



# Esperança e perfeição na Palavra de Deus

Waldecir Gonzaga et alii



Editora Fundação Fênix

Esta obra, intitulada “Esperança e perfeição 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 Bíblica 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 de 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



## **Esperança e perfeição 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***

**Esperança e perfeição 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 – 32*

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

Esperança e perfeição na palavra de Deus [livro eletrônico]. -- Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2024.  
-- (Série religião e teologia)  
PDF

Vários autores.  
Bibliografia.  
ISBN 978-65-5460-153-5

1. Esperança - Aspectos religiosos - Cristianismo  
2. Palavra de Deus (Teologia) 3. Teologia bíblica  
I. Série.

24-212647

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/10.36592/9786554601535>



## Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>11</b>
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
<b>Apresentação</b>	<b>15</b>
<b>A Palavra de Deus: sua força e comunicação</b>	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<b>Capítulo I</b>	
<b>A construção da Fraternidade e da Amizade Social à luz da Teologia</b>	
<b>Bíblica da Fratelli Tutti</b>	<b>41</b>
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<b>Capítulo II</b>	<b>75</b>
<b>Uma análise agostiniana da relação entre graça e liberdade em Rm 6,14-23</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Ruy Sampaio Damiani</i>	
<b>Capítulo III</b>	<b>103</b>
<b>Mateus 7,11-14: A “regra de ouro” como justiça crista</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Diogo Palau Flores dos Santos</i>	
<b>Capítulo IV</b>	<b>139</b>
<b>Apóstolo Paulo: Vocação, missão e vida espiritual a partir de 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Rodrigo Silva</i>	

<b>Capítulo V</b>	<b>165</b>
<b>Mc 14,53-65: O Julgamento Religioso de Jesus</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Eliseu Fernandes Gonçalves</i>	
<b>Capítulo VI</b>	<b>203</b>
<b>A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5)</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Wellington Cristiano da Silva</i>	
<b>Capítulo VII</b>	<b>231</b>
<b>Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no Santuário</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Fábio Santos de Mello</i>	
<b>Capítulo VIII</b>	<b>279</b>
<b>Jesus Cristo o ungido de YHWH: Lc 4,16-30 e a sua base veterotestamentária (Is 61,1-2; Is 58,6; Lv 25,10; 1Rs 17,1.8-16; 18,1; 2Rs 5,14)</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Adalberto do Carmo Telles</i>	
<b>Capítulo IX</b>	<b>311</b>
<b>O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; José Vanol Lourenço Cardoso Júnior</i>	
<b>Capítulo X</b>	<b>351</b>
<b>Um comentário ao tema da menoridade e da liberdade em Gl 4,1-11</b>	
<i>Waldecir Gonzaga; Antonio Marcos dos Santos</i>	
<b>Posfácio</b>	<b>381</b>
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	

## Prefácio

O presente livro intitulado *A Palavra de Deus: sua força e comunicação* 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 Professor 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 neste livro, é importante destacar que a comunicação da Palavra de Deus continua a ser relevante na atualidade, em um mundo complexo onde muitas pessoas buscam respostas para as questões fundamentais da existência e da natureza do divino. A pertinência das pesquisas desenvolvidas neste livro situa-se na atualização de temas pertinentes para a reflexão e a prática da fé cristã no tempo atual.

A Palavra de Deus tem força: tem a capacidade de formar e transformar. A Palavra de Deus tem a capacidade de comunicar: a plenitude desta comunicação se expressa no Mistério do Verbo encarnado (Jo 1,14). A fé vem do ouvir a Palavra de Deus (Rm 10,17) e atua na caridade (1Cor 13). A Igreja é *communio fidelium* que nasce, vive e se fundamenta sobre a Palavra de Deus (VD 3). A Igreja “é uma comunidade que escuta e anuncia a Palavra de Deus. A Igreja não vive de si mesma, mas do Evangelho; e do Evangelho tira sem cessar, orientação para o seu caminho. Só quem se coloca primeiro à escuta da Palavra é que pode depois tornar-se seu anunciador” (VD 51).

A Palavra de Deus revela a natureza dialogal da Revelação (DV 2), em que Deus, por livre decisão de sua vontade, revela-se a si mesmo e se dá a conhecer aos homens. “Deus fala e vem ao encontro do homem, dando-se a conhecer no diálogo. [...] Todo homem aparece como destinatário da Palavra, interpelado e

chamado a entrar, por uma resposta livre, em tal diálogo de amor. [...] O homem é criado na Palavra e vive nela; e não se pode compreender a si mesmo, se não se abre a este diálogo” (VD 22).

Deus se comunica ao ser humano através de vários sinais. Entre eles, a palavra é o sinal por excelência que presentifica Deus entre os seres humanos. Deus fala por meio do ser humano, à maneira humana, pois onde o emissor usa um código desconhecido pelo receptor, não acontece comunicação. Deus fala ao ser humano em linguagem humana através dos seres humanos, e o ser humano é convidado a responder pela fé. Deus serve-se de sinais para falar, pois se falasse à maneira divina não seria compreendido. A palavra humana torna-se sacramento da ação de Deus no momento atual da vida. Deus atua no acontecimento global da comunicação humana. À luz da fé, a palavra é o lugar de acesso a Deus. Pela palavra, a presença e o ser de Deus se tornam atuais aqui e agora. Deus manifesta-se na palavra humana como o Deus conosco.

O anúncio da Palavra de Deus precisa seguir a dinâmica do Verbo encarnado, sacramento do Pai, que manifestou e realizou o inefável mistério de Deus de forma humana e sensível, na história. “Deus não se revela ao homem abstratamente, mas assumindo linguagens, imagens e expressões ligadas às diversas culturas” (VD 109). A Palavra de Deus tem uma capacidade intrínseca de atingir todas as pessoas humanas no contexto cultural onde vivem, e “de penetrar e exprimir-se em culturas e línguas diferentes” (VD 116). Deus quer se comunicar com todos os homens onde quer que estes se encontrem.

O grande desafio da Igreja consiste na missão de anunciar com competência a Boa Nova de Cristo: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos” (Mt 28,19). A Igreja se redescobre “em saída” da própria comodidade para alcançar as periferias existenciais, na “dinâmica do êxodo e do dom” (EG 21), sem medo, em todos os lugares, procurando os afastados, sem “reações lastimosas ou alarmistas” (EG 24) perante as dificuldades.

É fundamental e imprescindível comunicar com inteligência. “No mundo atual, com a velocidade das comunicações e a seleção interessada dos conteúdos feita pelos meios de comunicação social, a mensagem que anunciamos corre mais do que nunca o risco de aparecer mutilada e reduzida a alguns aspectos secundários” (EG 34). Não se pode supor que todos os interlocutores estejam no mesmo horizonte de compreensão daquilo que é dito. É urgente um anúncio bem articulado dos conteúdos essenciais da fé que expressem “mais diretamente o coração do Evangelho” (EG 36).

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 Gomes<sup>1</sup>*

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS

---

<sup>1</sup> 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). 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 Gonzaga<sup>2</sup>

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 Metodologia<sup>3</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> 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).

isso, as recentes obras são intituladas: 1) Formação e renovação na Palavra de 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 área<sup>4</sup> –, 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 metodologia<sup>5</sup>.

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

---

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> 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).



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 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 12<sup>a</sup> 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-nos 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.<sup>2</sup> (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.<sup>1</sup> (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

---

<sup>6</sup> 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).

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 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 Arqueológicos<sup>7</sup>, seja pelos muitos Documentos voltados para a questão do valor das Sagradas Escrituras e para temáticas ligadas à Palavra de Deus, a Bíblia<sup>8</sup>. 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

<sup>7</sup> Por exemplo, bataria recordar alguns dos renomados centros de estudos bíblicos que a Igreja Católica criou entre o final do séc. XIX e 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 Jerusalém* (jesuítas); d) em 1901: *Ateneo e Facoltà de Scienze Bibliche e Archeologiche de Jerusalem* (franciscanos); e) em 1955: *Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalém, 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.

<sup>8</sup> 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).

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 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 “A construção da Fraternidade e da Amizade Social à luz da Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*”<sup>9</sup>, de autoria de Waldecir Gonzaga, que aborda a Teologia Bíblica da Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco (2020), o qual indica o valor da construção da fraternidade e da amizade social a partir de uma cultura da benignidade e da bondade. As seis expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: *Fratelli Tutti*, benignidade, bondade, teologia bíblica, fraternidade e amizade social. Entre os vários aspectos, o presente estudo reflete sobre os conceitos de *ἀγαθωσύνη* (FT, 112) e *χρηστότης* (FT, 223), presentes na *Fratelli Tutti*, tomados de Gl 5,22, parte da lista/catálogo dos vícios e virtudes de Gl 5,19-23. O estudo busca entender as bases bíblicas e a Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*. Quer compreender a intuição bíblica de Francisco em apontar estas virtudes como caminho para a fraternidade e a amizade social, indicando dois dos nove frutos do Espírito, presentes em Gl 5,22-23. Entender as bases bíblicas, explícitas e implícitas, bem como o fio condutor da Teologia da Fraternidade, da *Fratelli Tutti*, é muito importante para entender a missão que o cristianismo tem

---

<sup>9</sup> 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/>

diante da atual crise de amor fraterno entre as pessoas e os povos, sobretudo se pensamos às constantes guerras do início deste milênio. Francisco indica a *agaphosyne* (FT, 112) e a *chrestotes* (FT, 223) como vias privilegiadas para a edificação da fraternidade e para o cuidado da casa comum, convidando a humanidade a superar a lógica do sócio e a entrar na lógica do irmão (FT, 101-105). Tendo presente a *Fratelli Tutti*, realiza-se um estudo de suas bases bíblicas, e, em seguida, faz-se uma análise do texto paulino de Gl 5,22, do qual Francisco indica os dois dos nove frutos do Espírito para a edificação da fraternidade. O estudo revela que Francisco tem diante de si a tradição bíblica judaico-cristã, bem como a realidade e os desafios hodiernos de falta de *benignidade* e *bondade*, e convida a Igreja e a humanidade para refletir sobre a gravidade do risco em que se encontra a fraternidade universal, a fim de buscar saídas para a superação da atual crise de solidariedade entre as pessoas e os povos, como as que estamos acompanhando nos tempos atuais.

O **Capítulo II**, intitulado “Uma análise agostiniana da relação entre *graça* e *liberdade* em Rm 6,14-23”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ruy Sampaio Damiani, aborda a temática da graça e da liberdade em Paulo e Agostinho. Trata-se de um tema de suma importância para a vida e a missão da Igreja na transmissão e acompanhamento da fé dos iniciados na vida cristã, para que possam crescer segundo a visão paulina, com base na interpretação de Agostinho de Hipona. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Graça, Liberdade, Romanos, Paulo, Agostinho. Neste sentido, o presente estudo pretende avaliar, sob uma perspectiva agostiniana, as relações entre *graça* e *liberdade*, tal como apresentadas na Carta aos Romanos, especialmente na perícopa Rm 6,14-23. A Carta aos Romanos é uma das sete cartas protopaulinas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon). Por tratar-se de uma carta autenticamente paulina,



isso permite afirmar que nela temos um pensando de Paulo mesmo. Não é à toa que Agostinho de Hipona, no norte da África, tenha se interessado enormemente por esta carta do Epistolário Paulino. O tema graça e liberdade é frequentemente abordado nos escritos paulinos e tem grande relevância para a teologia hodierna, contando com numerosos comentários e estudos em geral. O tema da *liberdade* é recorrente na tradição ocidental, tendo seus fundamentos nos escritos de Agostinho, que elabora sua argumentação a partir dos princípios da teologia paulina, fazendo uma ampla releitura dos escritos paulinos. A liberdade de agir e os efeitos da *graça* podem parecer inicialmente opostos ou conduzir a um certo indiferentismo moral; no entanto, não o são, antes, pedem coerência de vida cristã. Neste estudo, os autores procuram apresentar os argumentos agostinianos em favor de um equilíbrio que reconhece tanto a ação de Deus quanto a adesão pessoal, preservando a harmonia entre *liberdade* dos filhos de Deus e o poder transformador da *graça* divina. Para alcançar nosso objetivo, os autores abordam os seguintes passos: 1) apresentação do texto em grego de Rm 6,14-23; 2) uma breve explanação sobre a Carta aos Romanos e sua importância no Novo Testamento; 3) as observações de Agostinho sobre o tema. Além disso, o estudo busca analisar a temática pensando nos desdobramentos pastorais, sejam pessoais, sejam comunitários.

O **Capítulo III**, intitulado “Mateus 7,11-14: A regra de ouro como Justiça Cristã”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Diogo Palau Flores dos Santos, aborda o tema da “regra de ouro”, no tratamento mútuo: “fazer o bem ao outro”, que você espera que o outro lhe faça, sem olhar a quem, e nunca fazer o mal a outro que você não deseja para você. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Mateus, regra de ouro, justiça, cristão, teologia e direito. Nesta linha de raciocínio, este estudo reflete sobre a denominada “regra de ouro” como um critério evidenciador da justiça no cristianismo. A análise é

empreendida a partir da perícopre de Mt 7,11-14, na qual há uma explicitação de um agir recíproco, no v.12. Trata-se de um texto (Mt 7,12) que tem seu correlato sinótico em Lc 6,31 e sua fonte veterotestamentária o texto deuterocanônico de Tb 4,15. Alguns a pensam “fora de moda ou desativada”, porém, pelo contrário, a “regra de ouro” continua iluminadora para os tempos atuais, como fora no passado, e continuará a ser no futuro, pois trata-se de um princípio régio e basilar da convivência humana: fazer ao outro o bem que você deseja que o outro lhe faça. O leitor irá encontrar alguns passos que ajudam na leitura e compreensão do texto mateano, a começar por uma breve exposição sobre o contexto do Evangelho de Mateus, apresentando aspectos sobre sua autoria, datação e público-alvo, procurando ajudar em uma melhor compreensão do texto em seu contexto. Em seguida, o presente estudo oferece uma análise da perícopre Mt 7,11-14, utilizando-se da metodologia da Análise Retórica Semítica Bíblica, um método sincrônico. Esse método confere precisão e objetividade na análise, permitindo demonstrar de forma adequada as características do texto e a identificação da “regra de ouro”, a partir de uma leitura canônica do texto bíblico. Também se busca oferecer uma abordagem do uso de Tb 4,15 em Luc 7,12. Por fim, diante das hipóteses de interpretação extraídas da Análise Retórica Semítica Bíblica, oferece-se também uma análise do vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*”, a partir de uma ótica interdisciplinar de dois saberes: teologia e direito.

O **Capítulo IV**, intitulado “Apóstolo Paulo: Vocação, missão e vida espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida”<sup>10</sup>, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rodrigo Silva, aborda o tema vocacional, pensando ao III Ano Vocacional da Igreja no Brasil, a partir da perícopre paulina de 1Cor 9,15-18. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da

---

<sup>10</sup> GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo: Vocação, Missão e Vida Espiritual a partir da 1Cor 9,15- 18 e do Documento de Aparecida. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.3, Set.-Dez. 2023, p. 1035- 1055. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i3.1838>

colaboração acadêmica e da riqueza teológico- bíblica do presente estudo: Vocação, missão, espiritualidade, encontro e conversão. Como se sabe, o III Ano Vocacional da Igreja no Brasil quis favorecer uma reflexão e despertar a consciência vocacional de todos os cristãos, tendo em vista a missão da Igreja em nosso país, que tem dimensões continentais. A fim de se fazer uma leitura da pastoral de interface com a Bíblia, o presente estudo oferece uma reflexão sobre vocação, missão e vida espiritual do apóstolo Paulo à luz da perícopé da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida (2007). A Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, com 16 capítulos, é uma das 13 cartas do Epistolário paulino, e uma das 7 cartas autenticamente paulinas, protopaulinas. Ela foi escrita desde Éfeso, no percurso da terceira viagem missionária de Paulo, por volta do ano 55 d.C. Segundo Atos 18,1-8, Paulo fundou a comunidade de Corinto entre 50 a 52 d.C., quando ali anunciou o Evangelho de Cristo. Esta carta apresenta vários temas e problemas pastorais. Além disso, é preciso ter presente que Paulo, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13) e “mestre das nações” (1Tm 2,7), ao encontrar-se com Jesus no caminho de Damasco e cair por terra, deixa-se transformar pela voz que o chama para o seguimento de Cristo em favor de Sua Igreja e dos irmãos. Pelo que se percebe desde os tempos bíblicos, o despertar vocacional é fruto de um encontro amoroso entre Deus e nós, sendo que a iniciativa é sempre de Deus que nos ama. A vocação leva à missão e a missão é o transbordar do coração em Deus, ou seja, o compromisso com o “ide”, ordenado por Jesus aos apóstolos no final dos Evangelhos de Mateus (28,19-20) e de Marcos (16,11-16). Perseverar na vocação e na missão exige a intimidade com Aquele que chama e envia, demanda dedicação constante e entrega total nas mãos de Deus, com confiança naquele que é o Senhor de nossa vida; pede o cultivo de uma espiritualidade cotidiana, tanto pessoal, como eclesial.

O **Capítulo V**, intitulado “Mc 14,53-65: o Julgamento Religioso de Jesus”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, aborda o tema do

juízo religioso de Jesus, um drama e enigma para a história da humanidade ainda hoje, narrado pelos quatro evangelistas no NT, tanto nos Sinóticos, quanto em João, o qual, com o juízo civil-político, desemboca na condenação, morte e crucifixação de Jesus. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Evangelho de Marcos, juízo religioso de Jesus, sinédrio, Filho do Homem e messias. Como se sabe, o juízo de Jesus é considerado o juízo da história. Sobre ele, muito se escreveu e se comentou, em livros, filmes, música, contos etc.; aliás, sem dúvida, muito mais ainda se dirá sobre isso. Ainda, segundo os Evangelhos, o juízo religioso de Jesus não difere tanto do político. Embora este estudo esteja focado no juízo religioso de Jesus, ele não deixa de mencionar o juízo político. Pelo contrário, o estudo, inclusive, faz uma comparação entre os dois juízos, porém, sem aprofundar isso, por não ser o seu objetivo principal. A opção por se estudar a temática do juízo de Jesus, segundo a tradição de Marcos, é pelo fato de ele ser o primeiro Evangelho a ter sido escrito, por volta do ano 65 d.C., o que o coloca como o mais próximo do “fato”. Sua proximidade com a paixão, morte e ressurreição de Cristo é de grande importância para o desenvolvimento crítico desta passagem. Isso traz uma boa perspectiva bíblico-teológico-pastoral. Ao se ler o texto, percebe-se que a passagem de Mc 14,53-65 resulta de conflitos, desconfianças e da busca incessante pela manutenção do *status quo* da realidade sociorreligiosa na Palestina do século I d.C. As tensões eram comuns, os messias eram aguardados com grande expectativa e a opressão era a realidade para muitos, além de todo o clima apocalíptico. É nesse contexto que Jesus surge, despertando esperanças. Por esse motivo, a condenação religiosa, baseada na acusação de blasfêmia, levanta reflexões para nós ainda hoje, como: teria Jesus sido visto como um agitador e/ou um pretendido messias? Questões como esta, contribuem para uma chave interpretativa desta passagem.

Também é possível ver que o modelo messiânico de Jesus seguia um modelo do livro do profeta Daniel, o que justifica uso da expressão “Filho do Homem”, é utilizada na narrativa do julgamento religioso.

O **Capítulo VI**, intitulado “A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5)”<sup>11</sup>, de autoria de Waldecir Gonzaga e Wellington Cristiano da Silva, aborda o tema da mariaologia a partir da carta de Paulo aos Gálatas. Esta carta paulina traz o relato mariana mais antigo, visto que os Evangelhos são escritos posteriores a ela. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: mariologia, encarnação, carta aos Gálatas, maternidade divina e adoção filial. Por tratar-se de uma carta protopaulina, considerada autenticamente paulina, facilita muito a análise, visto que o presente estudo oferece uma análise mariológica justamente de Gl 4,4-5 e busca ressaltar suas contribuições para a fundamentação da fé cristã. De fato, em Gl 4,4-5, encontra-se a mais antiga referência bíblica à mãe de Jesus. Paulo não menciona o nome da Virgem, apenas a chama de mulher, pois está se referindo a Maria de Nazaré no contexto da encarnação do Filho de Deus e não da concepção virginal, como temos nos Evangelhos de Mateus e de Lucas. Os comentadores em geral, concordam que a expressão paulina “nascido de mulher” (Gl 4,4) remete à condição humana, em sua precariedade e fragilidade concretas e históricas, assumidas pelo Filho de Deus; igualmente, eles defendem que a expressão “nascido sob a lei” (Gl 4,4), por sua vez, indica a origem étnica de Jesus: Ele é filho de uma mulher judia, real e historicamente localizadas no tempo e na história, mas é igualmente o Filho e Deus; aliás, neste texto, Paulo sequer menciona o nome de Jesus Cristo, apenas o indica como Filho. Gl 4,4-5, de fato, serviu de base para as futuras elaborações mariológicas. Por exemplo, os Padres

---

<sup>11</sup> GONZAGA, W.; SILVA, W. C. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2024, e-ISSN: 1980-6736

da Igreja recorreram a essa referência paulina para responder às correntes gnósticas e ao nestorianismo. Trata-se de uma perícopa que indica, indiretamente, a maternidade divina de Maria e a sua colaboração na história da salvação, ainda que de maneira bastante sóbria e, estritamente, cristocêntrica. A análise dessa protomariologia leva à redescoberta dos fundamentos primeiros da mariologia bíblica e sistemática. O estudo, por meio de uma análise narrativa, em um primeiro momento, aborda o mistério da encarnação no *corpus paulinum* e analisa a estrutura quiástica de Gl 4,4-5. Em seguida, aprofunda a compreensão das expressões “nascido de mulher” e “nascido sob a lei”, destaca a importância de Gl 4,4-5, enquanto resposta antecipada ao docetismo e ao nestorianismo, e, por fim, sugere, em Paulo, uma mariologia bíblica elementar, posteriormente desenvolvida pelos Simnóticos, Padres da Igreja e pela mariologia ao longo da história do cristianismo, passando por Concílios e afirmações dogmáticas.

O **Capítulo VII**, intitulado “Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no santuário”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Fábio Santos de Mello, aborda o tema do ingresso definitivo de Jesus Cristo, o sumo e eterno sacerdote, no santuário, um tema caro à Teologia Bíblico-Sacerdotal. As sete expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Hebreus, Jesus, sumo sacerdote, santuário, sangue, sacrifício e entrada. A Carta aos Hebreus traz uma rica e profunda teologia do sacerdócio, com um amadurecimento teológico grande e bonito, especialmente sobre a pessoa do Filho, o sumo e eterno sacerdote, não da linhagem levítica, mas sim da linhagem de Melquisedec. Nenhum outro texto do NT tem uma riqueza teológico-sacerdotal como esta carta e sobre a base do AT e da tradição judaica. Neste sentido, a apresentação de Jesus Cristo como sumo sacerdote é uma grande novidade dentro do *corpus* do NT, em continuidade com a teologia sacerdotal do AT, mas com a novidade da leitura do NT, de Cristo como o sumo e eterno

sacerdote. Ela constitui o centro da mensagem da Carta aos Hebreus. Muito já foi dito e escrito sobre este tema e esta carta, mas é sempre possível e oportuno dizer uma palavra a mais. Seu vocabulário, estilo, estrutura, sequência temática; o uso que faz do AT, comparável a outros escritos como Atos dos Apóstolos, Romanos, Gálatas etc., são coisas que saltam aos olhos do leitor e do ouvinte; a isso se somam temas como a fé, o louvor aos antepassados, os títulos dados a Cristo, a figura de Melquisedec etc. De fato, trata-se de uma carta que traz grandes aportes para a teologia neotestamentária e para a teologia do sacerdócio em geral. É a partir desta ótica que este estudo analisa a perícopre de Hb 9,1-14, que se inicia com uma breve exposição sobre o santuário, o sumo sacerdote e seu exercício ministerial na primeira aliança, para, em seguida, apresentar a entrada do sumo sacerdote Jesus Cristo no santuário celeste, o qual é sacerdote e vítima ao mesmo tempo, oferecendo-se em sacrifício uma única vez por todas e renovando a aliança definitivamente, sendo ele o “iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2). A fim de se obter bons resultados, o estudo vale-se de etapas do Método Histórico-Crítico, que possibilitam observar aspectos formais do texto, para colher uma boa interpretação bíblico-teológico-pastoral.

O **Capítulo VIII**, intitulado “Jesus Cristo o ungido de YHWH: Lc 4,16-30 e a sua base veterotestamentária (Is 61,1-2; Lv 25,10; 1Rs 17,1.8-16; 18,1; 2Rs 5,14)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles, aborda o tema de Cristo com o Ungido do Pai, em Lc 4,16-30, pensando especialmente no uso que tem do AT neste texto, com suas possíveis fontes. As seis expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Evangelho de Lucas, Jesus, ungido, YHWH, AT e NT. Os leitores e estudiosos contemporâneos do NT têm consciência de que os autores dos Evangelhos, de Atos, das Cartas e do Apocalipse fizeram uso e interpretação do AT à luz da pessoa de Jesus Cristo, buscando indicar o cumprimento das promessas em Cristo

e na Igreja. Entre os autores dos textos neotestamentários, está o autor da obra lucana (Evangelho e Atos), que utiliza os textos do AT, tanto a partir do texto hebraico como da tradução grega da LXX, embora, como se sabe, o uso maior se deu a partir da versão grega da LXX (90%); mais ainda, nem sempre o texto usado corresponde o sentido que tem em sua origem (80 a 90%), neste caso, no AT. Além disso, alguns textos do NT têm um uso maior e outros um uso menor, mas todos eles contam com um uso do AT, seja a partir de citação, alusão e/ou eco. Aliás, os dois temas trabalhados neste estudo, “Jesus Cristo, o ungido de YHWH”, na perícopé de Lc 4,16-30, e sua base veterotestamentária, realmente são muito atuais e importantes para a teologia em geral, mas sobretudo para a Teologia Bíblica. O tema “ungido” está ligado ao tema do Messias prometido por Deus ao povo de Israel, abundantemente mencionado no AT e no NT, bem como na literatura extrabíblica de Israel e nos autores modernos. Mais ainda, como se sabe, o uso da Escritura pela Escritura sempre foi uma prática interna e externa aos vários *corpora* do AT e do NT, e que tem despertado muito interesse nos tempos atuais, para se realizar estudos de leitura de interface bíblica, seja a partir do uso de livros bíblicos, seja de extrabíblicos, inclusive de textos não religiosos. Para se atingir este objetivo, o presente estudo emprega alguns dos passos do Método Histórico-Crítico e os critérios de Hays e Beale sobre o uso do AT no NT, e o auxílio de outros autores que têm trabalhado esta temática, especialmente no final do século passado e início deste século.

O **Capítulo IX**, intitulado “O esposo perfeito: elementos nupciais em Jo 4,16-19”<sup>12</sup>, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Vanol Lourenço Cardoso Júnior, aborda o tema do esponsalício de Cristo, como a possível figura do sétimo esposo no texto de Jo 4,16- 19, no diálogo de Jesus com a samaritana, no poço de Jacó, com suas possíveis interpretações e aplicações. As seis expressões e

---

<sup>12</sup> GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, 2024, ISSN: 1415-4471/2525-846X.



palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Evangelho de João, esposo, samaritana, matrimônio, profeta e messias. Como é do conhecimento de todos, o Evangelho de João tem seu estilo próprio e se difere dos três Evangelhos Sinóticos, por vários aspectos, e o tema dos Sinais é um deles, pedindo sempre, na medida do possível, para serem decifrados. Em sua estrutura, o IV Evangelho está dividido entre dois livros: Livro dos Sinais (Jo 1–12) e Livro da Glória (Jo 13–21), e a perícopre de Jo 4,16-19 está dentro do Livro dos Sinais (Jo 1–12). Realmente, tem uma riqueza muito grande e demanda estudos para que se ajude a melhor entender esta temática, que tem sido abordada e indicada por alguns autores modernos. Neste sentido, o presente estudo traz luzes à análise de Jo 4,16-19 e busca destacar os elementos nupciais presentes neste texto, que se insere no famoso diálogo entre Jesus e a samaritana. Parte-se do pressuposto de que há um Tríptico Esponsal no Evangelho de João (Jo 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo” (Jo 3,29), dando assim a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto. O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto poço de Jacó, uma *cena-tipo* de encontros ao poço, do contexto patriarcal, que terminam em matrimônio, a exemplo do que lemos em Gn 24,1-67; 29,1-30 e em Ex 2,14-22. Porém, ela não era uma jovem núbil, muito pelo contrário, tratava-se de alguém que já tinha tido cinco esposos e convivia agora com um sexto que, porém, não era esposo. Estas circunstâncias remetem a problemas culturais referidos no AT, como em 2Rs 17,24-41. E, no que tange à imagem sponsal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4,16-19 e o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias e que Cristo é a figura do sétimo, sendo o definitivo e verdadeiro esposo. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico, da Análise

Retórica Bíblica Semítica e da Análise Narrativa, foram a segmentação e tradução de Jo 4,16-19, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 4,16-19, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT e tradição judaica.

O **Capítulo X**, intitulado “Um comentário ao tema da menoridade e da liberdade em Gl 4,1-11”<sup>13</sup>, de autoria de Waldecir Gonzaga e Antonio Marcos dos Santos, aborda o tema indicado na Carta de Paulo aos Gálatas, uma das 13 epístolas paulinas, mas que é uma das sete cartas consideradas pela crítica mundial como sendo autenticamente paulina ou protopaulina. De todos os textos do NT, trata-se da *Carta Magna da Liberdade Cristã* ou *Grito de Liberdade dos Cristãos* frente às imposições das leis e tradições judaicas, a exemplo da circuncisão e dos rituais de pureza. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Gálatas, menoridade, liberdade e filiação. Aliás, a riqueza do epistolário paulino não seria a mesma sem este precioso texto da literatura cristã primeva, que é a Carta aos Gálatas, uma obra prima do NT e da literatura universal. A riqueza da Carta aos Gálatas é muito grande em vários aspectos e toda sua estrutura é tecida sobre a argumentação do que é essencial para se abraçar a fé em Cristo Jesus, em vista da justificação: se basta a fé ou se as obras da lei são obrigatórias para todos, judeus e não judeus; se as obras da lei são contingenciais ou essenciais etc. Pautando-se pela tradição bíblica do AT e buscando embasamento escriturístico, Paulo recorda que pela lei “ninguém será justificado” (Gl 2,16), que o “o justo vive pela fé” (Gl 3,11), que “somos filhos da livre e não da escrava” (Gl 4,21-31) e que foi “para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Diante de seu raciocínio, o apóstolo busca mostrar e evidenciar

---

<sup>13</sup> GONZAGA, W.; DOS SANTOS, A. M., Um comentário ao tema da menoridade e da liberdade em Gl 4,1-11. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 2, p. 326-344. jul.-dez., 2021. <https://revista.fbmgeu.br/index.php/davar/article/view/35>

que a Escritura já indicava isso (Dt 27,26: “a lei condena”; Hab 2,4: “o justo vive pela fé”; Sl 143,2: “ninguém é justo diante de Deus”; Gn 15,6: “Abraão foi justificado pela fé”). Mas é em Gl 4, que Paulo, de fato, desenvolve sua prova escriturística da liberdade cristã, desde seu nascimento e pela adesão a Cristo Jesus. A perícopé de Gl 4,1-11 é a primeira seção do macro-conjunto de Gl 4,1–5,1. Entendido por meio desta perspectiva mais ampla, o argumento jurídico e as imagens utilizadas por Paulo corroboram como argumento para conduzir o conjunto por meio da temática sobre a filiação. O estudo tece um comentário sobre Gl 4,1-11, com o objetivo de destacar como esta estrutura introduz e prepara o desenvolvimento subsequente, utilizando-se não apenas de um vocabulário comum, mas igualmente por meio das estruturas semânticas e temáticas presentes no texto. Realça o tema da liberdade cristã, não mais presa à minoridade, sob tutela de um pedagogo, mas livre em Cristo Jesus, no qual e por meio do qual somos filhos de Deus. Paulo desenvolve esta temática a partir das figuras de Abraão e das duas mulheres, Sara, a mulher livre, e Agar, a mulher escrava, afirmando que somos filhos da mulher livre, portanto, livres das amarras contingenciais da lei, para viver em Cristo e pelos irmãos.

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.p.9-31>
- 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: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1138&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, v. 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: <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?infoid=1239&sid=3> e [http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia\\_P8%20-%20e-book.pdf](http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf)

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



# Capítulo I<sup>1</sup>

## A construção da Fraternidade e da Amizade Social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti

*The construction of Fraternity and Social Friendship by light of Fratelli Tutti Biblical  
Theology*

*La construcción de la Fraternidad y de la Amistad Social a la luz de la Teología Bíblica  
Fratelli Tutti*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

### Resumo

Este estudo tem como objetivo refletir sobre os conceitos *ἀγαθωσύνη* e *χρηστότης* na Encíclica *Fratelli Tutti* (2020), do Papa Francisco, que cita Gl 5,22, transliterando os termos do grego para os caracteres latinos: *agapthosyne* (FT, 112) e *chrestotes* (FT, 223). Busca-se entender as bases bíblicas e a Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*, bem como a intuição bíblica de Francisco ao indicar estas virtudes como caminho para a fraternidade e a amizade social, indicando dois dos nove frutos do Espírito, presentes no texto paulino de Gl 5,22-23. Entender as bases bíblicas, explícitas e implícitas, bem como o fio condutor da Teologia da Fraternidade presente na *Fratelli Tutti*, é muito importante para entender a missão que o Cristianismo tem diante da atual crise de amor fraterno entre as pessoas e os povos. Francisco indica a *agapthosyne* (FT, 112) e a *chrestotes* (FT, 223) como via privilegiada para a edificação da fraternidade e para o cuidado da casa comum, convidando a humanidade a superar a lógica do sócio e a entrar na lógica do irmão (FT, 101-105). Tendo presente esta Carta Encíclica, busca-se realizar um estudo de suas bases bíblicas, para, em seguida, fazer uma análise do texto paulino de Gl 5,22, do qual Francisco indica dois dos nove frutos do Espírito para a edificação da fraternidade e do bem. O estudo revela que Francisco tem diante de si a tradição bíblica judaico-cristã, bem como a realidade e os desafios hodiernos de falta de *benignidade* e de *bondade*, e quer oferecer uma contribuição, convidando a Igreja e a humanidade para refletir sobre a gravidade do risco em que se encontra a fraternidade e a amizade social, para buscar saídas para a superação da atual crise de solidariedade entre as pessoas e os povos.

**Palavras-Chave:** *Fratelli Tutti*; Benignidade e Bondade; Teologia Bíblica; Fraternidade; Amizade Social.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-01>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Pós-Doutorado pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE-BH). Diretor e Professor do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil). 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>

### Abstract

This study aims to reflect on the concepts ἀγαθωσύνη and χρηστότης in Pope Francis' Encyclical *Fratelli Tutti* (2020), which quotes Gal 5,22, transliterating the terms from Greek to Latin characters: *agaptosyne* (FT, 112) and *chrestotes* (FT, 223). It seeks to understand the biblical basis and Biblical Theology of the *Fratelli Tutti*, as well as the biblical intuition of Francis when indicating these virtues as a path to fraternity and social friendship, indicating two of the nine fruits of the Spirit, present in the Pauline text of Gl 5,22-23. Understanding the biblical bases, explicit and implicit, as well as the guiding thread of the Theology of Fraternity present in *Fratelli Tutti*, is very important to understand the mission that Christianity has in the face of the current crisis of fraternal love between people and peoples. Francis points out the *agaptosyne* (FT, 112) and the *chrestotes* (FT, 223) as a privileged way of building fraternity and caring for the common home, inviting humanity to overcome the partner's logic and enter into the brother's logic (FT, 101-105). Bearing in mind this Encyclical Letter, an attempt is made to carry out a study of its biblical bases, and then to an analysis of the Pauline text of Gal 5,22, of which Francis points out two of the nine fruits of the Spirit for the building of the fraternity and of the good. The study reveals that Francis has before him the Judeo-Christian biblical tradition, as well as today's reality and challenges of lack of kindness and goodness, and wants to make a contribution, inviting the Church and humanity to reflect on the seriousness of the risk in which fraternity and social friendship are found, in order to seek solutions to overcome the current crisis of solidarity between individuals and peoples.

**Keywords:** *Fratelli Tutti*; Kindness and Kindness; Biblical Theology; Fraternity; Social Friendship.

### Resumen

Este estudio tiene como objetivo reflexionar sobre los conceptos ἀγαθωσύνη y χρηστότης en la Encíclica *Fratelli Tutti* (2020) del Papa Francisco, que cita Gl 5,22, transliterando los términos griegos a caracteres latinos: *agapthosyne* (FT, 112) y *chrestotes* (FT, 223). Buscamos comprender las bases bíblicas y la Teología Bíblica de *Fratelli Tutti*, así como la intuición bíblica de Francisco al señalar estas virtudes como camino hacia la fraternidad y la amistad social, indicando dos de los nueve frutos del Espíritu, presentes en el texto paulino de Gl 5,22-23. Comprender las bases bíblicas, explícitas e implícitas, así como el hilo conductor de la Teología de la Fraternidad presente en *Fratelli Tutti*, es muy importante para comprender la misión que tiene el cristianismo ante la actual crisis del amor fraterno entre personas y pueblos. Francisco señala *agapthosyne* (FT, 112) y *chrestotes* (FT, 223) como camino privilegiado para la construcción de la fraternidad y el cuidado de la casa común, invitando a la humanidad a superar la lógica del compañero y entrar en la lógica del hermano (FT, 101- 105). del bien. El estudio revela que Francisco tiene ante sí la tradición bíblica judeocristiana, así como la realidad y los desafíos de la falta de *benignidad* y *bondad* de hoy, y quiere ofrecer una contribución, invitando a la Iglesia y a la humanidad a reflexionar sobre la gravedad del riesgo. en el que se encuentran la fraternidad y la amistad social, para buscar caminos para superar la actual crisis de solidaridad entre las personas y los pueblos.

**Palabras clave:** *Fratelli Tutti*; Benignidad y bondad; Teología Bíblica; Fraternidad; Amistad Social.

## Introdução<sup>3</sup>

O presente estudo analisa os termos ἀγαθωσύνη e χρηστότης, presentes em Gl 5,22, indicados como “ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός/ο fruto do Espírito” (Gl 5,22a), citados pelo Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*<sup>4</sup> (03/10/2020), como caminho para a construção da fraternidade e da amizade social. O “καρπός/fruto” é uma metáfora bíblica sugestiva que ajuda o cristão a melhor entender o sinal da vida plena em Cristo e sua fecundidade, fator de dinamismo espiritual, enquanto itinerário de crescimento constante.

O catálogo paulino de virtudes, em Gl 5,22-23, citado imediatamente após o catálogo dos vícios (Gl 5,19-21), não tenciona ser completo, mas, como indica Vanhoye, “dar uma visão global”<sup>5</sup> de um caminho a ser trilhado para a construção do bem comum, focado na edificação da fraternidade universal. Mais ainda, nesta lista de nove virtudes, Paulo realça as que compõem o “fruto do Espírito”, capazes de moldar o estilo de vida em que o Espírito habita e lhes dá força para o agir cotidiano moldando a vida “segundo um projeto maior”<sup>6</sup>. Nela, aprimora-se cada vez mais o “ἀγάπη/amor”: “de sorte que o resultado é um desdobramento do amor em nove aspectos”<sup>7</sup>. Assim como Paulo, o Papa Francisco tem claro que o amor é a característica primordial dos filhos e filhas de Deus, seja na dimensão vertical (Deus), seja na horizontal (o próximo), visto que, como afirma Ferreira, “o amor é a característica fundamental da liberdade cristã”<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Este é um texto que saiu na Revista *Perspectiva Teológica*: 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/>

<sup>4</sup> Este estudo faz parte de um projeto submetido e premiado junto à PUC-Chile, intitulado “Indagação bíblico-patristica dos conceitos ἀγαθωσύνη e χρηστότης na Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco” (“*Indagación bíblico-patristica de los conceptos ἀγαθωσύνη y χρηστότης en la encíclica Fratelli tutti, del Papa Francisco*”), o qual cita duas das virtudes paulinas do catálogo de Gl 5,22-23, nos n. 112 (*agathosyne*) e 223 (*chrestotes*). O projeto pertence aos docentes Fernando Soler e Waldecir Gonzaga, e tem a participação da discente Maria Cristiana Ariztía; ele contempla algumas atividades, entre as quais, um artigo escrito e publicado por cada um dos docentes. Período do projeto: 2020-2021.

<sup>5</sup> VANHOYE, A., Lettera ai Galati, p. 138.

<sup>6</sup> MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 147.

<sup>7</sup> POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 187.

<sup>8</sup> FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 175.

Segundo Légasse, as três tríades de virtudes paulinas (Gl 5,22-23) são capazes de tecer “relações inter-humanas”<sup>9</sup>. Para Corsani, elas “são capazes de determinar as relações com o próximo”<sup>10</sup>. Finalmente, Hendriksen as chama de “nove frutos preciosos”<sup>11</sup> para o relacionamento entre as pessoas. Entretanto, o Papa Francisco cita apenas duas das nove virtudes indicadas no catálogo de Gl 5,22-23: “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” e “χρηστότης/*bondade*”, presentes em Gl 5,22, enquanto que o catálogo completo compreende: “amor, alegria, paz, longanimidade, bondade, benignidade, fé, mansidão e autodomínio”.

O termo “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” é originário da palavra grega “ἀγαθός/*bom*”, cujo significado está ligado a algo que é “inerentemente bom”, que, em outras palavras chamaríamos de bondade intrínseca, portadora de uma conotação qualificante e de uma condição peculiar. A esse termo é acrescentado o sufixo -σύνη, que pode ser traduzido por “digno do bem”, o que nos reporta à bondade em si mesma. Uma melhor tradução seria “benignidade”, a qual tem sua origem e causa em Deus e é substancializada por virtude e/ou bom hábito. Nessa perspectiva, pode indicar igualmente uma atitude de “generosidade”<sup>12</sup>, gentileza, amabilidade, ou seja, uma virtude ligada ao campo da “ternura” no comportamento, como temos no evangelho paulino, em sua “mudança de tom”, na perícopa de Gl 4,8-20<sup>13</sup>. Quem possui a virtude da “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” é capaz de produzir bondade, pois isso lhe é intrínseco, inerente a seu ser, reflete-se em seu agir generoso. Como diz Buscemi<sup>14</sup>, trata-se de uma pessoa com “grandeza de ânimo” ou, como indica Dunn<sup>15</sup>, de uma pessoa “genuinamente boa”.

<sup>9</sup> LÉGASSE, S., L'Épître de Paul aux Galates, p. 431-433.

<sup>10</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 364.

<sup>11</sup> HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 267.

<sup>12</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 363.

<sup>13</sup> GONZAGA, W., O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20, p. 61-86.

<sup>14</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 562.

<sup>15</sup> DUNN, J. D. G., The Epistle to the Galatians, p. 309.

A segunda virtude citada por Francisco é a “*χρηστότης/bondade*” (Gl 5,22), que faz parte do mesmo campo semântico e indica a atitude do “ser bom”, mas de bondade duradoura, a disposição para fazer o bem e não o mal, benevolência, o querer o bem. Ela pode ainda ter o sentido de afabilidade, com a prática, e assim torna-se uma “bondade prestativa”<sup>16</sup>, visando sempre o bem do próximo. Como se vê, as duas virtudes vão na mesma linha. Com isso, Francisco quer indicar um caminho para a edificação da fraternidade e da amizade social, baseado na bondade, como algo duradouro, capaz de estabelecer bases sólidas para as atuais e futuras gerações. Ambos os termos indicam o *topos* da amizade pela *περὶ φιλίας* ou *captatio benevolentiae*.

É oportuno perceber a Teologia Bíblica presente na *Fratelli Tutti*, seja aquela explícita seja aquela implícita, e, mais ainda, fazer uma análise exegética do texto paulino que Francisco tomou de Gl 5,22 para falar da benignidade (*ἀγαθωσύνη*) e da bondade (*χρηστότης*). Elas se mostram como caminhos para a edificação da fraternidade universal, abrindo espaço para o diálogo e para a busca de possíveis saídas e soluções diante da triste realidade em que se encontra a humanidade, na casa comum, e diante da atual crise de amor fraterno. Assim, Francisco convida a Igreja e a humanidade a refletir sobre o risco em que se encontram a fraternidade e a amizade social, a buscar saídas para a superação da atual crise de solidariedade entre as pessoas e entre os povos, hoje agigantada ainda mais por causa do *modus vivendi et operandi humanitatis*. Por isso Francisco indica a Teologia da Fraternidade como caminho para refletir e agir em vista de uma sinergia entre todos os agentes e em todos os campos: religioso, político, econômico, ambiental, social e cultural, a fim de superar as crises de solidariedade causadas sobretudo no século XX.

Enfim, analisar o uso de citações e alusões bíblicas feitas por Francisco na *Fratelli Tutti* ajuda a ver a Teologia Bíblica desse documento, explícita e

---

<sup>16</sup> SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 148.

implícita. Isso se torna ainda mais agradável quando formatado em um gráfico que possibilita notar o emprego do Antigo Testamento e do Novo Testamento ao longo de toda a Encíclica, norteando cada capítulo. Finalmente, analisar-se o texto bíblico que o Papa Francisco citou, Gl 5,22, esclarecendo o sentido dos termos transliterados nos dois parágrafos da *Fratelli Tutti: agathosyne* (FT, 112: no capítulo III, “Pensar e gerar um mundo aberto”, n. 87-127) e *chrestotes* (FT, 223: no capítulo VI, “Diálogo e amizade social”, n. 198-224).

### 1. Bases Bíblicas e Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*

Ao ler a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, o leitor se depara com pouquíssimas citações bíblicas ao longo de seu texto. Mais ainda, a pouca concentração de citações bíblicas explícitas e de alusões, na *Fratelli Tutti*, dá-se nos capítulos II a VIII, ficando sem nenhuma citação e/ou alusão no capítulo I (n. 9-55) e nos números finais sobre o “Apelo e Oração ao Criador” (n. 285-286). Forma-se como que numa moldura sem citações e/ou alusões das Sagradas Escrituras nestas partes da Encíclica.

Na *Fratelli Tutti*, as citações e/ou alusões acontecem sempre no corpo do texto e jamais em notas de rodapé. Interessante observar que a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia* (02/02/2020) e Carta Encíclica *Laudato Si'* (24/05/2015), vão na mesma direção. Aliás, os últimos documentos de Francisco contam com poucas citações das Escrituras Sagradas.

Outra coisa que salta aos olhos do leitor, ainda que não expressivo, é o uso maior do Novo Testamento, com maior frequência do *corpus* dos Evangelhos. Em ordem de citações, temos: Mateus (15x), João (4x) e Lucas (3x); Atos (3x); Cartas Paulinas: Romanos (4x), Gálatas (3x), 1Coríntios (2x) e 1Tessalonicenses (1x); Cartas Pastorais: 2Timóteo (1x) e Tito (1x); Cartas Católicas: 1Pedro (1x), 1João (5x) e 3João (1x); Apocalipse (1x).

Para o Antigo Testamento, na ordem do arranjo do cânon bíblico, as citações são: Pentateuco: Gênesis (3x), Êxodo (2x), Levítico (2x) e Deuteronômio (1x). Nenhum dos livros Históricos escritos em hebraico é citado, mas apenas um dos livros deuterocanônicos: Tobias (1x); dos livros Sapienciais, temos: Jó (1x) e Salmos (1x), e um deuterocanônico, Sirácida/Eclesiástico (2x); dos livros Proféticos, só Isaías é citado (2x). Estão ausentes todos os demais Profetas Maiores e os Profetas Menores. Como se constata, o livro mais citado na *Fratelli Tutti* é do Novo Testamento, o Evangelho de Mateus (15x), mesmo que com poucas ocorrências. Na *Laudato Si'*, dá-se o contrário, pois temos mais citações do Antigo Testamento, com maior peso ao *corpus* do Pentateuco, sendo Gênesis o livro mais citado (13x).

É oportuno ver um *quadro referencial* do uso das Sagradas Escrituras na *Fratelli Tutti* (FT), dividido entre o Antigo Testamento e o uso do Novo Testamento. Nele, subdivide-se entre os vários blocos que há nas divisões bíblicas para os dois Testamentos e, por fim, procura-se indicar se o uso foi explícito no corpo do texto ou se foi apenas referencial, remetido apenas como citação a ser conferida. Assim, o leitor encontra sempre o texto bíblico e sua citação no referido número da FT, recordando que seu uso ocorre apenas no corpo de seu texto e jamais em notas de rodapé. Curiosamente, embora tenhamos várias alusões ao longo do texto, apenas uma é indicada precedida de um *cf.* (At 2,47; cf. 4,21.33; 5,13; FT, 239, Cap. VII), após ter citado explicitamente um texto de Atos do Apóstolos, indicando outros dois do mesmo livro bíblico a serem conferidos. Neste sentido, o gráfico é bastante simples, de fácil leitura e pode nos ajudar a uma análise do emprego das Sagradas Escrituras na FT, bem como de sua Teologia Bíblica, tanto explícita como implícita.

Uso do Antigo Testamento na <i>Fratelli Tutti</i> (TANAK e LXX [Tobias])			
Pentateuco (4)	Históricos (01)	Sapienciais (3)	Profetas (01)
Gênesis (3x): 4,9 (FT, 57, Cap. II); 11,1-11 (FT, 144, Cap. IV); 9,5-6 (FT, 270, Cap. VII). Êxodo (2x): 22,20 (FT, 61, Cap. II); 23,9 (FT, 61, Cap. II). Levítico (2x): 19,18 (FT, 59, Cap. II); 19,33-34 (FT, 61, Cap. II). Números: não é mencionado. Deuteronômio (1x): 24,21-22 (FT, 61, Cap. II).			
Dos livros históricos em hebraico, nenhum é mencionado. Apenas um deuterocanônico: Tobias (1x): 4,15 (FT, 59, Cap. II).			
Salmos (1x e única ocorrência com um cf.): 24/(23),1 (cf. LS, 67). Jó (1x): 31,15 (FT, 58, Cap. II). Siríada/Eclesiástico (2x): 18,13 (FT, 59, Cap. II); 50,25-26 (FT, 82, Cap. II). Obs.: Ausentes todos os demais livros Sapienciais, Líricos e Poéticos.			
Isaías (2x): 2,4 (FT, 270, Cap. VII); 58,7 (FT, 84, Cap. II). Obs.: Ausentes os demais Profetas Maiores e nenhum dos Profetas Menores é mencionado.			

Uso do Novo Testamento na <i>Fatelli Tutti</i> (Koiné)						
Evangelhos (3)	Atos (ok)	Paulo (04)	Pastorais (02)	Hebreus (0)	Católicas (03)	Apocalipse (ok)
Mateus (15x): 5,44-46 (FT, 246, Cap. VII); 5,45 (FT, 60, Cap. II; 140, Cap. IV); 6,3-4 (FT, 140, Cap. IV); 7,12 (FT, 60, Cap. II); 10,8 (FT, 140, Cap. IV); 10,34-36 (FT, 240, Cap. VII); 18,22 (FT, 238, Cap. VII); 18,23-35 (FT, 238, Cap. VII); 20,25-26 (FT, 238, Cap. VII); 22,36-40 (FT, 181, Cap. V); 23,8 (FT, 95, Cap. III); 25,35 (FT, 84, Cap. II); 25,40.45 (FT, 85, Cap. II); 26,52 (FT, 270, Cap. VII). Marcos: não é sequer mencionado. Lucas (3x), o que resulta estranho por contar com o texto motor para a reflexão de quem é meu próximo: 6,36 (FT, 60, Cap. II); 10,25-37: Samaritano (FT, 56, Cap. II); 10,37 (FT, 81, Cap. II). João (4x): 4,9 (FT, 83, Cap. II); 8,48 (FT, 83, Cap. II); 17,21 (FT, 280, Cap. VIII); 19,26 (FT, 278, Cap. VIII).						
Atos dos Apóstolos (3x e no mesmo número): 2,47; cf. 4,21.33; 5,13 (FT, 239, Cap. VII).						
Romanos (4x): 12,15 (FT, 84, Cap. II); 12,21 (FT, 243, Cap. VII); 12,19 (FT, 264, Cap. VII); 13,4 (FT, 264, Cap. VII). 1Coríntios (2x): 12,13 (FT, 280, Cap. VIII); 13,1-13 (FT, 92, Cap. III). Gálatas (3x): 5,14 (FT, 61, Cap. II); 5,22 (FT, 112, Cap. IV: <i>agathosyne</i> ; 223, Cap. III: <i>chrestotes</i> ). 1Tessalonicenses (1x): 3,12 (FT, 62, Cap. II) As demais cartas protopaulinas estão ausentes. As três cartas deuteropaulinas estão totalmente ausentes.						
2Timóteo (1x): 2,25-26 (FT, 239, Cap. VII) Tito (1x): 3,2-3 (FT, 239, Cap. VII) Das cartas três pastorais, apenas 1Timóteo não foi citada.						
Cartas aos Hebreus: não é mencionada. Das sete cartas católicas, temos três mencionadas e quatro ficaram de fora: 1Pedro (1x): 2,14 (FT, 264, Cap. VII) 1João (5x): 2,10-11 (FT, 61, Cap. II); 3,14 (FT, 61, Cap. II); 4,8 (FT, 283, Cap. VIII); 4,16 (FT, 4, Preâmbulo); 4,20 (FT, 61, Cap. II). 3João (1x): 5 (FT, 62, Cap. II)						
Apocalipse (1x): 12,17 (FT, 278, Cap. VIII)						



Além de poucas citações bíblicas, é importante ler aquilo que é a Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*, que, diante da atual profunda crise de fraternidade e solidariedade em que a humanidade se encontra, faz um grande convite a todos para que sejamos capazes de cuidar da obra do Criador, “casa comum”, recuperando a *Laudato Si'* (por exemplo LS, 1; 3; 13; 15; 53; 61; 155; 164; 222; 243). Visto que estamos todos no mesmo barco, Francisco tem insistido, com a chegada da atual pandemia (novo coronavírus, o covid-19, com suas várias cepas/variantes) em um convite a ler e a discernir os “sinais dos tempos” (*Gaudium et Spes*, 4 e 11) e a trabalhar pela fraternidade e pela amizade social.

A Teologia Bíblica presente na *Fratelli Tutti* não poderia ser diferente. É Teologia da Fraternidade, da Amizade e da Solidariedade, de um agir de Deus criador que pede que cuidemos da obra da criação em vista do bem comum e do equilíbrio de toda a obra criada, sendo solidários entre todos, sobretudo com os mais fragilizados. O Papa Francisco convoca o ser humano a colaborar na edificação da solidariedade entre as pessoas e os povos, exercendo sua corresponsabilidade, pelo bem de todos os irmãos e irmãs. Ele apresenta vários ângulos que podem ser trilhados de forma magistral, a partir de sua centralidade dialógica, antropológica, profética, cristológica, pneumatológica, mariológica, espiritual, pastoral, solidário-comunitária, etc. A figura central para esse diálogo é o próprio Cristo, com seu agir solidário aos mais fragilizados e aos últimos, que vivem nas várias periferias sociais e existenciais, procurando sempre edificar o projeto do Pai.

A Igreja que emerge da *Fratelli Tutti* é uma que se sabe parte do *genus humanum* como *locus* existencial, como parte integrante do sonho de Deus para o bem comum e a solidariedade entre as pessoas e entre os povos. Por isso, ela é chamada a entrar em diálogo com o mundo e a ajudar a superar a dicotomia reinante entre profano e sagrado. É chamada a reconhecer-se como parte integrante de tudo aquilo que é humano, daí emana sua participação e colaboração

na agenda social e cultural do mundo, em vista do bem da casa comum, da família humana e da fraternidade universal.

É igualmente salutar recordar que o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*, também dedica muitos números ao tema da justiça e da paz, como algo inseparável e essencial na construção da fraternidade e da amizade social. Abre o documento falando de Francisco de Assis, como aquele que “semeou paz por toda a parte e andou junto dos pobres, abandonados, doentes, descartados, dos últimos” (FT, 2). Continua falando da paz ao longo de todo o texto, termo que ocorre por 95 vezes, sem contar derivados, como o verbo “pacificar” e o substantivo “pacificação”, que retrata a ação ou efeito de pacificar(-se) e/ou do restabelecimento da paz. Igualmente em relação ao tema “justiça” (31 vezes). Conclui seu texto com a Oração ao Criador, com uma súplica pela justiça e pela paz: “Senhor e Pai da humanidade, [...] Inspirai-nos o sonho de um novo encontro, de diálogo, de justiça e de paz” (FT, 287). Isso indica que a solidariedade entre os povos passa pela justiça e pela paz, sem as quais não se conseguirá verdadeira fraternidade e amizade social.

## **2. Alguns dados da presença de citações bíblicas na *Fratelli Tutti***

A fim de auxiliar na reflexão, elencam-se alguns dados da presença das citações e/ou alusões bíblicas na *Fratelli Tutti*, os quais revelam a Teologia Bíblica desta Carta Encíclica, tanto explícita como implícita. Eles apontam os rumos teológico-bíblicos assumidos por Francisco na construção do documento em vista da edificação da fraternidade e da amizade social:

**1)** a maior concentração de citações e/ou alusões bíblicas está presente especialmente no Cap. II: “Um estranho no caminho” (n. 56-86), com vinte e cinco citações e duas alusões, com maior enfoque no Novo Testamento, que tangencia todo o documento da *Fratelli Tutti*, trazendo uma Teologia Bíblica da Fraternidade/Solidariedade;

2) os dois livros mais citados na *Fratelli Tutti* são o primeiro do Novo Testamento (Mateus: 15x) e o primeiro do Antigo Testamento (Gênesis: 13x), indicando que é entrando pelos textos sagrados da tradição judaico-cristã, e percorrendo os dois Testamentos, que iremos encontrar caminhos para a construção da fraternidade e da amizade social;

3) o uso do Antigo Testamento na *Fratelli Tutti* é quase de igual peso entre citações explícitas e alusões. Dá-se majoritariamente a partir dos textos hebraicos, da *TANAK*, e de dois livros apenas da LXX (Tobias e Sirácida/Eclesiástico). Sua menção se dá da seguinte forma: Pentateuco (Gênesis, Êxodo, Levítico e Deuteronômio); Históricos (Tobias); Sapienciais (Salmos, Jó e Eclesiástico); Profetas Maiores (Isaías); Profetas Menores (nenhum);

4) o uso do Novo Testamento (grego *Koinè*) na *Fratelli Tutti* é mais por citações explícitas que por alusões. Dá-se a partir de: Evangelhos (Mateus, Lucas e João) e Atos; Paulo: protopaulinas (Romanos, Gálatas e 1 Tessalonicenses) e deuteropaulinas (nenhuma); Pastorais (2 Timóteo e Tito), Hebreus (ausente), Católicas (1 Pedro, 1 João e 3 João) e Apocalipse;

5) a primeira e a última citações bíblicas no corpo *Fratelli Tutti* são do Novo Testamento, e são explícitas, da Primeira Carta de João, voltadas para a temática do amor: 1Jo 4,16: “Deus é amor, e quem permanece no amor, permanece em Deus” (FT, 4); e 1Jo 4,8: “quem não ama, não conhece a Deus, porque Deus é amor” (FT 283). Como se vê no texto, Francisco indica que o amor fraterno é o caminho para a construção da fraternidade e da amizade social, com a edificação da solidariedade entre as pessoas e entre os povos:

Não fazia guerra dialética impondo doutrinas, mas comunicava o amor de Deus; compreendera que “Deus é amor, e quem permanece no amor, permanece em Deus” (1Jo 4,16). Assim foi pai fecundo que suscitou o sonho duma sociedade fraterna, pois “só o homem que aceita aproximar-se das outras pessoas com o seu próprio movimento, não para retê-las no que é seu, mas para ajudá-las a serem mais elas mesmas, é que se torna realmente pai”. Naquele mundo cheio de torreões de vigia e muralhas defensivas, as

idades viviam guerras sangrentas entre famílias poderosas, ao mesmo tempo que cresciam as áreas miseráveis das periferias excluídas. Lá, Francisco recebeu no seu íntimo a verdadeira paz, libertou-se de todo o desejo de domínio sobre os outros, fez-se um dos últimos e procurou viver em harmonia com todos. Foi ele que motivou estas páginas. (FT, 4)

O culto sincero e humilde a Deus “leva, não à discriminação, ao ódio e à violência, mas ao respeito pela sacralidade da vida, ao respeito pela dignidade e a liberdade dos outros e a um solícito compromisso em prol do bem-estar de todos”. Na realidade, “aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor” (1Jo 4,8). Por isso, “o terrorismo execrável que ameaça a segurança das pessoas, tanto no Oriente como no Ocidente, tanto no Norte como no Sul, espalhando pânico, terror e pessimismo não se deve à religião – embora os terroristas a instrumentalizem – mas tem origem no cúmulo de interpretações erradas dos textos religiosos, nas políticas de fome, de pobreza, de injustiça, de opressão, de arrogância; por isso, é necessário interromper o apoio aos movimentos terroristas através do fornecimento de dinheiro, de armas, de planos ou justificações e também a cobertura mediática, e considerar tudo isto como crimes internacionais que ameaçam a segurança e a paz mundial. É preciso condenar tal terrorismo em todas as suas formas e manifestações”. As convicções religiosas sobre o sentido sagrado da vida humana consentem-nos “reconhecer os valores fundamentais da nossa humanidade comum, valores em nome dos quais se pode e deve colaborar, construir e dialogar, perdoar e crescer, permitindo que o conjunto das diferentes vozes forme um canto nobre e harmonioso, e não gritos fanáticos de ódio” (FT, 283);

6) Lc 11,25-37, no formato explícito, é a citação bíblica mais longa no corpo da *Fratelli Tutti*, usada para falar da fraternidade e da misericórdia para com o próximo, como se lê no texto da Encíclica:

Levantou-se, então, um doutor da Lei e perguntou [a Jesus], para O experimentar: “Mestre, que hei de fazer para possuir a vida eterna?” Disse-lhe Jesus: “Que está escrito na Lei? Como lês?” O outro respondeu: “Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças e com todo o teu entendimento, e ao teu próximo como a ti mesmo”. Disse-lhe Jesus: “Respondeste bem; faz isso e viverás”. Mas ele, querendo justificar a pergunta feita, disse a Jesus: “E quem é o meu próximo?” Tomando a palavra, Jesus respondeu: “Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores que, depois de o despojarem e encherem de pancadas, o

abandonaram, deixando-o meio morto. Por coincidência, descia por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. Do mesmo modo, também um levita passou por aquele lugar e, ao vê-lo, passou adiante. Mas um samaritano, que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de compaixão. Aproximou-se, ligou-lhe as feridas, deitando nelas azeite e vinho, colocou-o sobre a sua própria montada, levou-o para uma estalagem e cuidou dele. No dia seguinte, tirando dois denários, deu-os ao estalajadeiro, dizendo: ‘Trata bem dele e, o que gastares a mais, eu te pagarei quando voltar’. Qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?’ Respondeu: ‘O que usou de misericórdia para com ele’. Jesus retorquiu: ‘Vai e faz tu também o mesmo’ (Lc 10,25-37) (FT, 56);

7) Francisco abre o texto da *Fratelli Tutti* sem nenhuma citação bíblica e só apresenta a primeira citação no número 4, 1Jo 4,16: “Deus é amor: quem permanece no amor, permanece em Deus” (FT, 4), sendo sua única citação bíblica em todo o Preâmbulo da Encíclica, que compreende oito números (FT, 1-8), cujo texto está reportado aqui acima, na primeira parte do item 5, mas o retomamos para facilitar a leitura.

Não fazia guerra dialética impondo doutrinas, mas comunicava o amor de Deus; compreendera que “Deus é amor, e quem permanece no amor, permanece em Deus” (1Jo 4,16). Assim foi pai fecundo que suscitou o sonho duma sociedade fraterna, pois “só o homem que aceita aproximar-se das outras pessoas com o seu próprio movimento, não para retê-las no que é seu, mas para ajudá-las a serem mais elas mesmas, é que se torna realmente pai”. Naquele mundo cheio de torreões de vigia e muralhas defensivas, as cidades viviam guerras sangrentas entre famílias poderosas, ao mesmo tempo que cresciam as áreas miseráveis das periferias excluídas. Lá, Francisco recebeu no seu íntimo a verdadeira paz, libertou-se de todo o desejo de domínio sobre os outros, fez-se um dos últimos e procurou viver em harmonia com todos. Foi ele que motivou estas páginas. (FT, 4);

8) quando trata de Maria, sob o título de “mãe do caminho da fraternidade”, Francisco o faz com duas citações: aos pés da cruz (cf. Jo 19,26) e como aquela

que cuida de Jesus-e do “resto da sua descendência” (Ap 12,17), como se pode ver no documento:

Chamada a encarnar-se em todas as situações e presente através dos séculos em todo o lugar da terra – isto mesmo significa “católica” –, a Igreja pode, a partir da sua experiência de graça e pecado, compreender a beleza do convite ao amor universal. Com efeito, “tudo o que é humano nos diz respeito (...); onde quer que as assembleias dos povos se reúnam para determinar os direitos e os deveres do homem, sentimo-nos honrados, quando eles nos permitem, tomando lugar nelas”. Para muitos cristãos, este caminho de fraternidade tem também uma Mãe, chamada Maria. Ela recebeu junto da Cruz esta maternidade universal (cf. Jo 19,26) e cuida não só de Jesus, mas também do “resto da sua descendência” (Ap 12,17). Com o poder do Ressuscitado, Ela quer dar à luz um mundo novo, onde todos sejamos irmãos, onde haja lugar para cada descartado das nossas sociedades, onde resplandeçam a justiça e a paz. (FT, 278);

9) Em sua estrutura, a *Fratelli Tutti* conta com 8 capítulos e a pouca presença de textos bíblicos (citações e/ou alusões) se dá apenas no Preâmbulo (uma única citação explícita); nos capítulos II, III, IV, V, VI, VII e VIII, nos quais temos a concentração de poucas citações e/ou alusões. Não há nenhuma citação e/ou alusão no Cap. I e no Apelo Final, criando quase que uma moldura:

Preâmbulo, n. 1 a 8: uma citação explícita, sendo a primeira do documento, 1Jo 4,16: “Deus é amor: quem permanece no amor, permanece em Deus” (FT, 4);

Cap. I: As sombras dum mundo fechado (n. 9-55): nenhuma citação bíblica;

Cap. II: Um estranho no caminho (n. 56-86), traz a concentração das poucas citações (25) e alusões (2), com maior enfoque no Novo Testamento. Traz, inclusive, a maior citação explícita no texto da Encíclica: Lc 10,25-37 (FT, 56);

Cap. III: Pensar e gerar um mundo aberto (n. 87-127), conta com uma citação e duas alusões, sendo uma a de interesse neste estudo: (Gl 5,22: *agathosyne*; FT, 112);

Cap. IV: Um coração aberto ao mundo inteiro (n. 128-153), com três citações e uma alusão;

Cap. V: A política melhor (n. 154-197), com apenas uma citação (Mt 22,36-40; FT, 181);

Cap. VI: Diálogo e amizade social (n. 198-224), com apenas uma alusão, sendo a de interesse neste estudo: Gl 5,22: *chrestotes*; (FT, 223);

Cap. VII: Percursos dum novo encontro (n. 225-270), traz nove citações e oito alusões;

Cap. VIII: As religiões ao serviço da fraternidade no mundo (n. 271-284), traz apenas quatro citações, inclusive a última do documento, 1Jo 4,8: “quem não ama, não conhece a Deus, porque Deus é amor” (FT, 283);

Apelo e Oração ao Criador (n. 285-286): nenhuma citação bíblica.

Igualmente interessante é observar como a *Fratelli Tutti* usou as *Sagradas Escrituras*, de seus vários *corpora*, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, ainda que com pouco uso. Mais ainda, é oportuno correr os olhos e ver como a *Fratelli Tutti* usou ou deixou de usar cada um dos livros de cada *corpus* do Antigo Testamento e do Novo Testamento, a fim de ver qual conta com um peso maior.

A maioria das citações são diretas no corpo do texto e nunca em nota de rodapé. Existem menos indicações indiretas (alusões), para que o leitor confira em sua própria Bíblia. Além disso, é preciso não perder de vista que a Igreja Católica, que vai emergindo do final do século XIX e que celebra o Concílio Vaticano II (1962-1965), é uma Igreja que realiza mudanças em seu relacionamento com a Bíblia<sup>17</sup>. Elas ocorrem no que diz respeito aos estudos<sup>18</sup> e

<sup>17</sup> Desde o final do séc. XIX, a Igreja Católica emanou várias Encíclicas e Documentos Bíblicos, como, por exemplo: 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, *Che cosa è l'uomo?* (2019).

<sup>18</sup> Vários e renomados são os centros de estudos bíblicos que a Igreja Católica criou entre o final do séc. XIX e 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).

ao povo de Deus, tendo em vista o Movimento Bíblico, antes, durante e depois do Concílio, e a Animação Bíblica da Pastoral<sup>19</sup>, no Brasil, na América Latina e no Caribe, bem como em outros países em que ela está presente.

Aliás, a Igreja que emerge do Concílio Vaticano II é uma que valoriza cada vez mais o encontro entre Bíblia e Teologia. Com a aprovação do texto da *Dei Verbum* aos 18/11/1965, ela retomou o velho e sempre novo axioma de “que as Sagradas Escrituras sejam como que a Alma da Sagrada Teologia” (*DV*, 24), presente também na *Optatam Totius*, n. 16: “formem-se os estudantes no Estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como que a alma de toda a Teologia”, aprovado aos 28/10/1965<sup>20</sup>. Recentemente a Igreja tem tratado o tema da *Animação Bíblica da Pastoral* e da *Lectio Divina*<sup>21</sup> (Bento XVI e Francisco). Ou seja, as Sagradas Escrituras voltam a fazer parte do patrimônio teológico da Igreja. E, se olharmos para as Conferências do Episcopado da América Latina e do Caribe, vemos que o Concílio Vaticano II foi acolhido e implementado no continente, com amplo

<sup>19</sup> No que tange à Animação Bíblica da Pastoral, a Igreja Católica tem publicado documentos ou realizado eventos como: a) em 2007, o Documento de Aparecida, nn. 99 e 248; b) em 2008, o Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus (Vaticano, com Bento XVI); c) em 2010, a Constituição Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, n. 73, de Bento XVI; d) em 2010, o subsídio doutrinário número 5 da CNBB: Presbítero, anunciador da Palavra de Deus, educador da fé e da moral da Igreja; e) em 2011, o Documento 94 da CNBB, resultado da 49ª Assembleia dos Bispos: *Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da pastoral*, os nn. 44 e 45, do Item 3.3; f) em 2011, o I Congresso de *Animação Bíblica da Pastoral* (de 8-11 de outubro, em Goiânia/GO); g) em 2012, o Documento 97 da CNBB, resultado da 50ª Assembleia dos Bispos, em seu Cap. II, *Nossa Reposta à Palavra*, item 2.1: *A Busca e o Encontro*; item 2.2: *A Animação Bíblica da Pastoral, o que é?*; item 2.3: *A Animação Bíblica da Pastoral, como ocorre?* Desenvolve a temática a partir dos três eixos inspirados na metáfora bíblica de At 8,26-40 (Filipe e o Eunuco de Candace): *eixo da formação* (conhecimento e interpretação da Palavra), *eixo da oração* (oração com Palavra e Comunhão) e *eixo do anúncio* (evangelização e proclamação da Palavra), nn. 21-66; h) em 2013, a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, que não trata da *Animação Bíblica da Pastoral*, mas fala da Palavra de Deus e da Homilia (nn. 145-159); i) Em 2021, o Estudo 114 da CNBB, resultado da 58ª Assembleia Geral dos Bispos: “A Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14) *Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias*. Em seu Cap. II: “É tempo de semear”, item 2.3, o estudo retoma a temática “Animação Bíblica da Pastoral: do que estamos falando, do que se trata, o que propõe, o que nos cabe fazer”; cita a expressão “Animação Bíblica” por 99 vezes e dedica seu último capítulo (Cap. VII) à “Animação Bíblica da Pastoral e sua implantação” nos níveis nacional, diocesano, local e virtual (novos tempos, provocados sobretudo pela pandemia do novo coronavírus, o covid-19). No que diz respeito à produção no campo da Animação Bíblica da Pastoral na América Latina e no Caribe, para consultas, indicamos o site <https://c-b-f.org/es/Materiales/Publicaciones-FEBIC/Orientaciones>

<sup>20</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia*, p. 201-235.

<sup>21</sup> O método é atribuído ao monge Guigo, italiano, que, por volta de 1150 d.C., pode ser usado para o estudo, a meditação, a oração etc. No diálogo com Deus, busca-se o crescimento na espiritualidade e intimidade com a Palavra de Deus, desenvolve-se um caminho a ser percorrido em cinco degraus: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio et actio* (leitura, meditação, oração, contemplação e ação), tendo presente que “a leitura leva a comida sólida à boca, a meditação mastiga e rumina-a, a oração prova o seu gosto e a contemplação é a própria doçura que alegra e recria”.



trabalho no campo das Sagradas Escrituras: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007), e hoje fortalecido pelas orientações do Papa Francisco e pelos compromissos assumidos pelo CELAM (Conselho Episcopal Latino Americano e Caribenho) e pelas Conferências Episcopais de cada país, como é o caso da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).

### **3. A carta aos Gálatas e o projeto paulino de defesa da vida em Cristo Jesus**

A carta de Paulo aos Gálatas, uma das 13 do epistolário paulino, foi escrita em Éfeso, durante a terceira viagem missionária de Paulo, entre os anos 54-57 d.C., sendo considerada pela grande maioria dos comentadores como uma carta autenticamente paulina ou protopaulina<sup>22</sup>. Ela é bastante polêmica, pois Paulo recorre a seu estilo vivo e apaixonado em defesa de seu apostolado contra seus adversários, que ele chama de falsos apóstolos, operários enganadores, camuflados em apóstolos de Cristo, e afirma a sua dependência unicamente de Jesus Cristo (Gl 1,1). A estrutura de Gálatas, em seus grandes blocos, pode ser dividida em: introdução (Gl 1,1-5), apologia pessoal e autobiografia (1,6-2,21), argumentação doutrinal (3,1-4,31), parte parenética e conclusão (5,1-6,18)<sup>23</sup>.

Segundo a maioria dos autores, a carta aos Gálatas é um texto que Paulo escreveu a diversas comunidades da Galácia, a partir de seus problemas concretos. Nela, diante das acusações levantadas contra seu ministério e pessoa, Paulo realiza uma *apologia pro vita sua*, em defesa de seu ministério e do Evangelho que estava pregando entre os gentios. Ele afirma segundo o acordo feito após o evento da Conferência de Jerusalém (49 d.C.; Gl 2,1-10), afetando sua evangelização realizada nas comunidades por ele fundadas no território da Galácia do Norte, ou seja, entre os gálatas étnicos.

<sup>22</sup> GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 22.

<sup>23</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

A fundação dessas comunidades teria ocorrido na segunda viagem missionária de Paulo, quando ali ficou retido por uma enfermidade, como ele mesmo afirma em Gl 4,13. Ademais, na carta aos Gálatas é surpreendente o número de informações que temos acerca de Paulo, mais que em qualquer outra de suas cartas.

Gálatas é uma carta escrita no calor dos temas concretos e não a partir de questões teóricas. O que se encontra em jogo é “a verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14), a saber: a salvação provém de Deus, como graça, pela fé em Jesus Cristo, ou é fruto do esforço humano, a partir da observância da lei de Moisés? Paulo não tem dúvidas em afirmar que a salvação é fruto da gratuidade divina e que a lei não é e nem pode ser considerada como condição para se obter a salvação que vem de Deus. Ela pode até ser observada na liberdade de cada um, mas não na obrigatoriedade, como se fosse uma “*conditio sine qua non* para se obter a salvação”<sup>24</sup>.

Dado o valor da carta aos Gálatas, no tocante ao tema da liberdade cristã em aderir a Cristo, Bover a chama de a *Magna Carta da Liberdade Cristã*<sup>25</sup> e Burgos Núñez a intitula o *Manifesto do Cristianismo Paulino*<sup>26</sup>. Nela, o “Apóstolo dos Gentios” (Rm 11,13) luta e labuta pela defesa da “Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e pela liberdade dos seguidores de Cristo em aderir à fé sem os condicionamentos da lei mosaica, própria da tradição judaica, visto que o cristão, como nova criatura, tem a liberdade que o próprio Cristo lhe concedeu (Gl 5,1). É justamente no caminho da liberdade e da prática do “amor fraterno e solidário”<sup>27</sup> que Paulo indica dois catálogos: dos vícios (Gl 5,19-21), mais longo, com quinze vícios, e “do fruto do Espírito” (Gl 5,22-23), mais curto, com apenas nove virtudes, que “tratam dos grandes princípios, das relações com o próximo e

<sup>24</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 57.

<sup>25</sup> BOVER, J. M. La epístola a los Gálatas “Carta Magna de la libertad cristiana”, p. 44-59, 183-194, 297-310, 362-372.

<sup>26</sup> BURGOS NÚÑEZ, M., La Carta a los Gálatas, “Manifesto del Cristianismo Paulino”, p. p. 201-228.

<sup>27</sup> SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 147.

das grandes virtudes”<sup>28</sup>. Como afirma Betz, “comparado com o catálogo dos vícios, o catálogo das virtudes é peculiar por várias razões”<sup>29</sup>, a começar pelo fato de estar no singular e não no plural, em que Paulo cita as “τὰ ἔργα τῆς σαρκός/*obras da carne*” um pouco antes, no v.19, e o “καρπὸς τοῦ πνεύματος/*fruto do Espírito*”, no v.22a.

Entre os problemas que Paulo tem que enfrentar, estão os chamados “opositores” ao “seu Evangelho”, que geram uma crise nas igrejas paulinas dessa região, aos quais ele denomina de “falsos irmãos” (Gl 2,4) e de “perturbadores” dos fiéis (Gl 1,7; 5,10). Eles causam divisão e sublevação (Gl 5,12), procuram forçar os gálatas à circuncisão (Gl 6,12), entre outras coisas. É neste oceano paulino que é preciso navegar e perceber como Paulo desenvolve seu pensamento, com suas teses, argumentos e conclusões em favor da gratuidade da salvação, por meio de Jesus Cristo, e proclama as virtudes cristãs, em Gl 5,22-23, para se edificar a fraternidade e a amizade social, como nos pede Francisco na *Fratelli Tutti*.

A carta aos Gálatas nos coloca, ainda, o conflito entre Pedro e Paulo (Gl 2,11-14); a prova escriturística da gratuidade da fé (Gl 3,1-29); o Evangelho da ternura de Paulo (Gl 4,8-20), em que o Apóstolo se revela como um pai cheio de amor por seus filhos, capaz de dar a vida pela salvação de todos; a liberdade para a qual Cristo nos libertou (Gl 5,1). Além da fidelidade de Paulo (Gl 1,10), da prática do bem de forma incansável (Gl 6,9), de sua certeza destemida (Gl 6,17), bem como de sua convicção de que “toda a Lei se cumpre no amor ao próximo” (Gl 5,14)<sup>30</sup>. Por fim, é a única carta em que Paulo cita o nascimento do Filho de Deus por meio de uma mulher (Gl 4,4)<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 364.

<sup>29</sup> BETZ, H. D., Galatians, p. 286.

<sup>30</sup> BURTON, E. de W., The Epistle to the Galatians, p. 314.

<sup>31</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216.

#### 4. Gl 5,22 como luz e trilha para a Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*

Os catálogos de virtudes e de vícios são recorrentes nas cartas de Paulo, destacam a importância da ética paulina e quase sempre vêm após um catálogo de vícios, indicando que são coisas “totalmente incompatíveis”<sup>32</sup>, que estão em “oposição”<sup>33</sup> e em “contraste” entre si<sup>34</sup>, como em Gl 5,19-23, com o catálogo dos vícios nos vv.19-21 e das virtudes nos vv.22-23<sup>35</sup>. Para Barbaglio<sup>36</sup>, o elenco apresentado, mormente no caso específico da carta aos Gálatas, é exemplificativo e não objetiva fazer um catálogo completo, embora tenha como função oferecer critérios para discernir a prática do bem comum. Ao finalizar o elenco das obras da carne, o Apóstolo afirma: “καὶ τὰ ὅμοια τούτοις/*e coisas semelhantes a estas*” (Gl 5,21). Neste sentido, em Gl 5,22-23, são elencadas nove virtudes “com uma unidade de conceitos”<sup>37</sup> e que indicam “aquilo que provém do Espírito”<sup>38</sup>.

O estudo aqui é realizado a partir do catálogo das virtudes elencadas por Paulo em Gl 5,22-23, que apresenta nove substantivos como sendo “ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος/*o fruto do Espírito*” (Gl 5,22a). Segundo Pohl, o texto tem “um solene ritmo ternário triplo”<sup>39</sup>, com três virtudes em cada grupo<sup>40</sup>, delimitando sua construção triádica (1. “ἀγάπη/*amor*”, “χαρὰ/*alegria*” e “εἰρήνη/*paz*”; 2. “μακροθυμία/*longanimidade*”, “χρηστότης/*bondade*” e “ἀγαθωσύνη/*benignidade*”; e 3. “πίστις/*fé*”, “πραΰτης/*mansidão*” e “ἐγκράτεια/*autodomínio*”). O estudo desenvolve-se a partir do campo semântico das duas virtudes que Francisco cita na *Fratelli Tutti*, presentes em Gl 5,22, porém, não a partir de tradução (benignidade e

<sup>32</sup> MARTYN, J. L., Galatians, p. 498.

<sup>33</sup> MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 149; VANHOYE, A., Lettera ai Galati, p. 138; MEYNET, R., La lettera ai Galati, p. 190-191.

<sup>34</sup> BURTON, E. de W., The Epistle to the Galatians, p. 312; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 259; BLIGH, J., La Lettera ai Galati, p. 799.

<sup>35</sup> BETZ, H. D., Galatians, p. 286.

<sup>36</sup> BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 106.

<sup>37</sup> BETZ, H. D., Galatians, p. 286.

<sup>38</sup> FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 174.

<sup>39</sup> POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 187; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 560-562.

<sup>40</sup> LÉGASSE, S., L'Épître de Paul aux Galates, p. 433; MARTYN, J. L., Galatians, p. 498.

bondade) e nem do original grego (ἀγαθωσύνη e χρηστότης), mas sim transliterando os termos do grego para os caracteres latinos: *agathosyne* (FT, 112) e *chrestotes* (FT, 223). O campo semântico indica a atuação das duas e a sua relação com as demais, presentes na lista tríplice de todo o catálogo das virtudes de Gl 5,22-23, como é possível conferir no texto da 28a edição do Novo Testamento de Nestle-Aland<sup>41</sup>. Conforme Pitta, a ἀγαθωσύνη e a χρηστότης são duas virtudes que representam, antes de mais nada, “um atributo de Deus, que demonstram a sua misericórdia em relação ao ser humano”<sup>42</sup>, e que, na opinião Schneider, expressam “a ordem moral criada pelo Espírito de Deus”<sup>43</sup>.

<p><sup>22</sup> ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν</p> <p><b>ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη,</b></p> <p><b>μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη,</b></p> <p><b>πίστις <sup>23</sup>πραῦτης ἐγκράτεια·</b></p> <p>κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος.</p>	<p><sup>22</sup> Mas o fruto do Espírito é:</p> <p><b>amor, alegria, paz,</b></p> <p><b>longanimidade, bondade, benignidade</b></p> <p><b>fé, <sup>23</sup> mansidão, autodomínio.</b></p> <p>Contra estas coisas não existe lei.</p>
--	---

Paulo indica uma lista tríplice de nove virtudes, a partir de termos que mostram um crescendo, desde o “ἀγάπη/amor” (primeira virtude), a maior de todas as virtudes<sup>44</sup>, até o “ἐγκράτεια/autocontrole” (nona virtude), imprimindo no ser humano as virtudes sobrenaturais permanentes para a prática do bem comum<sup>45</sup>. Aliás, o amor é uma virtude que está presente em todos os catálogos e listas das cartas paulinas<sup>46</sup>. Para Paulo, ele é a fonte de todos os frutos e dons de Deus, em sintonia com o que já fora apontado em Gl 5,14: o amor ao próximo cumpre toda a lei. Todas as virtudes conservam o campo semântico da construção

<sup>41</sup> NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

<sup>42</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 363.

<sup>43</sup> SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 147.

<sup>44</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 361; BORSE, U., La Lettera ai Galati, p. 309.

<sup>45</sup> LAGRANGE, J. M., Saint Paul. Épître aux Galates, p. 152.

<sup>46</sup> MEYNET, R., La lettera ai Galati, p. 189; SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 297.

do bem, pessoal e comunitário, mostrando que “κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος/contra estas coisas não existe lei” (Gl 5,23b).

Quando se olha para os dois termos que Francisco cita na *Fratelli Tutti*, *agathosyne* (FT, 112) e *chrestotes* (FT, 223), de imediato, percebe-se o caminho que ele aponta para a construção da fraternidade e da amizade social, visto que as duas virtudes são do campo semântico do bem/bom: “ἀγαθωσύνη/benignidade” e “χρηστότης/bondade” (Gl 5,22). É interessante, então, analisar os termos a partir de léxicos e de comentários bíblicos da carta aos Gálatas, a fim de se perceber o *topos* da amizade que ambos indicam, separadamente e no conjunto do catálogo.

A partícula “δὲ/mas”, uma adversativa, que aparece no início do v.22, aponta a antítese conceitual entre o catálogo dos vícios (Gl 5,19-21) e o catálogo das virtudes (Gl 5,22-23)<sup>47</sup>, mostrando uma “tensão antitética”<sup>48</sup>. Ressalta o que provém do Espírito, como um dom de Deus e não simplesmente como um fruto do esforço humano, “em dependência absoluta e entrega incondicional ao Espírito de Deus”<sup>49</sup>. Ferreira afirma que as virtudes desse catálogo apontam para um tríplice encontro: “com o irmão: amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade e mansidão; com Deus: fé; consigo mesmo: autodomínio”<sup>50</sup>. Longenecker, respeitando a divisão paulina, classifica-as em três grupos por atuação na vida dos cristãos: “disposições da mente: amor, alegria e paz; qualidades que afetam as relações humanas: longanimidade, bondade e benignidade; princípios que guiam a conduta: fé, mansidão e autodomínio”<sup>51</sup>. Para Guthrie, os três primeiros frutos foram colocados logo no início por causa de sua ordem de importância e “tratam de qualidades interiores ao ‘eu’ propriamente dito, ainda que interligadas nas relações pessoais, e as “seis últimas

<sup>47</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 362; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 365; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 559-560.

<sup>48</sup> MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 148.

<sup>49</sup> PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 535.

<sup>50</sup> FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 175.

<sup>51</sup> LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 260.

acham-se mais socialmente orientadas”<sup>52</sup>. Como todas estas virtudes são “καρπὸς τοῦ πνεύματος/fruto do Espírito”, então o motor de tudo é o próprio Espírito, pois é ele quem tudo movimenta e faz com que se viva segundo o projeto divino, “respondendo aos apelos de Deus”<sup>53</sup>, tanto de forma pessoal como comunitária.

Segundo Beyrether, os termos ἀγαθωσύνη e χρηστότης podem ser traduzidos por tudo aquilo que possa ser “sintetizado” com o conceito de “bom”<sup>54</sup>, mudando apenas a perspectiva entre o que é moralmente bom, boa conduta, excelente, digno de bondade, benignidade, amabilidade, doçura, ternura e mansidão. Ambas são virtudes intrínsecas ao ambiente comunitário. Neste sentido, como afirma Guthrie, “parece haver pouca distinção entre ambas”<sup>55</sup>. Elas refletem a “cordialidade comunitária”<sup>56</sup>, a prática concreta do bem aos demais, sobretudo aos mais vulneráveis e necessitados. Embora o campo semântico seja o da bondade, como algo que é intrínseco a Deus, o bem pode se tornar uma “conduta humana”<sup>57</sup>. Aliás, a depender do ideal de vida de cada um, é possível caracterizar a bondade como algo presente nos vários campos da vida humana: “de ordem material, espiritual, moral e religiosa”<sup>58</sup>.

Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, somente Deus é “bom” por excelência, empregando os termos *tôb* (hebraico) e *kalós* (grego) para afirmar que Deus é “bom” desde suas entranhas de misericórdia, como algo que lhe é próprio. A bondade humana é imitação da bondade divina, a partir de uma “disposição espiritual fundamental que rejeita todo tipo de injustiça, maldade e avareza”<sup>59</sup>. Tal sentido é conservado inclusive na versão grega do Antigo Testamento, a LXX. O ser bom na vida humana é um dom de Deus, mas que

<sup>52</sup> GUTHRIE, D., Gálatas, 988, p. 179.

<sup>53</sup> MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 148.

<sup>54</sup> BEYRETH, E., Bueno (ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, καλός, χρηστός, χρηστότης), p. 188-194.

<sup>55</sup> GUTHRIE, D., Gálatas, p. 179.

<sup>56</sup> FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 176.

<sup>57</sup> BEYRETH, E., Bueno (ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, καλός, χρηστός, χρηστότης), p. 189.

<sup>58</sup> BEYRETH, E., Bueno (ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, καλός, χρηστός, χρηστότης), p. 189.

<sup>59</sup> BORSE, U., La Lettera ai Galati, p. 311.

também depende da livre disposição do ser humano em praticar o bem e crescendo na bondade, pessoal e comunitariamente, como um projeto de vida para o bem comum, sendo sua opção fundamental e vital.

Juntamente com a “μακροθυμία/*longanimidade*”, a “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” e a “χρηστότης/*bondade*” constituem as virtudes da “generosidade de coração e de ações”<sup>60</sup>, que marcam “diretamente as relações inter-humanas”<sup>61</sup>, no dia a dia, pautando a “convivência humana”<sup>62</sup>. Elas são “duas virtudes semelhantes e dizem respeito à bondade do ser humano”<sup>63</sup>. Segundo Bruce, “não há modo melhor de permanecer na bondade divina que aquela de espalhá-la aos outros”<sup>64</sup>. Como afirma Pérez Millos, o agir com bondade ou benignidade com os outros “não constitui uma fraqueza e sim de uma entrega sem resistência em favor dos outros”<sup>65</sup>, sobretudo dos mais fragilizados e empobrecidos.

O termo “ἀγαθωσύνη/*benignidade*”, usado por Paulo em Gl 5,22, é um substantivo nominativo feminino singular de ἀγαθωσύνη (-ης, ῆ), que tem como cognato o adjetivo “ἀγαθός/*bom*”, de onde tem sua origem, e seu parentesco verbal é “ἀγαθοποιέω/*fazer o bem*” e “ἀγαθοεργέω/*operar o bem*”<sup>66</sup>. Ele mostra uma qualidade de excelência moral de algo bom, podendo ser traduzido por bondade e retidão, presente também em outras cartas paulinas (Rm 15,14; Ef 5,9; 2Ts 1,11). Seu uso indica a qualidade do relacionamento de uma pessoa com as demais, demonstrando uma disposição em dar ou compartilhar, com generosidade e bondade. O de ser generoso, como encontra-se em Gl 5,22, fala de um comportamento orientado a ser bom e reto, segundo indica Francisco na *Fratelli Tutti* (n. 112 e 223), como caminho para a construção da fraternidade e da amizade

<sup>60</sup> HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 270.

<sup>61</sup> LÉGASSE, S., L'Épître de Paul aux Galates, p. 433.

<sup>62</sup> SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 148.

<sup>63</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 363.

<sup>64</sup> BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Galatas, p. 344.

<sup>65</sup> PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 542.

<sup>66</sup> GRUNDMANN, W., ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, p. 47.



social. Em relação a Deus, o ἀγαθός indica uma qualidade da essência divina, referindo-se “à bondade essencial de Deus, consistente em sua clemência”<sup>67</sup>, enquanto o ser humano a recebe de Deus e precisa aprimorar-se cotidianamente nela, como num exercício diário.

O termo ἀγαθωσύνη entrou no Novo Testamento por meio da LXX, conservando o mesmo significado, e apontando para a qualidade de um ser humano bom, “tanto na bondade moral como no estado de ânimo”<sup>68</sup>. Está “definindo a nova possibilidade vital dos cristãos”<sup>69</sup>, em “sentido ético-espiritual”<sup>70</sup>. A exortação paulina vai, então, na direção de um comportamento ético para a vida cristã, o qual é pautado pelas três listas tríplexes dos conceitos e noções apontados pelo apóstolo em Gl 5,22-23a.

O substantivo ἀγαθωσύνη é um *hapax legomenon* paulino. Ele só aparece quatro vezes no Novo Testamento e no *corpus paulinum*, em duas cartas protopaulinas (Rm 15,14 e Gl 5,22) e em duas cartas deuteropaulinas (Ef 5,9 e 2Ts 1,11). Em Gl 5,22 e em Ef 5,9, o substantivo faz parte de um catálogo de virtudes (Gl 5,22-23; Ef 5,9-10), que vem logo após um catálogo de vícios (Gl 5,19-21; Ef 5,3-8). Interessante notar que se em Gl 5,22, fala-se, no singular, em “ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματός/ο fruto do Espírito”, em Ef 5,9 fala-se em “ὁ καρπὸς τοῦ φωτός/ο fruto da luz”, sempre no singular, mesmo que se trate de listas de várias virtudes e não apenas de uma. Tal fenômeno se dá justamente porque elas “formam uma unidade”<sup>71</sup> daquilo que o Espírito de Deus produz na vida das pessoas, para “demonstrar os vários aspectos da única colheita”<sup>72</sup>. O que está em jogo é que “não se trata do resultado do esforço pessoal do crente e sim do Espírito

<sup>67</sup> GRUNDMANN, W., ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, p. 42.

<sup>68</sup> GRUNDMANN, W., ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, p. 49.

<sup>69</sup> GRUNDMANN, W., ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, p. 49.

<sup>70</sup> MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 149.

<sup>71</sup> SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 147.

<sup>72</sup> GUTHRIE, D., Gálatas, p. 178.

Santo”<sup>73</sup>. Para Paulo, a ἀγαθωσύνη é tanto “fruto do Espírito” (Gl 5,22) como “fruto da luz” (Ef 5,9) e “dom de Deus” (2Ts 1,11).

Na LXX<sup>74</sup>, o termo ἀγαθωσύνη aparece com uma gama de significados, inclusive como sinônimo de χρηστότης, tendo em vista seu “vasto campo semântico”<sup>75</sup> na linha da bondade e da gentileza. Por exemplo, em Ecl 4,8; 5,10 e 6,3, indica bens terrenos; 7,14, felicidade; 5,17; 6,6 e 9,18, realça o bem que acontece com uma pessoa; em 2Esd 19,25.35, menciona os bens que procedem de Deus para a terra, e em 23,31, o bem que se promete no céu; em Jz 8,35; 9,16; 2Cr 24,16 e no Sl 51,5, significa um bem ético-moral<sup>76</sup>.

O termo “χρηστότης/bondade”, igualmente citado por Paulo em Gl 5,22, é um substantivo nominativo feminino singular de χρηστότης (-ητος, ή), que mostra uma atitude de graciosa bondade e ternura, tanto em Gl 5,22 como em Rm 2,4; 9,23. Também pode indicar integridade moral e generosidade (Ef 2,7; Cl 3,12; Tt 3,4), retidão e honestidade (2Cor 6,6), fazer o correto (Rm 3,12)<sup>77</sup>, a depender do contexto. Sempre realça no ser humano um fator importante para a edificação e manutenção de uma sociedade bem ordenada, bondosa, generosa, solidária, pautada pela honestidade, fraternidade e amizade, com retidão e benignidade.

O substantivo χρηστότης também é um *hapax legomenon* paulino. Ele aparece dez vezes no Novo Testamento e só no *corpus paulinum*, seja nas cartas protopaulinas, como nas deuteropaulinas e pastorais<sup>78</sup>. Sua origem deriva de χρηστός, uma forma adjetiva do verbo χράομαι, que aponta a capacidade de fazer uso de alguma coisa em vista do “bem”, designando idoneidade e retidão, em sentido moral, e que leva à prática da bondade, amabilidade, indicando uma verdadeira bondade de coração.

<sup>73</sup> PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 535.

<sup>74</sup> RAHLFS, A., Septuaginta (1979).

<sup>75</sup> LONGENECKER, R.N., Galatians, p. 262.

<sup>76</sup> BAUGARTEN, J., ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθός, ἀγαθωσύνη, p. 20.

<sup>77</sup> LAGRANGE, J. M., Saint Paul. Épître aux Galates, p. 152.

<sup>78</sup> ZMIJEWSKI, J., χρηστεύομαι, χρηστολογία, χρηστός, χρηστότης, p. 2108; WEISS, K., χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι, χρηστολογία, p. 841.

O termo *χρηστότης* aparece em Rm 2,4; 3,12; 11,22 (3x); 2Cor 6,6; Gl 5,22; Ef 2,7; Cl 3,12; Tt 3,4, sempre apontando para uma conduta benigna e bondosa. Normalmente aparece em um catálogo de virtudes, que pode suceder a um catálogo de vícios, como em Gl 5 e em Ef 2, ou a um catálogo de situações penosas, como em 2Cor 6,6, que faz parte de um extenso catálogo; em 2Cor 6,3-10. Mas, é em Gl 5,22 que a “*χρηστότης/bondade*” divina nasce de sua “*ἀγαθωσύνη/benignidade*”, visto ser parte integrante de seu “ser bom” por natureza, expressando sua “*σπλάγγνον/compaixão visceral*”, formando parte do “*καρπὸς τοῦ πνεύματος/fruto do Espírito*” (Gl 5,22a).

Fato notável é que a escola paulina, pelos redatores das cartas deuteropaulinas (Ef 2,7; Col 3,12) e das pastorais (Tt 3,4), levou adiante a demonstração da ação bondosa e benigna de Deus. Ela indica Cristo como personificação e *epifania* da bondade divina (Tt 3,4), como riqueza da bondade de Deus (Ef 2,7), e convida os cristãos a “revestirem-se dos sentimentos de compaixão, bondade, humildade, mansidão, longanimidade” (Cl 3,12) Ela compreendeu que a “*χρηστότης/bondade*” “é uma expressão própria de Deus”<sup>79</sup>, enquanto que a *ἀγαθωσύνη* “representa uma qualidade própria do ser humano”<sup>80</sup>, como capacidade e abertura para a generosidade. Aqui está a intuição de Francisco ao citar estas duas virtudes, indicando que a fraternidade e a amizades social nascem da iniciativa divina e da colaboração humana.

Na LXX<sup>81</sup>, o termo *χρηστότης* também aparece com uma vasta gama de significados, traduzindo o hebraico *tôb* e seus derivados, sempre apontando para a virtude da bondade. Assim como o termo *χρηστός*, mostra a característica de quem é magnânimo. Com exceção do Sl 13,1.3 e do Sl 52,4, que indicam a retidão e a piedade humanas, e de Est 8,12, que se refere à bondade de um soberano, o substantivo *χρηστότης* se refere a Deus<sup>82</sup>. Aponta para seus sentimentos de

<sup>79</sup> PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 542.

<sup>80</sup> PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 364.

<sup>81</sup> RAHLFS, A., Septuaginta (1979).

<sup>82</sup> MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 584.

bondade, benignidade, mansidão, gentileza, clemência, suas entranhas de misericórdia, ligado igualmente aos termos “ἔλεος/*misericórdia*” (hebraico: *hesed*) e “δικαιοσύνη/*justiça*” (hebraico: *šēdāqâ*), e derivados<sup>83</sup>.

Sendo vasto seu campo semântico, a tradução de *χρηστότης* para a língua portuguesa dependerá também do contexto, vendo igualmente os sinônimos possíveis para cada caso. Como elemento norteador para a escolha do tradutor é a compreensão que *χρηστότης* indica “uma benignidade indulgente de Deus em seu juízo [...] e a ação da clemência divina em geral”<sup>84</sup>. Mais ainda, a *χρηστότης* divina está ligada a todas as demais ações de bondade, justiça e misericórdia, sendo como que sua “causa motivadora”<sup>85</sup>. Segundo Ef 2,7, é por meio da *χρηστότης* que Deus salva em Cristo Jesus, visto que o Pai manifesta seu amor por meio do Filho, levando os cristãos a fazerem o mesmo em prol do próximo.

## Conclusão

Como temos percebido nos últimos documentos e pronunciamentos do Papa Francisco, ele tem demonstrado uma preocupação muito grande com várias crises pelas quais a humanidade está atravessando neste momento. Entre elas, podemos citar a crise socioambiental, a migração desenfreada, o descuido com a casa comum, o agigantar-se da pobreza e da miséria, os conflitos internacionais, a falta de solidariedade e de amizade social, seja em nível nacional como internacional.

Seus escritos têm sido pautados por análises sobre a situação concreta atual e suas reflexões se dão a partir das Sagradas Escrituras, da Tradição e do Magistério da Igreja, seja o pessoal, de seus antecessores, seja o coletivo, do Concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais, por exemplo. Em seus

---

<sup>83</sup> WEISS, K., *χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι, χρηστολογία*, p. 826-827.

<sup>84</sup> ZMIJEWSKI, J., *χρηστεύομαι, χρηστολογία, χρηστός, χρηστότης*, p. 2110.

<sup>85</sup> ZMIJEWSKI, J., *χρηστεύομαι, χρηστολογία, χρηστός, χρηστότης*, p. 2110

documentos, Francisco tem valorizado cada vez mais, inclusive, as experiências de homens e mulheres de boa vontade de outras religiões, construindo pontes e redes de cooperação em vista do bem da “casa comum”, como na *Laudato Si'*, na *Querida Amazônia* e na *Fratelli Tutti*.

A *Fratelli Tutti* tem um maior uso das Sagradas Escrituras por meio de citações no texto que por alusões/indicações a serem conferidas. Sua Teologia Bíblica é a da Fraternidade/Solidariedade. Se quisermos, podemos também falar em Teologia Bíblica da Amizade Social. Para tanto, foi de grande valia ver a analisar todas as ocorrências e menções das Escrituras Sagradas da tradição judaico-cristã ao longo de toda a Encíclica, que se dão apenas no corpo do texto e nunca em nota de rodapé.

Entre as muitas coisas, salta aos olhos do leitor e chama a atenção o fato de que Francisco citou duas virtudes paulinas como caminho para a construção da fraternidade universal e da amizade social: a “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” e a “χρηστότης/*bondade*”, transliterando do grego para os caracteres latinos: *agathosyne* (FT, 112) e a *chrestotes* (FT, 223). Francisco não as traduz. Talvez pelo fato de que estes dois termos gregos bíblicos da *koiné* tenham uma gama de possibilidade de tradução para as línguas modernas, e ele não quis indicar apenas uma. Mas, embora os campos semânticos sejam bastante próximos, os dois termos têm suas nuances e diferentes possibilidades de tradução.

Se não bastasse isso, a ἀγαθωσύνη/*agathosyne/benignidade*” (FT, 112) é própria do homem e a “χρηστότης/*chrestotes/bondade*” (FT, 223) é própria de Deus. Além disso, os autores examinados defendem que a *bondade* seria mais ativa que a *benignidade*, sendo como que o motor de tudo, tendo em Deus sua fonte e origem. Ambas são um dom divino, mas precisam ser abraçadas e praticadas pelo ser humano, no cotidiano da vida. Mais ainda, elas são um “καρπὸς τοῦ πνεύματος/*fruto do Espírito*” (Gl 5,22a) e não mero esforço humano.

Ademais, Paulo afirma que “κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος/*contra estas coisas não existe lei*” (Gl 5,23b).

Enfim, tanto a “ἀγαθωσύνη/*benignidade*” como a “χρηστότης/*bondade*” fazem parte de uma lista de virtudes citadas por Paulo (Gl 5,22-23), na sequência de um catálogo de vícios (Gl 5,19-21), como é comum em seu epistolário. O “apóstolo dos gentios” (Rm 13,11) entende que a humanidade só vencerá os vícios praticando virtudes. Francisco parece ter isso bastante claro e indica que o caminho de construção da fraternidade e da amizade social passa pela correção dos vícios já arraigados na humanidade e pela prática das virtudes. Ou se trilha este caminho ou não se conseguirá a correção dos atuais desvios de falta de solidariedade entre as pessoas e os povos, pois ele é o caminho para a construção “da fraternidade e da amizade social”.

## Referências

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo (II)**. São Paulo: Loyola, 1991.

BAUGARTEN, J. ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθός, ἀγαθωσύνη. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1996. v.1, p. 11-21.

BETZ, H. D. **Galatians: a commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia**. Hermeneia. Philadelphia: Tortress Press, 1979.

BEYRETHETTER, E. Bueno (ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη, καλός, χρηστός, χρηστότης). In: COENEN, L.; BEYREUTHETTER, E.; BIETENHARD, H. **Diccionario Teologico del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1998. V. 1, p. 188-194.

BLIGH, J. **La Lettera ai Galati**. Una discussione su un'epistola di S. Paolo. Roma: Paoline, 1972.

BORSE, U. **La Lettera ai Galati**. Vago di Lavagno: Morcelliana, 2000.

- BOVER, J. M. La epístola a los Gálatas “Carta Magna de la libertad cristiana”. *Estudios Eclesiásticos* 5, p. 44-59, 183-194, 297-310, 362-372, 1926.
- BRUCE, F. F. **Un Comentario de la Epístola a los Galatas**. Terrassa: CLIE, 2004.
- BURGOS NÚÑEZ, M. La Carta a los Gálatas, “Manifiesto del Cristianismo Paulino”, *Com* 34, p. 201-228, 2001.
- BURTON, E. de W. **The Epistle to the Galatians**. Edimburg: T.&T. Clark Ltd, 1988.
- BUSCEMI, A. M. **Lettera ai Galati**. Commentario esegetico, SBFAn. 63. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004.
- CORSANI, B. **Lettera ai Galati**. Genova: Marietti, 1990.
- DUNN, J. D. G. **The Epistle to the Galatians**. London: A & A Black, 1993.
- FERREIRA, J. A. **Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras**. São Paulo: Loyola, 2005.
- FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Edições Paulina, 2020.
- GONZAGA, W. “**A Verdade do Evangelho**” (Gl 2,5.14) e a **Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2014.
- 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 Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20. **RIBLA**, vol. 76, n.3, 2017a, p. 61-86.
- GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, v. 21, n. 55, jan./abr.2017b, p. 19-41.

GONZAGA, W. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4). *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, v. 2, n. 3, jan./jun., 2021, p. 09-41.

GRUNDMANN, W. ἀγαθός, ἀγαθοεργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθωσύνη. In: KITTEL G.; FRIEDRICH, G. (ed.). **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1965, vol./1, p. 29-50.

GUTHRIE, D. **Gálatas**. Introdução e Comentário. Cidade Dutra: Vida Nova, 1988.

HENDRIKSEN, W. **Gálatas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

LAGRANGE, J. M. **Saint Paul. Épître aux Galates**. Paris: Gabalda, 1926.

LÉGASSE, S. **L'Épître de Paul aux Galates**. Paris: CERF, 2000.

LONGENECKER, R. N. **Galatians**, WBC 41. Dallas: Thomas Nelson Publishers, 1990.

MARTYN, J. L. **Galatians**, The Anchor Bible 33A. New York: Doubleday, 1998.

MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Gálatas**. Da libertação da Lei à filiação em Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.

MEYNET, R. **La lettera ai Galati**. Bologna: EDB, 2012.

MUSSNER, F. **La Lettera ai Galati**. Brescia: Paideia, 1987.

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

PÉREZ MILLOS, S. **Gálatas**. Barcelona: CLIE, 2013.

PITTA, A. **Lettera ai Galati**. Bologna: EDB, 1996.

POHL, A. **Carta aos Gálatas**. Curitiba: Esperança, 1999.

RAHLFS, A. **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.



SCHLIER, H. **La carta a los Gálatas**. Marcelona: Sígueme, 1999.

SCHNEIDER, G. **A Epístola aos Gálatas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

WEISS, K. χρηστός, χρηστότης, χρηστεύομαι, χρηστολογία. In: KITTEL G.; FRIEDRICH, G. (ed.). **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, Brescia: Paideia, 1988, vol./15, p. 819-846.

VANHOYE, A. **Lettera ai Galati**. Roma: Milano, 2000.

ZMIJEWSKI, J. χρηστεύομαι, χρηστολογία, χρηστός, χρηστότης. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1998, vol./2, p. 2106-2115.



## Capítulo II<sup>1</sup>

### Uma análise agostiniana da relação entre graça e liberdade em Rm 6,14-23

*An augustinian analysis of the relationship between grace and freedom in Rom 6:14-23*

*Un análisis agustiniano de la relación entre gracia y libertad en Rom 6,14-23*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Ruy Sampaio Damiani<sup>3</sup>

#### Resumo

O presente estudo pretende avaliar, sob uma perspectiva agostiniana, as relações entre *graça* e *liberdade*, tal como apresentadas na Carta aos Romanos, especialmente na perícopes Rm 6,14-23. Este tema é frequentemente abordado nos escritos paulinos e tem grande relevância para a teologia hodierna. O tema da *liberdade* é recorrente na tradição ocidental, tendo seus fundamentos nos escritos de Agostinho, que elabora sua argumentação a partir dos princípios da teologia paulina. A liberdade de agir e os efeitos da *graça* podem parecer inicialmente opostos ou conduzir a um certo indiferentismo moral. Neste estudo, procuramos apresentar os argumentos agostinianos em favor de um equilíbrio que reconhece tanto a ação de Deus quanto a adesão pessoal, preservando a harmonia entre *liberdade* dos filhos de Deus e o poder transformador da *graça* divina. Para alcançar nosso objetivo, são realizados os seguintes passos: 1) apresentação do texto em grego de Rm 6,14-23; 2) uma breve explanação sobre a Carta aos Romanos e sua importância no Novo Testamento; 3) as observações de Agostinho sobre o tema.

**Palavras-chave:** Graça, Liberdade, Romanos, Paulo, Agostinho.

#### Abstract

The present study aims to evaluate, from an Augustinian perspective, the relationship between grace and freedom as presented in the Letter to the Romans, especially in the pericope Rm 6,14-23. This theme is often addressed in the Pauline writings and holds great relevance for contemporary theology. The concept of freedom is recurrent in Western tradition, with its foundations found in the writings of Augustine, who develops his arguments based on the

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-02>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Pós-Doutorado pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia (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>.

<sup>3</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade do Rio do Vale dos Sinos (UNISINOS). Mestrando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Especialista em Filosofia Moral pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bacharel em Filosofia pela Faculdade São Luiz (FSL), Brusque-SC. Licenciado em História pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Bacharelado em Teologia pela Rede Claretiana de Educação. ruydamiani@hotmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7603146816728148> ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7143-677X>

principles of Pauline theology. The freedom to act and the effects of grace may initially appear to be opposing or lead to a certain moral indifference. In this study, we will seek to present Augustine's arguments in favor of a balance that acknowledges both God's action and personal adherence, preserving the harmony between the freedom of God's children and the transformative power of divine grace. To achieve our objective, we will follow these steps: 1) presentation of the Greek text of Rm 6,14-23; 2) a brief explanation of the Letter to the Romans and its significance in the New Testament; 3) Saint Augustine's observations on the topic.

**Keywords:** Grace, Freedom, Romans, Paul, Augustine.

### Resumen

El presente estudio pretende evaluar, desde una perspectiva agustiniana, la relación entre gracia y libertad, que se desprende de la Carta a los Romanos, especialmente en la perícopa Rm 6,14-23. El tema analizado es bastante recurrente en los escritos paulinos, siendo un punto de gran relevancia para la teología moderna. Esta tensión se refleja de manera diferente en las tradiciones católica y reformada, estableciendo un aspecto significativo de los puntos de vista éticos que surgen de cada tradición. La libertad de acción y los efectos de la Gracia parecen oponerse como excluyentes o conducir a un cierto indiferentismo moral. En este escrito buscaremos presentar argumentos agustinianos a favor de un equilibrio que contemple la acción de la Gracia con la adhesión personal, salvaguardando la Libertad suprema de los hijos de Dios y el poder transformador de la Gracia Divina. Para lograr nuestro objetivo seguiremos los siguientes pasos: 1) presentación del texto griego de Rm 6,14-23; 2) una breve presentación sobre la Carta a los Romanos y su prominencia en el Nuevo Testamento; 3) observaciones de San Agustín sobre el tema.

**Palabras Clave:** Gracia, Libertad, Romanos, Pablo, Agustín.

### Introdução

Os escritos paulinos ocupam um lugar significativo no Novo Testamento, e seus conteúdos moldaram de forma singular a teologia cristã em todos os tempos. A relevância de Paulo para todas as tradições teológicas é evidente e dispensa argumentação exaustiva, bastando notar sua onipresença nos escritos dos teólogos ao longo dos séculos. Contudo, seu papel efetivo no Novo Testamento continua sendo objeto de pesquisa pelos exegetas em geral, seja das cartas protopaulinas, seja das deuteropaulinas e/ou das pastorais<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019); GONZAGA, W. [et al.]. *Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento* (2023); GONZAGA, W. [et al.]. *Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento* (2023); GONZAGA, W. [et al.]. *Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento* (2023).

Identificar aspectos culturais que permeiam a figura do “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) é de grande valor instrumental para a análise de seus textos. Compreender o personagem Paulo em seu contexto, sua formação robusta e seu vocabulário próprio compõem um itinerário exitoso na compreensão de seus escritos.

Pretende-se, neste estudo, apresentar de forma breve, o tema da *graça* e *liberdade*, expresso de maneira lapidar, em nosso entendimento, na perícopes Rm 6,14-23. Para nossa análise, nos valem das observações filosófico-teológicas de Agostinho sobre o tema. O bispo de Hipona é conhecido pelo epíteto de *Doctor Gratiae* por ter tratado o tema com afinco, sobretudo em suas disputas com os pelagianos, de forma que sua teologia é, ainda hoje, de grande serventia para enfrentar este problema tão complexo, que implica na própria práxis moral dos cristãos.

Outro caminho que trilhamos, para ampla satisfação de nossos objetivos, é entender os alcances da palavra *graça* na Carta aos Romanos e a compreensão que Agostinho desenvolve sobre o assunto. Neste sentido, é necessário uma exposição que seja ilustrativa da figura de Paulo, sua erudição e sua forte influência helênica.

Apenas uma análise aprofundada da palavra *graça* no Novo Testamento poderia ser objeto de um longo estudo. Aqui, no entanto, fazemos considerações mais sintéticas para efetivar a proposta inicial de avaliar as tensões que surgem do conceito teológico de *graça* com o conceito filosófico-teológico de *liberdade*. A *liberdade*, além de seus alcances teológicos, tem um corolário filosófico complexo, que pode ser estudado independentemente de visões teológicas, embora o desenvolvimento do tema pela teologia antiga e medieval seja preponderante para as análises filosóficas posteriores.

Com efeito, a ideia de *liberdade* é um tema recorrente na filosofia ocidental, e seus fundamentos teóricos mais antigos podem ser encontrados no

edifício filosófico-teológico de Agostinho de Hipona, que enfrentou essa problemática considerando os escritos paulinos. De forma bastante clara e direta, pode-se posicionar Paulo em um lugar de destaque nesta discussão. Revisitar seus escritos em busca de novas nuances é sempre um grande desafio, pois a riqueza de seus textos não se esgota com a multiplicação de estudos científicos sobre eles; ao contrário, esses estudos renovam a beleza e a importância do “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) para a teologia em geral e para a formação do homem ocidental.

### 1. Texto e tradução de Rm 6,14-23

O exegeta americano Boring, em sua obra *Introdução ao Novo Testamento*, propõe uma interessante reflexão sobre os textos neotestamentários como *Livro da Igreja*.<sup>5</sup> Esta visão engloba todo aspecto normativo decorrente desses textos e a decisiva influência deles para a composição do cristianismo nascente e seu desenvolvimento nos primeiros séculos.

Em sua argumentação, Boring, faz uma divisão estilísticas do Novo Testamento de forma bastante objetiva, sem negligenciar toda a complexidade que os textos apresentam. Seguimos seu argumento com objetivo de situar as Cartas de Paulo, especialmente a Carta aos Romanos, na composição do Novo Testamento. Vejamos:

É historicamente apropriado e hermeneuticamente útil colocar em foco essa estrutura bipartida do Novo Testamento, Carta / Evangelho. Essa divisão em duas partes está presente em nossa coleção canônica mais antiga, representada em dois códices do papiro Chester Beatty. A igreja exercitou sua intuição e percepção quando, num período primitivo, ela designou todas as leituras litúrgicas do Novo Testamento como Epístolas ou como Evangelho.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 20.

<sup>6</sup> BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 11.

Ainda segundo Boring, essa observação é importante para entender a coesão dos textos neotestamentários. Na igreja nascente, os dois gêneros, Evangelhos e Cartas, se desenvolveram de formas distintas e em períodos distintos.

As Cartas surgiram primeiro, seja cronologicamente, seja como uma coleção. E, pode-se afirmar, que os dois gêneros seguiram caminhos próprios, existindo independência entre eles. Seria possível afirmar que são tradições paralelas sobre a vida e os ensinamentos de Jesus, consistindo em duas formas de entender a sua mensagem e suas implicações éticas. Contudo, ainda que sejam independentes, os dois gêneros compartilham um denominador comum que os une. Para além do personagem Jesus, central em ambos, estão as formas narrativas.<sup>7</sup>

Paulo desempenha um papel fundamental na literatura cristã primitiva, sendo o estilo literário epistolar um considerável legado do “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) para a igreja nascente. Nesta direção, pontua Boring:

Foi Paulo quem estabeleceu a forma carta como meio primário da instrução cristã. Aqui, podemos antecipar as conclusões sugeridas abaixo em relação às epístolas do Novo Testamento. De fato, Paulo influenciou não apenas a escola paulina, mas a literatura cristã primitiva em geral.<sup>8</sup>

Este aspecto comum entre Evangelho e Cartas é bastante significativo para compreender o Novo Testamento, mesmo que os textos tenham sido escritos em ambientes onde a cultura helênica era presente; ambos conservam o aspecto narrativo que constitui um elemento característico do mundo judaico.<sup>9</sup> Paulo, de formação erudita, com marcados acentos helênicos, conserva um certo modo judaico de teologizar, que difere da lógica proposicional greco-romana.

---

<sup>7</sup> BORING, M. E., *Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos*, p. 12.

<sup>8</sup> BORING, M. E., *Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos*, p. 739.

<sup>9</sup> GRILLI, M., *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, p. 30.

As implicações éticas deste aspecto marcadamente judaico, presentes no *corpus paulinum*, são de extrema relevância para a discussão que pretendemos ilustrar neste estudo. Nesta direção, Boring afirma: “A Carta ou o Evangelho desafiam seus leitores a aceitar o mundo narrativo que eles projetam como mundo real, a história como sua própria história e a viver de acordo com ela”.<sup>10</sup>

A Carta aos Romanos, que é o objeto de nossa análise, contém traços da tradição greco-romana e da tradição hebraica. O aspecto narrativo, próprio da cosmovisão judaica é seu elo estilístico com os Evangelhos e Atos.<sup>11</sup>

A tese central da Carta aos Romanos é a universalidade da salvação, abrangendo judeus e pagãos, e, em torno desta tese central, orbitam teses secundárias que se prestam a explicar a posição de Paulo sobre o tema. Entre essas teses que ganham contorno especial na teologia paulina, está a questão da *graça* e da *liberdade*. Para ilustrar esta relação escolhemos a perícopé que segue:

Rm 6,14-23 (NA28)	Tradução
<sup>14</sup> ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλ’ ὑπὸ χάριν.	<sup>14</sup> O pecado, pois, não vos dominará, pois não estais sob o jugo da lei, mas da graça.
<sup>15</sup> Τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ’ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο.	<sup>15</sup> Que, pois? Pecaremos, porque não estamos sob a lei, mas sob a graça? Não seja assim! ( <i>De forma alguma!</i> )
<sup>16</sup> οὐκ οἶδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοι ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην;	<sup>16</sup> Não sabeis que a quem apresentais a vós mesmos como escravos para a obediência, escravos sois a quem obedecis, seja do pecado para a morte, ou da obediência para a justiça?
<sup>17</sup> χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δούλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὄν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς,	<sup>17</sup> Graças, porém, a Deus que fostes escravos do pecado, porém obedecestes de coração ao padrão de doutrina à qual fostes entregues,
<sup>18</sup> ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.	<sup>18</sup> Tendo sido libertados, porém, do pecado, fostes escravizados à justiça.

<sup>10</sup> BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 12.

<sup>11</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, Introdução, LXIX – LXX.



<p><sup>19</sup> Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. ὥσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.</p>	<p><sup>19</sup> Falo em termos humanos, por causa da fraqueza da vossa carne, pois assim como apresentastes os vossos membros como escravos à impureza e à iniquidade para a iniquidade, assim agora apresentais os vossos membros como escravos à justiça para santificação.</p>
<p><sup>20</sup> ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἀμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.</p>	<p><sup>20</sup> Pois quando éreis escravos do pecado, estáveis livres (para/na) a justiça.</p>
<p><sup>21</sup> τίνα οὖν καρπὸν εἶχετε τότε; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.</p>	<p><sup>21</sup> Pois, que fruto tivestes naquele tempo? Coisas das quais agora vos envergonhais, pois o fim daquelas é morte.</p>
<p><sup>22</sup> νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.</p>	<p><sup>22</sup> Agora, porém, tendo sido libertados do pecado, escravizados, porém, a Deus, tendes o vosso fruto para santificação, o fim, porém, é vida eterna.</p>
<p><sup>23</sup> τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.</p>	<p><sup>23</sup> Pois, o salário do pecado é morte, porém, o dom de Deus é vida eterna em Cristo Jesus, o Senhor nosso.</p>

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

Paulo apresenta dois tempos distintos: o tempo da *lei* e o tempo da *graça*. Uma vez que, por meio do batismo, acessamos a *graça* de Deus, estamos sob o reinado da *graça* e os domínios dos pecados não se estendem sobre os batizados. No entanto, esta realidade não exime os batizados do esforço moral na vida prática. A constatação do mal e do pecado coexistindo no tempo da *graça* abre possibilidades para o debate que pretendemos enfrentar neste texto, bem como a consonância entre a *graça* e o esforço pessoal dos batizados em aceitá-la.

## 2. Estrutura da Carta

A literatura epistolar se caracteriza por uma argumentação direta e, apesar de vinculada à escrita, sua estrutura contém traços dialógicos como uma forma de comunicação. Propõe aos destinatários um sentido, um objeto bem específico, um

argumento central, e, todos os temas parciais ou teses secundárias, dispõem de uma importância especial nesse processo.<sup>00</sup>

Segundo Arrigo<sup>12</sup> é possível dividir a Carta aos Romanos em três blocos que compõem sua estrutura, a saber; o *exordium*, a *narratio* e a *peroratio*. O *exordium* é a introdução ao discurso, trata-se de um primeiro contato com os destinatários onde o autor pretende conquistar a atenção da audiência. Em seguida, temos a *narratio*, que consiste no desenvolvimento da tese central e das subteses que complementam a tese central. Por fim, na *peroratio*, temos a conclusão, a despedida e uma recapitulação dos temas desenvolvidos.

A introdução ao discurso é a exortação central de Paulo, tendo por finalidade apresentar o tema principal e chamar a atenção de seus leitores para a mensagem que ele pretende transmitir. Trata-se do *exordium*, como já mencionado. Este bloco pode ser compreendido em Rm 1,1-15. Ainda dentro da exortação inicial, encontramos a apresentação das subteses que acompanham o argumento principal. Na *probatio*, que se desenvolve a partir do *exordium*, está situada a perícopa em análise, Rm 5-8, *Nova vida e esperança dos batizados*.<sup>13</sup>

Rm 6 é uma descrição da humanidade remida por Cristo. Trata-se de uma *synkrisis* (σύγκρισις, um substantivo que tem origem no verbo συγκρίνω, como aparece em 1Cor 2,13 e 2Cor 10,12),<sup>14</sup> isto é, uma comparação entre Cristo e Adão, a nova humanidade, remida por Cristo, e a velha humanidade, vinculada à Lei por causa da culpa de Adão.

Na perícopa em questão, Paulo argumenta sobre a *graça* e a *liberdade* que dela se depreende para os filhos de Deus. Contudo, ele mostra que a *liberdade* não pode ser confundida com libertinagem, mas antes identifica-se com o dom gratuito de Deus. O cristão remido, renovado pela *graça*, torna-se livre para realizar o bem. Uma vez livre das amarras do pecado, o cristão está

---

<sup>12</sup> ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 14.

<sup>13</sup> ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 15-16.

<sup>14</sup> BAILLY, A., Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français, p. 1811.

completamente apto a se autorrealizar, sendo que essa realização equivale à santidade.

Nesta direção, pode-se objetar à tese paulina de liberdade argumentando que apenas um caminho é possível, a saber, a realização da santidade, ou seja, a autorrealização. Daí pode-se conceber uma falsa ideia de *liberdade* por conduzir a um único caminho, àquele que se identifica com a vontade de Deus para cada cristão.

É preciso situar a questão da *liberdade* no discurso paulino para compreendê-la adequadamente. Quando o “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) usa a palavra *liberdade*, ele traz novos contornos semânticos para o termo, porém, seu desenvolvimento do tema segue os trilhos de uma tradição precedente.

Berlejung e Frevel, no *Dicionário de Termos Fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, iniciam a seção dedicada à liberdade com uma reflexão sobre o tema na tradição veterotestamentária, e destacam que:

Fundamental para qualquer discurso bíblico sobre a liberdade, é o conceito da liberdade de Deus, que não pode ser manipulada nem compreendida, em última análise, pelo ser humano. Nessa liberdade, Deus comprova-se como próximo e distante ao mesmo tempo como Deus que está presente e se esconde (Jr 23,23). Na experiência da liberdade de Deus irrompe a pergunta pelo próprio ser humano, que se deve não a si mesmo, mas exclusivamente a Deus, de modo que a pergunta antropológica desemboca sempre na pergunta teológica.<sup>15</sup>

A perspectiva bíblica diferencia-se da tradição grega ao centralizar em Deus a especulação sobre o tema, sendo a questão antropológica derivada da demanda teológica. Este enfoque teológico permeia toda a escritura, estando também bastante evidente na Carta aos Romanos.

---

<sup>15</sup> BERLEJUNG, A.; FEREL, C., *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, p. 286.

Os mesmos autores enfatizam que a liberdade, no século XX, tornou-se uma marca característica da interpretação da teologia paulina. O termo aparece em contextos distintos, especialmente em: Rm 6,18. 20.22; 7,3; 8,21; 1Cor 7,21s.39; 9,1.19; 10,29; 12,13; 2Cor 3,17; Gl 2,4; 3,28; 4,22s.26.30s.; 5,1.13.<sup>16</sup> Embora Paulo tenha agregado conteúdo teológico ao conceito de *liberdade*, o fundamento veterotestamentário continua presente. A *liberdade*, em chave bíblica, pressupõe um alto grau de responsabilidade do ser humano. As dádivas divinas descritas na Torá e no *corpus paulinum* trazem à tona o amor de Deus que se apresenta como caminho de autorrealização. Entretanto, a possibilidade de que o ser humano sucumba em uma pseudoliberdade alheia à vontade de Deus, é sempre uma possibilidade em aberto. Nesta direção, Arrigo pontua:

Para Paulo a liberdade não consiste num lugar neutro, mas o estar num lado ou em outro. Isto porque a liberdade não é fazer o que lhe apetece, mas é realizar o bem, ser livre significa ser guiado pelo amor para fazer aquilo que realmente nos realiza, isto é, a vocação do homem para a santidade. No senhorio da graça não existe pecado porque Cristo morreu para o pecado e com ele também os batizados. Assim, para Paulo, a liberdade cristã: “não é libertinagem, mas serviço a Cristo motivado pelo amor. A santidade e a vida eterna são dons gratuitos, como diz em Rm 6,23, o pecado tem seu salário, a morte, quanto à santidade, esta não tem como salário a vida eterna, mas esta última é dom gratuito de Deus.<sup>17</sup>

O aparente paradoxo que surge na teologia paulina sobre o tema da liberdade está diretamente ligado com o conceito de *graça*. A palavra grega *χάρις* (*cháris*), do verbo *χαίρω*, aponta para aquilo traz felicidade, o que gera alegria. Pode ser entendida também como beleza e gratidão. No seu uso pagão, no contexto helênico, estava relacionada à ideia de favor recebido e também como estado de ânimo.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> BERLEJUNG, A.; FEREL, C., Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento, p. 287.

<sup>17</sup> ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 59.

<sup>18</sup> BERNARDINO, A. (Org.). Dicionário de literatura Patrística, p. 793.

Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*, destaca a evolução do termo e sua importante função semântica na teologia cristã, especialmente nos escritos paulinos. Merece atenção a equivalência entre os conceitos *graça* e *salvação* que se desenvolve no Novo Testamento, especialmente no *corpus paulinum*. No Novo Testamento, é possível encontrar 156 vezes o termo *χάρις*, sendo 109 vezes citado por Paulo, das quais 24 vezes na Carta aos Romanos.<sup>19</sup> No *Dicionário de Literatura Patrística*, no verbete *graça*, lemos: “Note-se que significativamente, o termo *χάρις* é pouquíssimo testemunhadonos evangelhos (Lc 1,30; 2,40.52; 4,22; 6,32; Jo 1,14.16-17), enquanto que é de todo central apenas em Paulo, mesmo aparecendo também nas cartas deuteropaulinas, em outros textos de influência paulina, dos livro dos Atos dos Apóstolos à carta 1Pedro (além de Ap 1,14 e 22,21).”<sup>20</sup> Corroborando este entendimento, Barclay pontua que:

Paulo combina duas características importantes que podem parecer paradoxais; por um lado, ele considera a perfeição da incongruência do dom e, por outro lado, o forte caráter de obrigação, reorientando a obediência dos receptores para o doador. Paulo considera a incongruência do dom, mas não a sua falta de circularidade, em que o dom divino de Cristo foi incondicionado (não baseado em condições prévias), mas não foi incondicional porque tem consequências de resposta, como a obediência, a santidade, sendo que esta última não é um dom restituído a Deus mas a obediência é o milagre do mesmo dom, falando de fenômeno excêntrico.<sup>21</sup>

O dom supremo e gratuito de Deus aos batizados é a salvação, como já mencionamos abundantemente até aqui, sendo esta a tese central de toda a Carta aos Romanos. Somente a *graça* de Deus poderia libertar o ser humano do poder do pecado, e a forma de expressar esta aceitação da *graça* gratuita de Deus é a obediência. À medida que Deus liberta o ser humano da escravidão do pecado e

<sup>19</sup> DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Grace.

<sup>20</sup> BERNARDINO, A. (org). Dicionário de literatura Patrística, p. 794.

<sup>21</sup> BARCLAY, J., Paul and the gift. William B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 2015.

do domínio das paixões desordenadas, proporciona a cada cristão batizado a autorrealização na obediência à vontade libertadora de Deus.

Corroborando a proposta desta perícopes, Paulo afirma em 1Cor 15,10<sup>22</sup>: “Mas, pela graça de Deus, sou o que sou, e a sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei mais que todos eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo.” Ainda para reforçar essa compreensão de que a *graça* de Deus é o que capacita o batizado à verdadeira *liberdade* e para dissolver o aparente paradoxo que emerge da perícopes em análise, destacamos este trecho da obra *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos*, de James Dunn:

Paulo não contempla um dualismo básico entre pecado e Deus; porém o pecado é um poder tão grande sobre o indivíduo e sociedade que somente Deus é suficiente para sobrepujá-lo; e ele o faz como graça e no poder da graça. [...] “Justiça”, tanto quanto “graça” pode ser usado para descrever a maneira e modo em que Deus se manifesta; a dádiva é inseparável do doador. Quando os crentes são exortados a entregar-se a Deus como instrumentos da justiça e seus “escravos”, fica evidente que justiça não é algo sob controle deles. Em vez disso, é o que deve controlá-los. Justiça não é o poder deles para “fazer”, mas o poder de Deus em cujo serviço estão.<sup>23</sup>

O conceito de *liberdade* em Paulo recebe adições teológicas decorrentes da ação redentora de Cristo. No Antigo Testamento, embora não haja uma explanação direta sobre o conceito de *liberdade*, quando o tema é abordado, é sempre considerado como uma dádiva divina. Em Paulo, essa perspectiva é enriquecida pelo evento salvífico operado por Jesus Cristo. Ainda que a escravidão fosse uma instituição jurídico-social comum na época de Paulo e, como tal, não ser vista como uma degradação social, a dicotomia entre *escravo* e *livre*, proveniente do ideário helênico, era fundamental para a autocompreensão do indivíduo e, por conseguinte, para sua autorrealização. Embora a escravidão

---

<sup>22</sup> Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr (2013).

<sup>23</sup> DUNN, J. D. G. Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 490-491.

fosse uma instituição aceita naquele período, limitava os direitos e reduzia as possibilidades de autorrealização.

Da mesma forma que, no contexto helênico, apenas o homem *livre* desfrutava plenamente de seus direitos, no cristianismo, a verdadeira liberdade é uma prerrogativa dos batizados que aceitam a *graça* de Deus, passando do domínio do pecado para o senhorio do Cristo, com suas consequências libertadoras. Paulo constrói toda sua argumentação a partir do evento da redenção, um ato de Deus em Cristo que venceu o poder escravizador do pecado. Para Paulo, assim como para Jesus, o ser humano nunca pode ser autônomo ou independente, mas sempre está subordinado a um poder maior. Não se trata de identificar a *liberdade* com independência, mas de situá-la na justa subordinação, ou seja, no senhorio de Deus pela *graça*.<sup>24</sup>

Nos Evangelhos, encontramos exortações similares, a exemplo do que se lê em Mt 6,24<sup>25</sup>: “Ninguém pode servir a dois senhores, com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro”; ou ainda em Lc 16,13<sup>26</sup>: “Ninguém pode servir a dois senhores: com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro.” Como assinala Boring, a questão não é se os seres humanos serão escravos, mas de quem o serão!<sup>27</sup> A diferença reside nas consequências dessa escolha: na escravidão do pecado, temos a morte como salário, como Paulo adverte em Rm 6,23, enquanto na obediência a Cristo, temos a plenitude da vida como dom gratuito de Deus.

Este dilema existencial sobre a *liberdade* é uma constante na tradição ocidental. A tensão apresentada em termos teológicos pelo paradoxo *graça/liberdade* segue outra linha na filosofia, a luta entre a vontade e as paixões. Resumidamente, a vontade diz respeito aos desejos da razão, e, enquanto as

<sup>24</sup> BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 506.

<sup>25</sup> Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr (2013).

<sup>26</sup> Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr (2013).

<sup>27</sup> BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 506.

paixões são as emoções da alma, como veremos com mais detalhes na próxima seção. Desde os tempos dos gregos, essa discussão tem ocupado um lugar de destaque na evolução do pensamento ocidental, dos estoicos, passando pelos cristãos (patrística e escolástica), até chegar à filosofia moderna da linguagem e à psicanálise freudiana, a *liberdade* tem sido sempre um tópico de grande relevância.

No fundamento da especulação ocidental sobre a *liberdade* está a proposta filosófico-teológica de Agostinho de Hipona, que, a partir da análise dos escritos paulinos, constrói seu arcabouço teórico sobre o tema. Neste sentido, na próxima seção, apresentamos de forma resumida algumas considerações do bispo de Hipona sobre o assunto, partindo de sua exegese da Carta aos Romanos.

### 3. Considerações agostinianas sobre a *liberdade*

Dentre os muitos temas que foram abordados por Agostinho de Hipona a *liberdade* está em posição de destaque. Todo o pensamento de Agostinho pode ser compreendido a partir de um questionamento profundo sobre a condição da natureza humana.<sup>28</sup> Escritor assaz e copioso contemplou diversificadas temáticas sobre a natureza humana, mas é certo que as divergências sobre a ideia de *liberdade*, que Agostinho delineou ao longo de sua vida não se resumem à uma análise da condição da natureza humana, em muitos aspectos, decorrem de sua especulação teológica. É a *graça* o seu elemento mais característico, e é partir de Paulo que o bispo de Hipona ergue seu construto filosófico-teológico.<sup>29</sup>

Não obstante toda influência platônica que é notadamente identificada nas obras de Agostinho, os escritos de Paulo são ainda mais preponderantes para compreensão da linha geral de seu pensamento e, em especial sobre o tema da

---

<sup>28</sup> HUISMAN, D., Dicionário dos filósofos, p. 17.

<sup>29</sup> DA COSTA, D. R., Livre-arbítrio e a liberdade na filosofia de Agostinho de Hipona: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”, p. 6.



*graça*. Sua conversão ao Cristianismo, que é o centro de sua vida e, por conseguinte o núcleo de seu construto intelectual, tem em sua gênese Rm 13,13-14<sup>30</sup>. Uma passagem que desencoraja os excessos de uma vida libertina e admoesta à uma vida nova em Cristo. Diz o excerto paulino: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes” (Rm 13,13)<sup>31</sup>

A ênfase sobre a *graça* indica o acento teológico característico do pensamento do teólogo africano. Uma vez que ele concebe seus postulados a partir da noção cristã de *graça*, duas coisas ficam evidentes; primeiramente que Agostinho aborda o tema em chave teológica, e, em segundo lugar, que Paulo será sempre uma das fontes primárias subjacente em seus escritos.

As considerações sobre *liberdade* que Agostinho deixou em seus escritos podem ser dividida em dois blocos; a) em termos políticos, b) em termos religiosos. Nos dois casos o pano de fundo teológico é sempre bastante evidente. Vejamos:

Agostinho utiliza o termo “liberdade” em dois modos significativos: política e religiosamente. Nessas duas categorias se encontra geralmente uma grande diversidade de significações que aparecem ao longo dos escritos de Agostinho em contextos variados, alguns polêmicos, outros não. Agostinho não se preocupou em oferecer uma descrição sistemática da noção de liberdade em ambas as categorias, embora, às vezes, durante a controvérsia pelagiana, esteja perto de oferecer elementos para uma definição do termo.<sup>32</sup>

Em observância dos objetivos pretendidos aqui neste estudo nos ateremos à segunda questão; a religiosa. Embora seja importante salientar que, também as concepções políticas de *liberdade*, em Agostinho, possuem forte inflexão teológica. Quando Agostinho fala de *liberdade* em viés político, especialmente avaliando a *cidade dos homens* e suas implicações no contexto romano, ele oferece um contraponto como solução; a *cidade de Deus*.

<sup>30</sup> HORN, C., Agostinho conhecimento, linguagem e ética, p. 108.

<sup>31</sup> Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr (2013).

<sup>32</sup> FITZGERALD, A. D., Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia, p. 606.

Contudo, os sofrimentos provocados pela perda da liberdade política apresentam a vantagem moral de exercitar os cristãos na prática da liberdade religiosa, que os liberta da dominação da morte, da concupiscência e do diabo. Tais intenções caridosas podem, por exemplo, estimular os cristãos a uma maior liberdade de expressão, como a que se produziu para Agostinho quando respondeu às críticas dos pagãos ao cristianismo depois da queda de Roma.<sup>33</sup>

Como podemos notar, o *cogito* agostiniano é de índole teológica e, notadamente, paulina. Registrada esta observação voltemos para a questão da *liberdade* em âmbito religioso que, por ora, é o que nos interessa. É possível inferir que Agostinho propõem soluções para as tensões; *liberdade / graça – justiça / misericórdia – bem / mal*, e toda sua teologia orbita entorno destas grandes demandas existenciais.<sup>34</sup>

As relações do bispo de Hipona com o maniqueísmo e com o pelagianismo são boas fontes de investigação para entender seu pensamento. A doutrina de maniqueísta seduziu o teólogo africano em um primeiro momento, justamente por propor uma aparente solução para estas tensões. Ao sustentar que duas forças se rivalizam constantemente, Deus a força do bem e a matéria a força do mal, o maniqueísmo desloca a culpa do ser humano para as forças externas que incidem sobre ele. Tais forças, ao se apossarem do ser humano, se tronam determinantes do agir, pois dominam a vontade. Em um primeiro momento o maniqueísmo era-lhe mais confortável, adequava-se melhor ao seu espírito racionalista e fortemente marcado pela cultura romana. Também o caráter acentuadamente materialista da metafísica da seita lhe atraía, com suas definições sobre Deus, o homem, a *liberdade* e a questão do mal.<sup>35</sup>

Para Agostinho a existência da vontade livre foi sempre um ponto bastante pacífico que, trata-se a seu ver, de uma verdade primaria e evidente e, portanto,

---

<sup>33</sup> FITZGERALD, A. D., Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia, p. 606.

<sup>34</sup> MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 192.

<sup>35</sup> GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 143.

incontestável<sup>36</sup>. Todavia, a vontade livre nem sempre logra fazer o bem, logo este dilema se apresenta em chave existencial e é enfrentado pelo teólogo africano em chave teológico-filosófica. Em outros termos, a vontade não está totalmente livre dos obstáculos da culpa original e, portanto, não gozamos da suprema liberdade enquanto vivemos as amarras do pecado. Para alcançarmos a plena *liberdade*, é fundamental, a abertura a ação da *graça* gratuita de Deus. Nenhuma criatura é independente de Deus, logo a liberdade enquanto potência nas coisas criadas também está submissa ao próprio Deus.

Ressalta assim, uma vez mais, a unidade profunda da doutrina agostiniana. Criatura alguma é autossuficiente, quer para existir, para conhecer ou para viver. Todo o bem procede Deus: a existência pela criação, a verdade pela iluminação, a virtude ou a retidão da vontade por uma como iluminação ou fortalecimento de ordem moral. Todo nosso ser depende de Deus: nossa existência de sua eternidade, nosso conhecimento das razões eternas de sua sabedoria, e nossa vida moral do seu amor. Volvemos, assim, àquela profunda vivência inicial de Agostinho ao desvendar-se-lhe, por intermédio de Plotino, autêntica realidade do mundo espiritual: “*Qui novit veritatem, novit eam (lucem), et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas, et vera caritas et cara aeternitas.*”<sup>37</sup>

Em relação ao pelagianismo, irá debater o papel da *graça* e a autonomia da vontade. Falar da *graça* significa reflexionar sobre o alcance da *liberdade* humana. Agostinho, em contraposição aos pelagianos, identifica as boas ações dos seres humanos como efeito da *graça* divina e não como um mérito pessoal de quem a pratica.

Antes de prosseguir, faz-se mister esclarecer as duas noções de *liberdade* que emergem dos escritos do teólogo africano. A saber; *libertas* e *liberum arbitrium*. Vejamos:

---

<sup>36</sup> GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 191.

<sup>37</sup> GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 193.

Quando se trata dos efeitos do pecado original com respeito à liberdade de que desfruta o homem decaído para fazer boas obras, é de suma importância manter em mente o conceito de liberdade de nosso teólogo. Geralmente distingue (embora nem sempre seja constante em sua terminologia) entre liberdade (*libertas*) e livre arbítrio (*liberum arbitrium*). O livre arbítrio, praticamente, é identificado com a vontade. Ele não ignora a noção de liberdade como “imunidade de necessidade” (*immunitas a necessitate*), mas o conceito que prevalece em sua mente ao pensar em liberdade é o de “imunidade de servidão” (*immunitas a servitute*), a ausência de obstáculos que impedem a realização do bem.<sup>38</sup>

Um marco é fundamental para adentrarmos à essas questões, a queda dos primeiros pais, ou seja, o pecado original. A *liberdade* possui diferentes nuances antes e depois da queda. Russel ao introduzir o capítulo onde apresenta a filosofia de Agostinho em sua obra; *História da filosofia ocidental*, afirma:

Santo Agostinho ensinou que, antes da Queda, Adão desfruta do livre-arbitrio e poderia ter se absterido do pecado. Uma vez, porém, que ele e Eva comeram a maçã, a corrupção penetrou-os e, por meio dos dois, toda a posteridade; por conseguinte, nenhum de seus descendentes pode abster-se, por si só, de pecar. Somente a graça de Deus permite que os homens sejam virtuosos.<sup>39</sup>

Ao comentar Rm 6,14, Agostinho esclarece a posição paulina e lança as bases de seu futuro desenvolvimento da doutrina da *graça*. Primeiramente constata que existe em nós uma inclinação para o mal proveniente da queda dos primeiros pais, entretanto, a partir do batismo somos atingidos e lavados pela *graça*, dom gratuito de Deus, e, nos é dada nova possibilidade uma nova vida sob os auspícios portentosos da ação divina em nós.

A expressão “o pecado não vos dominará, porque não estas sob a Lei, mas sob a graça” diz respeito, certamente, àquele terceiro grau em que o homem já serve com a mente à Lei de Deus, embora na carne sirva à Lei do pecado (cf. Rm 7,25). Com efeito, não obedece ao desejo do pecado, embora as paixões ainda o solicitem e provoquem o consentimento, até

---

<sup>38</sup> MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 192.

<sup>39</sup> RUSSEL, B., História da filosofia ocidental. Livro 2: a filosofia católica, p. 82.

que também ao corpo seja comunicada a vida, e a morte seja absorvida na vitória (cf. 1Cor 15,54). Portanto, pelo fato de não consentirmos nos desejos maus, estamos na graça e o pecado não reina em nosso corpo mortal. E quando diz, na passagem: “nós que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele”, descreve aquele que está estabelecido sob a graça. Mas o dominado pelo pecado, embora queira resistir ao pecado, esta ainda sob a Lei, e não sob a graça.<sup>40</sup>

Seguindo os rumos traçados pela teologia paulina, Agostinho desenvolve sua antropologia em perspectiva teológica. O bispo de Hipona entendeu a tese paulina sobre a *graça* identificando no ser humano a insuficiência advinda do pecado original e, portanto, a dependência da ação gratuita de Deus. Quando se fala aqui em *tese paulina*, não se quer remeter à uma teoria metafísica, mas com desenvolvimento da doutrina da *graça* no *corpus paulinum*, que tem alcances filosóficos que foram bem trabalhados pelo teólogo africano em seus escritos. O celebre Livro X de *Confissões* traz inúmeras passagens onde se pode perceber o desenvolvimento da tese paulina da *graça*, como se vê;

Só na grandeza da vossa misericórdia coloco toda a minha esperança. Dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes. Vós nos ordenais a continência. Ora, afirmou um sábio: Ao conhecer que ninguém pode ser casto sem o dom de Deus, é já um efeito da sabedoria o saber de quem provem este dom.<sup>41</sup>

E ainda:

A intemperança, porém, algumas vezes arrasta o vosso servo, mas vos compadecereis de mim e a vossa misericórdia afastá-la-á para longe. Ninguém pode ser continente se Vós não lhe dais a graça. Vós nos concedeis muitos benefícios quando vos invocamos. Todo o bem que recebemos antes de orar, o recebemos de Vós.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> AGOSTINHO. S., Carta aos Romanos, p. 32 – 33.

<sup>41</sup> AGOSTINHO. S., Confissões, livro X, 29, p. 259.

<sup>42</sup> AGOSTINHO. S., Confissões, livro X, 31, p. 261.

A tese paulina sobre a *graça* foi exaustivamente trabalhada por Agostinho e um dos motivos que o levaram a explorar tanto este tema foram as polêmicas deflagradas com Pelágio. Embora a doutrina agostiniana da *graça* não possa ser considerada apenas uma resposta as heresias pelagianas, como afirma Gilson, o embate entre Agostinho e Pelágio, seguramente, ocupa lugar de destaque nos desdobramentos teológico-filosóficos empreendidos pelo bispo de Hipona:

Como seria possível que a necessidade de se opor aos erros pelagianos o teria levado a exagerar os direitos da graça e a compreender o livre-arbítrio, se é verdade que o livre-arbítrio esteve sempre fora de discussão e que, no mais, Agostinho conferirá tudo à graça desde o dia em que leu são Paulo e o compreendeu? Jamais Agostinho irá mais longe porque ele foi diretamente até o fim: o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer; *Da quod jubes, et jube quod vis*: dá-me o que tu exigis, e exijas o que tu queres. Eis um dos temas essenciais das Confissões, e se Agostinho as escreveu em 400, pergunta-se o que, depois de 410, ele poderia ter acrescentado a essa fórmula para ultrapassá-la.<sup>43</sup>

Ainda sobre a polêmica pelagiana e sua relação com a doutrina da graça possui significativas implicações filosóficas e sua origem reside na transmissão do pecado de Adão. Para os pelagianos a debilidade que identificamos na criatura humana não é um aspecto congênito, herdado dos primeiros pais, logo toda a questão da *graça* e da *liberdade* se desenvolvem de forma diversa daquilo que postula o bispo de Hipona. Pelágio centraliza em sua tese a negligência do homem em relação à ordem divina, ou seja, as insuficiências constatadas nos seres humanos, não são uma herança mas um ato de escolha deliberado. Agostinho dedica toda uma obra ao tema, explanando de forma exaustiva a questão em tela. Em; *De natura et gratia*, afirma: “foi dito que em Adão todos pecaram”.<sup>44</sup> Na perspectiva agostiniana a *liberdade* é sempre uma em Deus e na sua vontade, na perspectiva pelagiana a *liberdade* do homem é autônoma em relação a Deus,

---

<sup>43</sup> GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 302.

<sup>44</sup> AGOSTINHO. S., Sobre a graça e natureza, p. 72.

destas visões nascem teologias e antropologias bem diversas. A proposta pelagiana está ancorada na justiça divina e na responsabilidade moral do homem, a proposta agostiniana, por sua vez, está alicerçada na misericórdia, sem negar a responsabilidade do homem e nem a justiça divina. Conseqüentemente, se soerguem diferentes noções da economia do dogma da redenção.

A reflexão que Agostinho empreende sobre a questão da *liberdade* é decorrente de sua doutrina do livre-arbítrio. De modo particular, encontramos suas exposições sobre o tema na obra; *De libero arbitrium*, contudo, todos os escritos de Agostinho são perpassados por essa discussão que é presente, direta ou indiretamente, em seu pensamento. Para o bispo de Hipona trata-se de um fator decisivo na análise da natureza humana. No diálogo que Agostinho desenvolve com Evódio, na obra citada, vão aparecendo questões fundamentais sobre o livre-arbítrio, que, ao estilo platônico, vão sendo esclarecidas pelo teólogo africano.

Para se delinear um mapa conceitual sobre a *liberdade* em Agostinho, faz-se necessário conjugar dois conceitos que, em nosso entendimento, são centrais, a saber; vontade livre a *graça*. A *vontade* como potência do homem é uma realidade inalienável para Agostinho<sup>45</sup>, que deve ser iluminada pela *graça*, aí ocorre a cooperação entre homem e Deus, onde a responsabilidade moral tem seu espaço coexistindo com a justiça divina. A vontade se apresenta como *locus* da moralidade, mas se ela possui ainda contaminações do pecado original como seria possível falar em responsabilidade moral do homem? Esta questão foi, originariamente, o ponto de litígio mais forte com os pelagianos e pode ser solucionada da seguinte forma como propôs Gilson:

Segue-se uma profunda transformação na economia geral do dogma da redenção. Com efeito, a vontade livre, estando intacta depois da queda do primeiro homem, deve ter permanecido tal e, uma vez que sua natureza não foi corrompida, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus.

---

<sup>45</sup> GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 299.

A partir disso, a humanidade, não estando decaída, não tem mais da justificação, se esta se refere à remissão de ofensas; o sacrifício de Cristo, que outrora foi uma brilhante demonstração da infinita bondade de Deus e uma poderosa incitação ao bem que se direciona à humanidade inteira, opera em todo homem somente a remissão dos pecados, sem atingir a vontade: *sola remissio peccatorum*. Não há como endireitar o que o erro não deformou realmente.<sup>46</sup>

De fato, é na leitura do *corpus paulinum* que se pode encontrar embasamento para os postulados de Agostinho que refletem seu próprio dilema existencial. Contemplando o criado, conhecendo a sã doutrina, ainda era acometido das aflições e alma por não efetivar o bem que deseja. Com efeito, é em Paulo e sua doutrina do pecado e da *graça* que o bispo de Hipona busca inspiração para dissipar suas contradições internas que estão explicitadas em sua teologia. Na Carta aos Romanos encontra-se a passagem que exprime de modo lapidar essas contradições da alma que compõem o cenário das considerações de Agostinho sobre a *liberdade*: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim” (Rm 7,10-20)<sup>47</sup>

Nota-se, aqui, aquela inquietude que subjaz em todas as considerações agostinianas sobre o tema: por que o conhecimento da lei divina não é suficiente para efetivação do bem? A solução é retirada da economia da redenção a partir da tese paulina sobre a *graça* divina em nós. As oposições pelagianas orbitam em torno da responsabilidade de cada indivíduo diante de Deus. Ao se esforçar e lutar na busca de Deus a vontade do homem adquire méritos, sendo a *graça* um dom alcançado que coroa o esforço pessoal de cada um.<sup>48</sup>

Se se revisita a sessão anterior deste escrito, nota-se a insistência na gratuidade da *graça* por parte de Paulo. Parece, porém, que a concepção pelagiana

<sup>46</sup> GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 299 – 300.

<sup>47</sup> Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr (2013).

<sup>48</sup> GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 303 – 304.



destoa deste entendimento, pois uma *graça* que fosse alcançada como mérito por um agir virtuoso não seria exatamente gratuita, mas se aproximaria de uma recompensa ou de uma espécie de pagamento diante uma dívida. Enfatizando a posição agostiniana Gilson indica que:

A graça de Deus não nos é dada segundo nossos méritos, já que não apenas não vemos boas ações as quais possa ser atribuída, mas a vemos também a cada dia atribuída a ações manifestamente más. Ao contrário, a partir do momento em que a graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre-arbítrio, sempre intacto não faz senão ir de queda em queda. Tal tese deve ser admitida em seu sentido mas absoluto. *Bonum certamen certavi*, diz São Paulo. Para combater o bom combate, ele deve ter tido essa ideia: a graça inspirou-a nele. Para ser bem sucedido, ele deve ter tido a força: a graça conferiu-a para ele. Obtendo novamente sucesso, ele tornou a obter a vitória: é também a graça que a coroou.<sup>49</sup>

A compreensão da gratuidade do dom de Deus parece ser bastante evidente, o conflito filosófico consiste na questão da *liberdade*. Existe ainda a *liberdade* mediante a dependência absoluta do homem a Deus? Para enfrentar esta objeção é preciso ter sempre presente que a tese paulina e os postulados agostinianos se inscrevem em moldes teológicos, portanto não se pode abstrair a relação homem – Deus. Somente a partir da noção de *graça* como apresentada por Paulo é que podemos dar contornos claros ao conceito de *liberdade* em Agostinho. A verdadeira *liberdade* oportuniza a vontade a escolher o Bem.<sup>50</sup>

Agostinho também defende a gratuidade da graça em nome da própria graça: “Como seria graça, se não fosse concedida gratuitamente? Como seria graça, se fosse paga por dívida?”. “(O que é graça? Um dom gratuito (*grátis data*). O que é um dom gratuito? Uma simples doação, não uma retribuição”. “A graça é dada gratuitamente porque se não fosse gratuita não seria graça. Portanto, se é graça porque é dada gratuitamente, algo teu não precedeu

<sup>49</sup> GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 304.

<sup>50</sup> FITZGERALD, A., Agostinho através dos tempos, p. 608.

para que a recebesses. Porque se alguma das suas boas obras precedeu, então recebestes o pagamento, não o dom”.<sup>51</sup>

A *liberdade* cristã, portanto, atua no interior da vontade, iluminada pela *graça*, fortalecendo-a no bem e para o Bem, de modo que ela se deleite autenticamente no cumprimento das boas ações que estão configuradas à vontade de Deus.

Como Agostinho identifica a posse da verdadeira liberdade com a capacidade de viver uma vida cristã, o que ele entende por isso se pode compreender à luz de seus comentários sobre a maneira como os cristãos experimentam essa liberdade: uma libertação do orgulho, do amor concupiscente, da morte física e do amor aos bens mutáveis (*sol.* 1, 17: *lib. arb.* 2,37: *vera rel.* 93).<sup>52</sup>

Resta um problema bastante intrigante a ser resolvido, a *liberdade*, nas suas duas formas, *libertas* e *liberum arbitrio*, subsistem diante da ação *graça*? Existe ainda responsabilidade moral no homem que tem a vontade turva pelas marcas do pecado original? Destas indagações surge um profundo debate moral que pode ser iluminado pelo pensamento de Agostinho e ainda hoje pode ser útil para o enfrentamento das questões éticas. Podemos argumentar, de forma bem sintética que, após o pecado original, o livre-arbítrio permanece, mas privado da *liberdade* plena pela concupiscência, até que seja libertado pela *graça*. Quanto à responsabilidade moral do homem, a questão se apresenta de modo mais complexo e requer uma análise criteriosa da evolução deste entendimento nos escritos de Agostinho. A responsabilidade que nos referimos aqui, equivale à uma autogovernança da vontade, uma autodependência que norteia a alma o seguimento ou recusa de Deus.

---

<sup>51</sup> MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 361 - 362.

<sup>52</sup> FITZGERALD, A., Agostinho através dos tempos, p. 608.

A noção de voluntariedade de um ato, ou seja, a capacidade da vontade eleger bem as ações, elemento fundamental para qualificar moralmente o ato, persiste em Agostinho, mesmo com o amplo espaço que a *graça* ocupa em sua teologia. A constatação desta perspectiva pode ser feita a partir da análise de como ele retrata as intervenções de Deus na vida do homem. As intervenções de Deus respeitam os mecanismos de operação da vontade livre. Não há uma subversão desta operação, mas a condução da vontade livre pelos caminhos queridos pelo próprio Deus.<sup>53</sup>

## Conclusão

O problema da *liberdade* é uma constante na tradição ocidental, até os dias de hoje é objeto de análise por diferentes filosofias. Nos variados períodos da história o tema foi enfrentado com nuances distintas e cada época tem a sua marca registrada no cânon do pensamento ocidental. Agostinho aparece entre as figuras o que mais se destacou neste empreendimento. Seguramente, podemos concluir que seus escritos se encontram nos fundamentos do debate sobre *liberdade*. Mas, para absorver mais plenamente os postulados do bispo de Hipona sobre o assunto, de fato é e sempre será mister recorrer aos escritos paulinos.

A teologia de Paulo exerceu influência determinante em Agostinho. Paulo, em seus escritos, apresenta sua tese sobre a *graça*, que consiste no dom gratuito de Deus, que restitui a cada batizado o *status* perdido pelo pecado original e é a partir daí que ambos, Agostinho e Paulo, entendem a *liberdade*. A liberdade, outrora perdida pelo pecado dos primeiros pais, pode ser restaurada a medida que Deus concede, gratuitamente, a sua *graça*. Esta proposta, no entanto, parece conter algumas contradições internas, porém é preciso entendê-la em chave

---

<sup>53</sup> DA COSTA, D. R., Livre-arbítrio e liberdade na filosofia de Agostinho: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”, p. 149.

teológica, e não apenas nos limites filosóficos como é, recorrentemente, abordada na tradição ocidental.

Com efeito, reestabelecimento operado pela *graça*, é capaz de restituir a natureza originária do ser humano, mas não de livrar a vontade de más inclinações. Ora a *graça*, ora os efeitos do pecado dos primeiros pais atuam em nós, restando a pergunta sobre a *liberdade* e a responsabilidade moral dos homens. Diante desta questão tão complexa não pretendemos apresentar uma resposta definitiva, haja vista a profundidade do tema e suas centenas de desdobramentos, a saber: psicológicos, antropológicos, éticos, existenciais, entre outros. No entanto, é possível chegar a algumas conclusões: a) a *liberdade* dos filhos de Deus diz respeito a libertação das amarras do pecado original, abarca uma participação em Deus, característica dos eleitos; b) A *liberdade* consiste na possibilidade de não pecar, é, portanto, a *liberdade* de não poder pecar; c) a *graça* tem papel decisivo no alcance desta *liberdade*, pois somente pelo dom gratuito de Deus podemos atingir este bem; d) a responsabilidade moral dos crentes reside na possibilidade de fazer escolhas voluntárias, através do livre-arbítrio.

Neste sentido, podemos concluir que Agostinho ergue sua tese sobre *liberdade* a partir das teses paulinas sobre a *graça*, sendo preciso situar o conceito em seu contexto teológico, a partir de uma antropologia cristã, considerando os pressupostos bíblicos e as verdades escatológicas fim e meta de todos os batizados.

## Referências

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Ed. 25. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco: Bragança Paulista, 2011.

AGOSTINHO, S. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 209.

- ARRIGO, M. M. **O dom da participação na vida divina: A reflexão paulina sobre a graça na parte central da carta aos Romanos**. Lisboa: UCP, 2019. Dissertação. Universidade Católica Portuguesa.
- BAILLY, A., **Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BARCLAY, J. M. G. **Paul and the gift**. B. Cambridge: Erdmans Publishing Co.; Grand Rapids, 2015.
- BERLEJUNG, A.; FEREL, C. **Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011.
- BERNARDINO, A. (Org.). **Dicionário de literatura Patrística**. São Paulo: Ave Maria, 2010.
- Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr. São Paulo: Paulus, 2013.
- BORING, M. E. **Cartas católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos**. Volume II. Santo André: Academia Cristã. São Paulo: Paulus, 2016.
- DA COSTA, D. R. **Livre-arbítrio e liberdade na filosofia de Agostinho: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”**. São Paulo, 2023. Tese doutorado; Departamento e Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.
- DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Grace**. 1899-1902.
- DUNN, J. D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos**. São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2022.
- FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus. 2019.
- GILSON, E. **História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

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. **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. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023.

GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023.

GONZAGA, W. [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023.

GRILLI, M. **Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli**. Bologna: Dehoniano, 2018.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento linguagem e ética**. Roberto Hofmeister Pich [org.]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MORIONES, F. **Teologia de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2022.

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

RUSSEL, B. **História da filosofia ocidental. Livro 2: A filosofia católica**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

## Capítulo III<sup>1</sup>

### Mateus 7,11-14: A “regra de ouro” como justiça crista

*Matthew 7,11-14: The “golden rule” as christian justice*

*Mateo 7,11-14: La “regla de oro” como justicia cristiana*

*Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>*

*Diogo Palau Flores dos Santos<sup>3</sup>*

#### Resumo

O presente estudo visa refletir sobre a denominada “regra de ouro” como um critério evidenciador da justiça no cristianismo. A análise é empreendida a partir da perícopa de Mt 7,11-14, na qual há uma explicitação de um agir recíproco especificamente no v.12. Trata-se de um texto (Mt 7,12) que tem seu correlato sinótico em Lc 6,31 e sua fonte veterotestamentária no texto deuterocanônico de Tb 4,15. A “regra de ouro” continua iluminadora para os tempos atuais, como fora no passado, e continuará a ser no futuro, pois trata-se de um princípio régio e basilar da convivência humana: fazer ao outro o bem que você deseja que o outro lhe faça. Para o presente estudo, oferece-se uma breve exposição sobre o contexto do Evangelho de Mateus, apresentando aspectos sobre sua autoria, datação e público-alvo, procurando ajudar em uma melhor compreensão do texto em seu contexto. Em seguida, faz-se uma análise da perícopa de Mt 7,11-14 utilizando-se da metodologia da Análise Retórica Semítica Bíblica, um método sincrônico. Esse método confere precisão e objetividade na análise, permitindo demonstrar de forma adequada as características do texto e a identificação da “regra de ouro”, a partir de uma leitura canônica do texto bíblico. Por fim, diante das hipóteses de interpretação extraídas da Análise Retórica Semítica Bíblica, faz também uma análise do vocábulo “δικαιοσύνη/justiça”, a partir de uma ótica interdisciplinar de dois saberes: teologia e direito.

**Palavras-Chave:** Mateus, Regra de ouro, Justiça, Cristão, Teologia, Direito.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-03>

<sup>2</sup> 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>.

<sup>3</sup> Doutor em Direito pela Faculdade Autônoma de Direito de São Paulo - FADISP, São Paulo, Brasil. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil. Mestre em Direito pelo Instituto Brasileiro de Direito Público - IDP, Brasília. Professor do Curso de Direito (Graduação e Mestrado) do Centro Universitário IESB, Brasília, Brasil. Advogado da União da Advocacia-Geral da União, AGU. E-mail: <diogopalausantos@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8481194420126703> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7706-1117>.

### Abstract

The present study aims to reflect on the so-called “golden rule” as a criterion that highlights justice in Christianity. The analysis is undertaken based on the pericope of Mtt. 7,11-14, in which there is an explanation of reciprocal action specifically in v.12. It is a text (Mt 7,12) that has its synoptic counterpart in Lc 6,31 and its Old Testament source in the deuterocanonical text of Tb 4,15. The “golden rule” continues to be enlightening in current times, as it was in the past, and will continue to be so in the future, as it is a royal and basic principle of human coexistence: doing to others the good you want others to do to you. For the present study, a brief exposition on the context of the Gospel of Matthew is offered, presenting aspects about its authorship, dating and target audience, seeking to help in a better understanding of the text in its context. Next, an analysis of the pericope of Mt 7,11-14 is carried out using the methodology of Biblical Semitic Rhetorical Analysis, a synchronic method. This method provides precision and objectivity in the analysis, allowing the characteristics of the text to be adequately demonstrated and the “golden rule” to be identified, based on a canonical reading of the biblical text. Finally, given the hypotheses of interpretation extracted from the Biblical Semitic Rhetorical Analysis, it also makes an analysis of the word “δικαιοσύνη/*justice*”, from an interdisciplinary perspective of two knowledges: theology and law.

**Keywords:** Matthew, Golden Rule, Justice, Christian, Theology, Law.

### Resumen

El presente estudio pretende reflexionar sobre la llamada “regla de oro” como criterio que resalta la justicia en el cristianismo. El análisis se realiza a partir del perícopo de Mt 7,11-14, en el que se explica la acción recíproca concretamente en el v.12. Se trata de un texto (Mt 7,12) que tiene su contraparte sinóptica en Lc 6,31 y su fuente veterotestamentaria en el texto deuterocanónico de Tb 4,15. La “regla de oro” sigue siendo esclarecedora en los tiempos actuales, como lo fue en el pasado, y lo seguirá siendo en el futuro, por ser un principio regio y básico de la convivencia humana: hacer a haz a los demás el bien que quieres que te hagan a ti. Para el presente estudio se ofrece una breve exposición sobre el contexto del Evangelio de Mateo, presentando aspectos sobre su autoría, datación y público objetivo, buscando ayudar en una mejor comprensión del texto en su contexto. A continuación, se realiza un análisis de la perícopa de Mt 7,11-14 utilizando la metodología del Análisis Retórico Semítico Bíblico, un método sincrónico. Este método aporta precisión y objetividad en el análisis, permitiendo demostrar adecuadamente las características del texto e identificar la “regla de oro”, a partir de una lectura canónica del texto bíblico. Finalmente, dadas las hipótesis de interpretación extraídas del Análisis Retórico Semítico Bíblico, también se hace un análisis de la palabra “δικαιοσύνη/*justicia*”, desde una perspectiva interdisciplinar de dos saberes: teología y derecho

**Palabras clave:** Mateo, Regla de Oro, Justicia, Cristiano, Teología, Derecho.

### Introdução

O presente estudo possui como escopo evidenciar que “a regra de ouro” constante na perícopo de Mt 7,11-14 configuraria um critério determinante para uma compreensão plena da justiça cristã. As razões fundamentais para essa análise decorrem essencialmente da diversidade de interpretações sobre a



essência da justiça como propugnada por Jesus Cristo, em que “a regra de ouro” seria um elemento chave para uma correta identificação. Defende-se que a consideração do agir recíproco na sociedade revelaria a prática da justiça no plano terreno.

Para essa análise, são apresentadas as diversas concepções do vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*” na literatura jurídica, como uma tentativa de aproximação teórica dos estudos entre dois saberes (Teologia e Direito), ao mesmo tempo em que se procura estabelecer “a regra de ouro” como um elemento revelador de uma prática justa na sociedade, alargando os horizontes sobre os valores da prática do bem recíproco. Contudo, não se desconsidera as possíveis limitações dessa empreitada, o que, por essa razão é que, como um método exegético, para dar garantia da fidelidade bíblica, utiliza-se também a Análise Retórica Bíblica Semítica na perícopes de Mt 7,11-14, que funciona, assim, com o objetivo de extrair ao máximo as possíveis enunciações e concepções a partir do texto em si. O texto de Mt 7,11-14, encontra seu correlato sinótico em Lc 6,31, e tem como fonte veterotestamentária o texto deuterocanônico de Tb 4,15, que também são analisados como forma de extrair um significado mais adequado.

Assim, o estudo é desenvolvido a partir da tradução do texto grego do *Novum Testamentum* Grace 28 edição (NA 28), como uma base para posterior empreendimento da Análise Retórica Bíblica Semítica na perícopes de Mt 7,12. Da mesma forma, a partir dessa perspectiva, emprega-se um retrospecto teórico do desenvolvimento do vocábulo justiça nos estudos jurídicos, de modo a se procurar sustentar que “a regra de ouro” prevista em Mt 7,11-14 funcionaria como elemento determinante de uma compreensão da justiça cristã. Ainda, antes de adentrar especificamente no texto, é oportuno tecer alguns comentários e dados sobre a autoria, datação e público-alvo do Evangelho de Mateus, do qual é extraída a perícopes em estudo (Mt 7,11-14.).

## 1. Contexto do Evangelho de Mateus

Em que pese a relevância de Mateus na tradição cristã<sup>4</sup>, considerando ser um dos Evangelhos Sinóticos, deve-se pontuar que há uma diversidade de aspectos que são elencados pela literatura acadêmica, como sua autoria, canonicidade e datação.

Considerando o título atribuído ao livro (“Segundo Mateus”) de acordo com os manuscritos mais antigos do NT ainda existentes, torna-se intuitivo afirmar que a autoria do Evangelho é atribuída ao apóstolo Mateus. Nesse sentido:

Antigos escritores cristãos atribuíram o primeiro dos quatro evangelhos a Mateus, o discípulo, por unanimidade e de forma consistente. Evidência interna indica que o livro foi escrito por um judeu convertido ao cristianismo. Esse era o caso de Mateus (Mt 9:9; cf. Mc 2:14). Visto que era um publicano antes de seu chamado ao discipulado, supõe-se que Mateus estava acostumado a preservar registros escritos, uma característica sem dúvida de grande valor para em escreve uma narrativa histórica. A modesta referência a si mesmo na festa (Mt 9:10; cf. Lc 5:29) se compara ao modo como João (Jo 21:24) e, possivelmente, Marcos (Mc 14:51-52) se referem a si mesmos, portanto, pode ser um testemunho indireto de sua autoria.<sup>5</sup>

Contudo, ainda sobre a autoria do apóstolo Mateus, também há quem ofereça uma forte resistência para sua aceitação, visto que alguns indicam dificuldades internas ao texto, segundo Boring:

O Evangelho foi atribuído ao apóstolo Mateus, no segundo século, como uma forma de afirmar seu testemunho autêntico da fé apostólica. Hoje, praticamente todos os estudiosos críticos consideram esmagadoras as provas contra a autoria apostólica: (1) a autoria apostólica é uma reivindicação feita para o livro, e não uma afirmação feita pelo próprio livro, que é anônimo. Ele não faz nenhuma reivindicação de testemunho ocular, nem dá

---

<sup>4</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019).

<sup>5</sup> NICHOL, F. D., *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*, p. 271.

qualquer indício de que o autor esteve presente nas cenas que ele narra. (2) O uso de Marcos e Q, e a aparente datação por volta da segunda ou terceira geração, enfraquece a alegação posterior de testemunha ocular. (3) A língua grega, em que foi composto o evangelho, era a língua nativa do autor, e apresenta características de uma habilidade linguística maior do que o grego relativamente não polido de Marcos. A LXX é sua Bíblia. (4) Os argumentos frequentemente introduzidos para apoiar a autoria de Mateus, o coletor de impostos - e.g., o fato de que os padrões numéricos da narrativa supostamente apontam para a habilidade de um cobrador de impostos – são fantasiosos e pouco convincentes.<sup>6</sup>

Nessa linha de argumentação, supõe-se que: o autor poderia ser um judeu da Diáspora que cresceu em uma cidade helenística (provavelmente Antioquia) de língua grega e que lia a LXX; ou, alternativamente, seria um gentio que teria acrescentado elementos judaicos à sua tradição mais do que à sua redação<sup>7</sup>.

Em que pese não se tenha uma precisão oficial da datação de Mateus, tem sido afirmado que sua composição teria ocorrido no período entre 80 e 100 d. C., tendo em vista as seguintes considerações:

(1) De acordo com a Hipótese dos Dois Documentos 2DH, Mateus deve ter sido escrito após Q e Marcos. Há boas razões para datar Marcos alguns anos antes de 70 d.C., de modo que Mateus deve ser posterior o suficiente para que Marcos se tornasse a tradição sagrada de uma comunidade.

(2) A revolta de 66-70 d.C. e a destruição de Jerusalém estão quase seguramente refletidas em 22,7; cf. também 21,41; 23,38. No entanto, Mateus não parece ficar impressionado pela catástrofe, que parece estar a certa distância no espaço e no tempo.

(3) Mateus parece estar comprometido com o desenvolvimento do judaísmo formativo na geração pós 70.

(4) Mateus, e não apenas a tradição mateana, parece ter sido utilizado tanto pela Didaquê quanto por Inácio (ver acima). A Didaquê, provavelmente, vem do período em torno de 100 d.C.; Inácio escreve por volta de 110 d.C.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, p. 965.

<sup>7</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, p. 965-966.

<sup>8</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, p. 969.

Entre vários autores e comentadores do Evangelho de Mateus, também tem sido defendido que a composição deste Evangelho seria originária de Antioquia<sup>9</sup>, tendo em vista os seguintes aspectos:

(1) A evidência interna do evangelho aponta para alguma área urbana de língua grega, onde judeus e cristãos estavam em interação intensa. O grego era a língua dominante de Antioquia, que provavelmente tinha a maior população judaica na Síria. Mateus parece respirar um ar mais urbano do que Q ou Marcos. Enquanto Marcos refere-se a cidades oito vezes e a aldeias sete vezes, Mateus tem vinte e seis referências a cidades e apenas quatro referências a aldeias. (2) Pedro é proeminente em Mateus e na tradição antioquena - tradição esta que fez dele o primeiro bispo de Antioquia. (3) Jerusalém parece fora de questão uma vez que Tiago não desempenha nenhum papel. (4) Mateus introduz a “Síria” em suas fontes (4,24), talvez como um indicador para sua própria igreja e fundamentá-la na história da salvação. (5) A designação de Jesus como Nazareno (2,23) fala em favor da Síria, onde os cristãos eram conhecidos como “Nazarenos”. (6) Os contatos com Inácio, a Didaquê, e o Evangelho dos Nazarenos, todos relacionados com a região da Síria ou Antioquia, em particular, apontam para essa área como a origem do Evangelho de Mateus. (7) A equivalência de um *estáter* com duas *dracmas* (17,24-27) se encaixa em Antioquia, o único local onde esta equivalência está documentada. (8) Situar Mateus em Antioquia se encaixa na situação descrita em Atos, onde os cristãos palestinos iniciaram a igreja antioquena, que então desenvolveu uma missão aos gentios e as tensões subsequentes. (9) O respeito que Mateus e seus leitores mantiveram aos materiais Q sugere uma área em que os missionários Q estavam ativos. A “Alta Galileia” e Síria correspondem à área de influência da comunidade Q.<sup>10</sup>

É importante ter presente e notar que uma característica do livro de Mateus é a apresentação da vida de Jesus Cristo em uma sequência que, além de cronológica, pode ser destacada como essencialmente e preponderantemente lógica:

---

<sup>9</sup> Calha referir a diversidade de atribuição das origens de Mateus: Palestina (Galileia, Cesareia, Jerusalém), Síria (Tiro, Sidom, Antioquia), Egito (Alexandria) e Transjordânia (Pela).

<sup>10</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, p. 969-970.

É verdade que existe uma sequência cronológica geral na disposição das principais fases da vida e ministério de Jesus. Mas a sequência de eventos dentro de qualquer período não necessariamente segue a ordem cronológica. De fato, Mateus se desvia da sequência cronológica estrita para um nível maior do que qualquer um dos outros escritores do evangelho, sendo que seu principal objetivo era desenvolver um conceito da vida e da missão de Jesus que contribuiria com seu propósito primário ao escrever. Ele não é o cronista que registra os eventos que ocorrem, mas o historiador que reflete sobre o significado desses eventos tendo como pano de fundo a história da nação escolhida<sup>11</sup>

No que diz respeito a uma possível estrutura do texto do Evangelho de Mateus, ele pode ser dividido de diversas formas. Oferecemos aqui a estrutura de Nichol<sup>12</sup>, que também procura indicar possíveis datas para as ações do ministério público de Cristo, sempre recordando que a datação é sempre uma tentativa de se localizar as ações no tempo e no espaço, mas não é possível estabelecer isso com precisão histórica:

1. Nascimento e infância: 1,1-2,23
  - A. Antes do nascimento de Jesus: 1,1-25
  - B. A infância de Jesus: 2,1-23
2. Preparação para o ministério de Jesus (outono de 27 d.C.): 3,1-4,11
  - A. Ministério de João Batista: 3,1-12
  - B. O batismo: 3,13-17
  - C. A tentação: 4,1-11
3. Ministério na Galileia, de Páscoa a Páscoa (29-30 d.C.): 4,12-15,20
  - A. Começo do ministério na Galileia: 4,12-25
  - B. O Sermão do Monte: 5,1-8,1
  - C. Instrução sobre métodos de evangelização: 8,2-9,34
  - D. Instrução sobre métodos de evangelização: 9,35-11,1
  - E. Mensageiros enviados por João Batista: 11,2-30
  - F. Conflito com fariseus: 12,1-50
  - G. O Sermão junto ao mar (parábolas do reino): 13,1-52

---

<sup>11</sup> NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, p. 276.

<sup>12</sup> Esboço adaptado do que consta *in* NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, p. 276.

- H. Fim do ministério público na Galileia: 13,53-15,20
- 4. Término do ministério público (primavera a outono de 30 d. C.): 15,21-18,35
  - A. Ministério nas regiões vizinhas à Galileia: 15,21-39
  - B. Mais conflitos com os fariseus: 16,1-12
  - C. Preparação para a cruz: 16,13-17,27
  - D. Humildade nas relações humanas: 18,1-35
- 5. Ministério na Judeia (outono a primavera, 30-31 d.C.): 19,1-20,34
  - A. Ensinando e curando na Judeia: 19,1-20,16
  - B. A última viagem a Jerusalém: 20,17-34
- 6. Fim do ministério em Jerusalém (Páscoa, 31 d. C.): 21,1-23,39
  - A. Conflito com escribas e fariseus: 21,1-23,39
  - B. Instruções quanto à segunda vinda de Cristo: 24,1-25,46
  - C. A prisão e o julgamento: 26,1-27,31
  - D. Crucifixão e sepultamento: 27,32-66
- 7. A ressurreição e aparições posteriores: 28,1-20

A perícopé de Mt 7,11-14, objeto de análise nos tópicos subsequentes deste estudo, encontra-se inserida na parte 3.B. (Mt 5,1-8,1), do esboço acima, referente ao Sermão do Monte. Essa circunstância induz à constatação do aspecto prático da manifestação da fé, notadamente no que se refere aos princípios cristãos em relação à lei.

Visando uma análise completa, e para fins do presente estudo, antes de adentrar na análise do texto em si, importa fazer menção, ainda que de forma sucinta, acerca das acepções do vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*” nos estudos teóricos do Direito, como se desenvolve a seguir.

## 2. Acepções da “δικαιοσύνη/*justiça*”

A literatura jurídica se debate, e faz tempo, sobre o vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*”<sup>13</sup>, considerando que, em linhas gerais, é propugnado que

---

<sup>13</sup> LACERDA, B. A., A justiça no Novo Testamento, p. 593-612.

uma ordem jurídica seria legítima se fosse igualmente justa, como afirma expressamente Nader: “A ideia de justiça faz parte da essência do Direito. Para que a ordem jurídica seja legítima, é indispensável que seja a expressão da justiça”<sup>14</sup>.

Da mesma forma, a compreensão do uso do vocábulo “δικαιοσύνη/justiça” serviu para o desenvolvimento de concepções teóricas que serviriam como um limite às mudanças sociais que, de alguma maneira, pudessem ameaçar o viver coletivo do ser humano. Nesse sentido é o que esclarece Ferraz Jr.:

Enquanto se pode postular como certo que as normas jurídicas são regras que de alguma forma se adaptam às mudanças sociais posto que podem deixar de valer ao serem revogadas conforme o interesse da decidibilidade dos conflitos, o que se procura é uma espécie de estrutura de resistência à mudança, que assegura à experiência jurídica um sentido persistente. Desde a Antiguidade foi na ideia de justiça que se buscou essa estrutura.<sup>15</sup>

Ainda, a justiça deve estar presente na ordem jurídica, para que a mesma seja legítima. A utilização do empréstimo terminológico da área do direito se justifica em razão do desenvolvimento teórico das características. Essa é a razão pela qual se utiliza comumente o vocábulo justiça ao lado do direito. Contudo, esse termo também apresenta várias acepções. Para os sociólogos, o direito trata-se de um setor da realidade social, constituindo-se assim as regras jurídicas como fatos sociais. Outros encaram a realidade jurídica sob o prisma do Direito Subjetivo, ou seja, das prerrogativas ou faculdades da pessoa humana. Ainda, o direito pode ser encarado como ciência. Alguns, como Kelsen, em sua obra *Teoria Pura do Direito*, entendem o direito como um conjunto de normas positivas que regulam o comportamento social:

---

<sup>14</sup> NADER, P., Introdução ao estudo do direito, p. 125.

<sup>15</sup> FERRAZ JR., T. S., Introdução ao estudo do direito, p. 366.

As normas de uma ordem jurídica regulam a conduta humana. [...] Esta conduta pode consistir numa ação positiva ou numa omissão. Na medida, porém, em que a ordem jurídica é uma ordem social, ela somente regula, de uma maneira positiva, a conduta de um indivíduo enquanto esta se refere - imediata e mediata - a um outro indivíduo. É a conduta de um indivíduo em face de um, vários ou todos os outros indivíduos, a conduta recíproca dos indivíduos, que constitui o objeto desta regulamentação.<sup>16</sup>

No sentido *latíssimo*, o termo justiça designa uma virtude geral (conjunto de todas as virtudes), sob o prisma do indivíduo, como se lê na expressão Bíblica “Os olhos do Senhor repousam sobre os justos” (Sl 34,12). No sentido do indivíduo vivendo em sociedade, ou em relação a pessoa, tendo como fulcro a convivência humana, conforme se lê no texto bíblica: “Com justiça julgarás o teu próximo” (Lv 19,15).

Do ponto de vista jurídico-científico, a justiça expressa um ideal a ser seguido pela norma, ou seja, seu objetivo final, segundo se verifica na célebre frase de Tomás de Aquino: “temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade”<sup>17</sup>. Dessa frase surgem os elementos essenciais da justiça no sentido jurídico, que busca um objetivo determinado. Para a consecução dessa justiça, a literatura elenca os seguintes elementos: 1) dar a outrem → a alteridade – *alteritas*; 2) o que lhe é devido → o devido – *debitum*; 3) segundo uma igualdade → a igualdade – *aequalitas*.

O primeiro requisito da justiça é a alteridade, que é a pluralidade de pessoas, condição *sine qua non* para a existência da justiça no sentido social da convivência humana, na medida em que se torna impossível alguém ser justo consigo mesmo.

O segundo elemento que integra a justiça é a existência de um direito subjetivo ou obrigação, pois o ato de justiça consiste em dar o que é devido, podendo o mesmo ser exigido, segundo o binômio devido-exigível ou

---

<sup>16</sup> KELSEN, H., Teoria pura do direito, p. 22.

<sup>17</sup> AQUINO, T. *Summa* Teológica, p. 47.



obrigatoriedade-exigibilidade. Indubitavelmente, a *Justiça* e o *Direito* possuem como característica fundamental a atributividade.

O terceiro elemento para consecução da justiça é a igualdade, que, segundo Montoro<sup>18</sup> seria uma espécie de relação, sendo que a filosofia apresenta três modalidades de relação: identidade, semelhança e igualdade. A identidade é a relação de essência, isto é, dois objetos são idênticos quando têm a mesma essência. A semelhança é a relação de qualidade, ou seja, dois objetos são semelhantes quando possuem as mesmas qualidades. A igualdade é a relação da quantidade, quer dizer, dois objetos são iguais quando têm a mesma quantidade. Contudo, a literatura jurídica costuma fazer uma distinção entre espécies de justiça: *comutativa*, *distributiva* e *social*.

1) A *justiça comutativa*, num primeiro plano, é identificada como a *Justiça dos Contratos*, na medida em que tutela interesses entre particulares. Comutativa, do latim *comutare*, designando aquilo que é relativo à troca, permuta. A *justiça comutativa* regula a relação entre as pessoas iguais, que se encontram num mesmo plano. Assim, seu objetivo é estabelecer uma igualdade absoluta nas relações entre os particulares, exigindo para isto que a igualdade seja restabelecida quando violada. Tomás de Aquino já afirmava: “se a justiça é uma igualdade, a injustiça será uma desigualdade ou uma iniquidade”<sup>19</sup>.

Conforme frisado, a justiça no sentido científico-jurídico exige dar a outrem o que lhe é devido, segundo uma igualdade, surgindo assim os elementos para a consecução da justiça: alteridade, devido e igualdade. Pois bem, na *justiça comutativa* os elementos da justiça são verificados da seguinte maneira:

A alteridade ou pluralidade de pessoas se dá entre os particulares. Devemos entender como particulares não só as *pessoas físicas*, mas também as *pessoas coletivas*, ou seja, as *pessoas jurídicas*, o Estado como Particular e os Estados na

<sup>18</sup> MONTORO, A. F., Introdução à ciência do direito, p. 186.

<sup>19</sup> AQUINO, T. *Summa Teológica*, p. 73.

Comunidade Internacional, sendo certo que esta espécie de justiça não se restringe ao campo interindividual.

O devido na *justiça comutativa* se apresenta de forma delimitada, nos mesmos moldes das cláusulas contratuais. Na *justiça comutativa* a pessoa assegura um bem que lhe é próprio. Montoro<sup>20</sup>, com muita propriedade, ensina que existem duas modalidades de “devido” na *justiça comutativa*: 1. respeito à pessoa; e 2. cumprimento de obrigações. Aparecem, assim, um *dever negativo* (não ofender um direito) e um *dever positivo* (prestar um serviço, pagar uma dívida). Assim, a justiça assegura o que é de cada pessoa por direito próprio.

A igualdade buscada pela *justiça comutativa* é a igualdade absoluta, vez que essa espécie de justiça tem como fulcro apenas igualar, sem levar em consideração o estado, condição e contribuição das pessoas. Assim, podemos concluir que a *justiça comutativa* compreende dar aos particulares aquilo que lhe é rigorosamente devido (bem próprio), segundo uma igualdade absoluta. Montoro define a *justiça comutativa* “como a virtude pela qual um particular dá a outro particular, aquilo que lhe é rigorosamente devido, observada uma igualdade simples ou real”<sup>21</sup>.

2) A *justiça distributiva* é aquela que regula as relações entre os particulares e a sociedade. Distributiva designa distribuição, repartição. A *justiça distributiva* tem como objetivo permitir que os membros da coletividade participem do bem comum mediante uma distribuição equitativa, de acordo com seus méritos, habilidades, capacidade e contribuição.

A alteridade verifica-se na relação entre a sociedade e os particulares, sob o fundamento de que a comunidade deve dar a cada um dos seus membros o que lhe é devido. Assim, a *justiça distributiva* evidencia-se na prática por meio da participação equitativa dos membros de uma sociedade, nos benefícios e encargos

---

<sup>20</sup> MONTORO, A. F., Introdução à ciência do direito, p. 207.

<sup>21</sup> MONTORO, A. F., Introdução à ciência do direito, p. 150.

sociais que a mesma oferece. Em outras palavras, a *justiça distributiva* se preocupa com a obrigação que a sociedade tem para com os seus membros e, ainda, a obrigação que os membros da sociedade têm com a mesma.

O devido na *justiça distributiva* é a participação dos membros, visando o bem comum, ou seja, a participação nos benefícios e encargos sociais que toda comunidade deve oferecer. Os membros da sociedade buscam um bem particular que é comum. Assim, o devido na *justiça distributiva* é consequentemente o bem comum de toda a sociedade, sendo certo que nessa espécie de justiça a sociedade assegura aos seus membros uma equitativa participação no bem comum.

Portanto, a *justiça distributiva* regula o dever negativo da comunidade, que consiste em respeitar os direitos individuais de seus membros, como, por exemplo, a propriedade, a vida e a integridade física. Ainda, a sociedade concede instrumentos e garantias para assegurar os citados direitos. E, finalmente, distribui equitativamente e proporcionalmente os benefícios e encargos sociais, como, por exemplo, a assistência judiciária gratuita e o pagamento de impostos.

A igualdade na *justiça distributiva* é proporcional, na medida em que esse tipo de distribuição tem como fulcro a repartição proporcional dos bens e encargos sociais. Assim, pode-se concluir que a *justiça distributiva* é dar aos membros da coletividade aquilo que lhes é devido (bens ou encargos), segundo o seu mérito, participação ou contribuição, segundo uma igualdade relativa. Montoro define a *justiça distributiva* como “a virtude pela qual a comunidade dá a cada um de seus membros uma participação no bem comum, observada a igualdade proporcional ou relativa”<sup>22</sup>

3) A *justiça social*, como o próprio nome indica, refere-se àquela espécie de justiça que busca restabelecer aos necessitados seus anseios mais prementes. Da mesma forma que a *justiça distributiva*, a *justiça social* regula as relações entre os particulares e a sociedade; entretanto, o critério para repartição dos bens

---

<sup>22</sup> MONTORO, A. F., Introdução à ciência do direito. p. 125.

é a necessidade e não a participação, como ocorre na *justiça distributiva*. A sociedade deve ter como um de seus objetivos a distribuição de bens, sendo certo que a *justiça social* deve seguir o critério de conformidade às necessidades de cada indivíduo, tendo o mesmo, ou não, contribuição a oferecer em contrapartida.

A *justiça social* também é designada de *justiça legal* ou *justiça geral*, na medida em que é por intermédio das normas que se realiza bem comum na coletividade. A *justiça social* tem como preocupação o bem geral da coletividade. Um elemento importante na identificação da *justiça social* é a solidariedade.

A alteridade na *justiça social* dá-se por meio de uma relação entre a sociedade, que adota medidas para distribuição de riquezas, e os particulares necessitados. Os membros da sociedade ou cada particular dá à sociedade sua contribuição ou participação para o bem comum.

O devido na *justiça social* é a contribuição de cada um para a realização do bem comum, sendo que o critério de distribuição não é a participação ou contribuição da *justiça distributiva*, mas a necessidade. Na *justiça distributiva*, o particular busca uma participação no bem comum, porque é comum. Na *justiça social*, a participação do particular é para o bem comum. O devido nessa espécie de justiça é exigível, não se constituindo, conforme vozes que se levantam, apenas um dever moral (*debitum morale*). Assim, em nome do interesse público, é exigido dos particulares a contribuição para o bem comum, que é estabelecido por meio da lei.

A igualdade buscada na *justiça social* é a proporcional, na medida em que esta justiça busca a repartição do bem comum, usando como critério de distribuição a necessidade. Assim, pode-se concluir que a *justiça social* é a participação ou contribuição que os membros da coletividade dão à mesma, para realização do bem comum, segundo uma igualdade relativa. Montoro define a

*justiça social* como “a virtude pela qual os membros da comunidade dão a esta sua contribuição para o bem comum, observada uma igualdade proporcional”<sup>23</sup>.

Diante desse panorama conceitual, importa agora verificar seus possíveis enquadramentos da perícopie de Mt 7,11-14, buscando evidenciar através da extração do texto eventuais utilizações do termo *justiça*.

### 3. A justiça em Mateus

O Novo Testamento emprega três vocábulos gregos semelhantes “δικαιοσύνη/*justiça*”, “δίκαιος/*justo*” e “δικαίωσις/*justificação*”, devendo serem interpretados de acordo com seu contexto.

O vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*” aparece 92 vezes no Novo Testamento: 7x em Mt; 1x em Lc; 2x em Jo; 4x em At; 58x nas cartas paulinas; 6x em Hb; 3x em Tg; 2x na 1Pd; 4x na 2Pd; 3x na 1Jo e 2x no Ap; já o vocábulo “δίκαιος/*justo*” aparece 39 vezes: 2x em Mt; 5x em Lc; 2x nos At; 27x nas cartas paulinas e 3x em Hb; e, por fim, o termo “δικαίωσις/*justificação*” aparece 79 vezes: 17x em Mt; 2x em Mc; 11x em Lc; 3x em Jo; 6x nos At; 17x nas cartas paulinas; 3x em Hb; 2x em Tg; 3x na 1Pd; 4x na 2Pd; 6x na 1Jo e 5x em Ap.

Contudo, é possível se afirmar que no Novo Testamento, Jesus proclama o reino que corresponderia a efetivação da justiça divina, sendo que ela se materializaria na própria pessoa de Jesus:

Su preocupación por los pobres y marginados encarna la justicia del Dios justo. Finalmente Jesús muestra de manera explícita lo que quedaba implícito en el Antiguo Testamento: el amor al prójimo es la norma suprema de sedeq de Dios y resumen de todas las demás normas. El amor ‘tratar al prójimo como uno quiere ser tratado, como otro yo’, constituye la base y el alma de toda justicia: las normas y criterios de justicia tienen que expresar las exigencias del amor, los que siguen a Jesús en esta praxis se convierten en la justicia de

<sup>23</sup> MONTORO, A. F., Introdução à ciência do direito, p. 213.

Dios presente en el mundo. Jesús se convierte en el criterio último de lo que es la justicia: practicar la justicia es seguir a Jesús. El compromiso con el otro. [...] Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o dicho de otra manera, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar.<sup>24</sup>

De acordo com Luño, a ideia de justiça está ligada ao mandamento da caridade, levado à plenitude moral e liberado do legalismo externo; o que é uma novidade radical do Novo Testamento, embora não completamente desconhecido do Antigo Testamento. O “amor a Deus” e “ao próximo” levado ao mais completo radicalismo, no amor aos inimigos e no dar a outra face, torna-se possível na plena doação de Cristo (Mt 20,28; 1Jo 4,9-10) e tem a ver com a compreensão de justiça:

È questa la nuova energia motrice che irrompe nella società e che comporta quella ‘giustizia superiore’ in cui è compresa tutta la legge. È un amore che deve prediligere i più poveri e bisognosi, come mostra la parabola del samaritano, dove si contrappone la funzione cultuale del sacerdote e del levita all’aiuto concreto e misericordioso di chi, per razza e per cultura, era considerato come nemico. È anche l’amore del Signore che si fa solidale con tutta la miseria e l’indigenza umana, fino ad identificarsi con i più bisognosi. Occorre tuttavia molta attenzione per non fraintendere il messaggio del Nuovo Testamento. Il dovere di perdonare e di porre l’altra guancia non significa una sottovalutazione della negatività dell’ingiustizia, ma concede ancora maggiore importanza al rispetto dei diritti di quei fratelli innocenti che andrebbero rispettati e perdonati persino se fossero colpevoli [...] Si deve concludere che l’enfasi del Nuovo Testamento sulla carità, comandamento supremo e vincolo della perfezione, presuppone la giustizia e contiene la più ferma condanna dell’ingiustizia. Amore e giustizia non stanno in parallelo, ma l’una è continuità ed espressione dell’altro. Là dove la giustizia non ha per fondamento l’amore per l’uomo, non è una giustizia che si collochi nella prospettiva del Nuovo Testamento. D’altra parte un amore che non tenti, in questo mondo dove bene e male si confondono, di tradursi in concreti ordinamenti giuridici della società, rimane sterile, utopia romantica e dunque non autentico amore.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> FABIAN, A., La Justicia. Disponível em: <https://bit.ly/3Hsphfv>. Acesso em: 13 11. 2023.

<sup>25</sup> RODRIGUEZ LUÑO, A. R., La giustizia nella Sacra Scrittura e nella tradizione morale cattolica.

De outro giro, é importante indicar que enquanto em Paulo o vocábulo justiça tem sentido judiciário, na acepção de *iustitia* distributiva (Rm 9,28), em outras partes do Novo Testamento, seu uso tem um sentido mais ligado à ética, mas sem confundir-se com ela<sup>26</sup>. Assim, pode-se afirmar que nos discursos de Jesus o vocábulo *iustitia* possui também um sentido escatológico e teleológico, já que nele a ética está estreitamente ligada à fé na sua pessoa. Nesse sentido afirma Santos:

Assim, toda atitude cristã torna-se uma decisão de fé reta que, no sentido forense, é condição de salvação. Aqueles que têm fome e sede de justiça (Mt 5,6), p. ex., não são, evidentemente, aqueles que se empenham a fundo em atingir uma perfeição moral, mas aqueles que aguardam uma justa sentença de Deus.<sup>27</sup>

Portanto, no Novo Testamento se encontra a continuidade do Antigo Testamento mas com uma natureza integralmente nova e original na pessoa de Jesus que se apresenta justo na obediência, no serviço e na misericórdia (Mt 20,27; Mc 10,44; Lc 6,36), conforme esclarece Santos:

Em nível de NT, o vocábulo reveste-se de significados diversos expressando a gratuidade da salvação, independente dos méritos<sup>103</sup>; e quando o vocábulo justiça vem usado como um termo religioso, naturalmente significa o homem diante de Deus, denotando, assim, um caminho existencial através do qual a ação justa está assegurada em relação a Deus. Isto, naturalmente, qualifica o homem diante de Deus, imagem de Jesus, o único verdadeiramente justo, em razão de sua sinceridade diante do Pai<sup>104</sup>. Estas alusões consideram, normalmente, três aspectos: a justiça de Deus<sup>105</sup>, a justiça do rei<sup>106</sup>, bem como a justiça do homem; semelhante, pois, a concepção veterotestamentária. A grande novidade, entretanto, é a conexão com a morte redentora de Cristo que se manifesta Deus como justo na história da salvação (Fl 2,6-11)<sup>107</sup>; em outras palavras, as promessas feitas por Deus, no AT, encontraram o sim pleno em Cristo (2Cor 1,20). No NT temos, portanto,

<sup>26</sup> OSSEGE, M., Einige Aspekte zur Gliederung des neutestamentlichen Wortschatzes (am Beispiel von dikaiosunē bei Matthäus) *apud* SANTOS, A. F. J., A justiça em Mateus: exegese e teologia.

<sup>27</sup> SANTOS, A. F. J., A justiça em Mateus: exegese e teologia.

uma continuação do Antigo e, contemporaneamente, uma radical novidade; continua a lógica do amor divino que apresenta uma originalidade na pessoa de Jesus que se apresenta justo na obediência, no serviço e na misericórdia (cf. Mt 20,27; Mc 10,44; Lc 6,36)<sup>28</sup>.

Aliado a esse contexto, pode-se encontrar em Mateus uma certa prevalência da ética, referindo-se a ela como a vontade de Deus (6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42), resumida como “retidão” (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32), no sentido de que fazer o certo seria fazer a vontade de Deus. Nesse sentido, verifica-se em Mateus que o caminho da justiça (Mt 21,32) corresponderia à conversão, à obediência e o agir ético fundado numa moral que privilegia a caridade (Mt 25,31-46), da mesma forma que revela a existência de uma justiça maior (Mt 5,20) que se exprime no amor e no perdão (Mt 5,44)<sup>29</sup>.

De outro giro, é importante destacar que “a regra de ouro” do agir recíproco seria a materialização prática da justiça cristã. Essa regra é encontrada em Mt 7,12, que possui correlato sinótico em Lc 6,31, e sua fonte veterotestamentária no texto deuterocanônico de Tb 4,15.

Dessa forma, dois aspectos devem ser considerados para os propósitos do presente estudo: primeiro, a correlação sinótica de Mt 7,12 em Lc 6,31 e o respectivo fundamento em Tb 4,15; segundo, a compreensão de que Mt 7,12 se encontra dentro da perícopie maior de Mt 7,11-14. Esses aspectos revelam uma necessidade metodológica de uma correta exegese que possua como ponto de partida a leitura do texto em sua língua original. Tendo em vista essa consideração, é que se desenvolve o tópico abaixo.

---

<sup>28</sup> SANTOS, A. F. J., A justiça em Mateus: exegese e teologia.

<sup>29</sup> SANTOS, A. F. J., A justiça em Mateus: exegese e teologia.



#### 4. Estrutura de Mt 7,11-14 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Para uma correta compreensão de Mt 7,12, considerando os pressupostos acima mencionados, procura-se empregar a Análise Retórica Bíblica Semítica, como uma forma metodológica de se extrair a compreensão originária que o texto possa revelar diante das concepções hodiernas, de modo a extrair a mensagem bíblica cristã para a geração contemporânea.

A Análise Retórica Bíblica Semítica é um dos métodos sincrônicos utilizados na exegese bíblica, em conjunto com o Método Histórico-Crítico, que é um método diacrônico. Deve-se destacar que o uso da retórica semítica, como método de exegese bíblica, não se confunde com a retórica clássica grega, como resultado dos discursos que eram feitos na ágora ou nos tribunais<sup>30</sup>. Enquanto a retórica clássica busca persuadir seus ouvintes, por meio da argumentação lógica<sup>31</sup>, a retórica semítica volta o seu olhar para a composição dos arranjos textuais, como os paralelismos e outros recursos literários que auxiliem na compreensão do texto e de sua mensagem.

O método, embora antigo, foi retomado por Meynet<sup>32</sup> e vem ganhando espaço dentro da exegese bíblica. Por se tratar de um gênero literário que foi amplamente utilizado no Oriente Próximo, constitui-se em uma ferramenta adequada para o estudo dos textos bíblicos. O uso deste método permite ser aplicado tanto a uma perícopes, quanto em todo o livro, como uma forma de evidenciar a delimitação das unidades literárias e textuais, em seus diversos níveis

---

<sup>30</sup> MEYNET, R., *La retorica bíblica*, p. 433.

<sup>31</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., *Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados*, p. 200.

<sup>32</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; 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.

de organização, na interpretação, na leitura conjunta das diversas perícopes, na tradução do texto, na crítica textual<sup>33</sup>.

Tendo presente o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, é de grande valor olhar para o texto da perícopa de Mt 7,11-14, tanto na língua original grega, como na tradução portuguesa, a fim de se caminhar para possíveis comentários. O ato de realizar a tradução do texto a partir da língua original ajuda a perceber a riqueza e a beleza do mesmo, mesmo na tradução para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa.

Mt 7,11-14 (NA <sup>28</sup> )	Mt 7,11-14
<sup>11</sup> εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτό.	<sup>11</sup> Se, portanto, vós, sendo maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem.
<sup>12</sup> Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.	<sup>12</sup> <b>Todas as coisas, portanto, que quereis que vos façam as pessoas (os homens), assim também vós, fazei a elas; esta, pois, é a lei e os profetas.</b>
<sup>13</sup> Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα ἡ πύλη καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ πολλοὶ εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς·	<sup>13</sup> Entrai pela porta estreita, porque larga é a porta e espaçoso é o caminho que conduz para a destruição, e muitos são os que entram por ele.
<sup>14</sup> τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν	<sup>14</sup> Como é estreita a porta e apertado o caminho que conduz para a vida, e poucos são os que encontram o mesmo.

Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

O texto não conta com sérios problemas de crítica textual, o que facilita sua leitura e estudo. Uma tradução mais literal é justificada no presente estudo, tendo em vista a diversidade de interpretações advindas de diferentes traduções possíveis. Contudo, pelo que se pode observar acima, a tradução realizada expressão para o presente estudo não resta comprometida, porquanto as variantes

<sup>33</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 200.

não apresentam discrepâncias de sentido. Diante disso, utilizando-se o texto acima, a perícópe de Mt 7,11-14 pode ser estruturada e analisada da seguinte forma:

11 Se, portanto				
	vós,	sendo <i>maus</i>	sabeis <i>dar</i>	<b>boas dádivas</b>
	aos <i>vossos</i> filhos			
→ quanto mais	o <i>vosso</i> Pai	que <i>está nos céus</i>	<i>dará</i>	<b>coisas boas</b>
	aos que		<i>lhe pedem</i>	
12				<b>Todas as coisas</b>
			<i>que quereis</i>	
portanto			<i>que vos façam</i>	
	as pessoas ( <i>os homens</i> )			
→ assim também	vós		<i>fazei</i>	
	a elas			
= esta, pois,			<i>é a lei e os profetas</i>	
13			<i>Entrai</i>	
		pela <i>porta estreita</i>		
porque		<i>larga é a porta e espaçoso é o caminho</i>	<i>que conduz</i>	para a <b>destruição</b>
	e <i>muitos</i> são os que		<i>entram</i> por ele	
14 Como é		<i>estreita a porta e apertado o caminho</i>	<i>que conduz</i>	para a <b>vida</b>
	e <i>poucos</i> são os que		<i>encontram.</i>	<b>o mesmo</b>

Por intermédio da estrutura acima, é possível se extrair algumas interpretações que elucidam melhor “a regra de ouro” de Mt 7,12. Com efeito, o primeiro aspecto a considerar é que no v.11 há uma relação direta entre “vós” e “vossos filhos” da mesma forma em que há entre “vosso Pai” e “aos que lhe pedem”, de modo a evidenciar que o “sabeis dar boas dádivas” também possui correlação entre o “dará coisas boas”. Assim sendo, pode-se estabelecer as seguintes relações de implicação entre as afirmações que são postas no v.11:

“Se, vós [...] sabeis dar”, então “vosso Pai [...] dará”

“Se, vós [...] boas dádivas”, então “vosso Pai [...] coisas boas”

“Se, vós [...] aos vossos filhos”, então “vosso Pai [...] aos que lhe pedem”

As relações de comparação entre o agir humano e agir de Deus funcionam como implicação lógica entre a segunda e a primeira, no sentido de “Se A, então B”: se o ser humano realiza ou pratica algo positivo, então Deus também realiza ou pratica algo positivo. Trata-se, portanto, de um argumento conclusivo da ação de Deus diante da ação do ser humano, possuindo, portanto, uma relação de equivalência que se encontra em uma primeira camada argumentativa.

Contudo, revela notar que o uso de “quanto mais” serve para evidenciar a maior certeza ou probabilidade do agir positivo de Deus, que decorre da superioridade positiva de “vosso Pai que está nos céus” em relação a “vós, sendo maus”. Assim, trata-se de um argumento construído em uma segunda camada argumentativa, pois a superioridade pressupõe uma relação de equivalência.

Dessa forma, em um primeiro nível, é construída uma relação de equivalência que poderia ser assim afirmada: se o ser humano sabe dar “boas dádivas” aos seus “filhos”, então, no mínimo, Deus também saberia dar “coisas boas” aos que lhe pedem. Contudo, essa relação de equivalência entre o agir humano e o agir divino se encontra contida na relação de superioridade, tendo em vista a natureza pecaminosa do ser humano que decorre de “vós, sendo maus” em

oposição a “vosso Pai que está nos céus”, indicando a natureza divina como sendo boa.

Destaque-se, na mesma linha de raciocínio, que a relação entre os pais e os filhos corrobora igualmente a relação de superioridade, porquanto são estes (os filhos) que pedem aos pais, o que, analogamente, são os seres humanos (*seus filhos*) que pedem a Deus. Essa análise possui repercussão no v.12, como se verifica abaixo, o qual também possui correlação sinótica em Lc 6,31:

Lc 6,31 (NA <sup>28</sup> )	Lc 6,31
Καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.	E como <b>quereis que as pessoas vos façam, fazei a elas</b> semelhantemente

Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

Embora a construção do texto em Mt 7,12 inicie de forma geral para abarcar “todas as coisas”, o que poderia, numa primeira leitura, identificar tanto aspectos negativos quanto positivos, o fato é que está diretamente relacionada às “boas dádivas” e às “coisas boas”, previstas no v.11, segundo a estrutura desenvolvida acima. Assim, deve-se inferir que “todas as coisas”, constantes no v.2, possuem a conotação de algo positivo, mantendo-se, portanto, a coerência com o v.11

Esse aspecto positivo de “todas as coisas” é reforçado pelas expressões seguintes “que quereis que vos façam as pessoas”, tendo em vista o emprego dos verbos constantes no v.11: “dar”, “dará” e “pedem”. Portanto, “todas as coisas que quereis que vos façam as pessoas” devem ser compreendidas como “coisas boas”, ou seja, algo de natureza positiva.

Essa constatação implica a necessidade de se compreender igualmente o agir de forma positiva ou correta para com os outros, considerando as expressões “também vós, fazei a elas”, tendo em vista os paralelos entre o “que quereis” e o “vos façam” e entre “as pessoas” e “vós”. Esse aspecto encontraria guarida na fonte veterotestamentária do texto deuterocanônico de Tb 4,15, escrito grego, da

*Septuaginta*<sup>34</sup>, como se verifica no quadro a seguir, com uma tradução própria para a língua portuguesa:

Tobias 4,15	Tobias 4,15
καὶ ὁ μισεῖς μηδενὶ ποιήσης οἶνον εἰς μέθην μὴ πίης καὶ μὴ πορευθήτω μετὰ σοῦ μέθη ἐν τῇ ὁδῷ σου.	<b>E não faças nada a ninguém que o aborreça.</b> Não bebas vinho até a embriaguez, e que a embriaguez não vá contigo pelo teu caminho

Fonte: texto de LXX, tabela e tradução dos autores.

Assim, pode-se inferir que o v.12 possui um propósito argumentativo para enunciar a relação de equivalência do agir humano que se encontrava contida no v.11, mas que agora é revelada diretamente por intermédio das relações constantes nas expressões “que quereis que vos façam” e “fazei”, bem como “as pessoas” e “vós”.

Revela notar, contudo, que essa relação de equivalência pressupõe também uma relação de superioridade. Com efeito, “Todas as coisas [...] que quereis que vos façam” decorre de “assim também vós, fazei a elas”, demonstrando um mandamento que funciona como antecedente condicional que poderia ser expresso da seguinte forma: faça o bem primeiro, para que façam o mesmo por ti.

Essa constatação é corroborada ao se considerar a relação de equivalência no v.11, no sentido de que “vosso Pai [...] dará coisas boas aos que lhe pedem”, da mesma forma que “vós [...] sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos”, mas que possui, conforme já afirmado acima, um grau de superioridade, diante da relação comparativa entre “vós, sendo maus” em oposição a “vosso Pai que está nos céus”.

Dessa forma, enquanto a relação de superioridade no v.11 decorre da comparação expressa entre natureza de Deus (“vosso Pai que está nos céus”), em oposição a do ser humano (“vós, sendo maus”), a relação de superioridade no v.12 se verifica no condicionamento de se agir primeiramente de forma positiva ou

<sup>34</sup> RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta. Editio Altera* (2006).

correta (“também vós, fazei a elas”), para se obter posteriormente o mesmo tratamento (“todas as coisas que quereis que vos façam as pessoas”), evidenciando uma perspectiva de se colocar em posição humilde e não egoísta, de fazedor do bem e não do mal. Essa interpretação vai de encontro à ideia de se exigir um comportamento alheio para que se possa realizar algo em troca, tendo em vista que, se assim o fosse, não haveria qualquer prática positiva ou correta nas relações interpessoais.

Com efeito, se alguém somente age considerando um comportamento prévio de outrem em seu favor, a expectativa possui o risco de permanecer somente como mera expectativa *ad infinitum*, o que, como resultado prático, representa a não realização de qualquer ato benéfico a quem quer que seja.

Assim sendo, a interpretação mais adequada é a que determina o agir em prol dos outros, pois, ainda que isso significasse uma aparente atuação egoística (considerando a geração da expectativa do agir alheio), como resultado prático, haveria uma postura proativa de realização do bem em termos coletivos, independente das expectativas. Assim, a referência de que “esta, pois, é lei e os profetas” encontraria albergue na essência do “amor ao próximo” previsto em Lv 19,18.

O v.13 indica que essa forma proativa em prol do bem alheio não se configura algo fácil nas relações interpessoais, considerando que o “também vós, fazei a elas” se encontra posicionado esquematicamente em relação a “entrai pela porta estreita”. A compreensão de que esse agir não é algo que representa um cenário simples é corroborada pelas expressões utilizadas em oposição: “porque larga é a porta e espaçoso é o caminho que conduz para a destruição, e muitos são os que entram por ele”.

Com efeito, o resultado do não agir em face dos outros levaria ao resultado “[d]a destruição” (v.13), ao passo que aqueles que agem de forma adequada coletivamente encontrariam “a vida” (v.14). O aspecto da dificuldade prática de

assim agir é explicitado também pela utilização contraposta das expressões “muitos são os que” em relação a “poucos são os que”, bem como “larga é a porta e espaçoso é o caminho” e “estreita a porta e apertado o caminho”, mas em tudo isso conta o fato de que “a porta é estreita”, mas não está fechada, então sempre é possível contar com a misericórdia divina.

Tendo presente a análise até aqui empreendida, deve-se considerar “a regra de ouro” como um elemento prático da justiça cristã, que possuiria fundamentação normativa na regra do amor, como a exposição a seguir.

## 6. A “regra de ouro” como justiça cristã

Como forma de propulsionar a argumentação sobre os aspectos da “regra de ouro” como elemento identificador da justiça cristã, utilizam-se as principais linhas defendidas criticamente por Hans Kelsen, na obra *O problema da justiça*<sup>35</sup>, considerado um dos maiores juristas de todos os tempos, possuindo seus estudos enorme influência até hoje na literatura jurídica. Portanto, em determinado sentido, adotam-se aspectos de falseabilidade popperiana<sup>36</sup> visando conferir maior dialética e exposição das ideias do presente estudo.

Pela importância e impacto das teorias de Kelsen, entende-se adequado fazer uma breve exposição desse jurista. Kelsen nasceu em 11 de outubro de 1881, na cidade de Praga, atual capital da República Tcheca, que naquela época era pertencente ao então Império Austro-Húngaro, onde, com 3 anos de idade se mudou para Viena. Na capital austríaca teve início à sua formação jurídica, tendo também posteriormente estudado em Heidelberg e Berlim. Iniciou seus estudos

---

<sup>35</sup> KELSEN, H., *O problema da justiça*, p. 19-20.

<sup>36</sup> “Contudo, só reconhecerei um sistema como empírico ou científico se ele for passível de comprovação pela experiência. Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema. Em outras palavras, não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência, um sistema científico empírico*”. (POPPER, K., *A Lógica da Pesquisa Científica*, p. 42).



de Direito em Viena, em 1900, concluindo o curso em 1906. A partir de 1911, aos 30 anos de idade, Kelsen passou a lecionar na Faculdade de Direito de Viena, publicando diversas obras e trabalhos acadêmicos. Foi assessor jurídico no Ministério da Guerra e, em 1918, colaborou com a redação da nova Constituição da Áustria, estabelecendo as premissas até hoje utilizadas de um modelo de Corte Constitucional para exercer o controle de constitucionalidade dos atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo. Sem dúvida, a obra que impactou decisivamente o mundo do Direito é a sua *Teoria Pura do Direito*, publicada em 1934:

A Teoria Pura teve duas edições originais em alemão: uma em 1934 e uma em 1960, ambas editadas pelo editor vienense Franz Deuticke, que, em 1905, publicara o primeiro trabalho de Kelsen, *A Filosofia Política de Dante*. A primeira apresentação completa da teoria foi traduzida para italiano, japonês, coreano e espanhol. De fato, ela já estava presente quase inteira em *Teoria Geral do Estado* de 1925, mas só foi publicada com o título *Teoria Pura do Direito* em 1934<sup>37</sup>

Em linhas gerais, na *Teoria Pura do Direito*, Kelsen pretendeu isolar o Direito das demais áreas do conhecimento humano, como a Política, a Filosofia, a Sociologia, a Teologia e a Religião, criando pressupostos específicos para as ciências jurídicas. Deve-se ressaltar que Kelsen não ignorava a existência de elementos culturais, políticos e religiosos que, de alguma forma, influem na elaboração das normas jurídicas de uma determinada sociedade, mas sim que o Direito, enquanto saber científico, deveria possuir métodos próprios, isentos ou puros de qualquer conotação que não fosse jurídica, sendo por essa razão a utilização do termo de *Teoria Pura do Direito*. Nesse sentido, esclarece o próprio jurista sobre o objeto de sua obra:

---

<sup>37</sup> VELLOSO, P. C. P., Edição e Recepção de Kelsen no Brasil, p. 201.

[...] garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir desse conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos.<sup>38</sup>

Em que pese que Kelsen estivesse preocupado em refutar as possíveis concepções de justiça do jusnaturalismo como forma de ordenação e regulação da sociedade, de modo a justificar a sua teoria de norma fundamental com natureza eminentemente formal de validade jurídica, conforme acima mencionado, suas críticas à “regra de ouro” são pertinentes como forma de promover o desenvolvimento da argumentação defendida aqui neste estudo.

Com efeito, de acordo com Kelsen, “a regra de ouro” não poderia ser considerada na ordenação da sociedade devido a aspectos de natureza subjetiva dos indivíduos. Nesse sentido, em sua obra *O problema da justiça*, ele defende que:

Da mesma natureza é a chamada regra de ouro: “Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti” que, formulada positivamente, se traduz pelo princípio de justiça: devemos tratar os outros tal como gostaríamos de ser tratados. Se tomarmos esta fórmula ao pé da letra, imediatamente verificamos que ela conduz a resultados que decididamente não são pretendidos por aqueles que dela se servem. Se devemos tratar os outros como queremos ser tratados, fica excluída toda punição de um malfeitor, pois nenhum deseja ser punido. Deste modo, é afastada uma parte essencial do direito positivo. Ninguém gosta de ser censurado. Sem a possibilidade de censurar, a educação é impossível. Muitos gostam de ser lisonjeados: para a maioria dos homens uma verdade desagradável é indesejável. Desejam ser enganados. Será lícito concluir daí que são obrigados ou têm o direito de lisonjear os outros ou de enganá-los? *Mundus decipi vult*. Não será cinismo concluir daí: *ergo diciatur*? Muito daquilo que, do ponto de vista moral ou do direito, tem de ser proibido não é, para muitos homens, desejável, mas também não é indesejável. Logo, não basta exigir que não tratemos os outros da forma como não gostaríamos de ser tratados. [...] Quando a regra de ouro postula que qualquer um de nós trate os outros como

---

<sup>38</sup> KELSEN, H., Teoria Pura do Direito, p. 1.

subjetivamente deseja ser tratado por eles, pressupõe-se evidentemente que outros também desejam ser tratados assim. Mas isso é evidente e compreende-se de per si – pensa-se – pois todos desejam sem dúvida ser bem tratados. Se a regra de ouro fosse observada, haveria concordância entre os homens quanto à sua conduta recíproca e não existiria, portanto, nenhum conflito – alcançar-se-ia a harmonia social. Isto, porém, é uma ilusão, pois os homens de forma alguma coincidem no seu juízo sobre aquilo que é subjetivamente bom, ou seja, afinal, naquilo que desejam.<sup>39</sup>

Em que pese a preocupação de natureza prática de Kelsen sobre “a regra de ouro”, ela acaba por generalizar uma espécie de psicologismo que se confundiria com os interesses e vontades dos indivíduos de forma ampla, sem considerar o desejo ou vontade correlacionados ao agir de forma benéfica.

O argumento central kelsniano é revelado pelo aspecto de que o tratamento alheio encontraria limites ao se considerar a impossibilidade do desejo de ser punido, conforme a pressuposição de que “ninguém gosta de ser censurado”. Contudo, essa pressuposição é irrelevante diante dos aspectos da “regra de ouro” cristã, prevista em Mt 7,12, segundo foi abordado acima.

Com efeito, como visto antes, embora o texto de Mt 7,12 inicie com uma expressão generalizante (“todas as coisas”), ela está diretamente relacionada às “boas dádivas” e às “coisas boas”, previstas no v.11, devendo-se considerar, portanto, que “todas as coisas” constantes no v.12 possuem a conotação de algo positivo ou benéfico. Esse aspecto encontra coerência com as expressões seguintes no mesmo versículo, “que quereis que vos façam as pessoas”, em paralelo com o emprego dos verbos constantes no v.11: “dar”, “dará” e “pedem”. Assim, “todas as coisas que quereis que vos façam as pessoas” devem ser compreendidas como “coisas boas”, ou seja, algo de natureza positiva ou benéfica, e não um desejo de punir alguém pela prática de algum ilícito.

---

<sup>39</sup> KELSEN, H., O problema da justiça, p. 19-20.

Assim, “a regra de ouro” que se extrai da análise da perícopa de Mt 7,11-14 não pode ser aplicada para aspectos sancionatórios de infrações morais ou jurídicas, mas sim com uma prática de vivência coletiva que realiza a justiça no seu cotidiano, nas relações sociais da vida em comum, seja crente, seja não crente, mas sobretudo para os crentes, uma vez que se trata de uma regra que o Senhor entregou aos seus seguidores para que a praticassem na prática comum do bom e recíproco tratamento.

Conforme já afirmado neste estudo, os requisitos para a consecução da justiça, de acordo a literatura jurídica, possuiriam os seguintes elementos: 1) dar a outrem → a alteridade – *alteritas*; 2) o que lhe é devido → o devido – *debitum*; 3) segundo uma igualdade → a igualdade – *aequalitas*.

A *alteridade* ocorre diante de uma pluralidade de pessoas, funcionando como condição *sine qua non* para a existência da Justiça no sentido social da convivência humana, e “a regra de ouro” somente se perfaz presente na relação com o outro, o que evidencia a sua aplicabilidade com um critério de Justiça.

Já a *atributividade*, que corresponderia à existência de um direito subjetivo ou obrigação em dar o que é devido, encontra contornos no próprio agir recíproco de se fazer o bem. Contudo, a exigibilidade da conduta aqui encontra seu fundamento no seu aspecto normativo previsto em “a lei e os profetas” (Mt 7,12), que, em determinada medida, encontraria albergue na essência do “amor ao próximo” previsto em Lv 19,18. Dessa forma, torna-se devido àquilo que contrarie o agir em prol dos outros daquilo que necessitam de algo.

Por fim, a *igualdade* poderia ser verificada na relação de equivalência do agir humano que, como visto antes, encontra-se contida em Mt 7,11, e é externalizada em Mt 7,12 as expressões “que quereis que vos façam” e “fazei”, bem como “as pessoas” e “vós”. Contudo, como também se observou antes, essa relação de equivalência pressupõe igualmente a relação de superioridade, diante das expressões utilizadas em Mt 7,12: “Todas as coisas [...] que quereis que vos

façam”. Essa construção textual possui sentido direto decorrente de “assim também vós, fazei a elas”. Esse aspecto é relevante e demonstra que a concepção de igualdade indicaria uma espécie de justiça de natureza especial, pois o agir de forma igual perante os outros somente se verifica se primeiro se reconhece a inferioridade: primeiro se faz o bem ao outro para somente então permitir que o outro lhe faça igualmente o bem.

Esse cenário indicaria que “a regra de ouro”, na forma em que analisada na perícopes de Mt 7,11-14, possuiria elementos identificadores da justiça cristã que se aproximariam da *justiça social*. Com efeito, a *justiça social* possui como cerne de identificação o aspecto da solidariedade, tendo em vista que a sua *alteridade* é verificada na relação entre a sociedade, que adota medidas para distribuição de riquezas, e os particulares necessitados. Da mesma forma, o que se torna “devido” ou exigível é a necessidade do outro, sendo que, nesse sentido, exige-se que primeiro ocorra a prática do bem, reconhecendo-se, por conseguinte, a inferioridade de quem age. Esse agir torna possível a igualdade de todos na repartição do bem comum, adotando-se como critério de distribuição as necessidades.

## Conclusão

Considerando os elementos argumentativos acima desenvolvidos, entende-se que “a regra de ouro” constante na perícopes de Mt 7,11-14 configura um critério determinante para demonstração da justiça cristã e do relacionamento humano em geral, tendo em vista que o agir recíproco na sociedade corresponderia à prática da Justiça de Cristo no plano terreno, herdada da tradição judaica.

Ao se comparar as diversas concepções do vocábulo “δικαιοσύνη/*justiça*”, de acordo com o exposto na literatura jurídica, pode-se igualmente afirmar que, a

partir dos requisitos ou elementos comuns que as identificam, a *justiça social* é que encontraria mais proximidade com a justiça cristã a partir do critério da “regra de ouro” de Mt 7,12.

Com efeito, por intermédio da Análise Retórica Bíblica Semítica utilizada na perícopes de Mt 7,11-14, é possível se afirmar que “a regra de ouro” corresponde a um agir recíproco de se fazer o bem considerando essencialmente dois aspectos: o primeiro, que a exigibilidade da conduta humana possui um fundamento normativo na essência do “amor ao próximo” (Mt 22,37-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)<sup>40</sup>, já previsto em Lv 19,18, através da expressão “a lei e os profetas” (Mt 7,12); segundo, essa conduta benéfica corresponderia a qualquer medida que busque suprir a necessidade do outro, sem distinção de ninguém.

Assim, além de não se confundir com as pressuposições utilizadas por Hans Kelsen, em *O problema da justiça*<sup>41</sup>, em suas críticas, “a regra de ouro” extraída do texto bíblico analisado (Mt 7,12) indica uma forma de agir que somente pode ser equalizada perante os outros no sentido de primariamente se reconhecer uma relação condicional que indica uma compreensão inferioridade/superioridade, ou seja, alguém primeiro age beneficentemente perante a outrem, para somente então permitir que este lhe faça o bem.

Trata-se, portanto, de indicar, como pressuposto determinante do agir recíproco, a humildade e a bondade em primeiro plano, funcionando, assim, como consequência prática, a busca do bem-estar coletivo da sociedade no plano terreno.

---

<sup>40</sup> GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; 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.

<sup>41</sup> KELSEN, H., O problema da justiça, p. 19-20.

## Referências bibliográficas

- AQUINO, T. *Summa Teológica*, Vol. 6. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyla, 2012.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura, teologia. Cartas Católicas Sinóticos e Escritos Joaninos. Volume 2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2016.
- FABIAN, A. **La Justicia**. Disponível em: <https://bit.ly/3Hsphfv>. Acesso em: 13 11. 2023.
- FERRAZ JR., T. S. **Introdução ao estudo do direito**, 2ª ed., São Paulo: Atlas, 1994.
- 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. 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, p. 155-170, 2019.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, 2021.
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

- GRÜN WALDT, K. **Olho por Olho, Dente por Dente?** O Direito no Antigo Testamento. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- LACERDA, B. A. A justiça no Novo Testamento. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.35, n.3, 2020, p. 593-612.
- 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. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, 2020.
- MONTORO, A. F. **Introdução à ciência do direito**. 34. ed. rev., e atual. São Paulo: Thomson Reuters Brasil, 2020.
- NADER, P. **Introdução ao estudo do direito**, 22<sup>a</sup> ed. rev. e atual., Rio de Janeiro: Forense, 2002.
- NICHOL, F. D. **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, Volume 5**. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.
- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**, 6<sup>a</sup> ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KELSEN, Hans. **O problema da justiça**, 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RODRIGUEZ LUÑO, Angel R. **La giustizia nella Sacra Scrittura e nella tradizione morale cattolica**. Milano: Edusc, 2023.



SANTOS, A. F. J., **A justiça em Mateus: exegese e teologia**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2022.

VELLOSO, P. C. P. **Edição e Recepção de Kelsen no Brasil**. Disponível em: <[http://escritos.rb.gov.br/numero08/cap\\_11.pdf](http://escritos.rb.gov.br/numero08/cap_11.pdf)>. Acesso em: 13 11. 2023.



## Capítulo IV<sup>1</sup>

### **Apóstolo Paulo: Vocação, missão e vida espiritual a partir de 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida**

*Apostle Paul: Vocation, mission and spiritual life from 1Cor 9,15-18 and the Aparecida Document*

*Apóstol Pablo: Vocación, misión y vida espiritual desde 1Cor 9,15-18 y del Documento de Aparecida*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Rodrigo Silva<sup>3</sup>

#### **Resumo**

O 3º Ano Vocacional da Igreja no Brasil quer favorecer a reflexão e despertar a consciência vocacional de todos os cristãos. Este estudo oferece uma reflexão sobre vocação, missão e vida espiritual do apóstolo Paulo à luz da perícopa de 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida. Paulo, ao encontrar-se com Jesus no caminho de Damasco e cair por terra, deixa-se transformar pela voz que o chama. O despertar vocacional é fruto de um encontro amoroso, sendo que a iniciativa é sempre de Deus que nos ama. A vocação leva necessariamente à missão. A missão é o transbordamento do coração, ou seja, o compromisso com o “ide”, pedido feito por Jesus aos apóstolos no final dos Evangelhos de Mateus (28,19-20) e de Marcos (16,11-16). Perseverar na vocação e na missão exige a intimidade com Aquele que chama e envia, ou seja, o cultivo da espiritualidade. Três dimensões concêntricas e integrais que, quando alimentadas mutuamente, transformam-se em frutos para o bem das comunidades eclesiais.

**Palavras chave:** Vocação, Missão, Espiritualidade, Encontro, Conversão.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-04>

<sup>2</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: <[rodrigoimarui@hotmail.com](mailto:rodrigoimarui@hotmail.com)>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5841920736125058> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-3980-4831>

### Abstract

The 3rd Vocational Year of the Church in Brazil wants to encourage reflection and awaken vocational awareness of all Christians. This study offers a reflection on the vocation, mission and spiritual life of the apostle Paul in the light of the pericope of 1Cor 9,15-18 and the Aparecida Document. Paul, upon meeting Jesus on the way to Damascus and falling to the ground, lets himself be transformed by the voice that calls him. Vocational awakening is the fruit of a loving encounter, the initiative always coming from God who loves us. Vocation necessarily leads to mission. The mission is the overflow of the heart, that is, the commitment to “go”, a request made by Jesus to the apostles at the end of the Gospels of Matthew (28,19-20) and Mark (16,11-16). To persevere in the vocation and mission undertaken intimacy with the One who calls and sends, that is, the cultivation of spirituality. Three concentric and integral dimensions that, when mutually nourished, become fruit for the good of ecclesial communities.

**Keywords:** Vocation, Mission, Spirituality, Meeting, Conversion.

### Resumen

El 3º Año Vocacional de la Iglesia en Brasil quiere fomentar la reflexión y despertar la conciencia vocacional de todos los cristianos. Este estudio ofrece una reflexión sobre la vocación, misión y vida espiritual del apóstol Pablo a la luz de la perícopa de 1Cor 9,15-18 y del Documento de Aparecida. Pablo, al encontrarse con Jesús en el camino de Damasco y caer al suelo, se deja transformar por la voz que lo llama. El despertar vocacional es resultado de un encuentro amoroso, y la iniciativa siempre viene de Dios que nos ama. La vocación conduce necesariamente a la misión. La misión es el desbordamiento del corazón, es decir, el compromiso con el “id”, pedido hecho por Jesús a los apóstoles al final de los Evangelios de Mateo (28,19-20) y Marcos (16,11-16). Perseverar en la vocación y misión requiere intimidad con Aquel que llama y envía, es decir, el cultivo de la espiritualidad. Tres dimensiones concéntricas e integrales que, alimentadas juntas, se vuelven fructíferas para el bien de las comunidades eclesiales.

**Palabras clave:** Vocación, Misión, Espiritualidad, Encuentro, Conversión.

### Introdução<sup>4</sup>

O 3º Ano Vocacional que foi celebrado no Brasil trouxe como tema para reflexão: “Vocação: Graça e Missão”. O lema foi inspirado no Evangelho de Lucas, na perícopa dos Discípulos de Emaús: “Corações ardentes, pés a caminho” (Lc 24,32-33). O objetivo do 3º Ano Vocacional foi “promover a cultura vocacional nas comunidades eclesiais, nas famílias e na sociedade, para que sejam

---

<sup>4</sup> GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo: Vocação, Missão e Vida Espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.3, Set.-Dez. 2023, p. 1035-1055. ISSN: 1415-4471/2525-846X. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i3.1838>

ambientes favoráveis ao despertar de todas as vocações, como graça e missão, a serviço do Reino de Deus”<sup>5</sup>. A missão é sempre resposta ao chamado vocacional, seguida de uma transformação de vida<sup>6</sup> em prol do Reino, no serviço a Deus e aos irmãos, na Igreja e no mundo.

Este estudo tem o objetivo de ampliar a reflexão e trazer para o centro o testemunho vocacional de Paulo, o “apóstolo e mestre das nações” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), a partir da perícopa de 1Cor 9,15-18, uma das cartas tidas por *protopaulinas* ou como autenticamente paulinas<sup>7</sup>. A fidelidade vocacional e a perseverança na missão exigem dos discípulos o cultivo da vida espiritual. Em vista disso, como afirma Tolentino Mendonça: “Pensemos, então, na relação com Deus como uma relação de amizade”<sup>8</sup>, proximidade e intimidade. O cristão deve, pela força do Espírito Santo, encontrar nas Sagradas Escrituras sua “fonte de alimentação e inspiração”. Nos livros sagrados, Deus fala e vem de forma amorosa ao encontro dos seus filhos. É através deste diálogo, que a Palavra de Deus, revelada nas Sagradas Escrituras torna-se o “apoio, a solidez da fé para os filhos da Igreja, alimento da alma, fonte pura e perene de vida espiritual”<sup>9</sup>.

Vocação e missão são realidades intrínsecas ao encontro com Jesus, frutos da experiência eclesial. Paulo, a partir do chamado, da conversão, do testemunho, inspira-nos a abriremos os olhos, os ouvidos e o coração para as vozes que ressoam em nosso “caminho de Damasco” (At 9,1-19). Segundo Catão: “A Sagrada Escritura é o registro histórico-cultural dessa vida de relação de Deus com o povo, no seio do qual o próprio Verbo de Deus assumiu a carne, habitou entre nós e comunicou o seu Espírito”<sup>10</sup>; para Espeja: “O Espírito é como o vento que traz as nuvens para que fecundem a terra, como ar que respiramos e a todos nos une,

<sup>5</sup> TEXTO-BASE., *Vocação: Graça e Missão*, p. 14.

<sup>6</sup> GONZAGA, W.; MIRANDA, B. G., Mc 10,46-52: Bartimeu, de mendigo em Jericó a discípulo, p. 541-568.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

<sup>8</sup> MENDONÇA, J. T., *Nenhum Caminho Será Longo*, p. 25.

<sup>9</sup> DV 21.

<sup>10</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 20.

como a água que dá a vida e o frescor”<sup>11</sup>. Escutar a voz de Jesus, fez com que Saulo caísse de sua montaria e passasse a seguir o caminho que o Senhor lhe indicava. Diante do fato inusitado e transformador em sua vida, naquele momento estava renascendo um novo homem, apaixonado pelo Senhor e por sua causa, a evangelização, em vista do bem da humanidade: “A evangelização é anúncio de uma existência vivida apaixonadamente pelo Evangelho”<sup>12</sup>.

O estudo está dividido em quatro pontos: o primeiro, recorda momentos relevantes da história de Paulo e sua conversão; segundo, aborda a luz apresentada pelo Documento de Aparecida, que traz os cinco aspectos da formação do discípulo missionário acerca da conversão de Paulo, que está em At 9,1-15; o terceiro momento analisa a perícopa 1Cor 9,15-18 a partir dos aspectos vocacionais, missiológicos e da espiritualidade; por fim, a conclusão mostra a integralidade das três dimensões: vocação-missão-espiritualidade. “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem, segundo os desígnios de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo”<sup>13</sup>. O chamado vocacional, desperta o desejo de comunhão, de vida e doação em prol da comunidade. No batismo, na força do Espírito Santo, somos incorporados neste mistério eclesial que é cultivado na espiritualidade e testemunhado na missão, que arde o coração, sempre que recordamos.

## 1. Paulo de Tarso, o Perseguidor

Paulo era de família Judia, “nasceu entre os anos 5 e 10 d.C. na cidade de Tarso”<sup>14</sup>, e foi nesta cidade que recebeu a confirmação de seu chamado, como relata o livro de Atos: “Levanta-te, vai pela rua chamada Direita e procura, na casa de Judas por alguém de nome Saulo, de Tarso” (At 9,11). A informações

---

<sup>11</sup> ESPEJA, J., Espiritualidade Cristã, p. 30.

<sup>12</sup> ESPEJA, J., Espiritualidade Cristã, p. 217.

<sup>13</sup> AG 2.

<sup>14</sup> ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades, p. 6.

tornam-se ainda mais claras, colocadas na boca do próprio Paulo: “Eu sou judeu, de Tarso da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne” (At 21,39). Sendo filho de judeus, no oitavo dia passou pelo rito da circuncisão, “da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu” (Fl 3,5).

Segundo relato dos Atos dos Apóstolos, Paulo tinha uma irmã e um sobrinho (At 23,16) que muitas vezes, diante dos desafios da missão, buscavam orientá-lo acerca das possíveis dificuldades que poderia enfrentar. A profissão de Paulo era fabricante de tendas, artesão (cf. At 18,3). Transferiu-se para Jerusalém ainda jovem, inteligente e curioso frequentou a escola de Gamaliel, especializando-se no judaísmo; como jovem estudante apresentava tendências ao rigorismo na observância da Lei, por isso torna-se fariseu. “Criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus como vós todos no dia de hoje” (At 22,3), e segue dizendo: “Eles me conhecem de longa data e podem atestar, se quiserem, que tenho vivido segundo o segmento mais severo de nossa religião, como fariseu” (At 26,5).

Paulo era homem culto, bem-preparado, além de conhecer o judaísmo com profundidade e ortodoxia, “possuía boas noções de filosofia e do método da retórica, bem como também das religiões gregas do seu tempo, além de conhecer bem o idioma grego”<sup>15</sup>. “A vida de Paulo testemunha essa imensa fluidez”<sup>16</sup>. Na época de Paulo, em sua cidade de origem, haviam escolas filosóficas ligadas aos estoicos e cínicos, e “também escolas de educadores”<sup>17</sup>.

A missão de Paulo, enquanto fariseu cheio de zelo inicia-se na perseguição dos cristãos. Em Atos dos Apóstolos o próprio Paulo testemunha sua ferocidade afirmando que era necessário “fazer muitas coisas contra o nome de Jesus Nazareu. Foi o que fiz em Jerusalém: a muitos dentre os santos eu mesmo encerrei nas prisões, recebida a autorização dos chefes dos sacerdotes; e, quando eram

---

<sup>15</sup> ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades, p. 6.

<sup>16</sup> VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P. P. A., Paulo de Tarso, p. 5.

<sup>17</sup> ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades, p. 6.

mortos, eu contribuía com o meu voto” (At 26,9-11). O apedrejamento de Estevão foi o “ápice dessa atividade persecutória”, como relata o livro dos Atos dos Apóstolos: “Dando gritos [...] arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo. As testemunhas dispuseram seus mantos aos pés de um jovem chamado Saulo” (At 7,57-59). Por mais um período Paulo continua perseguindo a Igreja de Jesus Cristo (At 8,1-4; 9,1-2).

Mesmo diante de tanto sofrimento e sangue derramado, Paulo continuava perseverante na missão de perseguir os cristãos. É importante destacar que os rabinos fariseus não eram os mais radicais defensores do Templo, “como Gamaliel, mas os judeus de língua grega, provenientes da Diáspora, que viviam em Jerusalém e se opunham, de forma radical, àqueles que contrapunham o templo, como os essênios e os seguidores de Jesus de Nazaré”<sup>18</sup>. Neste espírito de justiça e ódio, inflamado por ameaças de morte “contra os discípulos de Jesus, dirigiu-se ao sumo sacerdote. Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres” (At 9,1-2).

O projeto ostensivo de Paulo era a defesa da Lei judaica. Para alcançar o objetivo, lutava com todas as suas forças e com tudo o que estava ao seu alcance. A postura, o comportamento, a euforia, mostravam a radicalidade de Paulo. O próprio Gamaliel intervém, dizendo: “Agora, portanto, digo-vos, deixai de ocupar-vos com estes homens. Soltai-os. Pois, se o seu intento ou sua obra provém dos homens, destruir-se-á por si mesma; se vem de Deus, porém, não podereis destruí-los” (At 5,38-39). A experiência do tempo e a dinâmica da vida, favoreceram a Gamaliel uma postura equilibrada diante dos seguidores do Caminho, como foram chamados o Cristianismo nascente (At 9,2; 24,14). O sábio rabino Gamaliel era consciente dos mistérios existentes no caminho de Deus e, que seus planos nem sempre se assemelham aos desejos da pessoa humana.

---

<sup>18</sup> VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P. P. A., Paulo de Tarso, p. 19.



Justamente assim acontece, “esse jovem radical, na defesa fervorosa do templo, perseguidor dos heréticos, passou por uma experiência mítica que transformou não apenas sua vida, como os destinos da própria humanidade”<sup>19</sup>.

## 2. O processo discipular de Paulo

No livro dos Atos dos Apóstolos encontram-se três perícopes que se referem à conversão de Paulo, elas são diferentes, mas se complementam. Para Lucas, as três perícopes serviriam para universalizar a experiência de Paulo, “aos cristãos, aos judeus, e aos não judeus”<sup>20</sup>. A primeira perícopa está em At 9,1-25, inserida no contexto do martírio de Estêvão; a segunda é destinada aos judeus At 22,1-21; a terceira foi elaborada diante das autoridades políticas, ou seja, aos judeus e não cristãos At 26,1-23. A primeira perícopa, At 9,1-25, traz os elementos da vocação, da missão e da vida espiritual de Paulo que são encontrados de forma explícita ou implícita na perícopa 1Cor 9,15-18.

“Na origem de toda genuína vocação, está um encontro com o Senhor”<sup>21</sup>. O Documento de Aparecida diz que o processo de formação do discípulo missionário, a sua construção identitária se dá a partir de cinco aspectos fundamentais. A conversão e a missão são aspectos encontrados na dinâmica do processo formativo do discípulo missionário; a consciência vocacional e o cultivo da vida espiritual são constitutivos ao discípulo missionário, imprescindíveis para que o processo de formação aconteça de modo integral, permanente e dialético. A vocação é em vista de uma missão e a vida espiritual é o fundamento para que o movimento dialético da configuração seja aprofundado no decorrer da vida. Os cinco elementos do processo formativo do Documento de Aparecida são encontrados<sup>22</sup> todos na perícopa de At 9,1-25:

---

<sup>19</sup> VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P. P. A., Paulo de Tarso, p. 19.

<sup>20</sup> ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades, p. 14.

<sup>21</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 22.

<sup>22</sup> AP 278.

a) *O encontro com Jesus Cristo:* Aqueles que serão seus discípulos já o buscam, mas é o Senhor quem os chama: “Segue-me” (Mc 1,14; Mt 9,9). É necessário descobrir o sentido mais profundo da busca, assim como é necessário propiciar o encontro com Cristo que dá origem à iniciação cristã. Nos vv.3-5, a perícopé mostra como acontece o encontro entre Paulo e Jesus: “Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saul, Saul, por que me persegues? Ele perguntou: Quem és, Senhor? E a resposta: Eu sou Jesus, a quem tu persegues”.

b) *A conversão:* É a resposta inicial de quem escutou o Senhor com admiração, crê n’Ele pela ação do Espírito, decide ser seu amigo e ir após Ele, mudando sua forma de pensar e de viver, aceitando a cruz de Cristo, consciente de que morrer para o pecado é alcançar a vida. Os vv.6.8-9 mostram como foi o processo inicial de conversão: “Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer. [...] Saulo ergueu-se do chão. Conduzindo-o, então, pela mão, fizeram-no entrar em Damasco”. “Esteve três dias sem ver, e nada comeu nem bebeu”.

c) *O discipulado:* A pessoa amadurece constantemente no conhecimento, no amor e no seguimento de Jesus Mestre, aprofunda-se no mistério de sua pessoa, de seu exemplo e de sua doutrina. No v.18, o autor relaciona o discipulado à configuração com Jesus por meio do sacramento do batismo, instruído por Ananias: “Logo caíram-lhe dos olhos umas como escamas, e recuperou a vista. Recebeu, então, o batismo e, tendo tomado alimento, sentiu-se reconfortado”.

d) *A comunhão:* Não pode existir vida cristã fora da comunidade. O discípulo participa na vida da Igreja e no encontro com os irmãos, vivendo o amor de Cristo na vida fraterna solidária. No v.17, afirma-se que Ananias impôs as mãos sobre ele e disse: “Saul, meu irmão, o Senhor me enviou, Jesus, o mesmo

que te apareceu no caminho por onde vinhas. É para recuperes a vista e fiques cheio do Espírito Santo”.

*e) A missão:* O discípulo, à medida que conhece e ama o seu Senhor, experimenta a necessidade de compartilhar com outros a alegria de ser enviado, de ir ao mundo para anunciar Jesus Cristo, morto e ressuscitado. O discípulo deseja tornar realidade o amor e o serviço na pessoa dos mais necessitados, em uma palavra, a construir o Reino de Deus. No v.15, Deus revela a missão de Saul: “Mas o Senhor insistiu: Vai, porque este homem é para mim um instrumento da melhor qualidade para levar meu nome diante das nações pagãs, dos reis, e dos israelitas”.

At 9,1-25, à luz do Documento de Aparecida, ilumina a reflexão da perícopes da 1Cor 9,15-18 em que é trabalhada a vocação, a missão e a espiritualidade de Paulo. A dialética do processo formativo do discípulo missionário experienciado por Paulo, com os cinco passos, resultou numa mudança profunda, ontológica. O homem de Tarso reconstruiu um novo ser e um novo agir. Na vida de Paulo não existiam meias verdades, a decisão era sempre tomada de forma integral e com toda convicção necessária. “Conheço tua conduta: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente! Assim, porque és morno, nem frio nem quente, estou para te vomitar de minha boca” (Ap 3,15-16).

### **3. Texto da perícopes de 1Cor 9,15-18**

Na sequência é traduzida a perícopes 1Cor 9,15-18 a partir do texto grego, língua original dos escritos bíblicos do Novo Testamento. A tradução serve para aproximar e fidelizar os textos entre a língua de saída e a de chegada. O texto de 1Cor 9,15-18 não encontra problemas substanciais de crítica textual.

A tradução da perícopes 1Cor 9,15-18 revela a beleza e a unidade temática deste texto paulino, que trata da vocação, missão e espiritualidade do apóstolo.

Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança, a seriedade e o empenho missionário de Paulo, como homem de Deus e da Igreja, com total confiança nas mãos de Deus, sabendo-se devedor da graça divina e impelido a anunciar o Evangelho gratuitamente, como o recebeu, por pura gratuidade. Isso ajuda e muito na análise bíblica, tendo presente os campos semânticos e os elementos retóricos, bem como na estrutura e na compreensão bíblico-teológico-pastoral da perícopes.

<p><sup>15</sup> Ἐγὼ δὲ οὐ κέχημαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει.</p>	<p><sup>15</sup> Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas. E não escrevi estas coisas, para que assim não aconteça em mim; pois bom para mim antes morrer do que... O meu orgulho ninguém esvaziará.</p>
<p><sup>16</sup> ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.</p>	<p><sup>16</sup> Pois se prego o Evangelho, não é para mim motivo de orgulho, mas necessidade que me é imposta, <b>pois é, ai de mim se não prego o Evangelho.</b></p>
<p><sup>17</sup> εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι·</p>	<p><sup>17</sup> Pois se voluntariamente faço isso, tenho recompensa, mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado.</p>
<p><sup>18</sup> τίς οὖν μου ἐστὶν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.</p>	<p><sup>18</sup> Qual é, então, a minha recompensa? Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho para não fazer uso do meu direito no Evangelho.</p>

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

Na perícopes 1Cor 9,15-18 não se encontra citação direta do Antigo Testamento, mas facilmente percebe-se influência do pensamento profético no escrito paulino, principalmente de Isaías e Jeremias. O termo grego οὐαὶ, traduzido pelo advérbio “ai”, encontra-se na literatura profética de Isaías e Jeremias<sup>23</sup>. Mas, Paulo utiliza a linguagem que “impõe uma inversão do ‘ai’

<sup>23</sup> Is 6, 5: “Ai de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de impuros”; outros “ais” são encontrados também em Is 24,16.

autodirecionado que os profetas exortam diante do sofrimento enfrentado no exercício de seu ministério”<sup>24</sup>.

Paulo aproxima-se e distancia-se de Jeremias; assemelha-se aos desafios e sofrimentos no exercício da missão; distancia-se pelo fato de não murmurar, mesmo diante da contingência, orgulha-se. A partir da consciência vocacional, do encanto pela missão e da profunda espiritualidade, Paulo busca cotidianamente ressignificar o sofrimento, a inspiração paradigmática é Jesus Cristo. “Para Paulo, a razão para lamentar seria não pregar o evangelho”<sup>25</sup>. Jeremias, nos momentos frágeis, desejou não ter nascido: “ai de mim, minha mãe, porque tu me geraste homem de disputa e homem de discórdia para toda terra” (Jr 15,10). O apóstolo, ao contrário, persevera. Prefere a morte ao esmorecer na missão. A perseverança, fruto da consciência vocacional é motivo de orgulhar-se do e pelo Evangelho. O contexto de Paulo e dos profetas é distinto, mas, independentemente do contexto, os desafios sempre evidenciam as fragilidades humanas e são necessários para a maturidade vocacional, espiritual e missionária: “A alegria trazida pelo Ressuscitado é permanente e vence todos os obstáculos”<sup>26</sup>.

### **3.1 Vocação**

A perícopre 1Cor 9,15-18, à luz dos aspectos da formação do discípulo missionário do Documento de Aparecida, oferece os fundamentos necessários à vocação, espiritualidade e missão. Vocação, espiritualidade e missão não são dimensões dicotômicas, pelo contrário, o chamado e a experiência espiritual estão intrinsicamente relacionados a missão. O Documento de Aparecida afirma que a consciência do cristão, de pertencer a Cristo, gera uma alegria e produz gestos de gratuidade que precisam ser comunicados a todos; o dom do encontro precisa ser

<sup>24</sup> CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1Coríntios, p. 898.

<sup>25</sup> CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1Coríntios, p. 899.

<sup>26</sup> LIMA, M. C., A alegria na Evangelii Gaudium, p. 55.

partilhado, pois transborda o coração: “A missão não se limita a um programa ou projeto, mas é compartilhar a experiência do acontecimento do encontro com Cristo, testemunhá-lo e anunciá-lo de pessoa a pessoa, de comunidade a comunidade e da Igreja a todos os confins do mundo”<sup>27</sup>.

O encontro desperta a consciência vocacional, manifesta-se na busca do aprofundamento espiritual e no testemunho missionário. Este movimento concêntrico faz parte da mesma dinâmica e do mesmo fundamento, Jesus Cristo, pois “a vocação é dom, graça”<sup>28</sup>, e a iniciativa do chamado é sempre de Deus: “Tornar-se discípulo, encrava-se na experiência de um encontro com Jesus Cristo. Encontro amistoso cuja iniciativa pertence ao Senhor e que constitui o ponto de partida de um caminhar”<sup>29</sup>. A espiritualidade é o que mantém de pé o vocacionado na missão, porque o mantém intimamente unido a seu Senhor e Mestre.

Neste sentido, percebe-se que os aspectos vocacionais da perícopre 1Cor 9,15-18 estão implícitos na convicção missionária de Paulo. A partir do amor pela ação missionária do apóstolo, é possível chegar ao princípio, ao encontro com Jesus Cristo que se manifesta “subitamente como uma luz vinda do céu no caminho de Damasco” (At 9,3): “O chamado de Jesus ao seu seguimento é uma ação amorosa de Deus, é graça transformadora. Não depende dos méritos, dos estudos, da instrução [...]. O chamado se dá apenas pelo amor gratuito de Deus”<sup>30</sup>. A vocação está relacionada a uma experiência amorosa com Deus. A pessoa, muitas vezes resiste ao chamado, tem medo, mas a vontade de Deus é irresistível e a ela se dobra a vontade daquele que foi chamado, mesmo quando seus interesses e projetos sejam outros (Am 3,3-8; 7,14). Quem é chamado é também marcado e transformado. A vocação dá um sentido especial à sua vida, ilumina-a, torna-se o centro e o impulso anterior de sua experiência. A vocação cria personalidade.

---

<sup>27</sup> AP 145.

<sup>28</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 26.

<sup>29</sup> GUTIÉRRES, G., Beber no próprio poço, p. 47.

<sup>30</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 26.

No v.15 da perícopes, a vocação torna-se uma fidelidade permanente, capaz de superar obstáculos e decepções, inclusive em situações limites e desafiadoras. Nessas horas, é a vocação inicial e a promessa de Deus que sustentam o escolhido a prosseguir pelo caminho, fielmente, mesmo na provação. Muitas vezes a vocação é uma caminhada, da qual se conhece o ponto de partida, mas não se vislumbra aonde se chegará. A vocação, quando assumida e reconhecida como manifestação do amor de Deus, torna-se intrínseca à vida, não a exercer significa perder o sentido. No v.15, Paulo expressa-se como que em situação limite, afirmando: “pois bom para mim antes morrer do que...”.

No v.16 a vocação está relacionada à realização pessoal. Quando a vocação específica é acertada, o sentimento de satisfação faz com que a pessoa se torne plena, por isso Paulo afirma que “pregar o Evangelho não é orgulho, mas necessidade”. A realização vocacional satisfaz o desejo de comunhão que há no coração da pessoa humana, já que é criado à “imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,27). Para Catão, “o desejo de Deus é a expressão concreta da capacidade que o ser humano tem de conhecer e amar Deus”<sup>31</sup>.

Jesus manifesta-se a Paulo através dos símbolos da luz e da palavra. Chama e ilumina! A reconfiguração dá-se a partir do encontro e do desejo de comunhão. Saulo “cai por terra” de todas as suas *pseudos* verdades e seguranças; necessita passar por um período de três dias de escuridão existencial para que inicie uma nova vida. A gratidão é um elemento essencial no dinamismo vocacional, por isso Paulo afirma, no final do v.16: “ai de mim se não prego o Evangelho”. O sim ao chamado vocacional é “uma resposta de amor e gratidão ao Amor recebido gratuitamente de Deus, que move a entrega da vida pela salvação do próximo”<sup>32</sup>.

O serviço apostólico de Paulo é pura gratidão pelo encontro e pela transformação, pela nova vida. Neste sentido, o apóstolo tem consciência de estar

<sup>31</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 19.

<sup>32</sup> TEXTO-BASE., *Vocação: Graça e Missão*, p. 29.

em dívida para com Deus, porque o amou por primeiro. A gratidão é respondida, nos vv.17-18, pelo compromisso gratuito. A recompensa é a salvação, dada por Jesus; agora é só continuar trabalhando para que se prolongue na eternidade, até o Reino de Deus: “Aquele que foi ferido de amor não pode guardar para si tal graça sem a fazer resplandecer em todas as dimensões de sua vida”<sup>33</sup>. A vida de Paulo torna-se vocação, ofertada à missão.

O chamado ecoa no coração e faz com que a pessoa tome consciência das fragilidades humanas, Paulo, a partir de suas atitudes e convicções demonstra aspectos de um homem autorreferencial. Diante da cegueira e da escuridão, consequentes do encontro com Jesus, ele precisou ser conduzido até Ananias. A vocação exige conversão! Neste sentido, Paulo precisou superar a autorreferencialidade, abrir-se e tomar consciência de que o processo não depende somente das próprias dimensões intelectivas e de fé. O caminho é coletivo e não isolado da comunidade: “Abandonar a autorreferencialidade é, em outras palavras, uma conversão, um ato de fé que faz soltar as margens conhecidas e cômodas, ouvir com o coração a voz de Jesus, arriscar-se e entrar em seu dinamismo”<sup>34</sup>.

### **3.2 Missão**

O serviço é missão em resposta à vocação! Paulo busca pregar o Evangelho incansavelmente e destemidamente em todas as regiões, doando-se por inteiro, ofertando o que tem de mais precioso, sua vida. Na perícopes 1Cor 9,15-18, o compromisso de Paulo com a missão é relevante. A consciência missionária de Paulo está intrinsecamente relacionada à sua conversão e ao encontro transformador com Jesus Cristo, ou seja, ao processo de discernimento

---

<sup>33</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 29.

<sup>34</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 55.



vocacional. “Esta experiência convenceu Paulo de que o Deus de Israel era, na realidade um Deus decidido a salvar a humanidade inteira”<sup>35</sup>. O “ide” de Jesus ressoou com profundidade no coração do apóstolo; tornou-se impossível guardar para si mesmo uma experiência tão significativa e transformadora: “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (At 1,8; 2,38c-39).

O chamado e o envio missionário de Jesus inauguram um novo momento, ampliar a comunidade da “Nova Aliança. O envio da parte de Jesus supõe essa nova comunidade e o novo modo de ser presente na história”<sup>36</sup>. O vocacionado, ao ser chamado, supera a autorreferencialidade comprometendo-se com a vida da comunidade, assumindo para si a missão de Jesus que é reunir em torno de si a Igreja, “o novo povo de Deus”<sup>37</sup>. “A abrangência deste discipulado, que consiste em tornar-se participante da mesma missão de Jesus implica uma nova compreensão de toda realidade criada”<sup>38</sup>. A missão exige a predisposição constante de abertura à conversão; o apóstolo não possui o olhar absoluto referente à realidade e às verdades.

O missionário favorece às pessoas um encontro com Jesus a partir do testemunho, por isso, no v.15, Paulo diz: “Pois bom para mim antes morrer do que...”. E Jesus adverte que: “Caso alguém escandalize um destes pequeninos que creem em mim, melhor seria que lhe pendurassem ao pescoço uma pesada mó e fosse precipitado nas profundezas do mar” (Mt 18,6). O Evangelho, ao ser encarnado, implica um compromisso ético-moral, um modo de viver a partir de Jesus Cristo que desperte e encante o desejo de conhecê-lo. O próprio Paulo desafia os seus interlocutores: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5). Diante dessa experiência e convicção, a vida do apóstolo torna-se

---

<sup>35</sup> SENIOR, D; STUHLMEYER, C., Os Fundamentos Bíblicos da Missão, p.232

<sup>36</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 64.

<sup>37</sup> LG 13.

<sup>38</sup> TEXTO-BASE., Vocação: Graça e Missão, p. 65.

missão, perde o sentido da vida, caso não seja para testemunhar Jesus Cristo de modo integral. A missão “é algo que não posso arrancar do meu ser, se não me quero destruir”<sup>39</sup>; “A missão é uma paixão por Jesus, e simultaneamente uma paixão pelo seu povo”<sup>40</sup>.

Paulo parte para missão vinculado a uma comunidade eclesial e o seu testemunho desperta o desejo de comunhão, relação e proximidade. O encontro é pessoal, mas, a vida fraterna é o espaço onde as pessoas se reúnem, aprofundam e renovam a fé. No final do v.15 Paulo diz: “O meu orgulho ninguém esvaziará”. O orgulho que Paulo refere-se não está relacionado à superioridade ou soberba, mas ao sentido de estar sendo fiel a Jesus Cristo, esvaziando-se de si mesmo e configurando-se ao Mestre.

Como afirma o Papa Francisco: “Eu sou uma missão nesta terra, e para isso estou neste mundo. É preciso considerarmo-nos como que marcados a fogo por esta missão de iluminar, abençoar, vivificar, levantar, curar, libertar”<sup>41</sup>. A frase citada da *Evangelii Gaudium* ajuda a melhor entender o final do v.16, quando Paulo afirma com veemência: “Aí de mim se não prego o Evangelho”. O coração do apóstolo foi “ferido”, tatuado com as digitais de Jesus Cristo, por isso, pregar não é mais possibilidade, apresenta-se como uma vocação, algo que lhe transformou ontologicamente. Neste sentido, o Documento de Aparecida afirma: “Cumprir essa missão não é tarefa opcional, mas parte integrante da identidade cristã, porque é a extensão testemunhal da vocação mesmo”<sup>42</sup>.

No v.18 encontra-se uma pergunta pertinente de Paulo: “Qual é, então, a minha recompensa?” Qual é a recompensa do missionário? Jesus diz: “Alegrai-vos, antes, porque vossos nomes estão inscritos no céu” (Lc 10, 20). Esta é a certeza que anima, inspira e motiva o missionário. A garantia de comunhão com Aquele que o coração humano tanto deseja, Deus – Uno – Trino: “A comunhão

---

<sup>39</sup> EG 273.

<sup>40</sup> EG 268.

<sup>41</sup> EG 273.

<sup>42</sup> AP 144.

pessoal e comunitária com Deus é a vocação definitiva a que todos os humanos somos chamados, por puro dom de Deus”<sup>43</sup>. Assumindo a integralidade da missão, a pessoa humana tem possibilidade de satisfazer a saudade do paraíso, sentimento que lhe acompanha desde os primórdios, quando a serpente suscitou no coração de Adão e Eva o desejo de abdicarem de Deus, conseguindo distraí-los do chamado e missão que Deus lhes havia confiado.

### ***3.3 Espiritualidade***

Segundo Castilho, “poderíamos definir a espiritualidade como a vida segundo o espírito, isto é, a forma de vida que se deixa guiar pelo Espírito de Cristo”<sup>44</sup>. A partir desta concepção, a espiritualidade envolve todas as dimensões da vida da pessoa. Neste sentido, a vocação e o compromisso missionário, necessitam do aspecto espiritual. Caso contrário, o coração pode esmorecer diante dos desafios e mergulhar no vazio, reflexo do ativismo pastoral sem vida espiritual. O Papa Francisco chama esta realidade de “mundanismo espiritual, que se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, e diz que isso significa buscar, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal”<sup>45</sup>.

Os aspectos espirituais da perícopa 1Cor 9,15-18 contém os pressupostos da revelação do amor de Deus os quais Paulo teve a oportunidade de experienciar no caminho de Damasco. No caminho dá-se o encontro. Momento crucial na vida do apóstolo. Passa por uma transformação profunda e ressignifica toda a existência a partir do evento pascal: “À iniciativa de Cristo corresponde uma transformação do sujeito – nova criatura: tornar-se filho, no Filho; o ‘em Cristo’ é o âmbito vital do cristão”<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 18.

<sup>44</sup> CASTILLO, M, J., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 17.

<sup>45</sup> EG 93.

<sup>46</sup> MONDONI, D., *História e teologia da espiritualidade*, p. 27.

Na vida do apóstolo acontece um processo de conversão. O Documento de Aparecida define o termo conversão como: uma resposta de quem “escutou o Senhor com admiração, crê n’Ele pela ação do Espírito, decide ser seu amigo e ir após Ele, mudando sua forma de pensar e de viver, aceitando a cruz de Cristo, consciente de que morrer para o pecado é alcançar a vida”<sup>47</sup>. Vale destacar: “seguir Jesus é seguir uma pessoa, e segui-la de tal forma que esse seguimento não admite nenhuma condição”<sup>48</sup>. A entrega precisa ser total, plena, caso contrário não existirá realização da mesma em doação a Deus e aos irmãos.

Na primeira parte de 1Cor 9,15, Paulo afirma: “Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas”. Esse versículo mostra a liberdade de Paulo em relação às recompensas que pode receber pregando o Evangelho. Por que não usa destas coisas? Porque a única coisa realmente necessária é estar a serviço de Jesus Cristo que o resgatou da escravidão da Lei: “Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto no Senhor” (1Cor 7,22). A espiritualidade o liberta e lhe oferece o que é essencial. Deus basta! Paulo tem consciência de que, caso utilize, as benesses do Evangelho, mesmo tendo direito, sua vida não será doada de forma integral à missão e seu testemunho não será mais motivo de glória. Como afirma Barbaglio: “Ninguém poderá tirar este título de glória, que consiste no anúncio desinteressado do evangelho”<sup>49</sup>.

Na segunda parte de 1Cor 9,15, o apóstolo diz: “E não escrevi estas coisas, para que assim não aconteça em mim; pois bom para mim antes morrer do que...”. A espiritualidade exige a capacidade de entregar-se. Diante do pecado, do contratestemunho, a vida perde o significado, “a espiritualidade terá que ser encontro e manifestação do verdadeiro Deus”<sup>50</sup>. A espiritualidade da perícopa 1Cor 9,15-18 está voltada à comunidade e Paulo deseja ser presença de Jesus Cristo à comunidade; assim a comunidade de Corinto permanece florescente e

---

<sup>47</sup> AP 278.

<sup>48</sup> CASTILLO, M. J., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 25.

<sup>49</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 283.

<sup>50</sup> ESPEJA, J., *Espiritualidade Cristã*, p. 39.

viva. A possibilidade de entregar a vida, mostra que é preciso “rejeitar a tentação duma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação”<sup>51</sup>.

Em 1Cor 9,16, Paulo diz: “Pois se prego o Evangelho, não é para mim motivo de orgulho, mas necessidade que me é imposta, pois é, ai de mim se não prego o Evangelho”. Neste versículo tem-se a possibilidade de relacionar as palavras de Paulo a João Batista, quando afirma: “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). A espiritualidade leva à humildade. “É a humildade do coração que reconhece que a Palavra sempre nos transcende, que somos, não os árbitros nem os proprietários, mas os depositários, os arautos e os servidores”<sup>52</sup>. A humildade gera a consciência do serviço e de identificação com a figura paradigmática, ou seja, realmente só é possível falar de espiritualidade vocacionado ao Reino a partir de Jesus Cristo. Ele é o centro e o modelo: “Deve-se por isso reconhecer que a espiritualidade centrada em Jesus é genuinamente trinitária”<sup>53</sup>. O Espírito Santo é quem conduz, quem desperta no coração o desejo de configurar-se a Jesus e de comunhão com Deus-Pai.

Para Paulo, o chamado não está relacionado aos méritos particulares, por isso, não pode orgulhar-se, mas sim, diante da graça recebida, pregar o Evangelho é praticamente uma necessidade: “Este amor de Deus é gratuito, nos é dado sem que o mereçamos”<sup>54</sup>. Ainda, como diz Gutiérrez, “o verdadeiro amor é sempre um dom”<sup>55</sup>. Paulo não tem dúvidas sobre isso e afirma: “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12,10). De acordo com Gutiérrez, “a experiência da gratuidade é o espaço do encontro com o senhor”<sup>56</sup>. Sendo assim, o v.16 traz à espiritualidade as dimensões de

---

<sup>51</sup> EG 262.

<sup>52</sup> EG 146.

<sup>53</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 26.

<sup>54</sup> GUTIÉRRES, G., *Beber no próprio poço*, p. 121.

<sup>55</sup> GUTIÉRRES, G., *Beber no próprio poço*, p. 121.

<sup>56</sup> GUTIÉRRES, G., *Beber no próprio poço*, p. 122.

humildade, confiança e gratuidade. Paulo abandona-se totalmente na graça de Deus.

Nos vv.17-18, Paulo reafirma que a iniciativa do encontro é sempre de Deus, por isso diz: “Mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado. Qual é então, a minha recompensa?”. Segundo Espeja, “antes que busquemos a Deus, seu amor já nos encontrou e nos conduz à busca”<sup>57</sup> e ao testemunho, em vista dos irmãos. Neste amor é oferecido um novo ser, um novo nascimento que permite reconstruir a vida como nova criatura. A convicção de Paulo nos vv.17-18 é a resposta da maturidade espiritual, dimensão fundamentada na experiência existencial, na qual se sente amado, acolhido e transformado.

## Conclusão

A perícopre 1Cor 9,15-18 oferece elementos substanciais para o cristão integrar e amadurecer a vocação, a dimensão espiritual e o compromisso missionário, três aspectos relevantes para a comunidade eclesial que se organiza a partir do encontro com Jesus. Como recordado na introdução do estudo, o objetivo do 3º Ano Vocacional é o de “promover a cultura vocacional nas comunidades eclesiais, nas famílias e na sociedade, para que sejam ambientes favoráveis ao despertar de todas as vocações, como graça e missão, a serviço do Reino de Deus”. Chegar a este objetivo proposto, faz-se necessário um processo de amadurecimento, comprometimento relacional a partir dos três aspectos refletidos: vocação, missão e vida espiritual.

A fidelidade é pedida ao mandato de Jesus Cristo: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). O Reino se propaga, expande-se na medida em que os encontros vão acontecendo na história e que, concomitantemente, as vidas são transformadas. O apóstolo precisa favorecer os

---

<sup>57</sup> ESPEJA, J., *Espiritualidade Cristã*, p. 121.

aspectos necessários para iniciar o processo de conversão. Paulo mostra um itinerário a partir da perícopa analisada, gratuidade e liberdade, humildade e disponibilidade, desafios e esperança, aspectos estes que são imprescindíveis para a o cultivo da vocação, missão e vida espiritual. Hoje, repetidamente, as três dimensões são explicitadas nas falas, reflexões e gestos do Papa Francisco, como via de santificação e semente de transformação do mundo. Francisco diz que o cristão precisa resgatar a leveza e a alegria de encontrar-se com Jesus, que nos ama e transforma a vida e inspira-nos à missão.

O Documento de Aparecida afirma: “Todo discípulo é missionário, pois Jesus o faz partícipe de sua missão, ao mesmo tempo que o vincula a Ele como amigo e irmão”<sup>58</sup>. O missionário, a partir do testemunho, deve desafiar o sujeito a abrir-se para experiência comunitária, tendo como modelo a comunidade primitiva. Nos primórdios, os cristãos “tinham um só coração” (At 4,32) e “mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações” (At 2,42). “Portanto, os missionários, colaboradores de Deus, devem fazer nascer comunidades de fiéis”<sup>59</sup>.

As palavras, os gestos e as ações de Jesus Cristo precisam ser manifestas pelos discípulos missionários hoje e sempre. O Documento de Aparecida sintetiza afirmando: “Por isso mesmo, o discípulo missionário há de ser um homem ou uma mulher que torna visível o amor misericordioso do Pai, especialmente para com os pobres e pecadores”<sup>60</sup>. Em Corinto, despertada por Paulo, a comunidade florescia entre os mais insignificantes da sociedade, pois seus membros encontravam em Jesus a libertação.

Paulo abdica os recursos da comunidade em vista de sua liberdade para testemunhar de forma radical o chamado de Deus, recordando sempre o chamado e a iniciativa divina: “A vocação ao discipulado missionário é *con-vocação* à

---

<sup>58</sup> AP 144.

<sup>59</sup> AG 15.

<sup>60</sup> AP 147.

comunhão em sua Igreja. Não há discipulado sem comunhão”<sup>61</sup>. Assim sendo, constatou-se que a perícopes 1Cor 9,15-18 objetiva a comunhão e a consciência de responsabilidade para com a comunidade. Mais ainda, “Cristo ressuscitado e glorioso é a fonte profunda da nossa esperança, e não nos faltará a sua ajuda para cumprir a missão que nos confia”<sup>62</sup>. Paulo não tem dúvida em afirmar: “οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι/ *ai de mim, pois, se não prego o Evangelho*” (1Cor 9,16).

A antropologia teológica compreende “o ser humano a partir de uma perspectiva relacional”<sup>63</sup>. O ser humano é um nó de relações; um ser aberto à transcendência e à imanência. A espiritualidade cristã consiste “numa resposta às mais profundas e autênticas exigências que o ser humano”<sup>64</sup> busca, deseja, procura enquanto indivíduo. Por outro lado, a espiritualidade também “apresenta-se como a proclamação do caminho a seguir por todos, na busca da realização final de si mesmos”<sup>65</sup>. É a possibilidade oferecida à pessoa humana de encontrar o sentido vocacional, existencial, a partir da relação com Deus e com o próximo, comprometendo-se com o serviço. A saudade do paraíso acompanha-nos, só é possível o retorno, quando deixamo-nos encontrar por Deus que nos procura. “Iahweh Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’” (Gn 3,9). Paulo deixa-se encontrar e transforma-se, e afirma: “Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho...” (1Cor 9,18).

## Referências Bibliográfica

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989.

**BÍBLIA de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

---

<sup>61</sup> AP 156.

<sup>62</sup> EG 277.

<sup>63</sup> RUBIO, G. A., Unidade na Pluralidade, p. 131.

<sup>64</sup> CATÃO, F., Espiritualidade Cristã, p. 156.

<sup>65</sup> CATÃO, F., Espiritualidade Cristã, p. 156.



- BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BRAKEMEIER, G. **A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto: Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- CATÃO, F. **Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- CASTILLO, M, J., **Espiritualidade para insatisfeitos**. São Paulo: Paulus, 2012.
- CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília, CNBB; São Paulo, Paulinas; São Paulo, Paulus, 2007.
- CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. 1Coríntios. In: BEALE, G. K. (Org); CARSON, D. A. (Org). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 865-936.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Ad Gentes. In: COSTA. L., (Coord. Geral) **Documentos da Igreja**. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 430-489.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Dei Verbum. In: COSTA. L., (Coord. Geral) **Documentos da Igreja**. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 347-367.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Lumen Gentium. In: COSTA. L., (Coord. Geral) **Documentos da Igreja**. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.
- EALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2023.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ESPEJA, J. **Espiritualidade Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FEE, G. D. **1 Coríntios**. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FRANCISCO, P. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2013.

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.; MIRANDA, B. G. Mc 10,46-52: Bartimeu, de mendigo em Jericó a discípulo, ***Encontros Teológicos***. Florianópolis, v.35, n.3, set.-dez. 2020, p. 541-568. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v35i3.1630>

GUTIÉRRES, G., **Beber no próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.

KISTEMAKER, S. **1 Coríntios**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LIMA, M. C., A alegria na *Evangelii Gaudium*: Aspectos relevantes da teologia do Antigo e do Novo Testamento. In: AMADO, J. P., (Org.); FERNANDES, L. A., (Org.). ***Evangelii Gaudium em questão***: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo, Paulinas; Rio de Janeiro, PUCRIO, 2014.

MONDONI, D., **História e teologia da espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

MORRIS, L. **1 Coríntios**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

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

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

QUESNEL, M. **As Epístolas aos Coríntios**. Cadernos Bíblicos. Vol. 20. São Paulo: Paulinas, 1983.

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

RIBEIRO, O. J. A. **Comentário Exegético: 1 Coríntios**. Kindle: 2019.

ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., **Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades**. São Paulo: Paulus, 2019 (Coleção: O Mundo da Bíblia, v. 4).

RUBIO, G, A., **Unidade na Pluralidade**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1989.

SENIOR, D; STUHLMUELLER, C., **Os Fundamentos Bíblicos da Missão**. São Paulo: Paulinas, 1987.

SILVA, M. F. S. **Pausânias: descrição da Grécia, livro II**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

TEXTO-BASE. **Vocação: Graça e Missão**. “Corações ardentes, pés a caminho”. Brasília: Edições CNBB, 2022.

VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P. P. A., **Paulo de Tarso: Um apóstolo para as nações**. São Paulo: Paulus, 2013.

WALTER, E. **A Primeira Epístola aos Coríntios**. Petrópolis: Vozes, 1973.



## Capítulo V<sup>1</sup>

### Mc 14,53-65: O Julgamento Religioso de Jesus

*Mk 14,53-65: The Religious Trial of Jesus*

*Mc 14,53-65: El juicio religioso de Jesús*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Eliseu Fernandes Gonçalves<sup>3</sup>

#### Resumo

O julgamento de Jesus é considerado o julgamento da história, pois muito se escreveu a respeito dele, e, sem dúvida, muito mais será escrito. Portanto, o julgamento religioso de Jesus não difere tanto do político, este último será mencionado, e até com uma comparação entre os dois, entretanto não aprofundado neste estudo, porquanto não é o seu objetivo principal. A análise deste julgamento pela tradição de Marcos, considerado o primeiro Evangelho a ser escrito, é de grande importância para o desenvolvimento crítico desta passagem. Isso traz uma perspectiva teológica. A passagem de Mc 14,53-65 resulta de conflitos, desconfianças e da busca incessante pela manutenção do *status quo* da realidade sociorreligiosa na Palestina do século I d.C. As tensões eram comuns, os messias eram aguardados com grande expectativa, e a opressão era a realidade para muitos. É nesse contexto que Jesus surge, despertando esperanças. Por esse motivo, a condenação religiosa, que se baseia na acusação de blasfêmia, levanta a questão: teria Jesus sido visto como um agitador? Um pretendido Messias? Estas perguntas contribuem para a chave interpretativa desta passagem. É possível argumentar que o modelo messiânico de Jesus seguia um modelo daniélico. Por essa razão, a expressão “Filho do Homem” é utilizada na narrativa do julgamento religioso. O presente estudo oferece segmentação e tradução de Mc 14,53-65, crítica textual e análise lexicográfica, análise da narrativa e da constituição do texto, Análise Retórica Bíblica Semítica e conclusão.

**Palavras-Chave:** Evangelho de Marcos, Julgamento Religioso de Jesus, Sinédrio, Filho do Homem, Messias.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-05>

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> Mestrando em Teologia Bíblica junto à PUC Rio, e Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta e Especializado em Antropologia Cultural pela CECIERJ –UERJ; Curso Livre em Teologia, pela Faculdade Teologia Betesda; e pelo Instituto Educacional Videira pós-graduação *lato sensu* em Teologia Pastoral, pela Faculdade Unida de Vitória. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica da PUC-Rio. E-mail: <eliseuhistoriador@gmail.com> Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174e> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>

### **Abstract**

The trial of Jesus is considered the judgment of the history, for much has been written about him, and no doubt much more will be written. Therefore, the religious judgment of Jesus does not differ so much from the political one, the latter will be mentioned, and even with a comparison between the two, however not deepened in this study, since it is not its main objective. The analysis of this judgment by the tradition of Mark, considered the first Gospel to be written, is of great importance for the critical development of this passage. This brings a theological perspective. The passage of Mk 14,53-65 is the result of conflicts, mistrust, and the incessant search for the maintenance of the status quo of the socio-religious reality in Palestine of the 1st century AD. It is in this context that Jesus emerges, awakening hopes. For this reason, the religious condemnation, which is based on the charge of blasphemy, raises the question: Would Jesus have been seen as an agitator? An intended Messiah? These questions contribute to the interpretive key of this passage. It is possible to argue that Jesus' messianic model followed a Danielic model. For this reason, the expression "Son of Man" is used in the religious trial narrative. The present study offers segmentation and translation of Mc 14,53-65, textual criticism and lexicographic analysis, analysis of the narrative and the constitution of the text, Biblical Semitic Rhetorical Analysis and final considerations.

**Key words:** Gospel of Mark, Religious Trial of Jesus, Sanhedrin, Son of Man, Messiah.

### **Resumen**

El juicio de Jesús es considerado el juicio de la historia, porque mucho se ha escrito acerca de él, y sin duda se escribirá mucho más. Por lo tanto, el juicio religioso de Jesús no difiere tanto del político, se mencionará este último, e incluso con una comparación entre ambos, sin embargo no profundizado en este estudio, ya que no es su objetivo principal. El análisis de este juicio por la tradición de Marcos, considerado el primer Evangelio escrito, es de gran importancia para el desarrollo crítico de este pasaje. Esto aporta una perspectiva teológica. El pasaje de Mc 14,53-65 es el resultado de los conflictos, de la desconfianza y de la búsqueda incesante del mantenimiento del statu quo de la realidad socio-religiosa en la Palestina del siglo I d.C. Es en este contexto que surge Jesús, despertando esperanzas. Por esta razón, la condena religiosa, que se basa en la acusación de blasfemia, plantea la pregunta: ¿Habría sido Jesús visto como un agitador? ¿Un Mesías pretendido? Estas preguntas contribuyen a la clave interpretativa de este pasaje. Es posible argumentar que el modelo mesiánico de Jesús siguió un modelo danielínico. Por esta razón, la expresión "Hijo del Hombre" se usa en la narrativa del juicio religioso. El presente estudio ofrece segmentación y traducción de Mc 14,53-65, crítica textual y análisis lexicográfico, análisis de la narrativa y la constitución del texto, Análisis Retórico Semítico Bíblico y consideraciones finales.

**Palabras clave:** Evangelio de Marcos, Juicio Religioso de Jesús, Sanedrín, Hijo del Hombre, Mesías.

## Introdução

O propósito deste estudo é analisar a passagem de Mc 14,53-65, centrando-se no julgamento religioso de Jesus, com boa e vasta literatura no campo<sup>4</sup>. Para atingir esse objetivo, são empregados elementos dos métodos diacrônico e sincrônico. Dessa maneira, são aplicados o método histórico-crítico, o método de análise de narrativa, e por fim, a análise retórica bíblica semítica. O uso em conjunto desses métodos é para obter mais ganhos na pesquisa. Além disso, a investigação dos textos-fonte e do contexto proporciona uma base sólida para a interpretação, considerando as influências e as circunstâncias que moldaram a redação do texto. Dessa forma, a combinação desses métodos proporciona uma análise mais abrangente e aprofundada da perícopa, permitindo uma compreensão mais rica do julgamento religioso de Jesus.

Para Sanders<sup>5</sup> a narrativa do julgamento de Jesus se trata de um *dramatis personae* e com isso os gestos e palavras de Jesus se ligam e foram interpretados como gestos ofensivos aos judeus. Apesar de não ter causado um grande tumulto, até porque Jesus poderia ter sido preso pelos romanos, e seria compreendido como um ato contra o local e seus representantes, o que serviu de pretexto para a execução de Jesus. De fato, era uma afronta à autoridade religiosa estabelecida. Luz<sup>6</sup> diz que poder ter sido interpretada como uma “ação simbólica profética” por se tratar do pátio dos gentios.

Para Mascilongo<sup>7</sup> o silêncio de Jesus e a própria condenação à morte era um sinal da clara vontade divina. Realmente, o Messias submisso é a verdadeira

---

<sup>4</sup> WINTER, P., Sobre o processo de Jesus (1998); SPEIDER, A. K., As sentenças de Pilatos. Para entender a Paixão de Jesus. (1982); JOSSA, G., Il processo di Gesù (2002); GAROFALO, L., Introduzione al processo a Gesù (2020); RAVASI, G., Le sette parole di Gesù in croce (2019); GILARDI, P. M., Condanna ed esecuzione di Gesù: Testimonianze e prove, p. 159-218; MAGLIETA, M. Il processo a Gesù tra generi letterari e “nuove frontiere”, p. 17-32.

<sup>5</sup> SANDERS, E.P., Jesus and Judaism, p. 302.

<sup>6</sup> LUZ, U., Matthew 21 – 28: a Commentary (Hermeneia), p. 11.

<sup>7</sup> MASCILONGO, P., Il Vangelo di Marco: commento esegetico e teológico, p. 865.

característica do Cristo, ou seja, daquele que é conduz o povo a Deus, por isso, a expressão “seguir” (Mc 2,14; 10,52; 14,54). Uma das questões sobre a figura enigmática de Jesus de Nazaré é que os cristãos lhe atribuíram o messianismo, por algumas características pessoais, pelo seu ensino escatológico com a vinda do Reino de Deus, pelos milagres que realizou.

De fato, a morte de Jesus foi uma decepção para seus seguidores, e sua ressurreição se tornou a verdadeira marca do seu messianismo, uma vez que, diversas expectativas que os grupos judaicos do séc. I d.C. tinham do Messias. Assim, em relação ao julgamento religioso de Jesus, conforme apresentado no texto do Evangelho de Marcos – presente nas listas canônicas desde o início do cristianismo<sup>8</sup> –, especificamente em Mc 14,53-65, e considerando a perspectiva tanto de Marcos quanto dos outros Evangelhos, o teor das narrativas sobre o julgamento de Jesus, apesar das diferenças, pode ser sintetizado com base no julgamento conduzido pelo Sinédrio. Nessa análise, observa-se a presença das falsas testemunhas contra Jesus, culminando com a acusação de blasfêmia feita pelo sumo sacerdote (Mc 14,64). Posteriormente, ele é espancado, humilhado e entregue a Pilatos para a execução da pena capital por crucificação.

Ressalta-se que o julgamento de Jesus é o texto que o mistério messiânico é revelado, só que Jesus usa duas passagens do AT em justaposição na sua intertextualidade, a saber: Dn 7,13 e Sl 110,1, sendo possível ser o núcleo base da revelação do mistério messiânico que em todo livro é ocultado, sendo no final, se preferimos, a leitura mais fácil da declaração de Jesus ante o Sinédrio.

Ratzinger<sup>9</sup> afirma que a simultaneidade religiosa e política é fundamental para compreender este julgamento. Isso ocorre porque, segundo ele, quando uma ideia dominante é questionada ou sente-se ameaçada, busca-se eliminar o que

---

<sup>8</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019).

<sup>9</sup> RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição*, p. 130.



incomoda. O julgamento religioso de Jesus, de acordo com essa perspectiva, é resultado da liderança religiosa que o percebe como uma ameaça ao *status* do Templo, desempenhando um papel crucial na dinâmica da vida na Judeia. Nota-se que Bock<sup>10</sup> trabalha Marcos com o final curto. Na concepção deste autor, é por causa da ausência em testemunhas mais antigas. Já Wessel<sup>11</sup> apresenta outra estruturação, com certas semelhanças e diferenças, a saber:

I. Prólogo (Mc 1,1-13)

II. O Ministério inicial na Galileia (Mc 1,14–3,6)

III. O Ministério posterior na Galileia (Mc 3,7–6,13)

IV. Retirada da Galileia (Mc 6,14–8,30)

V. A Viagem a Jerusalém (Mc 8,31–10,52)

VI. O Ministério de Jerusalém (Mc 11,1–13,37)

VII. A Narrativa de Paixão e Ressurreição (Mc 14,1–16,8 [9-20]).

Por Consequente, nosso contexto imediato engloba a parte que compreende os capítulos de Mc 14,1–16,8, a sétima parte que corresponde à “Narrativa de Paixão e Ressurreição”. Após situar a perícopa dentro da macroestrutura, percebe-se os detalhes do texto em questão. Moloney<sup>12</sup> considera que a estrutura marcana seja para a autorrevelação de Jesus pela confissão ante o Sinédrio, seguindo a seguinte estrutura:

- Mc 14,53-54: introdução dos personagens da perícopa: líderes judaicos, Pedro e os guardas
- Mc 14,55-61a: falsas acusações
- Mc 14,61b-62: a autorrevelação de Jesus
- Mc 14,63-64: falsa condenação
- Mc 14,66: o abuso dos servidores (guardas) e o desafio de profetizar.

<sup>10</sup> BOCK, D., Mark (NCBC), p. 382.

<sup>11</sup> WESSEL, W.W., Mark, p. 615-616.

<sup>12</sup> MOLONEY, F., The Gospel of Mark: A Commentary, p. 411.

## 1. Segmentação e tradução de Mc 14,53-65

O texto de Mc 14,53-65, em forma *bicolunada*, é apresentado de forma bilíngue: em uma coluna, temos o texto grego da NA<sup>28</sup>, segmentado, e na outra, a tradução para o português. Optou-se por Marcos, por ser o primeiro Evangelho a ser escrito, por volta do ano 65 d.C., dando-lhe o *status* de fonte ou base para os outros Evangelhos. A importância da narrativa de Marcos está relacionada ao mistério messiânico que vai sendo construído por toda a narrativa, em que deixar uma pergunta em aberto: “quem é Jesus?”.

Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα,	53a	E conduziram Jesus para o Sumo Sacerdote <sup>13</sup> .
καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς	53b	E <sup>14</sup> estando reunidos todos os principais sacerdotes <sup>15</sup> ,
καὶ οἱ πρεσβύτεροι	53c	e os anciãos
καὶ οἱ γραμματεῖς.	53d	e os escribas.
καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ	54a	E Pedro o tinha seguido à distância,
ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως	54b	até o interior do pátio <sup>16</sup> do Sumo Sacerdote.
καὶ ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν <sup>17</sup>	54c	E assentou-se junto com os servos <sup>18</sup> ,
καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.	54d	E se aquecia junto à fogueira.

<sup>13</sup> Ou um neologismo: “arquissacerdote”.

<sup>14</sup> Optou-se por não traduzir o καὶ com sentido de conjunção “e”; todavia também seria possível traduzir com sentido de advérbio “também”; por “bem como” quando aparecem próximos, dando a ideia de sequência narrativa, apenas no v.55ac.; com sentido de adversativa: “mas” e “porém”, no v.60a; porque é disjuntivo e não ilativo.

<sup>15</sup> Literalmente, o termo significa “sumo sacerdotes”, pelo fato de falar de um “Sumo Sacerdote” pouco antes, no mesmo versículo, prefere-se traduzir por “principais sacerdotes”, para indicar aos demais, em grau de diferença no turno.

<sup>16</sup> Outra tradução: “câmara”.

<sup>17</sup> MONTANARI, F., ὑπηρετῶν, p. 2202: ὑπηρετῶν pode ser: assistentes, subordinados ou guardas; para LIDDELL, H.; SCOTT, R., ὑπηρετῶν, p. 1872, é alguém que é livre e pode prestar serviços em troca de salário; MALHADAS, D.; NEVES, M. H. M., ὑπηρέτης, p. 171, também oferecem a tradução de executor públicos em Atenas, o singular é ὑπηρέτης.

<sup>18</sup> Outra tradução: “junto aos oficiais subordinados”, “guardas”, “ministros do rei” (Ecl 6,4).

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν	55a	Mas, os principais sacerdotes e todo o sinédrio buscavam testemunho contra Jesus <sup>19</sup> ,
εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν,	55b	para condená-lo à morte,
καὶ οὐχ ἠύρισκον·	55c	Porém, não encontravam (nada).
πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ	56a	Pois muitos deram falso testemunho a seu respeito,
καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν.	56b	Também, as testemunhas não eram coerentes <sup>20</sup> .
καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ	57a	E alguns levantaram-se para darem falso testemunho contra ele,
λέγοντες	57b	Dizendo:
ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος	58a	“Porque nós ouvimos ele dizendo:
ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον	58b	que eu destruirei este templo <sup>21</sup> que é feito por mãos,
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποιήτων οἰκοδομήσω·	58c	e em três dias, outro não feito por mãos, edificarei” <sup>22</sup> .
καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν	59a	De fato, nenhum eram coerentes,
ἡ μαρτυρία αὐτῶν.	59b	o testemunho deles.
καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν	60a	E levantando-se o Sumo Sacerdote, pôs-se no meio, interrogou a Jesus,
λέγων·	60b	Dizendo:
Οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν	60c	“Não respondes nada
τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;	60d	Do que esses testemunham contra ti?”
ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.	61a	Mas estava calado e não respondeu nada.
πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν	61b	Novamente o Sumo Sacerdote o interrogou,

<sup>19</sup> O v.55a é melhor compreendido à luz de Jo 18,19, no qual o Sumo Sacerdote inquiria a respeito dos discípulos e da doutrina de Jesus.

<sup>20</sup> ἴσαι: similares em espécie ou tipo, logo, as testemunhas não eram iguais no seu testemunho. Não sendo concordes no testemunho, sem igualdade ou uniformidade no que era falado ante o tribunal do Sinédrio.

<sup>21</sup> MICHEL, O., *ναός*, p. 850-856, o termo *ναός* é um dos termos preferidos para o “santuário” porque sua origem é “habitação”, por esse motivo se refere ao Templo ou edifício do Templo.

<sup>22</sup> Outra tradução: “e no período de três dias, outro igual feito sem ajuda de mãos humanas, edificarei”.

καὶ λέγει αὐτῷ·	61c	e lhe disse:
Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;	61d	“Tu és o Messias, o Filho do Bendito?” <sup>23</sup>
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἐγὼ εἰμι,	62a	E Jesus disse: “Eu sou”,
καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως	62b	“e contemplareis ao Filho do Homem assentado do lado direito do Poder.
καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.	62c	E vindo com as nuvens do céu”.
ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει·	63a	Mas o Sumo Sacerdote rasgou as suas vestimentas <sup>24</sup> , disse:
Τί ἔτι χρειάν ἔχομεν μαρτύρων;	63b	Que necessidade ainda temos de testemunhas?
ἠκούσατε τῆς βλασφημίας·	64a	Ouvistes a blasfêmia,
τί ὑμῖν φαίνεται;	64b	o que vos parece?
οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.	64c	Então, todos o condenaram ser réu de morte
καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ	65a	E começaram alguns a cuspir nele.
καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον	65b	E a cobrir o seu rosto,
καὶ κολαφίζειν αὐτὸν	65c	e a bater nele <sup>25</sup> .
καὶ λέγειν αὐτῷ· Προφήτευσον,	65d	E lhe diziam: “Profetiza!”
καὶ οἱ ὑπηρέται ραπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.	65e	E os servos <sup>26</sup> com bofetadas o receberam.

Fonte: texto da NA<sup>28</sup>, tradução e tabela dos autores.

### 1.1. Crítica Textual de Mc 14,53-65

No **v.53b**, o aparato crítico apresenta um sinal de adição (†) depois do verbo “συνέρχομαι/*reunir*” e antes do termo “πάντες/*todos*”, indica o acréscimo de

<sup>23</sup> A ausência do nome de Deus, por parte do Sumo Sacerdote, implica em evitar uma blasfêmia e da mesma forma, Jesus responde sem citar o *nomina sacra*.

<sup>24</sup> Em Marcos temos “χιτών/*túnica*”; Mateus usa o termo é “ἱμάτιν/*vestes*”

<sup>25</sup> Outra tradução: “esmurravam-no”; “esbofeteavam-no”

<sup>26</sup> Outra tradução: “servidores”; “guardas”.

“αὐτῶ/α *ele*”. Com essa adição, a leitura seria: “E estando reunidos (junto) a ele todos os principais sacerdotes, os anciãos e os escribas”, nos seguintes testemunhos: No Alexandrino (A), Vaticano (B), Cíprio (K), Petropolitano (N), Guelferbitano (P), Tischendorfiano (Γ), Atos Lavrensió (Ψ), e em 28. 579. 1241. 1424, ℞ (Texto Majoritário, tipo Bizantino – Byz); no Efrém reescrito (C), há um acréscimo maior com “τὸς αὐτὸν/*junto a ele*”, o que explicaria a dificuldade da adição anterior, como um facilitador da leitura. Todavia, desta forma, só aparece no testemunho do Efrém reescrito (C), sendo apenas um testemunho em relação aos outros. O aparato também levanta uma hipótese de leitura de “αὐτοῦ/*dele*” (no genitivo, terceira pessoa singular na testemunha), ou seja, “reunidos junto dele”. O texto na forma que está na NA<sup>28</sup>, conta com o apoio dos testemunhos: Sinaítico (Ⲙ), no Bezae (D), no Régio (L), no Washingtoniano (W), no Sangalensio (Δ), Koridenti (Θ), no f<sup>13</sup> e ainda nos 565. 700. 892. 2542, na tradição latina (latt) e em Orígenes (Or). Pelos critérios da crítica externa, que se percebe é que já manuscritos de peso de ambos os lados; o que leva a lançar mão igualmente dos critérios da crítica interna. Neste sentido, pelos princípios da *lectio brevior* e da *lectio difficilior*<sup>27</sup> prefere-se o texto como se encontra na NA<sup>28</sup>, o que nos leva a concordar com a decisão do comitê centrada da NA28.

No v.54d, o aparato crítico apresenta um sinal de uma omissão (ⲱ ⸮) no sintagma final: ⲱπρὸς τὸ φῶς⸮, nesse caso, e leitura assumida no texto da NA28, “καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς/*e enquanto aquecia-se junto à fogueira*”, passaria a ser: “e enquanto aquecia-se”. Tal omissão consta na família 1 (f<sup>1</sup>) e no Siros Sinaíticos (sy<sup>s</sup>). A omissão dificultaria o entendimento da frase. Porque quem se aquece, aquece-se em por algum motivo/meio. E é exatamente isso, que o texto explica. Pelo princípio da *lectio facillior*<sup>28</sup> prefere-se o texto como se

<sup>27</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>28</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

encontra. Além disso, tratam-se de testemunhos isolados, o que confirma a opção tomada pelo texto da NA28, em manter a expressão.

No **v.58c**, o aparato crítico apresenta sinal de substituição (‘ ’) na expressão ‘ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω·’/feito sem (a ajuda de) mãos, edificarei”, na testemunha Cantabriano (D 05) e versão it, com a leitura de ἀναστήσω (futuro do indicativo ativo 1ª pessoa singular do verbo ἀνίστημι ) na expressão: “ἀναστήσω ἀχειροποίητον/(eu) levantarei sem (ajuda de) mãos”. Recordar-se que o uso do verbo ἀνίστημι para indicar a ressurreição aparece em outras partes do Evangelho de Marcos, logo, temos uma leitura teologizada deste modo; só em Mc 8,31 e 9,9.10 que este verbo aparece se referindo à ressurreição, inclusive em Mc 8,31 também sobre os três dias, e em Mc 9,10 sobre o segredo que foi guardado por eles. Em Marcos aparece muitas outras vezes com o sentido de “levantar-se”<sup>29</sup>, especialmente se levarmos em conta o final mais longo em Marcos (Mc 16,9), onde este verbo reaparece. De fato, o verbo ἀνίστημι também é encontrado no v.60, na forma de ἀναστας (particípio do 2º aoristo, nominativo masculino singular), que traduzimos como “tendo se levantado”. Pode ser que o escriba do Cantabriano (D 05) tenha realizado uma harmonização interna desse verbo, o que é desaconselhável sendo *lectio harmonizata*<sup>30</sup>. De todas as maneiras, trata-se de testemunhos isolados e de pouco pesos, o que leva ainda mais a concordar com texto da NA<sup>28</sup>.

No **v.60a**, o aparato crítico apresenta sinal de inclusão/acrécimo (†) de um ou de mais termos antes do termo “μέσον/meio”, que, no caso seria do artigo τὸ, ficando “τὸ μέσον/o meio”, em nada alterando o sentido; esta inclusão é testemunhada pelos manuscritos Claromontano (D), Koridethi (Θ), Atos Lavrensiense (Ψ), f<sup>1</sup>, 565. 700. 2542<sup>s</sup>; o códice Washingtoniano (W) aparenta uma leitura mais longa (Ɀ); os manuscritos Vaticano (B), Guelferbitano (P),

<sup>29</sup> Em Mc 14,60 como ação do sumo sacerdote que se levanta da sua cadeira para inquirir a Jesus.

<sup>30</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

Wahintoniano (W), Atos Lavrensió (Ψ) apresentam sinal de leitura distinta ( ), com a variante ὅτι (vel o τι). Ainda que conte com algum manuscrito de maior grandeza, como é o caso do códex Vaticano (B), pelo critério *da crítica interna, lectio brevior potior*<sup>31</sup>, concorda-se com a leitura sem a inclusão de termos, como apresentado pelo texto da NA28.

No **v.61a**, há um sinal de substituição (´ ̀) na expressão “ουδεν απεκρινατο/*nada respondia*” nas seguintes testemunhas: Alexandrino (A), Claromontano (D), Cíprio (K), Petropolitano Puerpureus (N), Guelferbitano (P), Washingtoniano (W), Koridethi (Θ), no 067, nos *f*<sup>1</sup> e *f*<sup>13</sup>, 28. 565. 579. 700. 1241. 1424. 2542; ℣ (Texto Majoritário, tipo Bizantino – Byz), sy<sup>h</sup>; Orígenes (Or<sup>pt</sup>). Porém, a leitura de opção da NA28 (*txt*) apoia-se sobre as seguintes testemunhas: Sinaítico (Ⲙ), Vaticano (B), Efrém (C), Régio (L), Atos Lavrensió (Ψ), 33. 892 Or<sup>pt</sup>, justificando a opção tomada pelo comitê central da NA28; além disso, trata-se de uma opção pela *lectio difficilior*<sup>32</sup>; outra variante é a forma “ουδεν απεκριθη/*nada respondeu*”, que aparece somente no Claromontano (D). O aparato crítico também indica a presença de pequenas leituras com variantes são encontradas devido o sinal de leves diferenças (´ ̀) com “και páλιν ἐπηρώτα αὐτὸν/*e outra vez lhe interrogou*”, com o acréscimo de “ὁ ἀρχιερεὺς/*o sumo sacerdote*” no *f*<sup>13</sup> e no siríaco sinaítico (sy<sup>s</sup>); a construção de páλιν + ὁ ἀρχιερεὺς aparece “και páλιν ... ἐπηρωτα αυτον εκ δευτερου/*de novo... lhe inquiriu pela segunda vez*” aparece no Washingtoniano (W), na família 13 (*f*<sup>13</sup>) e sy<sup>s</sup> (Siros Sinaítica), mas não no 700 e na Siríaca heracleana (sy<sup>h</sup>) e em Orígenes (Or); já a leitura de “και páλιν ἐπηρωτησεν αυτον εκ δευτερου/*e de novo lhe inquiriu pela segunda vez*” nos testemunhos do Koridenti (Θ), no 565. 700; o manuscrito 565 traz a variante “επωτησεν/*lhe inquiriu*”; mas sem a expressão “εκ δευτερου/*pela segunda vez*” aparece na testemunha 2542<sup>s</sup> e na Siríaca heracleana (sy<sup>h</sup>), bem

<sup>31</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>32</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

como em Orígenes (Or). Além disso, o aparato indica ausência de pequenas variantes no Bezae (D), a, no códice Corbiensio (ff<sup>2</sup>) e no Monastensio (ff<sup>2</sup> q) e também no Tischendorfiano (Γ) e no k. Todas essas alterações indicam uma grande tentativa de facilitar a leitura do v.61. Portanto, prefere-se o texto como está na NA<sup>28</sup> e usa-se o princípio da *lectio difficilior*<sup>33</sup>. O verbo “ἐπηρωτησεν/*inquiriu*” ao invés de “ἐπηρώτα/*interrogou*”<sup>34</sup> está no mesmo campo semântico, em nada alterando o sentido da frase, não justifica uma mudança. Outra mudança está no sinal de omissão (ⲙ Ⲛ) em “ⲙ o χριστοςⲚ/o *Cristo*”, com artigo, quer dizer “o Messias”, esta omissão não faria sentido, já que a pergunta exige uma resposta específica da identidade de Jesus. Trata-se de testemunho isolado, o que reforça ainda mais a opção tomada pelo texto da NA<sup>28</sup>.

No v.62, o aparato crítico traz um sinal de adição e/ou acréscimo posterior (ⲧ ρ) de “συ ειπας οτι/*tu disseste que*” no códice Koridethi (Θ), no f<sup>13</sup>, 565. 700. 2542<sup>s</sup>, em Orígenes (Or); mas omitido no Claromontano (D). Percebe-se que o pronome “συ/*tu*” é enfático pela posição textual, e que pode ter sido uma inserção a partir do texto mateano em Marcos, com a intenção deliberada de harmonização das narrativas, sendo a *lectio harmonizata* desaconselhável<sup>35</sup>, ou talvez, uma variante independente que pela tradição oral permaneceu e depois foi escrita, devido o testemunho patrístico de Orígenes, só que não deixa claro a sentença, porque em Mt 26,64 a resposta é indireta: συ ειπας; ainda, talvez seja compreendido que a primeira parte da confissão, ao dizer “tu disseste”, seja seguida pela segunda parte, na qual Jesus assume a identidade messiânica; em Marcos, Jesus faz essa confissão diante do Sumo Sacerdote; somente em João, como um detalhe do seu texto, é que há uma audiência com Anás, sogro de Caifás; em seguida, Jesus é encaminhado a Caifás (Jo 18,13-24); Mateus, por sua vez,

<sup>33</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>34</sup> “ἐπηρωτησεν/*inquiriu*” (aoristo indicativo ativo na 3ª pessoa do singular) e “ἐπηρώτα/*interrogou*” (imperfeito do indicativo ativo, na 3ª pessoa do singular).

<sup>35</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.



afirma que a audiência foi somente com Caifás (Mt 26,57), sendo preferível a *lectio brevior*<sup>36</sup> nesse caso, pois assim Jesus declara abertamente sua identidade messiânica, encerrando o segredo messiânico presente ao longo do Evangelho de Marcos. Ademais, Jesus faz uma declaração que remete a passagens como Dn 7,13 e Sl 110,1. Pela justaposição de ideias, essa declaração é compreendida pelo sumo sacerdote, levando-o a condenar Jesus à morte por blasfêmia. Em em uma linguagem atual, o que ocorreu foi um tipo de processo judicial ou audiência preliminar para investigar se Jesus representava uma ameaça ou não. Contudo, é evidente que a sentença já estava decidida de antemão, e a audiência serviu mais como uma formalidade para justificar a decisão preconcebida.<sup>37</sup> O processo judicial do sinédrio serve para aprisionar Jesus a fim de que no outro dia seja levado ao governador romano para sua acusação formal (Mc 15,1). De todas as maneiras, tratam-se de testemunhos isolados, o que confirma a opção tomada pelo texto da NA28, em não incluir a expressão “*συ ειπας οτι/tu disseste que*”.

No v.64, as testemunhas Washingtoniano (W), códice Koridethi (Θ), bem como no *f*<sup>3</sup> e no siríaco pershita e siríaco heracleano (sys<sup>p.h</sup>) trazem o sinal de substituição (´ ̀) em: ´τῆς βλασφημίας·̀, substituindo por: “την βλασφημιαν του στοματος αυτου/a *blasfêmia da boca dele*”. Por outro lado, a forma “την βλασφημιαν αυτου/a *blasfêmia dele*” aparece em Claromontano (D), *f*<sup>1</sup>, 565. 2542<sup>s</sup>, também no siríaco sinaítico (sy<sup>s</sup>); uma forma mais longa ainda com: “την βλασφημιαν αυτου + εκ του στοματος αυτου/ a *blasfêmia dele + da boca dele*” só aparece no 565. Também é visto o sinal de leves mudanças (´<sup>α</sup>) em ´ἔνοχον εἶναι θανάτου<sup>α</sup>/*ser réu de morte*”, que aparece nos testemunhos de: Alexandrino (A), no Washingtoniano (W), no códice Koridethi (Θ), no *f*<sup>1</sup> e *f*<sup>3</sup>; 28. 565. 700. 1241. 1424. 2542<sup>s</sup> e no *ℳ* (Texto Majoritário, tipo Bizantino – Byz); enquanto que a forma mais curta, com “ἔνοχον θανάτου/*reú de morte*”, somente no

<sup>36</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>37</sup> BROWN, R., A Morte do Messias, p. 415.

Claromontano (D) e no ff<sup>2</sup>. Em contrapartida, o texto sustentado pela NA<sup>28</sup> (*txt*) apoia-se nos testemunhos do Sinaítico (Ⲙ), Vaticano (B), Efrém (C), Régio (L), Sangalensio (Δ), Atos Lavrensió (Ψ), 33. 579. 892, 1 q. Pelo peso das testemunhas, concorda-se com o texto da NA<sup>28</sup>.

No v.65 há indicação de modificações no aparato crítico com sinal de variante (Γ) antes do pronome “*αυτω/ nele*”, no dativo, que aparece como “*αυτου το προσωπο/a face dele*”, no genitivo, no Claromontano com variantes (<sup>s</sup> D), no Koridenti (Θ), no 565. 700 e nos (a) e na família da Siríaca Pershita (f sy<sup>p</sup>); mas a frase “*και περικαλύπτειν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ/e cobrir o rosto dele*” é omitido no Bezae (D), a, Siros Sinaítico (sy<sup>s</sup>) e nos manuscritos boaíricos (bo<sup>mss</sup>), mas com uma adição (Τ) de νυν depois de “*προφητευσον/profetiza*” que ficaria “*προφητευσον νυν/profetiza agora*”, na família 1 (f<sup>1</sup>); outra adição temos do pronome “*ημιν/a nós*” no Atos Lavrensió (Ψ). c, f, k, manuscritos saídicos (sa<sup>mss</sup>), depois de “*και<sup>π1</sup> οἱ ὑπηρέται/e os servidores*”. A esse ponto, no aparato, nota-se o sinal de diversas variantes (π<sup>1</sup>); porém, com o pronome “*ημιν νυν/a nós agora*” somente no Washingtoniano (W) e na família 13 (f<sup>13</sup>). Outra leitura está na adição de uma frase: “*νυν χριστε τις εστιν ο πεσας σε/agora é este Cristo o enviado*” nos testemunhos do Petropolitano (N), Washingtoniano (W), Sangalesio (Δ), Koridenti (Θ), bem como na família 13 (f<sup>13</sup>), nos testemunhos 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542<sup>s</sup>; também nos manuscritos da Vulgata (vg<sup>mss</sup>), siríaca heracleana (sy<sup>h</sup>), saídicos (sa<sup>mss</sup>) e bóricos (bo). Outra forma maior é com a adição de *πενψας* e a frase ficaria: “*ημιν χριστε τις εστιν ο πενψας σε/este é o Cristo que nós te enviamos*”, apenas no Sangalesio (Δ). Por sua vez, o texto conforme a NA<sup>28</sup> (*txt*) se encontra nos testemunhos do Sinaítico (Ⲙ), Alexandrino (A), Vaticano (B), Efrém reescrito (C), Claromontano (D), Cíprio (K), Régio (L), Tischendorfiano (Γ), e nos 067. 28. 1241, Ⲛ (Texto Majoritário, tipo Bizantino – Byz), tradição latina (lat) e Siríaca Pershita (sy<sup>p</sup>); na variante de “*π<sup>1</sup> οἱ ὑπηρέται<sup>1</sup>/os servidores*” apenas no Bezae (D), c e no k. Por fim, o aparato crítico traz o verbo

“ἐλαβον/receberam” com sinal de variante (ʳ) dentro da mesma unidade: a forma ελαμβανον aparece em Bezae (D), Washingtoniano (W), Koridenti (Θ), família 13 (f<sup>13</sup>), 565. 2542<sup>s</sup>; a forma εβαλον aparece no 33. 700. 892.1241 pm; a forma εβαλλον aparece apenas no 28 pm; e a forma κατελαβον só na testemunha 579. No entanto, o texto conforme a NA<sup>28</sup> apoia-se e pauta-se pelos seguintes testemunhos: Sinaítico (Ⲁ), Alexandrino (A), Vaticano (B), Efrém reescrito (C), Claromontano (D), Cíprio (K), Régio (L), Petropolitano (N), Tischendorfiano (Γ), Atos Lavrensió (Ψ) e 067. De fato, toda essa multiplicidade de variantes no v.65 indica uma tentativa de facilitar a sua leitura. Na decisão final, o comitê central pode ter levado em consideração também o fato de que se trata de assumir a *lectio difficilior*<sup>38</sup>. Diante disso, concorda-se com a variante assumida pela NA28.

## 1.2. A análise vocabular ou lexicográfica

No v. 53, o verbo “συνέρχονται/estando reunidos” está no presente do indicativo, terceira pessoa do plural (σύν + ἔρχομαι), ao contrário de Mateus, que utiliza “συνήχθησαν/estavam reunidos” ou “tendo sido reunidos”, no aoristo passivo, na terceira pessoa do plural. A ideia em Marcos é que o tempo era presente quando Jesus foi levado, enquanto que em Mateus, a ação não marca uma temporalidade determinada, já que o aoristo expressa uma ação simples e completa. Assim sendo, em Marcos, a impressão é de que todos estavam recém-chegados ao local quando Jesus entrou para ser julgado. Destaca-se que forma συνέρχονται é um *hárax legómenon* em Marcos, aparecendo apenas uma vez e aqui no v.53; somente em João há uma segunda ocorrência com o mesmo aspecto: “οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται/os judeus estando reunidos” (Jo 18,20).

<sup>38</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

No v.54, o verbo “ ἠκολούθησεν/*tinha seguido*”, ou simplesmente “chegou” (verbo no aoristo ativo 3 ms de ἀκολουθέω), é um verbo usado no discipulado como no episódio de Levi (Mc 2,14); também se usa para o cego que foi curado na beira do caminho de Jericó, que segue a Jesus “ἠκολούθει/*seguiu*” (imperfeito do indicativo 3 ms), em Mc 10,52, que reaparece na narrativa interpolada da negação de Pedro, no julgamento religioso de Jesus. Kittel<sup>39</sup> diz que este verbo é usado no sentido de discipulado, inclusive o termo ακολουθία aparece como o sentido de seguir a Lei. Na perspectiva de Liddell e Scott<sup>40</sup>, o sentido é tanto metafórico quanto literal, no que se refere a seguir alguém, um mestre, um deus, dentre outras possibilidades.

Ressalta-se que o termo: “χειροποίητον/*feito pelo uso das mãos*”, manufaturado, no v.58, tinha conotação pejorativa aos ouvintes. Visto que a destruição do Templo implica na aniquilação da linhagem de Caifás, o qual detinha a tutela de todo o sistema sacrificial do templo. Légasse<sup>41</sup> sugere que se o Templo não é construído com a ajuda humana, ou seja, “sem mãos”, então ele é erguido de maneira sobrenatural e divina. Isso conduz a duas possibilidades: o novo Templo poderia ser interpretado como a Igreja, ou, segundo o tema apocalíptico, no final, Deus mesmo erigiria um novo Santuário para substituir o anterior.

Isso traz a reflexão sobre a essência do culto e a relevância do Templo nesse contexto. É interessante que Malhadas<sup>42</sup> traz para este étimo a possibilidade de “artificial”. Por esse ponto de vista, é um Templo artificial ou falso. Da mesma forma, Fílon de Alexandria fala a respeito do Templo de Jerusalém, e diz:<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Segundo Gerhard Kittel no grego não bíblico o significado de ἀκολουθέω é o de seguir, seguir alguém, era derivado do sentido de seguir de forma espiritual, moral e religioso. KITTEL, G., ἀκολουθέω, p. 568.

<sup>40</sup> LIDDELL, H.; SCOTT, R., ἀκολουθέω, p. 53.

<sup>41</sup> LÉGASSE, S., Marco, p. 780-781.

<sup>42</sup> MALHADAS, D.; NEVES, M. H. M., χειροποίητος, p. 238.

<sup>43</sup> PHILO OF ALEXANDRIA, Works of Philo, De Spec Leg, I, 66.

O sentido sublime e verdadeiro do santo Templo de Deus é, como devemos acreditar, todo o universo, tendo para seu santuário a parte mais sagrada de toda a existência, mesmo o céu, por seus votivos ornamentos, as estrelas, para seus sacerdotes os anjos que são servidores de Seus poderes, sem personificação almas.

Fílon também diz que os anjos sobem e descem trazendo as revelações, e explica este Templo Cósmico na passagem do sonho de Jacó em Betel (Gn 28,11-19)<sup>44</sup>. Sendo o verdadeiro templo o próprio ser humano em sua alma racional, que é o templo sagrado, feito à imagem e semelhança dele<sup>45</sup>. No entanto, a palavra-chave das narrativa é “μαρτυρία/testemunho” (v.55), que no v.55 aparece como substantivo e como verbo, com dois prefixos distintos, acentuando a força verbal em “ψευδομαρτυρέω/falso testemunhar” e “καταμαρτυρέω/testemunhar contra” (v.60), porém, com uma alternância entre o substantivo plural e o verbo prefixado durante a narrativa:

- v.55b: “κατὰ τοῦ Ἰησοῦ **μαρτυρίαν** εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν/*buscavam **testemunho contra Jesus, para condená-lo à morte***”.
- v.56a: “πολλοὶ γὰρ **ἐψευδομαρτύρουν** κατ’ αὐτοῦ/*pois muitos **deram falso testemunho a seu respeito***”.
- v.56b: “καὶ ἴσαι αἱ **μαρτυρίαι** οὐκ ἦσαν/*também, as **testemunhas** não eram coerentes*”.
- v.57a: “καὶ τινες ἀναστάντες **ἐψευδομαρτύρουν** κατ’ αὐτοῦ/*e alguns **levantaram-se para darem falso testemunho a seu respeito***”.
- v.59ab: “καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ **μαρτυρία** αὐτῶν/*de fato, nenhum eram coerentes, o **testemunho deles***”.
- v.60d: “τί οὗτοί σου **καταμαρτυροῦσιν**;/do que *esses **testemunham contra ti?***”
- v.63b: “Τί ἔτι χρεῖαν ἔχομεν **μαρτύρων**;/*Que **necessidade** ainda temos de **testemunhas?***”

Strathman<sup>46</sup> observa que o termo “μαρτυρία/testemunho” é versátil, podendo referir-se a um testemunho ou declaração solene quando se expressa a

<sup>44</sup> PHILO OF ALEXANDRIA, Works of Philo, De Somn, I, 141.

<sup>45</sup> PHILO OF ALEXANDRIA, Works of Philo, QUESTION ON GENESIS, XLVII. 136.

<sup>46</sup> STRATHMAN, H., μαρτυρία, p. 1285-1342.

verdade. Assim, é um termo comumente utilizado no âmbito legal, associado a julgamentos. Na esfera religiosa, entretanto, envolve a declaração da verdade por meio do comportamento. A constante utilização desse lexema destaca sua importância no contexto do julgamento religioso de Jesus.

## 2. A Análise da Narrativa e da Constituição do Texto de Mc 14,53-65

A narrativa de Marcos é sequencial e ininterrupta na condenação de Jesus (Mc 15,2-15). Não há menção de Jesus sendo enviado como um criminoso a Herodes Antipas, conforme o relato de Lucas (Lc 23,6-12), nem de um julgamento na casa de Anás, evento mencionado exclusivamente por João (Jo 18,12-14, 19-23). A sequência apresenta uma prolepse no v.54, que prepara o leitor para a negação de Pedro. Cabe ressaltar que não há consenso entre os estudiosos, embora a Bíblia de Jerusalém (BJ) também faça uma divisão exata nos vv.53-65, seguida igualmente por Stein<sup>47</sup> e por Edwards<sup>48</sup>; porém, Gundry<sup>49</sup>, Donahue e Harrington<sup>50</sup> consideram a perícopes nos vv.53-72, junto com a negação de Pedro, embora estabeleçam a perícopes do julgamento igualmente nos vv.53-65, segmentamos o episódio em questão. Deste modo, pode-se concluir que os estágios do julgamento são omitidos ou não conforme a perspectiva do evangelista.

De acordo com Pesch<sup>51</sup>, o fato de que no v.53 afirme que “todos os sacerdotes e anciãos e escribas” implica que o quórum era suficiente para o julgamento, legalizando a ação, por mais que se diga que foi um julgamento noturno, ocorre de novo pela manhã (Mc 15,1), Hawley<sup>52</sup> diz que foi ilegal, pelo

---

<sup>47</sup> STEIN, R. H., Mark (BECNT), p. 35-37.

<sup>48</sup> EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark (PNTC), p. 488.

<sup>49</sup> GUNDRY, R., Mark: A Commentary on His Apology for the Cross, p. 883.

<sup>50</sup> DONAHUE, J.; HARRINGTON, D., Gospel of Mark (SPS), p. 640-641.

<sup>51</sup> PESCH, R., Il Vangelo di Marco (Parte Seconda), p. 613-616.

<sup>52</sup> HAWLEY, C. A., “The Trial of Jesus” (KLJ), p. 27.

horário e pela falta de testemunho coerente (Mc 14,53-55). Deste modo, era uma *narrativa querigmatizada* para esta audiência noturna. Segundo Wessel<sup>53</sup> a estrutura da narrativa do julgamento de Jesus é dividida em dois estágios com três episódios em cada estágio, a saber:

a) O julgamento religioso:

1. Jesus é preso e levado a Anás (Jo 18,12-14, 19-23);
2. Jesus é levado a Caifás para julgamento junto com o Sinédrio (Mc 14,53-65);
3. Jesus é julgado pelo mesmo grupo ao amanhecer (Mc 15,1a).

b) O julgamento político:

1. O julgamento perante Pilatos, o governador romano (Mc 15,1b-14);
2. O julgamento diante de Herodes Antipas (Lc 23,6-12); e
3. A conclusão do julgamento por Pilatos (Mc 15,15).

A interpretação de Wessel se dá pela harmonização de outras passagens fora do Evangelho de Marcos, o que para nós, no texto marcano, ainda é marcado pelo silêncio sobre a messianidade de Jesus, apesar dos indícios a partir da própria acusação estabelecida, que pela tradição de Marcos está envolta no debate da destruição do Templo; a tradição joanina traz tal “destruição”, mais como purificação do mau uso do judeus em detrimento a todos que quiserem orar ao Pai (Jo 2,19) e o Templo é interpretado como o corpo de Jesus (Jo 2,21). A perícopes de Mc 14,53-65 se encontra na macroestrutura. Para Bock<sup>54</sup>, o Evangelho de Marcos pode ser dividido em 6 seções, a saber:

Mc 1,1-15 | a introdução ao Evangelho: João Batista e Jesus.

Mc 1,16-3,6 | Jesus na Galileia: Jesus ensina e mostra o seu poder.

Mc 6,7-8,26 | Jesus na Galileia: a confissão em decorrências as atividades de Jesus

Mc 8,27-10,52| A chave da confissão: Jesus se dirige à Jerusalém e prepara os seus discípulos para o sofrimento que padeceria.

<sup>53</sup> WESSEL, W. W., “Mark”, p. 767.

<sup>54</sup> BOCK, D., Mark (NCBC), p. 36.

Mc 11,1–16,8 | em Jerusalém: Jesus encontra controvérsia e rejeição, conduzido à morte, e ressuscita.

Com uma explicação do que era, na verdade, Marcos não explica, só usa como uma possível descrição do período entre a Paixão e a Ressurreição<sup>55</sup>. Quando Jesus é levado ao Sinédrio, todos já estavam esperando por ele, e descreve a composição deste Sinédrio, que era composto pelo sumo sacerdote, os anciãos e os escribas, ou seja, toda liderança local. A narrativa marcana do julgamento pode ser colocada dentro da perspectiva de Freytag<sup>56</sup>, conhecida como esquema *quinário*:

- 1) Início da cena: Jesus foi preso e conduzido ao Sinédrio (Mc 14,53-54)
- 2) Ascensão da ação pelas complicações ou nó: falsos testemunhos e acusações (Mc 14,55-61)
- 3) Clímax: confissão messiânica de Jesus (Mc 14,62)
- 4) Ação em queda: o próprio sumo sacerdote acusa Jesus de blasfêmia e lhe sentencia a morte em concordância do sinédrio (Mc 14,60-64)
- 5) Desfecho da cena ou *Dénouement*: Jesus é esbofeteado, cuspiram-lhe, também espancado pelos servidores (Mc 14,65).

Se a perícopes fosse maior, no sentido de abranger até Mc 15,1 o desfecho seria Jesus ser entregue a Pilatos, e a ação em queda, como uma traição, seria a negação de Pedro (Mc 14,66-72).

## 2.1. A Análise da Redação de Mc 14,53-65

Nota-se em cada estágio da narrativa atos ou partes que compõem a cena no julgamento de Jesus. A cena parece aparentemente incompleta porque Marcos

---

<sup>55</sup> LÉGASSE, S., Marco, p. 781.

<sup>56</sup> STERNBERG, M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, p. 6.



insere outro episódio dentro dela, que é a negação de Pedro. Se o texto fosse direto, Mc 15,1 estaria antecipado para o julgamento civil. Deste modo, a beleza desta narrativa na técnica de Marcos é a inserção de uma história dentro de outra. Reuter<sup>57</sup> chama de *narrativas encaixadas* o que permite um estudo à parte ou em conjunto com as outras cenas subsequentes. Barthes<sup>58</sup> diz que em uma narrativa nada está perdido, porque deve ser funcional, e tudo em graus diferentes tem funções na narrativa, sendo um sistema puro e livre de ruídos<sup>59</sup>.

Na redação marcana do julgamento de Jesus ocorre uma narrativa dentro de outra. Gnilka<sup>60</sup> analisa o julgamento e expõe algumas considerações sobre a perícope que o julgamento poderia ser uma formação secundária em Marcos ou um estágio narrativo mais antigo. Para ele, Marcos usa *sandwich-agreemnt*, que é o encaixe de outra narrativa dentro da outra, além disso, Mc 15 tem muitas semelhanças. Inclusive nas acusações que Jesus recebe, tanto quanto com o próprio silêncio que é mantido por ele. O Evangelho de Marcos está dividido em seções e a sexta maior seção é Mc 14,1–15,47. A nossa perícope está dentro desta seção, com subseções ou subsequências que têm o ponto concêntrico na negação de Pedro (Mc 14,66-72).

## 2.2. Os textos-fontes e contextuais da narrativa do julgamento

As acusações contra Jesus orbitam na questão de destruição e edificação do Templo, tanto no julgamento religioso (Mc 14,58) quanto no julgamento político (Mc 15,29). Isto é importante para compreender o que pode ter acontecido naquela noite e no dia seguinte. Segundo Kaiser<sup>61</sup>, as citações são utilizadas com quatro

<sup>57</sup> REUTER, Y., A Análise da Narrativa, p. 85.

<sup>58</sup> BARTHES, R., Introdução à Análise Estrutural da Narrativa, p. 28-29.

<sup>59</sup> COLLINS, A. Y., Vangelo di Marco, vol.2, p. 1098.

<sup>60</sup> GNILKA, J., El Evangelio Según San Marcos II (Mc 8,27-16,20), p. 318-320.

<sup>61</sup> KAISER JR., W.C., The Uses of the Old Testament in the New, p.6.

propósitos: primeiramente, para servir de argumentação. Além disso, o falso testemunho aparece como intertextualidade, porém, em vez de uma citação direta, temos uma alusão. Em Mc 14,55, seria uma alusão: Mc 15,55 // Sl 37,32 LXX; e Mc 14,57 // Sl 35,11:

- Mc 15,55, NA<sup>28</sup>: “Οι δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτὸν καὶ οὐχ ἠύρισκον·/porém, os principais sacerdotes e todo o Sinédrio contra Jesus testemunhavam para que lhe condenasse a morte”
- Sl 37,32, LXX: “κατανοήσει ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν δίκαιον, καὶ ζητεῖ τοῦ θανατῶσαι αὐτόν·/O pecador vigia o justo e busca lhe matar”
- Mc 14,57, NA<sup>28</sup>: “καὶ τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ’ αὐτοῦ λέγοντες/Ε alguns levantaram-se para darem falso testemunho a respeito dele”.
- Sl 35,11, LXX: “ἀναστάντες μάρτυρες ἄδικοι ἃ οὐκ ἐγίνωσκον ἐπηρώτων με·/levantam-se testemunhas injustas do que eu desconheço me interrogam”.

Moyse<sup>62</sup> afirma que existem outras citações, como Mc 14,62 em Dn 7,13 e Sl 110,1, sobre o “Filho do Homem” e ter as prerrogativas de estar assentado à direita de Deus, que no versículo aparece como “poder”, que pode ser um *epíteto* para o Poder Divino que é Deus, ou o *zeugma* da expressão “τοῦ θεοῦ/de Deus”, só que não há nada na crítica textual; porém, a Vulgata Clementina traz: “virtutis Dei/Poder de Deus”. Talvez seja uma harmonização, pois está ausente no texto grego; a Bíblia Sixto Clementina Vulgata também traz no final do v.61 a expressão: “*Tu es Christus Filius Dei benedicti?/Tu és o Cristo, Filho do Deus Bendito?*”. Ajuda ainda mais, se se compara o texto de Mc 14,62 com Dn 7,13 e Sl 110,1:

- Dn 7,13, LXX: “ἐθεώρουν ἐν ὀράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν· καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ·/observava na visões da noite, e vi sobre as nuvens do céu (um) como o

<sup>62</sup> MOYISE, S., The Old Testament in the New, p. 27-32; LÉGASSE, S., Marco, p. 785

*Filho do Homem vindo, e como Ancião dos Dias estar presente. E foi colocado diante dele”.*

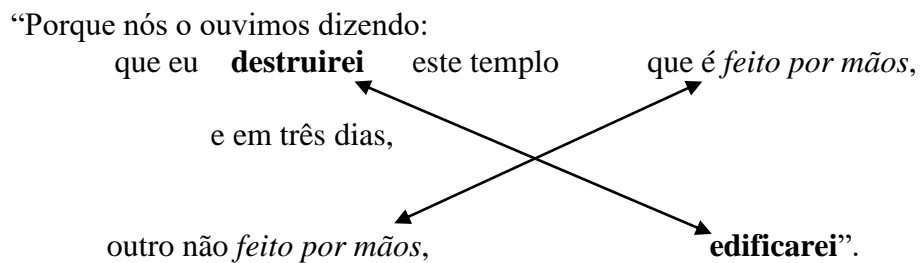
- Sl 110, 1 (109,1), LXX: “Τῷ Δαυειδ ψαλμός. Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου./*Salmo a Davi; Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te do meu lado direito até que ponha deitados (aqueles que são) dos teus inimigos por escabelo dos teus pés”.*
- Mc 14,62, NA<sup>28</sup>: “ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· Ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθημένον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ/*Também contemplareis ao Filho do Homem assentado do lado direito do Poder e vindo com as nuvens do céu”.*

Considerando essas nuances do texto, que é produzido com a voz anterior de outros textos, mas com uma nova perspectiva, nota-se que a redação de Marcos é explicativa. Nesse sentido, implica que, em primeiro lugar, a autoridade de Jesus é superior à dos líderes judaicos, pois ele perdoa pecados e realiza o milagre da cura do paraplético (Mc 2,10). Na questão do sábado, o Filho do Homem é Senhor, ou seja, Proprietário, e faz a correta aplicação da acusação de violação desse dia sagrado (Mc 2,28).

Além disso, em várias narrativas, Jesus adverte sobre sua rejeição e sofrimento (Mc 8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21.41), demonstrando, por fim, neste ensinamento, a esperança escatológica e o cumprimento do Antigo Testamento em sua própria pessoa (Mc 8,38; 13,26; 14,62). Porém, não existe uma reconstituição textual com base em uma palavra como “αἰτία/crime”, isso se baseando no julgamento de Pilatos (Lc 23,4; Jo 18,38; 19,4.6). De fato, só se for uma hipótese e nada mais, para que o próprio leitor coloque algo (crime, blasfêmia, rebeldia etc.). O mesmo autor adverte que sequências de membros podem faltar em um determinado texto, sendo o membro sem um dos termos, no nosso caso, exatamente uma palavra (“αἰτία/crime”), o que deixaria o texto mais

fluido.<sup>63</sup> Também é um termo polissêmico, que poder ser “causa, motivo, razão, responsabilidade ou crime”.<sup>64</sup>

Em Mc 14,58, Jesus afirma que: “Visto que eu destruirei este Templo que é feito por mãos, e no período de três dias, outro feito sem mãos edificarei”. Recorda-se que o v.58 serviu como base para a condenação de Jesus. Outra peculiaridade é que existe uma estrutura quiástica, talvez seja um paralelo invertido:



Ainda na observação da estrutura pela análise retórica, o paralelo desenvolvido em toda a unidade textual é um concentrismo voltado para o tema do silêncio, que é quebrado pela declaração de Jesus:

A| vv.53-54: conduzido pelos servos

B | vv.55-56: testemunham contrárias a Jesus

C | vv.57-59: destrói e reconstrói outro templo em 3 dias sem mãos

D| vv.59-60: o sumo sacerdote pergunta

E: v. 61a: **Jesus permaneceu calado**

D'| v.61b: o sumo sacerdote pergunta

C'| v.62: assentado ao lado direito do Poder

B'| vv.63-64: não há necessidade de testemunhas

A'| vv.65: espancado pelos servos

<sup>63</sup> MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 212; MEYNET, R., La Pasqua del Signore, p. 207-208.

<sup>64</sup> MALHADAS, D.; NEVES, M. H. M., *ατρία*, p. 26

Além do mais, o texto de Mc 14,53-65 também pode nos ajudar a perceber a estrutura retórica que foi elaborada, o que facilita descobrir parte dos temas principais dentro da narrativa e a apresentação de um novo tema, que será explorado mais adiante pelo evangelista Marcos.

### 3. A Análise Retórica Bíblica Semítica de Mc 14,53-65

#### v.53

E conduziram	<i>Jesus</i>	para o <b>Sumo Sacerdote</b> .
E estando reunidos	TODOS	os <b>principais sacerdotes</b> ,
os <b>anciãos</b>	e os <b>escribas</b>	-----

#### v.54

E Pedro	<i>o</i> tinha seguido	à distância
até o interior	do pátio	do <b>Sumo Sacerdote</b>
E assentou-se	<u>junto</u> com	os <u>servos</u> ,
E se aquecia	<u>junto</u>	à fogueira.

#### v.55

Mas, os <b>principais sacerdotes</b>	e TODO o sinédrio buscavam	<b>testemunho</b> contra <i>Jesus</i>
para <b>condená-lo</b>	à <b>MORTE</b> ,	-----
Porém,	não encontravam (nada)	-----

#### v.56

Pois muitos deram	<u>falso</u> <b>testemunho</b>	a <i>seu</i> respeito,
Também,	as <b>testemunhas</b>	não eram <b>coerentes</b>

#### v.57

E alguns levantaram-se	para darem <u>falso</u> <b>testemunho</b>	contra <i>ele</i> ,
Dizendo:	-----	-----

#### v.58

Porque	nós ouvimos	<i>ele</i> dizendo:
que <i>eu</i> destruirei	este templo	que é <b>feito por mãos</b> ,

e em três dias, outro não **feito por mãos**, edificarei”.

**v.59**

De fato, nenhum eram **coerentes**, o *testemunho* deles.

**v.60**

E levantando-se o **Sumo Sacerdote**, pôs-se no meio,

interrogou a *Jesus*, Dizendo: -----

“Não respondes nada do que esses

*testemunham* contra *ti*?” -----

**v.61**

Mas estava calado e não respondeu nada

Novamente o **Sumo Sacerdote** o interrogou, e *lhe* disse:

“Tu és o *Messias*, o *Filho do BENDITO*?” -----

**v.62**

E *Jesus* disse: “*Eu sou*”, “e contemplareis ao

*Filho do Homem* assentado do lado direito do **PODER**

E vindo com as nuvens do céu”.

**v.63**

Mas, o **Sumo Sacerdote** rasgou as suas vestimentas, disse:

Que necessidade ainda temos de *testemunhas*?

**v.64**

Ouvistes a blasfêmia, o que vos parece?

Então, TODOS o **condenaram** ser réu de *MORTE*

**v.65**

E começaram alguns a cuspir *nele*

E a cobrir o *seu* rosto e a bater *nele*. E *lhe* diziam: “Profetiza!”

E os servos com bofetadas o receberam.

Fonte: os autores

### 3.1. Comentário sobre o julgamento de Jesus na perícopa de Mc 14,53-65

**vv.53-54:** Após a aplicação dos métodos, chegamos às devidas considerações acerca do texto selecionado, com uma divisão quadripartida: 1) vv.53-55; 2) vv.55-59; 3) vv.60-62; 4) vv.63-65. Nos vv.53-54, a prisão, Jesus foi preventivamente levado ao Sinédrio; percebe-se que o ato de prender a Jesus à noite era para evitar alvoroço na cidade, pelo fato, da sua entrada triunfal em Jerusalém (Mc 11,1-11) trouxe suspeita por parte da hierocracia do Templo. Naquela noite fria, Pedro se aquece junto aos outros servidores, que não podem ser os mesmos que foram prender Jesus, senão ele teria sido preso. O sinédrio poderia se reunir à noite? Claro que sim. Segundo Smith<sup>65</sup>, mediante um *Cognitio extra ordinem*, quando se fazia necessário uma investigação além da ordem legal e normal.

Por mais que todos estivessem em complô declarado contra Jesus e houvesse outro julgamento na presença do governador romano Pôncio Pilatos, com acusações de que Jesus se fazia rei (Mc 15,2-3), Marcos diz que o motivo por detrás era “φθόνος/*inveja*” (Mc 15,10); que se repete em Mateus (Mt 27,18); em Lucas e em João nada é dito sobre isto, sendo uma tradição somente de Marcos e depois usada por Mateus. Hawley<sup>66</sup> desqualifica os juízes como injustos, afirma que o próprio Sinédrio reconhece a ilegalidade e arruma outro julgamento pela manhã, com as testemunhas que vão a Pilatos.

**vv.55-59:** Nos vv.55-59, o evangelista informa que todos os presentes tentam matar Jesus, com falsos testemunhos, e esses são descritos como sem concordância entre si, e sequer são mencionados, somente o de destruir o Templo. A cena é basicamente a mesma, Jesus é conduzido (Mc 14,53 // Mc 15,1), a inserção é uma *prolepse* para a segunda narrativa que é a negação de Pedro, o que

<sup>65</sup> SMITH, M. D., *The Final Days of Jesus*, p. 152-163.

<sup>66</sup> HAWLEY, C. A., “The Trial of Jesus”, p. 30.

faz um contraponto, porque, pela *lectior brevior*<sup>67</sup>, Jesus confessa ante o Sumo Sacerdote, e Pedro ante os servidores, criados e criadas, peremptoriamente nega. Depois, são apresentadas as falsas testemunhas (Mc 14, 55-59 // Mc 15,3).

Em seguida, a pergunta do principal líder religioso com a do líder político e o silêncio de Jesus (Mc 14,60-61 // Mc 15,4-5). Portanto, é possível que do relato aberto ao público de Pilatos, o relato do julgamento do Sinédrio fosse reconstruído pela tradição e perspectiva teológica. Afinal, a destruição do Templo não ocorreu durante o ministério de Jesus, sendo depois interpretado pela escola joanina (Jo 2,21-22). Josefo descreve um caso semelhante, um certo יהושע בן חנניה (Jesus filho de Hananias) foi morto por falar contra a cidade e do Templo, mesmo sendo solto por Albino, foi morto pelos seus compatriotas<sup>68</sup>. Chapman e Schnabel<sup>69</sup> afirmam que o Sinédrio só poderia executar a sentença pelo apedrejamento e depois levantamento do corpo como sinal de vitupério. O que indica que o julgamento não foi legal, nesse caso, segundo Brown<sup>70</sup>, é que a narrativa deixa muitas lacunas; porém, qualquer coisa que Jesus tivesse falado ou feito em relação ao Templo seria o suficiente para levantar suspeitas acerca dele, considerando-o mais um aventureiro fanático de caráter apocalíptico, portanto, Jesus era uma ameaça ao Templo, por isso, o inquirido com a investigação noturna, e depois outro julgamento ante Pilatos.

No v.58 temos a acusação da destruição do Templo, lembrando que a acusação de destruição do Templo não aparece no *Talmud*, somente nos Evangelhos e uma em Atos, como se apresenta: “Σολομὼν δὲ οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον. ἀλλ’ οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει·/porém, Salomão lhe edificou a casa, mas o Altíssimo não habita em (casa) feita por mão, como o profeta diz” (At 7,47-48).

<sup>67</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>68</sup> JOSEFO, F., La Guerra de los Judíos, n. 5,6,3.

<sup>69</sup> CHAPMAN, D.; SCHNABEL, E., The Trial and Crucifixion of Jesus: Texts and Commentary, p. 62.

<sup>70</sup> BROWN, R., a Morte do Messias, p. 555-560.



Fazendo alusão a Is 66,1, Estêvão dá a entender que o Templo perdeu o seu sentido. Aqui há uma conexão entre a morte de Jesus e a de Estêvão, sendo que Estêvão vê o Filho do Homem nas nuvens (At 7,55-56). Percebe-se que a tradição oral acerca do Templo destruído e reconstruído ainda estava sendo compreendida. Esta acusação é a chave de interpretação para a decisão judicial de Caifás e dos outros, pois implica em eliminar toda a aristocracia do Templo e tudo que orbita em torno disso. Se a perspectiva é um julgamento religioso, as questões religiosas devem ser levadas em conta, como o Templo e a blasfêmia, sendo que nenhuma das duas pode ser provada. Os quatro Evangelhos Canônicos narram este episódio (Mc 14,53-65; Mt 26,57-68; Lc 22,63-71 e Jo 18,12-24), embora cada um aborde o evento de uma ótica diferente, realçando aspectos diferentes, mesmo entre os Sinóticos. O Evangelho de João, por sua vez, possui uma tradição própria, todavia a questão do Templo é explicada por João não como o Templo de Jerusalém, mas sobre o corpo de Cristo, que era o templo feito pelas mãos divinas na Ressurreição (Jo 2,18-22).

Por que aparece como acusação no julgamento de Marcos sem explicação? (Mc 14, 57-58). Será que se pensava realmente em Templo escatológico ou isto é lembrado no período das guerras judaicas? São perguntas de difíceis respostas. Talvez Marcos quisesse que os seus leitores pensassem sobre o tema. Jesus não cita o *nomina sacra*, mas cita Dn 7,13 e o Sl 110,1; o que serviu para lhe atribuir uma figura escatológica, com teor apocalíptico.

Collins<sup>71</sup> diz que é uma ironia, sem testemunhas condizentes, sendo que o evangelista deixa claro que nada é encontrado contra Jesus, e que está em silêncio, quando confessa indiretamente; o Sumo Sacerdote precisa arrumar um crime político para sentenciar a Jesus, porque a blasfêmia contra a divindade judaica não era um crime contra a política de Roma; só que se Pilatos também não atua, a

---

<sup>71</sup> COLLINS, A. Y., Vangelo di Marco, p. 1099.

liderança local poderia causar uma rebelião e ele seria o culpado, seria visto como negligente por soltar um pretense revolucionário, enfim, um em caminho sem-saída, as decisões são obrigatoriamente tomadas para manter a paz sobre a cidade.

De acordo com Fílon de Alexandria<sup>72</sup>, Pilatos foi apresentado como corrupto e violento, e afirma que manter-se no poder era uma questão de sobrevivência pessoal. Nas mãos de Pilatos, Jesus seria apenas mais um galileu morto por ele, como ocorreu em Lc 13,2. O que faz sentido, porque entre uma rebelião de uma cidade e um bode expiatório, mais vale um do que toda a nação (Jo 11,48-52).

**vv.60-62:** Nos vv.60-62, a conjuração feita pelo sumo sacerdote e a confissão de Jesus diante de todos, na ação de acusá-lo de blasfêmia, foi o suficiente para a condenação com a pena capita dada a Jesus. Delorme<sup>73</sup> assegura que Jesus assume o messianismo pelas prerrogativas de estar à destra de Deus, o que seria a exaltação ao nível do divino, e isto para quem deseja condená-lo à morte foi satisfatório para aplicar uma sentença de culpado.

Portanto, com a condenação de Jesus por blasfêmia, teve-se a motivação para a pena capital, mas o Sumo Sacerdote não pronuncia o nome divino e nem Jesus. Então, o que caracteriza a blasfêmia? A comparação de um Filho do Homem daniélico<sup>74</sup>, que também é uma figura angelical ou divina em 1Enoque, para a condenação do Sinédrio ter efeito, era preciso mais do que isto, visto que os romanos tinham diversas divindades, muitas que se humanizavam.

Ovídio<sup>75</sup> afirma que isso acontecia e que também foi necessário acrescentar uma motivação política pela incapacidade judaica de exercer a pena capital naquele momento histórico. De fato, Jesus se revela como o Messias, em 14,62a:

<sup>72</sup> PHILO OF ALEXANDRIA, Works of Philo, Emb. XXXVIII, 299-303.

<sup>73</sup> DELORME, J., El Evangelio Según San Marcos, p. 107.

<sup>74</sup> DÍAZ MACHO, A., Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento, p. 234.

<sup>75</sup> OVÍDIO. Metamorfoses, 8, 611-724.

“Porém, Jesus respondeu: ‘Eu sou’”. Conseqüentemente, no v.62a, Wrede<sup>76</sup> diz que o segredo messiânico, enfim, é revelado, e essa narrativa teologizada faz parte do estilo do autor do Segundo Evangelho. Räisänen<sup>77</sup> também diz que o grupo ou comunidade para quem Marcos escreveu, deveria chegar à mesma conclusão.

Porém, a acusação de blasfêmia, seria porque Jesus foi visto como um agitador? Ou novo pretendente ao trono, como muitos que apareceram naquela época? No entanto, a dureza dos corações dos ouvintes, aparentemente, indica que eles sequer esperavam uma figura escatológica ou messiânica, considerando Jesus uma ameaça à estabilidade religiosa e que afetaria a política da Judeia.

É evidente que a ausência do nome de Deus, pois sequer é mencionado por parte do sumo sacerdote, sugere uma precaução para evitar blasfêmia, e de maneira semelhante, Jesus responde sem mencionar o *nomina sacra*. Só que o v.62bc, ao mesmo tempo, apresenta a escatologia e o messianismo: “também, contemplareis ao Filho do Homem assentado do lado direito do Poder, e vindo com as nuvens do céu”.

**vv.63-65:** nos vv.63-65, tem-se uma suspensão, pois Marcos encaixa outra narrativa, a da “negação de Pedro”. Dando um espaço temporal entre o julgamento religioso e a condução matinal de Jesus ao govenador romano (Mc 14,66-72; 15,1). Assim, nos vv.63-65: têm-se a acusação de blasfêmia e a sentença de morte, as agressões sofridas por Jesus mediante a violência dos servidores e o sarcasmo na ordem de profetizar. Outrossim, ligam-no novamente à figura de um profeta, mas não era suficiente para condená-lo à morte, por isso, o julgamento não deixa claro a punição porque é refutável, só depois com uma acusação formal no âmbito da política é que Jesus pode ser crucificado, por mais que exista a contradição de Pilatos no julgamento.

<sup>76</sup> WREDE, W., *Messianic Secret*, p. 199.

<sup>77</sup> RÄISÄNEN, H., *The “Messianic Secret” in Mark*, p. 59.

Agamben<sup>78</sup> lembra que um *titulus triumphans* é a placa colocada na cruz, que traz a realidade do rejeitado: Jesus é o Messias rejeitado, recebeu a “sorte”, o fim de muitos profetas. Realmente, o julgamento religioso de Jesus pode ser visto em alguns aspectos, porque a sentença é *blasfêmia* (Mc 14,64), mas por quê? Porque não cometeu nenhum “σημεῖον/*sinal*” que possa lhe ser imputado como erro (Lc 23,8). Logo, pode ser um indício ter sido acusado de feitiçaria, o que estaria no campo do religioso, como diz Cornelli<sup>79</sup>. Só que em momento algum na narrativa se fala diretamente sobre o milagre, apenas indícios como se vê em Mc 10,30: “ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι/*aos outros salvo, e a ti mesmo não pode salvar!*”. Como os sacerdotes viam tudo isto e como tudo isto afetaria a autonomia que possuíam? Provavelmente, eles viam como a perda do controle e da liberdade religiosa. Por este motivo, a acusação é concluída.

Afinal, como apresenta Brown<sup>80</sup>, podemos ter três possibilidades acerca do julgamento religioso de Jesus: 1) primeiramente, pode ser uma regressividade do julgamento de Pilatos, sendo um paralelismo que Marcos usa como *técnica parenética*; 2) secundamente, pode ser a combinação dos dois relatos, pelas semelhanças entre si; 3) terceiramente, pode ser uma glosa a partir de uma tradição pré-marca. Possivelmente, trata-se de um paralelismo, que Marcos usa em várias narrativas, com pontos de semelhança, que serve como uma *técnica parenética*, como indicados no quadro a seguir, ilustrando as semelhanças das duas narrativas:

---

<sup>78</sup> AGAMBEN, G., *Pilate and Jesus*, 2015, p. 25.

<sup>79</sup> CORNELLI, G., *A morte do “rei dos judeus”*, p. 112-114.

<sup>80</sup> BROWN, R., *A Morte do Messias*, p. 667.

### Mc 14,53-65

- Sinédrio reunido e o Sumo Sacerdote (v.53);
- Jesus é acusado por falsas testemunhas (vv.56-60);
- Jesus está em silêncio (v.61);
- Sumo Sacerdote lhe pergunta (v.61);
- Jesus é considerado réu de morte (v.64).
- Jesus é escarnecido, esbofeteado e cuspidado (v.65).

Fonte: os autores.

### Mc 15,1-5.18-20

- Sinédrio reunido, Sumo Sacerdote e o governador romano (v.1);
- Pilatos lhe pergunta (v.2);
- Jesus é acusado pelos principais sacerdotes, escribas e anciãos (v.3)
- Jesus está em silêncio (vv.3-5);
- Jesus é considerado réu de morte (vv.13-15);
- Jesus é escarnecido, esbofeteado e cuspidado (vv.18-20).

## Conclusão

No julgamento religioso de Jesus diante das autoridades judaicas, seja sacerdotal, legislativa do Sinédrio, que culmina na condenação política e morte, a elite sacerdotal judaica presenciou a declaração da messianidade de Jesus. No Evangelho de Marcos, esse evento serve como testemunha, já que falsas testemunhas foram apresentadas, mas o que foi exposto não foi suficiente para condená-lo.

As falsas testemunhas precisavam de uma acusação sólida, e a resposta de Jesus ao sumo sacerdote proporcionou a oportunidade para sua condenação. Assim, as autoridades judaicas se tornaram, de certa forma, testemunhas públicas de que Jesus era o Messias, destinado a construir o Reino de Deus para a humanidade por meio da humanidade de Jesus, em submissão à vontade paterna (Mc 14,36).

O teor do mistério messiânico é revelado ao Sinédrio, de um Messias diferente do que muitos esperavam e não no modelo esperado. Porque Jesus não era um Messias político no sentido bélico. Enquanto Jesus confessa diante de todos, Pedro nega diante dos subalternos, como um sinal de ironia, evidenciando

a quebra dos paradigmas e conceitos equivocados da época, um recurso retórico presente em todo o Evangelho de Marcos.

O aspecto religioso desse julgamento e condenação é a acusação de blasfêmia e a rejeição do Messias Jesus, desencadeando a Paixão e refletindo a rejeição de Deus na Pessoa do Messias. Após a pesquisa, conclui-se que o julgamento de Jesus foi reinterpretado pelos evangelistas para se tornar um episódio querigmático, aludindo a citações e referências do Antigo Testamento para reforçar a narrativa e os argumentos.

A condenação de Jesus por blasfêmia como motivação para a pena capital, com o Sumo Sacerdote evitando pronunciar o nome divino, levanta a questão sobre o que caracteriza a blasfêmia. A comparação com um “Filho do Homem” daniélico, uma figura angelical ou divina em 1 Enoque, sugere que para a condenação do Sinédrio ter efeito, era necessário mais do que isso, especialmente considerando a variedade de divindades romanas e a necessidade de uma motivação política, dada a incapacidade judaica de exercer a pena capital naquele momento histórico.

Enfim, a condenação e morte de Jesus não marcam o fim de seu movimento, pois a ressurreição entra em cena, conferindo a Jesus o reconhecimento como o verdadeiro Messias.

Sendo o Messias, toda a vida de Jesus é reinterpretada à luz desse mistério e revelação, compreendido apenas pela fé em Jesus. Na narrativa de Marcos, Jesus se apresenta como o Messias, encerrando o segredo messiânico construído ao longo do texto. A questão final, porém, ressoa: realmente conhecemos e reconhecemos quem é Jesus? Ou, para nós, ele ainda continua como que o Messias prometido?

## Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Pilate and Jesus**, California: Stanford University Press, 2015.
- BARTHES, R. **Introdução à Análise Estrutural da Narrativa**, Petrópolis: RJ: Vozes, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIBLIA SIXTO-CLEMENTINA VULGATA**. MILLER, F. P.; VANDOME, A. F.; McBrewster, J. (Editores). Alphascript Publishing, 2011.
- BOCK, D. **Mark** (New Cambridge Biblical Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BROWN, R. E. **A Morte do Messias: Comentário das Narrativas da Paixão nos Quatro Evangelhos (Vol.1)**, São Paulo: Paulinas, 2011.
- CHAPMAN, D. W.; SCHNABEL, E. J. **The Trial and Crucifixion of Jesus: Texts and Commentary**, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- COLLINS, A. Y. **Vangelo di Marco** (Vol. 2, commento ai capp. 8,27- 16,20), Torino: Paideia, 2019.
- CORNELLI, G., A morte do “rei dos judeus”. In: CHEVITARESE, A.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (orgs.) **Jesus de Nazaré: Uma outra História**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2006, p. 101-119.
- DELORME, J. **El Evangelio según San Marcos** (CB 15-16), Pamplona: EVD, 1990.
- DONAHUE, J.; HARRINGTON, D. **Gospel of Mark** (Sacra Pagina Series), Minnesota: Liturgical Press, 2002.
- EDWARDS, J. R. **The Gospel according to Mark**. (The Pillar New Testament Commentary). Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2002.
- GNILKA, J. **El Evangelio Según San Marcos II** (Mc 8,27-16,20), Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

GAROFALO, L. **Introduzione al processo a Gesù**. Milano. Solferino, 2020.

GILARDI, P. M. Condanna ed esecuzione di Gesù: Testimonianze e prove. *Nueva Época*, n. 3, 2015, p. 159-218.

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

GRYSON, R. (Ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2007.

GUNDRY, R. **Mark: A Commentary on His Apology for the Cross**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

HAWLEY, C. A. “The Trial of Jesus”, **Kentucky Law Journal**: Vol. 4: Iss. 8, Article 7, 1916, p. 25-33.

JOSEFO, F. **La Guerra de los Judíos** (Biblioteca Clásica Gredos, 264), Libros IV-VII, Madrid: Editorial Gredos, 1999.

JOSSA, G. **Il processo di Gesù**. Brescia: Paideia, 2002.

KAISER JR., W. C. **The Uses of the Old Testament in the New**, Chicago: Moody Press, 1985.

KITTEL, G. ἀκολουθέω. In: KITTEL, G. ; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. (Vol. 1). Brescia: Paideia, 1965, p. 568-582.

LÉGASSE, S. **Marco**. Roma: Borla, 2000.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**, Oxford: Clarendon Press, 1996.



- LUZ, U. **Matthew 21–28: A Commentary** (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- MAGLIETA, M. Il processo a Gesù tra generi letterari e “nuove frontiere”. Annotazioni storico-giuridiche. In: *Arte e diritto*. Seminario conclusivo del Dottorato in Scienze Giuridiche, p. 17-32, 2016.
- MALHADAS, D.; NEVES, M. H. **Dicionário grego-português** (dgp): vol 1-5, Cotia: Ateliê Editorial, 2006-2010.
- MASCILONGO, P. **Il Vangelo di Marco**: commento esegetico e teológico, Roma: Città Nuova, 2018.
- MEYNET, R. **Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric**, Sheffield: Sheffield University Press, 1998.
- MEYNET, R. **La Pasqua del Signore**: Testamento, processo, esecuzione e risurrezione di Gesù nei vangeli sinotici. Bologna: EDB, 2002.
- MICHEL, O. *ναός*. In: KITTEL, G. ; FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento. (Vol. 7). Brescia: Paideia, 1971, p. 849-876.
- MOLONEY, F. J. **The Gospel of Mark: A Commentary**, Michigan: Baker Academic, 2012.
- MONTANARI, F. **The Brill Dictionary of Ancient Greek**, Leiden: Brill, 2015.
- MOYISE, S. **The Old Testament in the New: An Introduction**, London, New York: Continuum, 2001.
- NESTLE-ALAND (edd.). **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28<sup>a</sup> ed.
- OVÍDIO, **Metamorfoses**, Porto Alegre: Concreta, 2016.
- PESCH, R. **Il Vangelo di Marco** (Parte Seconda). Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Brescia: Paideia Editrice, 1982.
- PHILO OF ALEXANDRIA. **Works of Philo**. Complete and Unabridged, translated by C. D. Yonge, Oxford: Oxford University Press, 1979.

- RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RÄISÄNEN, H. **The “Messianic Secret” in Mark**. Edinburgh: T & T Clark, 1990.
- RAVASI, G., **Le sete parole di Gesù in croce**. Brescia: Queriniana, 2019.
- RATZINGER, J. (Bento XVI). **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.
- REUTER, Y. **A Análise da Narrativa: o texto, a ficção e a narração**, São Paulo: DIFEL, 2002.
- SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism**, Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- SMITH, Mark D. **The Final Days of Jesus; The Thrill of Defeat, The Agony of Victory - A Classical Historian Explores Jesus’s Arrest, Trial, and Execution**, Cambridge: The Lutterworth Press, 2018.
- SPEIDER, A. K. **As sentenças de Pilatos**. Para entender a Paixão de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1982.
- STEIN, R. H. **Mark** (Baker exegetical commentary on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- STERNBERG, M. **Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction**, Indiana: Indiana University Press, 1993.
- STRATHMAN, H., μαρτυρία. In: KITTEL, G. ; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. (Vol. 6). Brescia: Paideia, 1970, p. 1269-1390.
- WESSEL, W.W. Mark In: GAEBELEIN, F. E. (ed.). **The Expositor’s Bible Commentary** (vol. 8: Matthew, Mark and Luke) Michigan: The Zondervan Corporation, 1984, p. 603-796.
- WINTER, P. **Sobre o processo de Jesus**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- WREDE, W. **Messianic Secret**, London: James Clarcke & Co., 1971.

## Capítulo VI<sup>1</sup>

### A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5)

*The pauline protomariology: “Born of woman” (Gal 4,4-5)*

*La protomariología paulina: “Nacido de mujer” (Gál 4,4-5)*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Wellington Cristiano da Silva<sup>3</sup>

#### Resumo

O presente artigo oferece uma análise mariológica de Gl 4,4-5 e busca ressaltar suas contribuições para a fundamentação da fé cristã. Em Gl 4,4-5, encontra-se a mais antiga referência bíblica à mãe de Jesus. Sem mencionar seu nome, o “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13) refere-se a Maria de Nazaré no contexto da encarnação do Filho de Deus. A expressão paulina “nascido de mulher” (Gl 4,4) remete à condição humana, em sua precariedade e fragilidade, assumida pelo Filho de Deus. A expressão “nascido sob a lei” (Gl 4,4), por sua vez, indica a origem étnica de Jesus: Ele é filho de uma mulher judia. Gl 4,4-5 serviu de base para as futuras elaborações mariológicas. Os Padres da Igreja recorrem a essa referência paulina para responder às correntes gnósticas e ao nestorianismo. A Carta aos Gálatas indica, indiretamente, a maternidade divina de Maria e a sua colaboração na história da salvação. A mariologia de Paulo é bastante sóbria e, estritamente, cristocêntrica. A análise dessa protomariologia leva à redescoberta dos fundamentos primeiros da mariologia bíblica e sistemática. O artigo, por meio de uma análise narrativa, em um primeiro momento, trata sobre o mistério da encarnação no *corpus paulinum* e analisa a estrutura quiástica de Gl 4,4-5. Em seguida, aprofunda a compreensão das expressões “nascido de mulher” e “nascido sob a lei”, destaca a importância de Gl 4,4-5, enquanto resposta antecipada ao docetismo e ao nestorianismo, e, por fim, sugere, em Paulo, uma mariologia bíblica elementar.

**Palavras-chave:** Mariologia, Encarnação, Gálatas, Maternidade Divina, Adoção filial.

#### Abstract

This article makes a mariological analysis of Galatians 4:4-5 and seeks to highlight their contributions to the foundation of the christian faith. The oldest biblical reference to Jesus’

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-06>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui Pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

<sup>3</sup> Doutorando e Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: <welli\_83@yahoo.com.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4586570952013487> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1020-5032>.

mother is found in Gal 4:4-5. The “apostle of the gentiles” (Rom 11:13) refers to Mary of Nazareth in the context of the incarnation of Son of God, without mentioning her name. The pauline expression “born of woman” (Gal 4:4) refers to the precarious and fragile human condition assumed by the Son of God. The expression “born under the law” (Gal 4:4) indicates Jesus’ ethnic origin. He is the son of a Jewish woman. Galatians 4:4-5 served as the basis for future mariological elaborations. The Church Fathers resort to this pauline reference to answer to gnostic currents and nestorianism. The Letter to the Galatians indicates Mary’s divine motherhood and her collaboration in the history of salvation indirectly. Paul’s mariology is quite sober and strictly christocentric. The analysis of this protomariology leads to the rediscovery of the first foundations of biblical and systematic mariology. Initially, the article deals with the mystery of the incarnation in the *corpus paulinum* and analyzes the chiasmic structure of Gal 4:4-5. Then, it delves into the expressions “born of woman” and “born under the law” and highlights the importance of Galatians as an early response to docetism and nestorianism. Finally, it suggests in Paul an elementary biblical mariology.

**Keywords:** Mariology, Incarnation, Galatians, Divine Motherhood, Filial Adoption.

### Resumen

Este artículo ofrece un análisis mariológico de Gál 4,4-5 y pretende destacar sus aportaciones a la fundación de la fe cristiana. La más antigua referencia bíblica a la madre de Jesús se encuentra en Gál 4,4-5. Sin mencionar su nombre, el “apóstol de los gentiles” (Rom 11,13) se refiere a María de Nazaret en el contexto de la encarnación del Hijo de Dios. La expresión paulina “nacido de mujer” (Gál 4,4) se refiere a la condición humana, en su precariedad y fragilidad, asumida por el Hijo de Dios. La expresión “nacido bajo la ley” (Gál 4,4), a su vez, indica el origen étnico de Jesús: es hijo de una mujer judía. Gál 4,4-5 sirvió de base para futuras elaboraciones mariológicas. Los Padres de la Iglesia utilizan esta referencia paulina para responder a las corrientes gnósticas y al nestorianismo. La Carta a los Gálatas indica indirectamente la maternidad divina de María y su colaboración en la historia de la salvación. La mariología de Pablo es muy sobria y estrictamente cristocéntrica. El análisis de esta protomariología conduce al redescubrimiento de los fundamentos originales de la mariología bíblica y sistemática. El artículo, mediante un análisis narrativo, aborda en primer lugar el misterio de la encarnación en el *corpus paulinum* y analiza la estructura quiástica de Gál 4,4-5. A continuación, profundiza en la comprensión de las expresiones “nacido de mujer” y “nacido bajo la ley”, subraya la importancia de Gál 4,4-5 como respuesta temprana al docetismo y al nestorianismo. Por último, sugiere una mariología bíblica elemental en Pablo.

**Palabras claves:** Mariología, Encarnación, Gálatas, Maternidad divina, Adopción filial.

### Introdução<sup>4</sup>

A mais antiga referência bíblica neotestamentária à Virgem Maria encontra-se na Carta de Paulo aos Gálatas, uma das sete cartas protopaulinas e/ou autenticamente paulinas<sup>5</sup>. O “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13), sem citar o nome

---

<sup>4</sup> Este texto saiu por primeiro como artigo: GONZAGA, W.; SILVA, W. C. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2024, e-ISSN: 1980-6736.

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

de Maria, alude, indiretamente, à pessoa da mãe de Jesus: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,4-5).

Em uma primeira análise, Gl 4,4-5 parece ser um texto sem muita relevância para a mariologia bíblica e sistemática. Todavia, além de ser o testemunho bíblico neotestamentário mais antigo sobre Maria de Nazaré, esse texto também serviu como alicerce para toda composição e reflexão posterior da mariologia. A importância desse texto paulino é indiscutível. Basta lembrar que a *Lumen Gentium*<sup>6</sup> abre a sua exposição sobre a Virgem Maria citando Gl 4,4-5 e que o Papa João Paulo II, na *Redemptoris Mater*,<sup>7</sup> retoma as mesmas palavras na abertura de sua carta encíclica.

A menção a Maria na Carta aos Gálatas é única nos escritos paulinos. Todavia, não é um texto periférico para os estudos mariológicos. Paulo oferece, em Gl 4,4-5, a matéria-prima, o conteúdo primordial da teologia marial. Cabe, portanto, revisitar o texto paulino, por meio de uma pesquisa mais acurada, para redescobrir as riquezas dessa protomariologia paulina.

Tratando-se de um texto sobre a origem de Jesus, a pesquisa, em um primeiro momento, apresenta o mistério da encarnação do Filho de Deus nos escritos paulinos e sua relação com a cristologia da concepção virginal; em seguida, analisa a estrutura linguística e a composição quiástica de Gl 4,4-5; com essa base teórica, reflete-se acerca das contribuições de Paulo para a mariologia bíblica e sistemática.

---

<sup>6</sup> “Querendo Deus, na Sua infinita benignidade e sabedoria, levar a cabo a redenção do mundo, ‘quando se completou o tempo previsto, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher (...), e todos recebemos a dignidade de filhos’ (Gl 4,4-5)” (LG 52).

<sup>7</sup> “A Mãe do Redentor tem um lugar bem preciso no plano da salvação, porque, ‘quando se completou o tempo previsto, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sujeito à Lei, para resgatar os que eram sujeitos à Lei, e todos recebermos a dignidade de filhos. E a prova de que sois filhos é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abá! Pai!’” (Gl 4,4-6)” (RM 1).

## 1. O mistério da encarnação no *corpus paulinum*

A mensagem principal do chamado *corpus paulinum* é o anúncio de Cristo morto e ressuscitado. Paulo detém-se ao mistério central da fé cristã, a saber, o mistério pascal: “se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé” (1Cor 15,14). A ressurreição daquele que foi “suspenso ao madeiro” (Gl 3,13) é o evento fundante da fé cristã e, por conseguinte, o anúncio primeiro a ser divulgado.

Paulo não traz, em seus escritos, muitas referências a respeito da vida de Jesus, sua família e seu ministério público. Isso, contudo, não significa que ele não tenha conhecimento dessas informações, mas que não foi objeto primeiro de suas cartas. Por outro lado, mesmo não falando acerca do nascimento de Jesus, ele não deixa de referir-se à sua origem, ao mistério de sua encarnação.

Em Paulo, a questão do nascimento de Jesus não desempenha, ainda, nenhum papel teológico; sua fé se desenvolve inteiramente a partir da profissão de fé na cruz e na ressurreição. Apenas em uma passagem se permite fixar um prelúdio longínquo daquela afirmação que será, então, transmitida expressamente nos relatos de Mateus e Lucas sobre a infância. Quando, em Gl 4,4, Paulo afirma que Jesus “nasceu de uma mulher”, quer simplesmente afirmar que Jesus participou dos aspectos normais do “ser homem”, que ele assumiu plenamente a “condition humaine”.<sup>8</sup>

Ao falar da dupla origem de Jesus, divina e humana, Paulo tem em mente a doutrina da preexistência do Filho de Deus. Essa cristologia da preexistência está presente, igualmente, nos escritos joaninos. João fala da encarnação do Verbo de Deus (Jo 1,14), que já existia em Deus: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus” (Jo 1,1-2). Fala, ainda, da entrega e do envio do Filho ao mundo por parte do Pai (Jo 3,16-17).

---

<sup>8</sup> RATZINGER, J., A filha de Sião, p. 29.

Paulo, na Carta aos Filipenses, assinala o despojamento do Filho de Deus, que, “estando na forma de Deus” (Fl 2,6),<sup>9</sup> tornou-se semelhante aos homens (Fl 2,7). Na Carta aos Colossenses, afirma que Cristo “é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas (...) É antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 1,15-16.17). A Carta aos Efésios assegura que, em Cristo, Deus “nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele no amor” (Ef 1,4). Estas referências – além da mencionada citação de Gálatas 4,4 – já são o suficiente para compreender o pensamento de Paulo quanto à encarnação e à preexistência do Filho de Deus. Segundo González, “o uso do verbo *exapéstēilen* (‘enviou-desde’ e não simplesmente ‘enviou’), (...) indica a preexistência do Filho”.<sup>10</sup>

### 1.1. A concepção virginal

Mateus (Mt 1) e Lucas (Lc 1) não falam diretamente de uma preexistência de Jesus Cristo, a exemplo do Prólogo de João (Jo 1,1-18) e o Evangelho de Marcos inicia afirmando que se trata da “boa-nova de Jesus Cristo, o Filho de Deus” (Mc 1,1). Mateus e Lucas desenvolvem uma cristologia da origem de Jesus com base na doutrina da concepção virginal, que, em Paulo, não é mencionada e nem é uma preocupação paulina, visto que isso lhe era conhecido e não é o objetivo desta sua carta.

A concepção virginal refere-se à intervenção divina na concepção de Jesus no ventre da Virgem Maria. Jesus foi concebido por obra do Espírito Santo, sem a participação de pai humano, ou seja, sem sêmen humano: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35).<sup>11</sup> O que o Espírito Santo

---

<sup>9</sup> GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M.D. Filipenses 2,5-11, p. 1-16.

<sup>10</sup> GONZÁLEZ, C. I., Maria, evangelizada e evangelizadora, p. 225.

<sup>11</sup> No Evangelho de Mateus, tem-se: “A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo. (...) eis que o anjo do Senhor

realiza é uma nova criação, “que todavia está ligada ao ‘sim’ livre da pessoa humana de Maria”.<sup>12</sup> O Espírito Santo age, em Maria, de forma criativa, não procriativa. “A concepção de Jesus é criação nova e não procriação de Deus. Deus não se torna o pai biológico de Jesus”.<sup>13</sup>

Justino de Roma, partindo da profecia de Is 7,14, esclarece que a concepção virginal difere, essencialmente, da origem lendária dos semideuses pagãos: “Esclareçamos agora as palavras da profecia para que, por não entendê-las, objetem o mesmo que nós dizemos contra os poetas, quando nos falam de Zeus que, para satisfazer sua paixão libidinosa, uniu-se com diversas mulheres”.<sup>14</sup> E, conseqüentemente, reafirma a crença na conceição virginal: “Portanto, ‘Eis que uma virgem conceberá’ significa que a concepção seria sem relação carnal, pois, se esta houvesse, ela não mais seria virgem; mas foi a força de Deus que veio sobre a virgem e a cobriu com a sua sombra e fez com que ela concebesse permanecendo virgem”.<sup>15</sup>

A crença na concepção virginal sofreu uma série de acusações, tanto nos primeiros séculos da Igreja, por parte de judeus e pagãos, principalmente, do anticristão Celso, como também na modernidade, por parte das vertentes racionalistas. Celso afirmava que Jesus teria “nascido de adultério entre Pantera e a Virgem”<sup>16</sup>. Orígenes dirá que as acusações de ilegitimidade por parte de Celso não passavam de uma fábula forjada cegamente para negar a conceição milagrosa pelo Espírito Santo.<sup>17</sup>

---

se manifestou a ele em sonho, dizendo: ‘José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo’ (Mt 1,18.20). Segundo Charles Perrot, “o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus e o tema da concepção virginal estão indissolúvelmente ligados entre si, pelo menos em Mateus e Lucas” (PERROT, C., *As narrativas da infância de Jesus*, p. 104).

<sup>12</sup> RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 52.

<sup>13</sup> RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 203.

<sup>14</sup> JUSTINO de Roma, I Apologia 33,3.

<sup>15</sup> JUSTINO de Roma, I Apologia 33,4.

<sup>16</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 33.

<sup>17</sup> ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 32.



A especificação do suposto adultério com um soldado romano chamado Pantera provavelmente derivou, em primeiro lugar, da lembrança dos legionários sírios que haviam sufocado uma revolta em Séforis, perto de Nazaré, aproximadamente na época em que Jesus nasceu, e, em segundo, do nome legionário comum Panthera (“a pantera”), como um trocadilho sarcástico com parthenos, o termo grego correspondente a “virgem”.<sup>18</sup>

Na modernidade, correntes iluministas e racionalistas combateram o caráter histórico da revelação e negaram a intervenção de Deus na história, isto é, a providência divina. Alguns teólogos afirmaram que a concepção virginal não passaria de um *teologúmeno*, uma fábula ou mito. Entretanto, o que está por detrás da narrativa da concepção virginal, presente nos Evangelhos, é um dos fundamentos da cristologia. Segundo Brown, “Mateus e Lucas interessam-se pela concepção virginal como sinal da predileção e graças divinas e como expressão da compreensão cristológica de que Jesus era Filho de Deus ou o Messias davídico desde o nascimento”.<sup>19</sup>

Inácio de Antioquia compreendia a concepção virginal enquanto mistério divino, ou seja, uma obra realizada no silêncio de Deus: “Ao príncipe deste mundo ficou escondida a virgindade de Maria, seu parto, e igualmente a morte do Senhor. Três mistérios retumbantes, que foram realizados no silêncio de Deus”.<sup>20</sup>

## 1.2. A cristologia da preexistência e a cristologia da concepção virginal

A teologia da preexistência e a teologia da concepção virginal são elaborações teológicas distintas no corpo dos escritos neotestamentários. Possivelmente, são de fontes diferentes, mas não contraditórias nem excludentes ou inconciliáveis.

<sup>18</sup> BORG, M. J.; CROSSAN, J. D., O primeiro Natal, p. 129.

<sup>19</sup> BROWN, R. E., A concepção virginal e a ressurreição corporal de Jesus, p. 33.

<sup>20</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA, Aos Efésios, 19,1.

A cristologia da concepção e a cristologia da preexistência foram duas respostas diferentes ao adocionismo. De acordo com a primeira, a ação criadora divina na concepção (atestada negativamente pela ausência de paternidade humana) gera Jesus como Filho de Deus. Nesse caso, a filiação divina claramente não é adotiva, mas não há a hipótese de encarnação, pela qual uma personagem que antes estava com Deus reveste-se de carne. O pensamento encarnativo é indicador da cristologia da preexistência (“despojou-se, assumindo a forma de escravo”; “a Palavra se fez carne”).<sup>21</sup>

Segundo Fitzmyer, a cristologia da “pré-existência e a concepção virginal em nenhum lugar do Novo Testamento estão unidas, e em parte alguma se encontra a afirmação de que uma exige a outra”.<sup>22</sup> A junção dessas teologias será feita posteriormente.

Brown enfatiza a diferença entre a cristologia da concepção virginal e a cristologia da preexistência e lembra que “a teologia cristã logo harmonizou as duas ideias, produzindo a declaração de que a Palavra de Deus preexistente se fez carne (João) no ventre da virgem Maria (Mateus e Lucas)”.<sup>23</sup> Indubitavelmente, a teologia da preexistência unida à doutrina da concepção virginal fortalece a compreensão do mistério da origem divina e humana de Jesus, Filho de Deus e filho de Maria.

## 2. A estrutura quiástica de Gl 4,4-5

Antes de propor uma interpretação mariológica de Gl 4,4-5, é mister analisar os elementos linguísticos e a estrutura que compõem esse texto paulino. Conforme tabela abaixo, é possível perceber uma construção e composição quiástica de Gl 4,4-5 (letras c, d, e, f), que começa apresentando o tempo (letra a) e a ação divina do envio do Filho (letra b). Em seguida, estão as modalidades: “nascido de mulher” (letra c) e “nascido sob a lei” (letra d); e as finalidades: “a

---

<sup>21</sup> BROWN, R. E., O nascimento do Messias, p. 168.

<sup>22</sup> FITZMYER, J. A., O nascimento de Jesus nos escritos paulinos, p. 44.

<sup>23</sup> BROWN, R. E., O nascimento do Messias, p. 169.

fim de libertar da lei” (letra e) e “conceder a adoção filial” (letra f). É nítido o paralelismo entre as modalidades (c-d) e as finalidades (e-f): a mulher e a lei, a libertação da lei e a adoção filial.<sup>24</sup>

a) <sup>4</sup> ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	<sup>4</sup> Quando, porém, veio a plenitude do tempo,
b) ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,	enviou Deus o seu Filho,
c) γενόμενον ἐκ γυναικός,	<b>nascido de mulher,</b>
d) γενόμενον ὑπὸ νόμον,	nascido sob a lei,
e) <sup>5</sup> ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,	<sup>5</sup> a fim de resgatar os que estavam sob a lei,
f) ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	a fim de que recebêssemos a adoção de filhos.

Fonte: texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

Tratando-se de um quiasmo, tem-se, portanto, quatro ideias que se correspondem duas a duas, de forma cruzada, formando duas afirmações antitéticas. Assim, resultam as proposições: Jesus “nasceu sob a lei” (d) para libertar os que estavam “sob a lei” (e); “nasceu de mulher” (c) a fim de que recebêssemos a “adoção filial” (f).<sup>25</sup> As frases conjugadas remetem a uma condição histórico-temporal de Jesus e resultam em uma finalidade conclusiva: “nascido de mulher” e “sob a lei” para que recebêssemos a “adoção filial” e para resgatar os que estavam “sob a lei”. Conforme a análise estrutural apresentada por Bruno Forte,

É possível distinguir na estrutura literária do texto três seções: ao chamado para a ação divina do envio do Filho (a) segue-se a indicação da modalidade (b<sup>1</sup>: “nascido de mulher” – b<sup>2</sup>: “nascido sob a lei”) e da sua finalidade (c<sup>1</sup>: “para redimir os que estavam sob a lei” – c<sup>2</sup>: “a fim de que recebêssemos a adoção filial”). Não é difícil mostrar os nexos entre esses componentes estruturais: b<sup>1</sup> e b<sup>2</sup> estão em evidente paralelismo (introduzidos ambos pelo participípio do aoristo *genómenon*), como também c<sup>1</sup> e c<sup>2</sup> (ambos pela preposição final *hina*). Em correlação antitética estão b<sup>2</sup> e c<sup>1</sup> (“nascido *sob* a lei, para redimir os que estavam *sob* a lei”) e b<sup>1</sup> e c<sup>2</sup> (“nascido de mulher”: abaixamento – “a fim de que recebêssemos a adoção

<sup>24</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1208-1211.

<sup>25</sup> AUTRAN, A. M., Maria na Bíblia, p. 23; FITZMYER, J. A., O nascimento de Jesus nos escritos paulinos, p. 54-55, nota n° 32.

filial”: elevação). Enfim, entre a e c<sup>2</sup> existe relação que revela o dinamismo de todo o texto: “Deus enviou o seu Filho... a fim de que recebêssemos a adoção filial”.<sup>26</sup>

Nesse sentido, João Crisóstomo, em seu comentário sobre Gl 4,4-5, menciona duas causas e benefícios da encarnação do Filho de Deus: a libertação dos males e a concessão de bens. “Mas, afinal, quais eram? Libertar da maldição da Lei, e adotar como filhos”.<sup>27</sup>

O quiasmo paulino presente em Gl 4,4-5, “interligando suas partes simétricas entre si, por meio de palavras e personagens”,<sup>28</sup> torna-se importante para a compreensão do raciocínio do apóstolo dos gentios, “pois estas partes simétricas se esclarecem reciprocamente: aquele que nasceu de mulher, e sob a lei, nos faz nascer como filhos de Deus”.<sup>29</sup>

Esse paralelismo paulino estabelece uma relação de oposição entre as frases interligadas. Trata-se, portanto, de uma estrutura linguística paradoxal. Assim, “aquele que nasce sob a lei redime da lei; aquele que vem em estado de humilhação eleva o homem à condição de filiação divina”,<sup>30</sup> isto é, a um estado de glorificação.<sup>31</sup>

Se a segunda modalidade realça a submissão do Filho de Deus “γενόμενον ὑπὸ νόμου/nascido sob a lei”, é óbvio que a primeira modalidade não poderia ir noutra direção. Não há outra forma de que nascendo sob a lei não seja nascido de mulher. Neste sentido, o texto vai acentuar igualmente o abaixamento do Filho de Deus ao mesmo nível dos homens: “γενόμενον ἐκ γυναικός/nascido de mulher”.<sup>32</sup>

Importante destacar, igualmente, o paradoxo que aparece entre a segunda modalidade – “nascido sob a lei” (γενόμενον ὑπὸ νόμον: Gl 4,4,) – e a primeira

---

<sup>26</sup> FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 46.

<sup>27</sup> JOÃO CRISÓSTOMO, Comentários sobre a Carta aos Gálatas 4,4.

<sup>28</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1208.

<sup>29</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1208.

<sup>30</sup> FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 46.

<sup>31</sup> SERRA, A., Virgem, p. 1306.

<sup>32</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1209.

finalidade – “a fim de resgatar os que estavam sob a lei” (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ: Gl 4,5). A expressão “ὑπὸ νόμον/sob a lei” interliga a segunda modalidade à primeira finalidade e “revela a submissão tanto do Filho de Deus como dos demais filhos de Deus, mas num movimento de submissão do Filho de Deus em virtude do resgate dos demais filhos de Deus”.<sup>33</sup>

De uma condição gloriosa do Filho de Deus, ele passa para uma situação de submissão. Essa passagem deve-se ao resgate dos demais filhos de Deus. Esse movimento de descida ou submissão esclarece a relação e a analogia existentes entre a primeira modalidade – “nascido de mulher” (γενόμενον ἐκ γυναικός) – e a segunda finalidade – “a fim de que recebêssemos a adoção de filhos” (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). A parte introdutória do texto – “Deus enviou seu Filho” (ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ) também está interliga à parte conclusiva – “a fim de que recebêssemos a adoção de filhos” (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). Assim, compreende-se que o envio do Filho da parte do Pai tem como objetivo divino conceder ao ser humano a adoção filial.<sup>34</sup>

Seguindo a interpretação quiástica de Gl 4,4-5, conclui-se que, em Maria, torna-se possível a filiação divina concedida por Deus ao ser humano, por intervenção e ação divinas em prol da humanidade. “Assim, o Filho, que ‘nasce sob a Lei para redimir da lei’, faz-se igualmente ‘filho de uma mulher’, com o fim de fazer do ser humano ‘filho de Deus’”.<sup>35</sup>

### **3. “Nascido de mulher” (Gl 4,4): o fundamento primeiro da mariologia**

#### **3.1. A Carta aos Gálatas: breve contextualização**

A Carta de Paulo aos Gálatas não é dirigida a uma única comunidade. Refere-se a “um texto que Paulo escreveu entre os anos 54-57 d.C., enviado a

<sup>33</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1209.

<sup>34</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1209-1210.

<sup>35</sup> BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 39.

diversas comunidades da Galácia, com seus problemas concretos”.<sup>36</sup> Nela, Paulo traz uma resposta aos judaizantes<sup>37</sup> que ensinavam a necessidade da observância da lei de Moisés, como a circuncisão. Àqueles que estavam perturbando e corrompendo o Evangelho de Cristo (Gl 1,7), Paulo defende a justificação pela fé em Jesus e não pelas obras da lei (Gl 2,16).<sup>38</sup> Para ele, “só a fé em Jesus Cristo torna possível a justa relação com Deus para se obter a salvação final”.<sup>39</sup> É nesse contexto que Paulo irá fazer uma breve alusão à mãe de Jesus.

### 3.2. Maria na plenitude do tempo

Em Gl 4,4, Paulo coincide a chegada da plenitude do tempo com o envio do Filho de Deus por parte do Pai. “Isso supõe, como consequência, que o Filho enviado por Deus seja preexistente como ‘Filho do Pai’”.<sup>40</sup> Enviado do Pai, o Filho assume a condição humana, nascendo de uma mulher.

A mãe do Filho de Deus está inserida no *pléroma*, isto é, na plenitude do tempo. “Maria pertence ‘à plenitude dos tempos’ (Gl 4,4), como a mãe que insere o Filho de Deus na estirpe humana e na história”.<sup>41</sup> Ela é testemunha da chegada dos tempos messiânicos. Na alegre expectativa da vinda do Senhor, essa “mulher”

<sup>36</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1195.

<sup>37</sup> Embora o Novo Testamento não conheça a palavra judaizantes, “a ação desse grupo é forte no tempo de Paulo. Os judaizantes eram cristãos de origem judaica que defendiam a necessidade da circuncisão também para os não judeus convertidos ao cristianismo como condição para se alcançar a salvação” (BORTOLINI, J., *Literatura paulina*, p. 102). Os judaizantes parecem seguir de perto o apóstolo dos gentios. Eles “semeiam a perturbação nas comunidades por ele fundadas e procuram atrair para Israel os gentios convertidos” (COTHENET, E., *São Paulo e o seu tempo*, p. 81). Para Murphy-O'Connor, “quando chegaram à Galácia, os judaizantes tinham duas tarefas. Primeiro, abalar a autoridade de Paulo. Não bastava dizer que estavam assumindo o comando. Precisavam desacreditá-lo. Segundo, explicar sua versão do cristianismo com clareza e força. Não podiam simplesmente dizer que Paulo estava errado. Tinham de propor uma alternativa viável” (MURPHY-O'CONNOR, J., *Paulo*, p. 204).

<sup>38</sup> Na Carta aos Gálatas, liberdade e unidade são temas fundamentais desenvolvidos por Paulo. “Sua carta é endereçada aos cristãos cuja preocupação em manter a lei dividia suas Igrejas conforme a raça e separava judeus dos gentios. Tais divisões eram intoleráveis porque ‘não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo’ (Gl 3,28). Essa nova unidade (...) baseia-se na ‘verdade do Evangelho’ (Gl 2,5); Cristo foi crucificado para nos libertar da maldição da lei, para que recebêssemos seu Espírito (Gl 3,13-14)” (HANSEN, G. W., *Carta aos Gálatas*, p. 579).

<sup>39</sup> FABRIS, R., *Paulo*, p. 440.

<sup>40</sup> SERRA, A., *Mãe de Deus*, p. 776.

<sup>41</sup> DE FIORES, S., *Eis aí tua Mãe*, p. 25.

vive os tempos escatológicos, o momento do cumprimento das promessas feitas a seus antepassados (Lc 1,55), ao povo de Israel.

Em seus conteúdos, Gl 4,4 quer, pois, testemunhar a reviravolta da história, o novo início do mundo realizado pelo envio do Filho: a referência à mulher da qual ele nasceu, na sóbria acentuação da verdadeira pertinência dele ao humilde mundo dos homens, marcados pela espera, coloca também a mulher no lugar mais próximo do cumprimento escatológico como a criatura mais próxima do coração do mistério, do “centro escatológico” da história.<sup>42</sup>

### 3.3. O anonimato de Maria

Paulo não cita o nome da mãe do Filho de Deus. Esta informação é dada por escritores posteriores. A primeira referência ao nome de Maria é oferecida por Marcos (Mc 6,3). No entanto, João, o último dos Evangelhos Canônicos, não faz menção ao nome da mãe do Filho de Deus. Usa as expressões “mãe de Jesus” (Jo 2,1.3), “sua mãe” (Jo 2,5.12;19,25-26) e “mulher” (Jo 2,4;19,26) para referir-se a Maria. Por conseguinte, não se pode deduzir, a partir de Gl 4,4, que Paulo desconheça o nome da mãe de Jesus. Pelo contrário, é muito provável que ele tenha conhecimento da identidade de Maria, mesmo sem mencionar o seu nome.

### 3.4. A condição humana do Filho de Deus e a maternidade de Maria

A expressão “nascido de mulher” (Gl 4,4), bastante presente na língua judaica, indica a condição humana assumida pelo Filho de Deus, o mistério de sua encarnação.

A frase *genomenon ek gynaikos*, “nascido de uma mulher” é uma expressão muito usada no Judaísmo para designar a condição humana de alguém. Assemelha-se ao texto de Jó 14,1: *'ādām yēlūd iššāh*, “um ser humano (que) nasceu de uma mulher...” (cf. Jó 15,14;

<sup>42</sup> FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 45.

25,4). Essa expressão se encontra no mesmo sentido no Novo Testamento, aplicada a João Batista, *en gennētois gynaikōn*, “entre os nascidos de mulher” (Mt 11,11; Lc 7,28). Como expressão semítica encontra-se ainda na literatura de Qumrã, na Palestina.<sup>43</sup>

Nesse sentido, “nascido de mulher” (Gl 4,4) estaria ressaltando a vulnerabilidade e a fragilidade da vida humana. O Filho de Deus, se submetendo, por amor e obediência ao Pai, à precariedade da existência humana, tornando-se semelhante ao ser humano, vem ao mundo para salvar, resgatar, libertar a humanidade.

A designação paulina “nascido de mulher” (Gl 4,4) é, igualmente, uma manifestação da *kenosis* de Jesus. Ser filho de Maria era mais uma forma de ressaltar a humilhação de Cristo,<sup>44</sup> tão enfatizada por Paulo na Carta aos Filipenses: Cristo Jesus,

estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz (Fl 2,6-8).

A citação a Maria, de Gl 4,4, “é uma referência a ela simplesmente como mãe, na sua função materna de gerar Jesus e de trazê-lo ao mundo”.<sup>45</sup> Refere-se,

---

<sup>43</sup> FITZMYER, J. A. O nascimento de Jesus nos escritos paulinos, p. 53. Em Jó 14,1, tem-se: “O homem, nascido de mulher, tem a vida curta e cheia de tormentos”. Ainda, no livro de Jó, há outras passagens que fazem o uso da expressão nascido de mulher: “Como pode o homem ser puro ou inocente o nascido de mulher?” (Jó 15,14); “Como pode o homem justificar-se diante de Deus? Ou mostrar-se puro quem nasceu de mulher?” (Jó 25,4). Em Mateus 11,11, encontra-se a expressão nascido de mulher aplicada a João Batista: “Em verdade vos digo que, entre os nascidos de mulher, não surgiu nenhum maior do que João, o Batista”. E tem-se, também, a versão lucana: “Digo-vos que dentre os nascidos de mulher não há maior do que João” (Lc 7,28).

<sup>44</sup> Irineu de Lião, ao refletir acerca da real encarnação do Filho de Deus, citando Gl 4,4, usa a expressão “descida em Maria” (IRENEU de Lião, *Contra as heresias*, III, 22,2). Irineu, ao mencionar o envio do Filho, fala da descida do Filho de Deus em Maria para reforçar a *kenosis* de Jesus, a sua encarnação: “pois para que desceria nela [em Maria] se não devia receber nada dela? Se não tivesse recebido nada de Maria então nunca teria tomado alimentos terrenos com os quais se alimenta um corpo tirado da terra; após o jejum de quarenta dias, como Moisés e Elias, seu corpo não teria experimentado a fome e não teria procurado alimento; João, seu discípulo, não teria escrito: ‘Jesus, cansado pela caminhada, estava sentado’; nem Davi teria dito dele: ‘E acrescentaram sofrimento à dor das minhas feridas’; não teria chorado sobre o túmulo de Lázaro; não suaria gotas de sangue, nem teria dito: ‘A minha alma está triste’; e de seu lado transpassado não teriam saído sangue e água. Tudo isso são sinais da carne tirada da terra, que recapitulou em si, salvando a obra de suas mãos” (IRENEU de Lião, *Contra as heresias*, III, 22,2).

<sup>45</sup> FITZMYER, J. A., O nascimento de Jesus nos escritos paulinos, p. 54.



portanto, à participação de Maria no mistério da encarnação do Filho de Deus. Essa é, por sua vez, a afirmação basilar de toda a mariologia: a maternidade de Maria. Tudo o que se dirá sobre Maria parte de sua maternidade.

Para Paulo, antes desta encarnação, éramos como pessoas escravas dominadas pela letra da lei e do mundo; agora, fomos libertos(as) e nos tornamos filhos e filhas, herdeiros e herdeiras que podem chamar Deus carinhosamente de “paizinho” (*Abba*), assim como Jesus também o fizera. Essa libertação “na plenitude do tempo” aconteceu porque Deus enviou seu Filho, “nascido de mulher, nascido sob a lei”. A encarnação se dá por meio do corpo de mulher, por meio de gestação e parto, conforme a lei e os costumes vigentes dentro das relações de pertencimento ao povo judaico e num determinado contexto histórico-político.<sup>46</sup>

O interesse pela pessoa de Jesus levará os primeiros cristãos a procurar informações sobre suas origens. Nessa busca, encontrarão referências à sua mãe. Todavia, a missão de Maria não se reduz à sua maternidade, porém, tem nela, a sua maior expressão. Lucas e João deixarão claro que Maria, além de mãe, também se tornou discípula de Jesus, sua seguidora, e modelo de discipulado para as gerações futuras.

#### **4. “Nascido sob a lei” (Gl 4,4): Jesus, filho da mulher livre**

Sequente à expressão “nascido de mulher” (Gl 4,4) está a expressão “nascido sob a lei” (Gl 4,4). A menção à lei reporta à origem étnica de Jesus. Ele é um israelita, um filho de mulher judia. Na Carta aos Romanos, Paulo afirma que dos israelitas “descende o Cristo, segundo a carne” (Rm 9,5). E vai mais longe ao afirmar que Jesus é “nascido da estirpe de Davi segundo a carne” (Rm 1,3).

A filiação davídica é um dado bíblico bastante caro aos Evangelhos da Infância. Tanto Mateus como Lucas fazem menção à filiação davídica associada

---

<sup>46</sup> REIMER, I. R., Maria, Jesus e Paulo com as mulheres, p. 16.

ao relato do anúncio do nascimento de Jesus e à sua concepção virginal: em Mateus, a filiação davídica de Jesus é garantida por José, um filho de Davi (Mt 1,20); em Lucas, Jesus é designado herdeiro do trono de Davi, seu pai (Lc 1,32), por meio de Maria.

Jesus, “nascido sob a lei” (Gl 4,4), foi enviado pelo Pai, para libertar o ser humano da escravidão da lei: “É para liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1).<sup>47</sup> A Carta de Paulo aos Gálatas é a carta magna da liberdade cristã.<sup>48</sup> Somente uma fé livre é capaz de abraçar a gratuidade da salvação dada por Cristo. A justificação não é autojustificação, mas graça e livre iniciativa de Deus. Se a prática das obras fosse capaz de salvar o ser humano, Cristo teria morrido inutilmente: “Não invalido a graça de Deus; porque, se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão” (Gl 2,21).

Para Paulo, o ser humano, pela fé em Jesus Cristo, não é mais escravo (Gl 4,7), mas filho de Deus (Gl 3,26), e n’Ele, pelo Batismo, todos têm a mesma dignidade (Gl 3,27-28). O apóstolo desenvolve uma reflexão acerca da filiação com base nas Escrituras. Ele retoma a história do patriarca Abraão e de seus dois filhos: Ismael, filho da escrava, e Isaac, filho da mulher livre.

Elas, com efeito, são as duas alianças; uma, a do monte Sinai, gerando para a escravidão: é Agar (porque o Sinai está na Arábia), e ela corresponde à Jerusalém de agora, que de fato é escrava com seus filhos. Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é a nossa mãe (...). Ora, vós, irmãos, como Isaac, sois filhos da promessa (Gl 4,24-26.28).

Paulo, de maneira alegórica (Gl 4,24), ao falar de Agar e Sara, faz um paralelo entre o filho da escrava e o filho da mulher livre. “O filho da escrava nasceu segundo a natureza (κατα σαρκα γεγεννηται), e o filho da livre nasceu mediante a promessa (δια της επαγγελιας, Gl 4,23-24)”.<sup>49</sup> Os judeus, assim como

<sup>47</sup> GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., Gálatas 5,1-6, p. 1-12.

<sup>48</sup> BOVER, J. M., La epístola a los Gálatas, p. 44-59, 183-194, 297-310, 362-372; BURGOS NÚÑEZ, M. De, La Carta a los Gálatas, p. 201-228; MARÍN, F., (Gal) Evangelio de la libertad, p. 43-68.

<sup>49</sup> PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 396.

Ismael, são considerados filhos da escrava. Os que aderiram a Cristo, por sua vez, são como Isaac, isto é, filhos da mulher livre: “Portanto, irmãos, não somos filhos de serva, mas de livre” (Gl 4,31).

Livre, em Cristo Jesus, o ser humano torna-se herdeiro da promessa (Gl 4,7) e recebe a filiação adotiva. Todavia, “o Filho de Deus por excelência é Jesus. Ele nasceu como filho da Promessa, culminação total da Aliança de Deus com Abraão. É filho da mulher livre, não da mulher escrava”.<sup>50</sup>

Resgatando a figura de Sara e de sua maternidade espiritual, Paulo abre um futuro caminho para o aprofundamento da maternidade universal de Maria. “Nessa passagem, onde Sara é descrita como modelo e mãe dos fiéis, ele prepara o terreno para uma apresentação posterior de Maria como mãe de todos os fiéis”.<sup>51</sup>

## 5. Gl 4,4: uma resposta antecipada ao docetismo e ao nestorianismo

Os Padres da Igreja, já nos primeiros séculos, se depararam-se com correntes teológicas que negavam a humanidade do Filho de Deus, sua encarnação. Revisitaram as Escrituras em busca de respostas a essas ameaças à fé cristã. Gl 4,4 foi um dos textos bíblicos usados para fundamentar a real humanidade de Jesus. Viram que sua interpretação era cristológica, mas que era inegável que tocava, igualmente, a mariologia.

Dentre essas correntes teológicas que comprometiam a real encarnação do Filho de Deus estão o gnosticismo e o docetismo. O nestorianismo também necessitou de respostas, levando, inclusive, a Igreja a convocar um Concílio. Nestório tinha dificuldades de aceitar a doutrina da *communicatio idiomatum*, negando, por conseguinte, o título *Theotókos* (Θεοτόκος/Mãe de Deus) atribuído à Virgem Maria, confirmado e afirmado pelo Concílio de Éfeso (431 d.C.). Maria não é apenas Mãe do Cristo-Homem, como pregava Nestório, que aceitava a

<sup>50</sup> PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 396.

<sup>51</sup> COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p. 72.

doutrina segundo a qual Maria seria *Christotókos* (Χριστοτόκος/Mãe do Cristo-Deus) no sentido de que ela seria *Antropotókos* (ἄνθρωποτόκος/Mãe do Homem [do Cristo-homem]), mas não no sentido de que ela seria *Theotókos* (Mãe de Deus); para que não pairassem dúvidas, os Padres Conciliares não titubearam em afirmar que Maria é plenamente *Theotókos* (Mãe de Deus), visto que o que ela gera e dela nasce é plenamente homem e plenamente Deus, sem separação alguma. A fundamentação bíblica usada pelos Padres da Igreja demonstra que Gl 4,4 não é um texto periférico à mariologia, mas uma das principais referências para esclarecer os conteúdos da fé cristã.

### 5.1. Ser humano de carne e osso?

Maria é a prova concreta da verdadeira humanidade de Jesus. Nela, o Filho de Deus, de condição divina, assumiu a condição humana (Fl 2,6-7). Enquanto filho de Maria, Jesus tem “em comum carne e sangue” (Hb 2,14).

Nos primeiros séculos da era cristã, os cristãos se depararam com uma doutrina, de vertente gnóstica, que negava a humanidade real de Jesus. Trata-se do docetismo. Para os docetas, Jesus tinha apenas aparência humana, mas não era humano, tão somente um homem espiritual. “Os gnósticos afirmavam, pois, que Cristo não tomou nada da virgem: rejeitou a herança da carne e a semelhança com o primeiro Adão”.<sup>52</sup>

Os gnósticos tinham uma certa aversão à matéria, à carne, ao mundo criado. Para eles, a materialidade era má e o ser humano precisaria se afastar dela para alcançar o conhecimento e a vida plena, o que lhes resultaria impossível na materialidade da vida. A essência da existência humana seria tão somente a sua alma e a vida espiritual. Os gnósticos, de ontem e de hoje, “concebem uma mente sem encarnação, incapaz de tocar a carne sofredora de Cristo nos outros,

---

<sup>52</sup> PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 237.

engessada numa enciclopédia de abstrações” (GE 37). Portanto, para os gnósticos, seria inadmissível que uma divindade se aproximasse tanto da matéria a ponto de assumir plenamente a condição corporal da existência humana.

Em resposta aos gnósticos docetas, levantaram-se as vozes dos Padres da Igreja. Eles recorreram à Escritura com a finalidade de confirmar a humanidade concreta, não aparente, do Filho de Deus. “Os Santos Padres, como Sto. Atanásio, Sto. Inácio de Antioquia e Sto. Irineu, fazem notar que as Escrituras (Lc 1,35; Gl 4,4) e os Credos professam que Jesus nasceu *de* Maria e não *em* Maria ou *por* Maria”.<sup>53</sup> O texto de Gl 4,4 torna-se uma citação indispensável. Paulo diz que Jesus “nasceu de mulher”, não “através de mulher”. O Filho de Deus não atravessou simplesmente o ventre de Maria, reportando a uma gravidez de aparência. Maria deu à luz o Filho de Deus em carne e osso. “A veracidade da encarnação é garantida, no caso, pelas frases ‘nascido de mulher’ e ‘nascido sob a Lei’”.<sup>54</sup> Com a encarnação de seu Filho, Deus confirma a bondade da criação, da carne, do corpo, do mundo.

Irineu de Lião, em resposta aos que negavam a real encarnação do Filho de Deus, nascido de Maria, afirma:

Erram, portanto, os que sustentam que o Cristo nada recebeu da Virgem, para poder rejeitar a herança da carne. (...) se não recebeu de nenhum ser humano a substância da sua carne, ele não se fez homem, nem Filho do homem. E se não se fez o que nós éramos, não tinha importância nem valor o que ele sofreu e padeceu.<sup>55</sup>

Ele recorre ao texto de Gl 4,4 para refutar seus adversários gnósticos: “Por seu lado, o Apóstolo Paulo, na carta aos Gálatas, disse abertamente: ‘Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher’”.<sup>56</sup> O que estava em jogo era a salvação alcançada por Cristo:

<sup>53</sup> BOFF, C., Dogmas marianos, p. 15.

<sup>54</sup> SERRA, A., Mãe de Deus, p. 776.

<sup>55</sup> IRENEU de Lião, Contra as heresias, III, 22,1.

<sup>56</sup> IRENEU de Lião, Contra as heresias, III, 22,1.

Pois bem, negar o *ex Maria* era para Irineu acusar de incoerência (*inconstans artificium videbitur*) ao Artífice do mundo. Se o Verbo não se tivesse feito realmente homem, todo o sistema da redenção cairia por terra: não teria padecido nem sofrido. O texto de Gl 4,4 (“Deus enviou seu Filho, *nascido de mulher*”) é para Irineu a ratificação de tudo o que a Igreja confessa.<sup>57</sup>

## 5.2. *Theotókos*, a Mãe de Deus (Éfeso, em 431)

A liturgia da Igreja, na Solenidade da Santa Mãe de Deus, indica como segunda leitura da Liturgia da Palavra o texto de Gl 4,4-7. A maternidade de Maria é celebrada como conclusão da Oitava do Natal, recordando, por conseguinte, o mistério da encarnação do Filho de Deus.

Ao proclamar Maria como Mãe de Deus (*Theotókos*), no Concílio de Éfeso, em 431, a Igreja responde ao nestorianismo. Nestório não concebia a ideia da comunicação de idiomas, isto é, a comunicação entre as propriedades divinas e humanas na única pessoa do Verbo. Os argumentos de Nestório levavam a ver em Jesus dois sujeitos distintos: o Filho de Deus e o filho de Maria.<sup>58</sup> “Seguindo o parecer de Cirilo de Alexandria, o Concílio reafirma a unidade da pessoa de Jesus. Em Cristo, há uma comunicação tão grande entre o humano e o divino que as realidades profundas vividas por Jesus de Nazaré tocam a sua divindade”.<sup>59</sup>

Novamente, o texto de Gl 4,4 é apresentado para responder ao nestorianismo e a outras correntes cristãs que buscam negar a real maternidade de

---

<sup>57</sup> PAREDES, J. C. R. G., *Mariologia*, p. 237.

<sup>58</sup> Conforme o Catecismo da Igreja Católica, “a heresia nestoriana via em Cristo uma pessoa humana unida à pessoa divina do Filho de Deus. Diante dela, S. Cirilo de Alexandria e o III Concílio Ecumênico, reunido em Éfeso em 431, confessaram que ‘o Verbo, unido a si em sua pessoa uma carne animada por uma alma racional, se tornou homem’. A humanidade de Cristo não tem outro sujeito senão a pessoa divina do Filho de Deus, que a assumiu e a fez sua desde sua concepção” (CIC 466). Irineu já conhecia uma doutrina semelhante ao nestorianismo, de vertente gnóstica, que levava a ver em Jesus uma dupla personalidade: um Jesus nascido de Maria e outro que veio a ser o Cristo, o ungido pelo Espírito, no momento do batismo (GONZÁLEZ, C. I. *Maria, evangelizada e evangelizadora*, p. 183-185): “Com efeito, os apóstolos poderiam ter dito que o Cristo desceu em Jesus, ou o Salvador do alto sobre o da economia, ou aquele que vem das regiões invisíveis no filho do Demiurgo, mas não conheceram nem disseram nada disso; porque se o soubessem eles o diriam. E disseram, de fato, como as coisas eram, isto é, que o Espírito de Deus desceu sobre ele na forma de pomba” (IRENEU de Lião, *Contra as heresias*, III, 17,1).

<sup>59</sup> MURAD, A., *Maria, toda de Deus e tão humana*, p. 137.

Maria. Mesmo não falando da concepção virginal de Maria, Paulo, ao declarar que “Deus enviou seu filho, nascido de mulher” (Gl 4,4), afirma, destarte, que o Filho de Deus nasceu, realmente, de uma mãe humana. A maternidade divina fica implícita no texto paulino.

A Virgem Maria não foi uma “barriga de aluguel” nem uma “incubadora humana”. O Filho de Deus é “nascido verdadeiramente da virgem”,<sup>60</sup> ou seja, ela realmente gerou em seu ventre o Filho de Deus, o que dela nasceu é plenamente Deus e plenamente homem, sem separação alguma. Maria assumiu a maternidade como condição humana de sua existência e como missão que lhe foi confiada da parte de Deus. Não seria justo querer tirar de Maria o dom de sua maternidade. “Nascido de mulher” justifica o fato de Jesus ter tido uma mãe humana, que lhe concedeu muito mais do que um abrigo provisório neste mundo. Maria possibilitou ao Filho de Deus experimentar a alegria e a ternura de um afeto materno.

## 6. Uma mariologia bíblica elementar

A mariologia bíblica passou por um desenvolvimento gradativo ao longo do processo de redação dos escritos neotestamentários. Quanto mais se foi tomando distância, cronologicamente, do evento histórico de Jesus Cristo, mais se voltou ao passado em busca de informações sobre a sua vida e o seu ministério. O interesse pelas origens de Jesus conduziu os primeiros cristãos à mãe de Jesus. Nesse retorno às origens do Filho de Deus, a mariologia foi crescendo e se aprofundando paulatina e qualitativamente.

(...) tanto na história dos dogmas como na piedade eclesial, a mariologia ganhou um desenvolvimento extraordinário. Nesse impressionante *crescendum*, a Igreja não inventou

---

<sup>60</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos Esmirniotas, 1,1.

coisas sobre a Virgem, apenas descobriu dimensões de seu mistério, dimensões que estavam latentes no Depósito da fé.<sup>61</sup>

Maria é a mulher mais citada no corpo dos Evangelhos. Sua presença é mais destacada nos chamados Evangelhos da Infância (Mt 1–2 e Lc 1–2). Durante o ministério público de Jesus, Maria aparece esporadicamente ou é citada nos debates em torno das origens de Jesus. Fora dos Evangelhos, a mãe de Jesus é mencionada nos Atos dos Apóstolos, enquanto presença junto à comunidade cristã que está nascendo (At 1,12-14; 2,1-4); porém, fora dos Evangelhos e de Atos dos Apóstolos, não apenas em Gl 4,4, mas igualmente em Ap 12, na visão da mulher e do dragão, também há a possibilidade de uma interpretação mariológica do texto.

Marcos menciona Maria em dois momentos, durante o ministério público de Jesus, associada à sua família e à sua cidade de origem, Nazaré (Mc 3,20-21.31-35 e 6,1-6). Em Mateus, além dos textos paralelos a Marcos (Mt 12,46-50 e 13,54-58), Maria aparece junto a José nos relatos da infância de Jesus (Mt 1–2) e é apresentada como a mãe virginal do Messias esperado, segundo as Escrituras.

Lucas apresenta Maria como protagonista dos relatos da infância de Jesus (Lc 1–2). Aparece, ainda, em dois pequenos relatos da vida pública de Jesus (Lc 8,19-21 e 11,27-28). É o primeiro escritor a citar palavras de Maria. Lucas é o evangelista que mais oferece informações sobre a mãe de Jesus. Na perspectiva lucana, Maria é modelo de discipulado e seguidora do Cristo. Ela está na origem de Jesus e na origem da Igreja (At 1,14).

João, por sua vez, refere-se à mãe de Jesus em dois momentos significativos, que estão intimamente ligados: em Caná, onde Jesus realiza seu primeiro sinal (Jo 2,1-12), e junto da cruz, quando se plenifica a entrega de Jesus pela salvação de todos (Jo 19,25-27). Caná abre o início do ministério de Jesus e o Calvário é o ponto culminante de sua missão. A mariologia joanina é profunda

---

<sup>61</sup> BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 18.



e simbólica. Maria é designada como imagem da Igreja-mãe, crente em Jesus Cristo. Ela é a nova mulher, representante do povo fiel.

Todavia, o passo inicial de toda essa trajetória bíblica é dado pelo “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13). Paulo lança a base primeira da mariologia, que é desenvolvida, pouco a pouco, pelos outros escritores neotestamentários. Em Gl 4,4, Maria é a mulher que “assegurou a entrada do Cristo na raça humana ‘quando chegou a plenitude dos tempos’”<sup>62</sup>.

## Conclusão

Quais são as contribuições de Paulo para a teologia marial? Na Carta aos Gálatas, de maneira *indireta*, Paulo alude à pessoa de Maria de Nazaré, sem citar seu nome, sua origem e outras informações mais detalhadas, como fazem os Evangelhos. A mariologia de Paulo é *germinal*,<sup>63</sup> pois, além de oferecer a primeira referência bíblica à mãe de Jesus, traz, em caráter de germe, os fundamentos das reflexões mariológicas posteriores.

A mariologia paulina é *crístocêntrica*. O Papa Paulo VI, na *Marialis Cultus*, aponta o caráter cristológico do culto mariano: “Na Virgem Maria, de fato, tudo é relativo a Cristo e dependente dele” (MC 25). De fato, a base cristocêntrica da mariologia é garantida por Paulo.

Basta uma primeira olhada para observar que a escolha de Maria pelo Pai, ‘na plenitude dos tempos’, é contemplada inteiramente a partir dos pontos de vista cristológico (‘enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei’) e soteriológico (‘para remir os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial’). A vocação de Maria não tem como propósito ela mesma, mas Jesus e sua obra.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> LAURENTIN, R., Breve tratado de teologia mariana, p. 20.

<sup>63</sup> BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 39.

<sup>64</sup> GONZÁLEZ, C. I., Maria, evangelizada e evangelizadora, p. 225.

Paulo elabora uma mariologia prospectiva. Ele já traz, implicitamente, respostas para questões teológicas futuras. Os primeiros teólogos da Igreja fizeram uso de Gl 4,4 para refutar certas doutrinas que negavam a encarnação real do Filho de Deus. O que estava em discussão não era um problema propriamente mariológico, mas sim cristológico. Os Padres da Igreja recorreram a Maria para fundamentar a fé cristológica. Com Paulo, a mariologia está profunda e intimamente unida à cristologia mediante o testemunho acerca da maternidade de Maria e sua participação na história da salvação.

Segundo Bruno Forte, “a sobriedade da referência paulina à mãe do Senhor se revela, pois, rica de singular densidade”.<sup>65</sup> Paulo, em Gl 4,4, ressalta a condição humana de Jesus, “nascido de mulher” (Gl 4,4), e sua inserção na história de Israel, “nascido sob a lei” (Gl 4,4). Maria é, destarte, a mulher judia que mais e melhor colaborou no mistério da encarnação do Filho de Deus: verdadeira “filha de Sião”, que se torna verdadeira “Mãe do Senhor”, como lhe reconhece e professa Isabel, na visita que Maria lhe faz em seguida à concepção do Filho de Deus (Lc 1,39-56). Neste sentido, como assevera Serra, “o testemunho de Paulo é preciosíssimo: embora sóbrio, declara que a pessoa de Maria está vitalmente vinculada ao projeto salvífico de Deus”.<sup>66</sup>

### Referências Bibliográficas

AUTRAN, A. M. **Maria na Bíblia**. 4. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, C. **Dogmas marianos**: síntese catequético-pastoral. 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

BOFF, C. **Introdução à Mariologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

---

<sup>65</sup> FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 47.

<sup>66</sup> SERRA, A., Bíblia, p. 201.

- BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. **O primeiro Natal**: o que podemos aprender com o nascimento de Jesus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- BORTOLINI, J. **Literatura paulina**: 1 Tessalonicenses, Filipenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Romanos, Filêmon, Colossenses, Efésios, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo, Tito. Aparecida (SP): Santuário, 2019.
- BOVER, J. M., La epístola a los Gálatas, “Carta Magna de la libertad cristiana”. *Estudios Eclesiásticos* 5 (1926), p. 44-59, 183-194, 297-310, 362-372.
- BROWN, R. E. **A concepção virginal e a ressurreição corporal de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1987.
- BROWN, R. E. **O nascimento do Messias**: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BURGOS NÚÑEZ, M. De, La Carta a los Gálatas, “Manifiesto del Cristianismo Paulino”, *Com* 34, 2001, p. 201-228.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Ed. rev. de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Loyola, 1999.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **A Bem-aventurada Virgem Maria Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja** – Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (Capítulo VIII). Brasília: CNBB, 2016.
- COTHENET, E. **São Paulo e o seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- COYLE, K. **Maria tão plena de Deus e tão nossa**. São Paulo: Paulus, 2012.
- DE FIORES, S. **Eis aí tua Mãe**: um mês com Maria. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2013.
- FABRIS, R. **Paulo**: apóstolo dos gentios. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.
- FITZMYER, J. A. O nascimento de Jesus nos escritos paulinos. In: BROWN, R. E.; DONFRIED, K. P.; FITZMYER, J. A.; REUMANN, J (Orgs.). **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 43-60.
- FORTE, B. **Maria, a mulher ícone do mistério**: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Gaudete et exultate* sobre o chamado à santidade no mundo atual.** São Paulo: Paulus, 2018.

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. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4). *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>.

GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Filipenses 2,5-11: Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, jan.-dez. 2023, p. 1-16. Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44747>.

GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., Gálatas 5,1-6: A vocação para a liberdade. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, jan.-dez. 2023, p. 1 -12. Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44748>.

GONZÁLEZ, C. I. **Maria, evangelizada e evangelizadora.** São Paulo: Loyola, 1990.

HANSEN, G. W. Carta aos Gálatas. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 579-593.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos Efésios. In: **PADRES APOSTÓLICOS.** 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 81-90.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Aos Esmirniotas. In: **PADRES APOSTÓLICOS.** 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 115-120.

IRENEU de Lião. **Contra as heresias:** denúncia e refutação da falsa gnose. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

JOÃO CRISÓSTOMO. Comentários sobre a Carta aos Gálatas. In: JOÃO CRISÓSTOMO. **Comentário às Cartas de São Paulo/1:** homilias sobre a Carta aos Romanos; comentários sobre a Carta aos Gálatas; homilias sobre a Carta aos Efésios. São Paulo: Paulus, 2010, p. 535-660.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Redemptoris Mater* sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho.** Brasília: CNBB, 2016.

JUSTINO de Roma. I Apologia. In: JUSTINO de Roma. **I e II Apologias, Diálogo com Trifão.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 19-86.

LAURENTIN, R. **Breve tratado de teologia mariana.** Petrópolis: Vozes, 1965.

MARÍN, F., (Gal) Evangelio de la libertad, *EstE* 54, 1979, p. 43-68.

MURAD, A. **Maria, toda de Deus e tão humana:** Compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas; Aparecida (SP): Santuário, 2012.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo:** Biografia crítica. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

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

ORÍGENES. **Contra Celso.** São Paulo: Paulus, 2004.

PAREDES, J. C. R. G. **Mariologia:** síntese bíblica, histórica e sistemática. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

PAULO VI, PP. **Exortação Apostólica *Marialis Cultus* para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-aventurada Virgem Maria.** Brasília: CNBB, 2016.

PERROT, C. **As narrativas da infância de Jesus:** Mateus 1-2 – Lucas 1-2. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

RATZINGER, J. **A filha de Sião:** a devoção mariana na Igreja. São Paulo: Paulus, 2013.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo:** preleções sobre o Símbolo Apostólico. Com um novo ensaio introdutório. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré:** a infância de Jesus. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

REIMER, I. R. **Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história.** São Paulo: Paulus; CEBI: São Leopoldo (RS), 2013.

SERRA, A. Bíblia. In: DE FIORES, S.; MEO, S. (dirs). **Dicionário de mariologia.** São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-261.

SERRA, A. Mãe de Deus: Fundamentos bíblicos. In: DE FIORES, S.; MEO, S. (dirs). **Dicionário de mariologia.** São Paulo: Paulus, 1995, p. 776-780.

SERRA, A. Virgem: testemunho bíblico. In: DE FIORES, S.; MEO, S. (dirs). **Dicionário de mariologia.** São Paulo: Paulus, 1995, p. 1305-1328.

## Capítulo VII<sup>1</sup>

### Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no Santuário

*Heb 9,1-14: The entry of the eternal high priest into the Sanctuary*

*Heb 9,1-14: La entrada del sumo y eterno sacerdote en el Santuario*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Fábio Santos de Mello<sup>3</sup>

#### Resumo

A temática acerca de Jesus Cristo como sumo sacerdote é uma grande novidade e constitui o centro da mensagem da Carta aos Hebreus. Deste modo, este estudo tem por objetivo analisar a perícopa de Hb 9,1-14, que se inicia com uma breve exposição sobre o Santuário, o sumo sacerdote e seu exercício ministerial na primeira Aliança, para assim apresentar a entrada do sumo sacerdote Jesus Cristo no Santuário celeste. Para este estudo, são aplicadas algumas etapas do Método Histórico-Crítico, que possibilitam observar aspectos formais do texto. Após a introdução, o presente estudo apresenta a segmentação e a tradução do texto grego de Hb 9,1-14; em seguida, a crítica textual aponta as possíveis tensões e, avaliando as variantes textuais, indica as possibilidades que mais equivalem ao possível texto original. Após essas etapas, é oferecido um comentário sobre a entrada no Santuário celeste, destacando o caminho para o Santuário, a figura de Jesus, sumo sacerdote, e a entrada do mesmo para a realização de seu ofício. Por fim, é apresentada uma conclusão, ressaltando as implicações desta entrada e abrindo para novas pesquisas, pesando tanto na dimensão pessoal, como na eclesial, visto que Cristo, sumo e eterno sacerdote, é “o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2).

**Palavras-chave:** Hebreus, Jesus, Sumo sacerdote, Santuário, Sangue, Sacrifício, Entrada.

#### Abstract

The theme regarding Jesus Christ as high priest is a great novelty and constitutes the central message of the Letter to the Hebrews. Thus, this study aims to analyze the pericope of Heb 9,1-14, which begins with a brief exposition on the sanctuary, the high priest and his ministerial exercise in the first Covenant, in order to present the entry of the high priest Jesus Christ in the heavenly sanctuary. For this study, some steps of the Historical-Critical Method are applied, which make it possible to observe formal aspects of the text. After the introduction, this study

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-07>

<sup>2</sup> 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: <https://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrando 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: <fabiosmello84@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8753106180809158> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-1498-8781>

presents the segmentation and the translation of the greek text of Heb 9,1-14; then, textual criticism points out possible tensions and, evaluating the textual variants, indicates the possibilities that are most equivalent to the possible original text. After these steps, a commentary is provided on the entry into the heavenly sanctuary, highlighting the path to the sanctuary, the figure of Jesus, the high priest, and his entry to carry out his office. Finally, a conclusion is presented, highlighting the implications of this entry and opening for new research, weighing both on the personal and ecclesiastical dimensions, since Christ, high and eternal priest, is “the initiator and perfecter of our faith” (Heb 12,2).

**keywords:** Hebrews, Jesus, High Priest, Sanctuary, Blood, Sacrifice, Entrance.

### Resumen

El tema acerca a Jesucristo como sumo sacerdote es una gran novedad y constituye el centro del mensaje de la Carta a los Hebreos. Así, este estudio pretende analizar la perícopa de Heb 9,1-14, que comienza con una breve exposición sobre el santuario, el sumo sacerdote y su ejercicio ministerial en la primera Alianza, para presentar la entrada del sumo sacerdote Jesucristo en el santuario celestial. Para este estudio se aplican algunas etapas del Método Histórico-Crítico, que permiten observar aspectos formales del texto. Después de la introducción, este estudio presenta la segmentación y la traducción del texto griego de Heb 9,1-14; luego, la crítica textual señala posibles tensiones y, evaluando las variantes textuales, indica las posibilidades más equivalentes al posible texto original. Luego de estos pasos, se ofrece un comentario sobre la entrada al santuario celestial, destacando el camino hacia el santuario, la figura de Jesús, sumo sacerdote, y su entrada para desempeñar su oficio. Finalmente, se presenta una conclusión, destacando las implicaciones de esta entrada y apertura a nuevas investigaciones, pesando tanto en la dimensión personal como eclesial, ya que Cristo, sumo y eterno sacerdote, es “el iniciador y consumador de nuestra fe” (Heb 12,2).

**Palabras clave:** Hebreos, Jesús, Sumo Sacerdote, Santuario, Sangre, Sacrificio, Entrada.

### Introdução

A Carta aos Hebreus oferece uma grande novidade dentre as suas temáticas: Jesus Cristo como sumo e eterno sacerdote. Esta temática vai sendo desenvolvida durante a carta e pode ser dividida em duas partes: a primeira (Hb 3,1–5,10) atesta que Jesus Cristo é sumo sacerdote e a segunda (Hb 5,11–10,39) descreve o exercício do sacerdócio de Jesus Cristo<sup>4</sup>. No primeiro instante, vê-se Jesus como sumo sacerdote, superior a Moisés, sendo fiel a quem o constituiu (Hb 3,1-5) e pela obediência, tendo passado pelo sofrimento, foi levado à perfeição e designado por Deus como sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,1-10). Em seguida, o autor, em Hb 7, aprofunda o sacerdócio

---

<sup>4</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 56.



em conformidade com Melquisedec, mostrando que o sacerdócio de Cristo difere daquele sacerdócio próprio da linhagem levítica e humano-terrena. Jesus é apresentado como sumo sacerdote santo, inocente, sem mancha, separado dos pecadores (Hb 7,26), que atravessou os céus (Hb 5,14) e se sentou à direita do Pai, na glória, em seu trono de majestade (Hb 8,1).

Ao tratar do exercício do sacerdócio de Cristo, o autor apresenta uma tipologia entre a antiga e a nova Aliança no que se refere ao sacerdócio, ao culto e ao Santuário, fazendo com que Hb 9,1-14 seja o ponto culminante, descrevendo a entrada de Jesus Cristo, sumo e eterno sacerdote no Santuário celeste para officiar o sacrifício perfeito, sendo mediador de uma nova e eterna Aliança.

Deste modo, este estudo tem por objetivo analisar a perícopé de Hb 9,1-14. Para tal intento, são aplicados alguns passos do Método Histórico-Crítico como a tradução, a segmentação e a crítica textual, que favorecem a análise dos aspectos formais do texto. Em seguida, procurando esmiuçar o texto, é apresentado um comentário a respeito desta tipologia, entendida como “parábola do tabernáculo” e, na sequência, os elementos que constituem a entrada de Jesus no Santuário celeste: o caminho para o Santuário, o Santuário celeste, a figura de Jesus sumo sacerdote e sua entrada para realizar o seu ofício. Este estudo pretende conduzir os leitores por este caminho para também possam entrar no Santuário e colher os bens vindouros concedidos por Cristo, o sumo e eterno sacerdote, da nova e eterna Aliança.

## **1. Segmentação e tradução de Hb 9,1-14**

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes à perícopé de Hb 9,1-14 revelam a beleza e a unidade temática deste texto do Novo

Testamento, colocado no final das cartas do epistolário paulino<sup>5</sup>. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança dos primeiros cristãos em Deus. O texto faz um convite aos cristãos para que se coloquem inteiramente nas mãos de Cristo, o sumo e eterno sacerdote, para que entrem no Santuário, juntamente com Ele. O próprio exercício para se segmentar e traduzir o texto bíblico ajuda na crítica textual, na análise dos verbos e dos seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Εἶχε μὲν οὖν ὁ[καὶ] ἡ πρώτη <sup>[a]</sup> δικαιώματα λατρείας τὸ τε ἅγιον κοσμικόν.	1a	Havia, portanto, [também] a primeira (Aliança), regras de culto e um <b>Santuário</b> terrestre.
σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη	2a	Pois, uma tenda foi preparada, a primeira,
ἐν ἣ ἦ τε λυχνία καὶ ἡ τράπεζα καὶ ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων <sup>[a]</sup> ,	2b	na qual (estavam) o candelabro, a mesa e os pães da proposição,
ἣτις λέγεται Ἄγια·	2c	a qual (é) chamada “ <b>Santo</b> ”.
μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα	3a	Mas, após o segundo véu,
σκηνὴ ἡ λεγομένη <sup>[a]</sup> Ἄγια Ἁγίων <sup>[a]</sup> ,	3b	uma tenda chamada “ <b>Santo dos Santos</b> ”,
<sup>[a]</sup> χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον <sup>[a]</sup>	4a	que tem o altar de ouro para o incenso
καὶ τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης περικεκαλυμμένην πάντοθεν χρυσίῳ,	4b	e a <b>arca da Aliança</b> envolvida em todas as partes de ouro,
ἐν ἣ στάμνος χρυσοῦ ἔχουσα τὸ μάννα	4c	na qual tem um vaso de ouro com maná,
καὶ ἡ ῥάβδος Ἀαρὼν ἣ βλαστήσασα καὶ αἱ πλάκες τῆς διαθήκης,	4d	a vara de Aarão que floresceu e <b>as tábuas da Aliança</b> ,
ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον	5a	Mas, acima dela, querubins da glória cobriam com sua sombra o propiciatório.
περὶ ὧν οὐκ ἔστιν νῦν λέγειν κατὰ μέρος.	5b	sobre isso, não é o momento de falar os pormenores.
Τούτων δὲ οὕτως ατεσκευασμένων,	6a	Mas, essas coisas assim dispostas,
εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες,	6b	por um lado, na primeira tenda, a todo (tempo), entram os sacerdotes para officiar o culto,
εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς, οὐ χωρὶς αἵματος,	7a	mas, por outro lado, na segunda, uma vez por ano, apenas o sumo sacerdote (entra), não sem o sangue,
ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων,	7b	o qual oferece por si mesmo e pelas ignorâncias do povo.

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 404-409; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου,	8a	Com isto, o Espírito Santo revela,
μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν	8b	ainda não havia sido manifestado o caminho para o “ <b>Santo dos Santos</b> ”,
ἔτι τῆς πρώτης σκηνῆς ἐχούσης στάσιν,	8c	enquanto a primeira tenda estava de pé,
ἥτις <sup>[a]</sup> παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα,	9a	a qual (é) uma parábola para o tempo presente,
καθ <sup>[b]</sup> ἦν δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται	9b	na qual os dons e sacrifícios são oferecidos
μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα,	9c	Não sendo capaz, em consciência, de aperfeiçoar quem presta o culto,
μόνον ἐπὶ βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς,	10a	Somente comidas, bebidas e várias abluções,
<sup>[a]</sup> δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.	10b	Regras da carne que até o tempo da mudança eram impostas.
<b>Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν <sup>[a]</sup>γενομένων ἀγαθῶν</b>	11a	<b>Mas, Cristo veio como sumo sacerdote dos bens vindouros,</b>
διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς	11b	através de uma tenda maior e mais perfeita,
οὐ χειροποιήτου, τοῦτ ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,	11c	não feita à mão, isto é, não desta criação.
οὐδὲ δι αἵματος τράγων καὶ μόσχων	12a	Nem por sangue de cabras e bezerras,
διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος,	12b	Mas através do próprio sangue,
<b>εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια <sup>[a]</sup></b>	12c	<b>Entrou uma vez por todas, para o Santuário,</b>
αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.	12d	obtendo uma redenção eterna.
εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράγων καὶ ταύρων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους	13a	Se, pois, o sangue de cabras e de touros e a cinza de uma novilha aspergidos sobre os impuros
ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα,	13b	Santifica-os para a purificação da carne,
πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ,	14a	Quanto mais o sangue de Cristo,
ὃς διὰ πνεύματος <sup>[a]</sup> αἰωνίου	14b	o qual, através do Espírito eterno,
ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ,	14c	ofereceu a si mesmo, imaculado, a Deus,
καθαριεῖ τὴν συνείδησιν <sup>[b]</sup> ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων	14d	purificará nossa consciência das obras mortas
<b>εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι <sup>[c]</sup>.</b>	14e	<b>para prestar culto ao Deus vivo.</b>

Fonte: texto da NA<sup>28</sup>, tradução e tabela dos autores.

## 2. Notas de crítica textual<sup>6</sup>

No aparato crítico da NA<sup>28</sup> são apresentadas 15 questões de crítica textual concernentes à perícopes de Hb 9,1-14. Vale salientar que nos vv.5-8.13 não se encontram questões relevantes e/ou cruciais, constatando não haver tensões entre as diversas testemunhas textuais. Entretanto, algumas questões surgem nos demais versículos que geram tensões e podem interferir diretamente na tradução e no entendimento da perícopes.

No v.1, a primeira questão de crítica textual é referente ao “καὶ/também”, omitido por  $\mathfrak{P}^{46}$  B 6. 629. 1739. 1881sy<sup>p</sup> co, porém atestada (*txt*) por  $\aleph$  A D K L P 0278. 0285. 33. 81.104. 365. 630. 1241. 1505. 2464  $\mathfrak{M}$  latt sy<sup>h</sup>. Apesar de ser elencado um número maior de variantes que atestam o termo, nota-se que as variantes que omitem são dotadas de um peso testemunhal consistente, sobretudo o  $\mathfrak{P}^{46}$  e o Códex Vaticanus. Isto constata um equilíbrio entre as variantes que se equiparam, fazendo com que a questão fique em aberto. O Comitê de NA<sup>28</sup>, diante dos testemunhos a favor e contra a permanência desse termo, deixa-o no texto, porém entre colchetes [καὶ], apontando para a incerteza desse termo no texto original; sua permanência também indica a relevância do termo dentro do contexto de comparação entre a primeira e a segunda Aliança. Assim, opta-se pela forma como a NA<sup>28</sup> apresenta, colocando o termo entre colchetes [καὶ], bem como em sua tradução. Logo em seguida, encontra-se a sugestão de um acréscimo do termo “σκηνη/tenda”, após o termo “ἡ πρώτη/a primeira”, pelos minúsculos 6mg. 81. 104. 326. 365. 629. 630. 2464 vg<sup>mss</sup>. Este acréscimo pode ser entendido como uma tentativa de harmonização<sup>7</sup>, uma vez que estes mesmos termos se encontram presentes nos vv.2.6.8, sendo, portanto, desaconselhável como leitura

<sup>6</sup> NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece, p. 66. Na parte introdutória do NA<sup>28</sup> 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:  $\mathfrak{P}^{12}$ ,  $\mathfrak{P}^{13}$ ,  $\mathfrak{P}^{17}$ ,  $\mathfrak{P}^{46}$ ,  $\mathfrak{P}^{79}$ ,  $\mathfrak{P}^{89}$ ,  $\mathfrak{P}^{114}$ ,  $\mathfrak{P}^{116}$ ,  $\mathfrak{P}^{126}$ ;  $\aleph$ (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.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

original. Em todos estes versículos, o termo “σκηνή/*tenda*” se apresenta de forma explícita fazendo referência “a primeira tenda” (v.2a: σκηνή γὰρ κατεσκευάσθη ἡ πρώτη; v.6b: τὴν πρώτην σκηνήν; v.8c: τῆς πρώτης σκηνῆς). Todavia, a associação que deve ser feita não é em relação aos versículos subsequentes, mas em relação ao versículo anterior (Hb 8,13), que apresenta o termo de forma elíptica, tendo em vista que já estaria implícito que se refere à Aliança<sup>8</sup>. Tendo observado isto, opta-se por manter o texto sem o acréscimo e para sanar qualquer dúvida quanto ao que é esta “primeira”, foi inserido entre parênteses o termo Aliança, na tradução, para não ter dubiedade ou qualquer tipo de incerteza. O Códice Vaticanus (B) e poucos manuscritos saídicos (sa<sup>mss</sup>) apresentam o deslocamento de “καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιαστήριον/*e o altar de ouro para o incenso*”, do v.4 para o v.2, após ἄρτων, acrescentando-o entre a mobília da primeira tenda, buscando sanar a dificuldade de localização no Santuário e estabelecer uma maior conformidade com o relato de Ex 30,1-6<sup>9</sup>.

Nos vv.2-3, encontram-se questões referentes aos nomes concernentes aos dois átrios presentes na primeira tenda. No término do v.2, há uma questão que diz respeito ao nome dado ao átrio externo. Alguns minúsculos leem “ἅγια/*santo*” (365. 629 b vg<sup>mss</sup>), no feminino singular, entendendo assim o termo como um adjetivo que qualifica o lugar. O códice B sugere “τὰ ἅγια/*o santo*”, acrescentando o artigo como forma de articulação com o texto e procurando marcar de forma mais clara o neutro para evitar o entendimento no feminino singular<sup>10</sup>. A variante apresentada por ℞<sup>46</sup> A D\* vg<sup>mss</sup> traz a denominação “ἅγια ἁγίων/*Santo Dos Santos*”. A variante apoiada por D<sup>2</sup> K L 0278. 33. 81. 104. 630. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 ℞, embora sem acentuação nos unciais ℞ D<sup>1</sup> I P, que traz “Ἄγια/*Santo*”, é a mais atestada pela qualidade e peso dos manuscritos, que

<sup>8</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 230; LANE, W., *Hebrews 9-13*, p. 146.

<sup>9</sup> METZGER, B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 667.

<sup>10</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 230

devem ser pesados e não contados (*manuscripta ponderantur non nuumrantur*)<sup>11</sup>. De igual modo, no término do v.3, encontra-se a questão referente ao nome atribuído ao pátio interno. As variantes versam no uso dos artigos, onde  $\aleph^2$  B D<sup>2</sup> K L 0278. 1241. 1505 apresentam “τα αγια των αγιων/o Santo Dos Santos” e P 1739 apresentam “αγια των αγιων/Santo Dos Santos”. A variante que mais se distingue das demais é a do  $\aleph^{46}$  que apresenta o termo “ἀνά/sobre, no alto”. O entendimento expresso pelo  $\aleph^{46}$  aponta para um possível erro lendo “ἀνά” ao invés de “ἅγια”, tendo em vista que também em Hb 10,14 possui essa leitura trocando “ἁγιαζομένους/santificados” por “ἀνασωζομένους/salvos”<sup>12</sup>. Os manuscritos  $\aleph^*$  A D\* I<sup>vid</sup> 33. 81.104. 365. 630. 1881. 2464  $\aleph$  atestam “Ἁγια Ἁγίων/Santo dos Santos” e, pelo peso dos manuscritos<sup>13</sup>, corroboram para atestar a melhor leitura do texto. Como já explicitado acima, a transposição feita pelo Códice Vaticanus (B) e poucos manuscritos saídicos (sa<sup>mss</sup>) de “καὶ τὸ χρυσοῦν θυμιαστήριον/e o altar de ouro para o incenso”, do v.4 para o v.2, faz com que “χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον/que tem o altar de ouro para o incenso” seja suprimido, permanecendo apenas o verbo “ἔχουσα/que tem”, no v.4. Ainda neste versículo, no segmento v.4d, ocorre a omissão do artigo feminino singular “ἡ” pelo Códice Vaticanus (B).

No v.9a, o Códice Bezae\* (D\*) acrescenta “πρώτη/primeira”, procurando fazer referência à primeira tenda, isto é, o “Santo”, como sinal parabólico para os tempos presentes. Este acréscimo, especificando essa primeira, pode ser influência do “ἦτις/esta”, que aparece no v.2c, ou até mesmo de “τῆς πρώτης σκηνῆς/a primeira tenda”, presente no v.8c precedente ao segmento, fazendo referência à primeira tenda. De todo modo, o acréscimo feito pelo código é tido como desnecessário e não é atestado por outras testemunhas, mantendo-se a

<sup>11</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

<sup>12</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 230

<sup>13</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

forma presente no texto de NA<sup>28</sup>.<sup>14</sup> Ainda no princípio do **v.9b**, vê-se, por parte das variantes D<sup>2</sup> K L P 81. 104. 365. 630. 1241 ℣ (d) sy<sup>h</sup> bo, a leitura do pronome relativo masculino singular “ὄν/*o qual*”, sendo assim a relativa de “τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα/*o tempo presente*”, enquanto as testemunhas ℣ A B D\* 0278. 33. 1505. 1739. 1881. 2464 lat atestam o pronome relativo feminino singular “ἣν/*a qual*”, lendo o pronome em relação a “παραβολή/*parábola*”<sup>15</sup>. Portanto, pela qualidade e peso dos testemunhos<sup>16</sup>, concorda-se com o texto assumido pela NA<sup>28</sup>.

No **v.10**, encontra-se uma questão que apresenta quatro variantes: 1) A primeira apresentada por D<sup>1</sup> K L 365. 630. 1241. 1505 ℣ ar vg sy<sup>h</sup> traz “καὶ δικαιώμασιν/*e regras*” na forma do dativo. Esta forma com a conjunção “καί/*e, também*” busca associar o termo aos substantivos anteriores também na forma dativa, inserindo-o na sequência narrativa (“βρώμασιν καὶ πόμασιν καὶ διάφοροις βαπτισμοῖς, καὶ δικαιώμασιν/*comidas, bebidas, várias ablusões e regras*”); 2) a segunda variante atestada apenas pelo Códice Bezae\* (D\*) apresenta o termo no singular “δικαίωμα/*regra*” apontada como um erro de copista; 3) a terceira, apoiada no ℣<sup>46</sup> ℣\* A I P 0278. 33. 81. 104. 1739. 1881. 2464 b sa, apresenta o termo na forma do nominativo neutro plural “δικαιώματα/*regras*”; 4) a quarta variante presente nos Códices Vaticanus (B) e Sinaíticus<sup>2</sup> (℣<sup>2</sup>) acrescenta a conjunção καὶ, fazendo com que δικαιώματα se associe aos elementos anteriores da frase. Esta leitura parece ser a junção da primeira com a terceira variantes apresentadas acima<sup>17</sup>. Assim sendo, baseando-se nos testemunhos mais antigos e de melhor qualidade, mantém-se o texto da terceira variante, conforme apresentado pela NA<sup>28</sup>.

<sup>14</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 230

<sup>15</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 230

<sup>16</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

<sup>17</sup> OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 477.

No **v.11**, encontra-se uma variante de grande atestação em termos de manuscritos (ℵ A D<sup>2</sup> I<sup>vid</sup> K L P 0278. 33. 81. 104. 365. 630. 1241. 1505. 1881. 2464 ℳ lat sy<sup>hmg</sup> co; Eus) que substitui o particípio aoristo “γενομένων/*vindouros*” pelo particípio presente “μελλόντων/*futuros*”. Tal mudança parece ter sido influenciada por Hb 10,1, que traz a expressão “τῶν μελλόντων ἀγαθῶν/*os bens futuros*”. Apesar desta leitura contar com a atestação de um grande número de testemunhas, ela é preterida à leitura que mantém o particípio aoristo “γενομένων/*vindouros*”, apoiada por testemunhas mais qualificadas (℞<sup>46</sup> B D\* 1739 sy<sup>(p).h</sup>), permanecendo, portanto, o texto segundo a opção de NA<sup>28</sup>.<sup>18</sup>

No **v.12**, o codex Porphyrianus (P) acrescenta “τῶν ἁγίων/*dos santos*”, fazendo com que a expressão “τὰ ἅγια/*o santo*” deixe de ser entendida por Santuário para ser entendida como “τὰ ἅγια τῶν ἁγίων/*o Santo Dos Santos*”. Como este acréscimo é encontrado apenas em um códice, tratando-se de testemunha isolada, opta-se pela manutenção do texto de maior atestação presente na NA<sup>28</sup>.

O **v.14** conclui a perícopie de estudo com três questões de crítica: as duas primeiras marcadas por variantes e a última por possível acréscimo: 1) na primeira questão, vemos que as testemunhas se dividem: a) os manuscritos ℵ<sup>2</sup> D\* P 81. 104. 326. 365. 629. 630. 2464 ar vg sa<sup>mss</sup> bo trazem “ἁγίου/*santo*”, b) enquanto que as testemunhas ℞<sup>17vid.46</sup> ℵ\* A B D<sup>2</sup> K L 0278. 33. 1241. 1505. 1739. 1881 ℳ b sy; Ambr trazem “αἰωνίου/*eterno*”. As primeiras testemunhas propõem essa mudança, por entenderem que “πνεύματος ἁγίου/*espírito santo*”, seja uma linguagem mais usual, de caráter eclesiástico, facilitando o entendimento da parte do leitor. Omanson<sup>19</sup> afirma que se a leitura mais antiga trouxesse “Espírito Santo”, esta leitura seria atestada pelos demais, pois não haveria sentido substituir

<sup>18</sup> OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 477-478.

<sup>19</sup> OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 478.



esse termo por “espírito eterno”, corroborando para a aceitação de “αἰωνίου/*eterno*” como a leitura mais qualificada. Desta forma, mantém-se como está em NA<sup>28</sup>; 2) a segunda questão é a substituição do pronome pessoal de primeira pessoa genitivo plural “ἡμῶν/*nossa*”, presente em A D\* K P 365. 1739\* vg<sup>cl</sup> sy<sup>p</sup> bo<sup>pt</sup>; Ambr, pelo de segunda pessoa genitivo plural “ὕμῶν/*vossa*” como testemunham Ξ D<sup>2</sup> L 0278. 33. 81. 104. 630. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 ℞ lat sy<sup>h</sup> sa bo<sup>pt</sup>. O minúsculo 614 omite o termo. Ambos os usos são bem atestados e coadunam com a linguagem própria da carta. Percebe-se o uso de ambos os pronomes, porém evidenciados em momentos distintos: nas seções exortativas, o autor se utiliza de uma linguagem direta, fazendo uso do “ὕμῶν/*vossa*”, enquanto nas seções expositivas, utiliza-se do pronome “ἡμῶν/*nossa*”<sup>20</sup>. Ao fazer uso do pronome de primeira pessoa, o autor poderia estar se incluindo entre aqueles beneficiados pelo sacrifício oferecido por Jesus Cristo e pelo sangue derramado por Ele que purifica as consciências<sup>21</sup>. Levando em consideração esses argumentos, opta-se pelo texto com o pronome de primeira pessoa, como se encontra na NA<sup>28</sup> (“ἡμῶν/*nossa*”); 3) a terceira e última questão de crítica textual no v.14 é o acréscimo de “καὶ ἀληθινῶ/*e verdadeiro*”, apresentado por A P 0278. 104 b bo, no segmento v.14e, provavelmente por influência de 1Ts 1,9. Por dotar de pouca atestação, opta-se por manter o texto como na NA<sup>28</sup> sem acréscimo.

### 3. A “Parábola” do Santuário

O autor da Carta aos Hebreus afirma que o que está sendo apresentado em Hb 9,1-10 é uma “parábola” para o tempo presente. O termo “παραβολή/*parábola*”, utilizado apenas duas vezes na Carta aos Hebreus (Hb 9,9; 11,19), possui um sentido bem diferente do usual, revelando assim que o que fora

<sup>20</sup> OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 478; LANE, W., Hebrews 9-13, p. 171.

<sup>21</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 244.

exposto sobre a primeira Aliança e, sobretudo, o primeiro Santuário deve ser visto como uma figura simbólica ou um tipo, proporcionando assim uma relação tipológica com a nova Aliança e o Santuário celeste<sup>22</sup>. Assim sendo, a parábola é símbolo daquilo que é transitório, isto é, do sistema levítico e o sacrifício no Santuário terrestre e do que se estabelece como definitivo com o sacrifício apresentado pelo ministério de Cristo no Santuário celeste<sup>23</sup>.

Desta forma, encontra-se em Hb 9,1-8 uma descrição do Santuário (vv.1-5) e do serviço prestado pelos sacerdotes e sumo sacerdote (vv.6-7) com referências na Torá, onde estão escritas as prescrições dadas por Deus a Moisés referentes à construção do Santuário e aos seus ministros (Ex 25-31), a construção (Ex 35-39) e a ereção do Santuário (Ex 40)<sup>24</sup>. A primeira referência está na divisão do Santuário terrestre em duas tendas: a primeira, como pátio externo, chamada “Santo”, e a segunda, como pátio interno, denominada “Santo dos Santos”, conforme prescrição em Ex 25,33, na qual o véu é o elemento de separação entre as duas partes.

Após esta distinção, o autor começa a especificar a mobília presente em cada tenda. No “Santo” encontram-se o candelabro, a mesa e os pães da proposição. O candelabro, prescrito em Ex 25,31-40 e confeccionado em Ex 37,17-24, era composto de ouro puro batido e todas as suas partes (pedestal, haste, braços, cálices, botões e flores) formavam uma única peça. No candelabro de sete braços havia sete lâmpadas, uma em cada braço, que eram alimentadas com azeite puro de olivas, a fim de permanecerem continuamente acesas (Ex 27, 20-21; 30,7-8; Lv 24,3-4). O candelabro ficava “na Tenda da Reunião, diante da mesa, ao lado da Habitação, ao sul” (Ex 40,24), e suas lâmpadas ficavam diante de YHWH, como expressão da presença iluminadora do perpétuo vigia<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> STANLEY, S. Hebrews 9:6-10: The “Parable” of the Tabernacle, p. 389-390.

<sup>23</sup> MILLANAO, P., La parábola de Hebreos 9 y el ministerio antitípico de Cristo, p. 50.

<sup>24</sup> WHITE, E. G., Cristo en su santuario, p. 88.

<sup>25</sup> VANHOYE, A., L’Epistola agli Ebrei. Un sacerdote diverso, p. 170-171.

A mesa de madeira de acácia com dois côvados de comprimento, um côvado de largura e um côvado e meio de altura, coberta e emoldurada de ouro puro (Ex 25,23-30; 37,10-16), deveria ser colocada na Tenda da Reunião, ao norte, na extremidade do véu (Ex 40,22-23). Também de ouro deveriam ser os acessórios que ficavam sobre a mesa: pratos, taças, galhetas e recipientes para libação (Ex 25,29; 37,16).

Apesar de Ex 25,30 e 40,23 apresentarem na organização o dispor os pães sobre a mesa, somente em Lv 24,5-9 encontram-se informações mais precisas. Os “pães da proposição” deveriam ser da flor de farinha e cozidos cada um com dois décimos. O total de 12 pães, representando as 12 tribos de Israel, deveria ser colocado sobre a mesa em duas fileiras de seis e assim apresentado como alimento memorial oferecido a YHWH. Esta oferta feita todo sábado só poderia ser comida pelos sacerdotes no lugar santo. O autor da Carta aos Hebreus apresenta a mesa e os pães da proposição associados para mostrar que a composição forma um elemento presente no Santo<sup>26</sup>.

Após o véu, no “Santo dos Santos”, estão presentes o altar de ouro para incenso e a arca da Aliança coberta de ouro que contém: o vaso de ouro com maná, a vara de Aarão, que floresceu, e as tábuas da Aliança; além do propiciatório. O altar de ouro para o incenso, citado em Hb 9,4, é o elemento mais polêmico, pois o autor da Carta aos Hebreus coloca este altar entre as mobílias presentes no “Santo dos Santos”, levantando uma questão discutida por muitos estudiosos sobre seu posicionamento no templo.

Conforme prescrição, o altar quadrado feito de madeira de acácia e coberto de ouro puro, confeccionado para queimar o incenso aromático, deveria ser colocado defronte do véu que está a arca (Ex 30,6). Em Ex 37,25-29, ocorre uma segunda descrição do altar de ouro do incenso, mas nesta não é especificado o seu posicionamento. As últimas menções ao “altar do incenso” no livro do Êxodo

---

<sup>26</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 332.

encontram-se na ocasião da ereção do Santuário (Ex 40,5.26) e geram dúvidas, pois o v.5 indica a colocação diante da arca entendendo deste modo no pátio interior, enquanto o v.26 o posiciona diante do véu, indicando-o na parte externa.

A ordem dada a Aarão em Ex 30,7-10, é que a cada manhã, quando preparar as lâmpadas do candelabro, faça-se fumegar o incenso no altar, tornando da mesma forma que a lâmpada um incenso perpétuo diante de YHWH. Esta ordem corrobora com o posicionamento do “altar do incenso” no “Santo”, preservando o “Santo dos Santos” para a realização do sacrifício de expiação anual. Testemunhos antigos como de Filon de Alexandria<sup>27</sup>, Flávio Josefo<sup>28</sup> e da Mishná<sup>29</sup>, definindo o “altar do incenso” no “Santo”, atestam que a disposição dos móveis do Santuário era perfeitamente familiar e não sofreu alteração desde a sua origem<sup>30</sup>.

Numa tentativa de solucionar o problema apresentado em Hb 9,4, conforme já observado na crítica textual, o Codex Vaticanus, do século IV, transfere o “altar do incenso” do v.4 para o v.2, inserindo-o entre os móveis do “Santo”. Porém, esta emenda pode ser vista como uma tentativa de correção do escriba diante desta questão e não possui peso testemunhal para ser atestada de fato<sup>31</sup>. Outro dado que tencionou mais a questão foi a mudança na tradução de *θυμιατήριον* apresentada pela Vulgata que traduz *turibulum* (“incensário”) ao invés de *altare* (“altar”). O termo grego que aparece também em 2Cr 26,19 e Ez 8,11 é traduzido por “incensário”. Em contrapartida, o termo grego aparece na versão de Símaco e Teodócio entendido como “altar do incenso” e não “incensário”<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> As obras de Filon *Quis Rev. Div. Her.* 226 e *Vita Mos.* 2.94, 101 são citadas por CAMACHO, H. S., *The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4*, p. 6; ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 234.

<sup>28</sup> As obras de Josefo *Bell. Jud.* V, 216ff e *Ant. Jud.* III, 139-147, 198 são citadas por CAMACHO, H. S., *The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4*, p. 6; ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 234.

<sup>29</sup> A Mishná *Tamid* 1,4; 3,1.6.9; 6,1 é citada por ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 234.

<sup>30</sup> CAMACHO, H. S., *The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4*, p. 6; ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 234.

<sup>31</sup> CAMACHO, H. S., *The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4*, p. 6.

<sup>32</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 234; BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, p. 184.

Possivelmente o entendimento como “incensário” possa ser também consequência da ligação existente com o dia da Expição. Para a realização do ritual do dia da Expição, Aarão deverá encher o “*πορεῖον/incensário*” com as brasas ardentes retiradas do altar e tomar dois punhados de incenso, levando tudo para trás do véu e colocar o incenso sobre o fogo diante de YHWH (Lv 16,12-13). O “incensário” referido é um elemento distinto do “altar do incenso”, apesar de ser, nesta ocasião, a extensão do “altar do incenso” no “Santo dos Santos”. Neste dia também o sumo sacerdote purificava o “altar do incenso” aspergindo o sangue do animal nos chifres do altar, tornando-o consagrado de modo especial a YHWH (Ex 30,10)<sup>33</sup>.

A maioria dos tradutores e comentadores parecem concordar que *θυμιατήριον* deve ser entendido como “altar do incenso” e não como “incensário”; e em se tratando de Hb 9,4, o contexto certamente favorece a compreensão de altar. Segundo Kirstemaker, alguns autores, como Hugh Montefiore, James Moffatt e Myles M. Bourke, apontam para um equívoco ou uma má interpretação do autor da Carta aos Hebreus a respeito do posicionamento do “altar do incenso” no templo<sup>34</sup>. De acordo com Camacho, Moffatt sugere que esta imprecisão foi possível pela linguagem vaga do Pentateuco sobre a posição do altar de incenso presente em Ex 30,6, onde a preposição *ἀπέναντι* pode significar “diante” ou “oposto” à cortina<sup>35</sup>.

Vanhoye afirma que é uma questão difícil de chegar a uma conclusão, tendo em vista que Hb 9,5 indica que a preocupação do autor não é com pormenores e, desta maneira, não procura uma precisão perfeita quanto aos elementos apresentados<sup>36</sup>. Seguindo esta vertente, pode-se entender o “altar do incenso” não em uma posição espacial específica, mas de acordo com a sua

<sup>33</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 334.

<sup>34</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 332-333. Kirstemaker cita os referidos autores em nota, apresentando um pequeno trecho de suas obras onde expõem seu pensamento.

<sup>35</sup> CAMACHO, H. S., The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4, p. 7.

<sup>36</sup> VANHOYE, A., L'Epistola agli Ebrei. Un sacerdote diverso, p. 171.

função. Desta forma, o autor da Carta aos Hebreus não incorre em erro por ignorância, mas segue uma tradição litúrgica que reconhecia uma estreita ligação entre o “altar do incenso” e o “Santo dos Santos”.

Demonstrando familiaridade e conhecendo a sutileza de detalhes, o autor não se prende a arranjos estruturais formais, mas procura expressar o significado sagrado, ritualístico, buscando dar uma interpretação teológica da função do “altar do incenso” nos serviços do Santuário, tendo sempre em vista, o Santuário maior e mais perfeito que Jesus Cristo entrou<sup>37</sup>.

O elemento mais importante do “Santo dos Santos” é a arca de madeira de acácias, que Deus mandou fazer e revestir inteiramente de ouro para guardar nela os três elementos que são sinais da presença de Deus junto ao seu povo, apresentados em Hb 9,4, a saber: o *vaso* de ouro com maná, a *vara* de Aarão que floresceu e as *tábuas* da Lei. O *vaso* de ouro com maná é uma orientação presente em Ex 16,33, onde um *gomor* (décima parte do *efá*) cheio de maná é colocado em um *vaso* a fim de conservá-lo para as gerações. É expressão do Deus que sustentou a caminhada do seu povo em meio ao deserto proporcionando o alimento necessário para que chegasse até a terra. Somente o autor de Hebreus traz a informação de que o *vaso* era conservado dentro da arca, uma vez que a ordem foi de colocá-lo diante de YHWH (Ex 16,33-34)<sup>38</sup>. O texto massorético não designa o *vaso* como sendo de ouro. Esta informação é encontrada na LXX, que traz “στάμνον χρυσοῦν/jarro de ouro”, e também em Fílon de Alexandria<sup>39</sup>.

O segundo elemento presente na arca é a *vara* de Aarão oferecida a YHWH que perante as 11 varas floresceu, sendo sinal da eleição de Aarão, da legitimação de seu sacerdócio e do repúdio aos atos de rebeldia por YHWH. Em Nm 17, 16-26 a vara de Aarão apresenta sinais do florescimento: botões surgindo, flores desabrochando e amêndoas amadurecendo, conotando vida e fertilidade. Esta

---

<sup>37</sup> CAMACHO, H. S., The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4, p. 12.

<sup>38</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 335.

<sup>39</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 236.

vara foi colocada diante do Testemunho e em nenhum momento é citado que foi colocada dentro da arca, até porque se assim acontecesse, teria que conformar o tamanho da vara e da arca. Quando foi introduzida a arca nada continha exceto as duas tábuas da Aliança (1Rs 8,9; 2Cr 5,10)<sup>40</sup>.

O terceiro elemento da *arca* é o que possui maior atestação. As prescrições a respeito da arca estão presentes em Ex 25,10-22, sendo que por duas vezes (vv.16.21) encontra-se a recomendação de colocar nela o Testemunho, isto é, o Decálogo escrito em duas tábuas. A realização deste prescrito também é duplicada: em Ex 40, 20 e em Dt 10,1-5 Moisés introduz na arca as denominadas tábuas do Testemunho (Ex 31,18; 32,15; 34,29). Ao receber estas tábuas, a arca também passou a ser chamada arca do Testemunho (25,22; 26,33; 40,21). O termo “*πλάκες τῆς διαθήκης/tábuas da Aliança*”, usado em Hb 9,4, está em consonância à tradição deuteronomista, que chama as tábuas da Aliança (Dt 9,9.11 e a arca da Aliança (Dt 10,8) reforçando esse caráter pactual, próprio da Aliança de Deus com seu povo<sup>41</sup>.

A descrição dos elementos do “Santo dos Santos” conclui-se com a menção aos querubins de glória e ao propiciatório. Nas prescrições em Ex 25, 18-20 há a ordem de fazer dois querubins nas duas extremidades do propiciatório, voltados um para o outro e com as asas estendidas para cima protegendo o propiciatório. Ao ser confeccionado, Beseleel faz os querubins de ouro nas extremidades formando um só conjunto com o propiciatório (Ex 37,1-9), fazendo assim com que sejam vistos como o trono o qual Deus se estabelece. Sua função como trono lhe rende o epíteto “de glória”, um genitivo descritivo, utilizado com conotação da grandeza divina<sup>42</sup>. O autor em Hb 9,5, ao detalhar as asas dos querubins, utiliza-se de um participio presente ativo, “*κατασκιάζοντα/cobriam com sua sombra*”, em sua única ocorrência no Novo Testamento, para expressar toda a

<sup>40</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 335.

<sup>41</sup> VANHOYE, A., L’Epistola agli Ebrei. Un sacerdote diverso, p. 172; KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 335.

<sup>42</sup> LANE, W., Hebrews 9-13, p. 157.

amplitude da cobertura, envolvendo por completo o propiciatório com sua sombra<sup>43</sup>. Ao usar o termo “τὸ ἱλαστήριον/*o propiciatório*”, o autor da Carta aos Hebreus se utiliza do uso linguístico da LXX, dotado da carga semântica expiatória<sup>44</sup>. Sendo assim, o propiciatório é o componente que cobre a arca (Ex 25,21), e é sobre ele que é aspergido o sangue da oferta no Dia da Expição (Lv 16,14-15). Em 1Cr 28,11, o “Santo dos Santos” é chamado de “sala do propiciatório”.

Após explicitar os dados acerca do Santuário, mostrando a antítese existente entre a primeira e a segunda tendas do Santuário, o autor da Carta aos Hebreus em Hb 6-10 demonstra uma outra antítese ao fazer referência ao sacerdócio levítico e suas atribuições no Santuário. No versículo 6, o autor inicia essa descrição com “essas coisas assim dispostas”, mostrando que o sacerdócio exercido está intimamente associado à estrutura e a descrição do Santuário feita anteriormente.

Os sacerdotes tinham acesso apenas ao átrio externo, ao “Santo”, onde realizavam os serviços estabelecidos para eles: queimar incenso a cada manhã e a cada noite (Ex 30,7-8), supervisionar as lâmpadas do candelabro mantendo-as acesas (Ex 27,21) e substituir os doze pães da mesa a cada sábado (Lv 24,8-9). O Evangelho de Lucas indica também a divisão dos sacerdotes em grupos e um sorteio relativo ao exercício do ministério no templo (Lc 1,8-9).

No segundo átrio, o “Santo dos Santos”, a entrada era concedida somente ao sumo sacerdote, apenas uma vez ao ano no Dia da Expição, para na presença de Deus apresentar o rito expiatório. O sumo sacerdote adentrava com o sangue sacrificial de um animal em suas mãos por duas vezes: a primeira vez, com o sangue de um novilho, e a segunda vez, com o sangue de um bode. Este sangue era aspergido por ele sobre o propiciatório, respectivamente, em reparação aos

---

<sup>43</sup> KIRSTEMAKER, S., Hebreus, p. 338.

<sup>44</sup> BÜCHSEL, F., ἱλαστήριον, col. 1012.



seus pecados e aos do povo (Lv 16,3.11-19). Desta forma, o sumo sacerdote é aquele que está também permeado pelo pecado e “é capaz de sentir compaixão pelos que, na ignorância, se extraviam, pois ele mesmo está rodeado de fraquezas” (Hb 5,2)<sup>45</sup>.

Enquanto o Levítico expõe que a expiação no Santuário é em “razão das impurezas dos filhos de Israel, das rebeldias deles e de todos os pecados deles” (Lv 16,16), a Carta aos Hebreus fala a respeito das “ignorâncias do povo” (Hb 9,7). Aqui o autor da carta mostra que a causa do pecado é a ignorância e, desta forma, não há intencionalidade de cometê-lo, distinguindo-o do pecado cometido de forma intencional (Hb 3,16-19; 6,4-6), mostrando que “se pecarmos intencionalmente depois de termos recebido o conhecimento da verdade, já não há sacrifício para os pecados, e sim uma expectativa terrível do juízo e do fogo ardente prestes a devorar os rebeldes” (Hb 10,26-27).

Em Hb 9,8-10 conclui-se a primeira parte da perícopes, mostrando que todo este ritual celebrativo realizado no Santuário é um íterim no caminho para o “Santo dos Santos” ainda não manifestado (Hb 9,8), que não leva à perfeição aquele que oferece o culto (Hb 9,9) e dotado de prescrições humanas válidas até o tempo da mudança (Hb 9,10)<sup>46</sup>.

Quando o autor da Carta aos Hebreus se refere ao culto prestado, ele se utiliza dos termos “δῶρά/*dons*” e “θυσία/*sacrifícios*” afirmando que estes não conduzem à perfeição. Mas que dons e sacrifícios seriam esses? Fariam referência ao Dia da Expição? Estes termos são comuns na LXX e são utilizados como sinônimos para designar diversos tipos de oferendas e sacrifícios, porém não são utilizados juntos. A Carta aos Hebreus os utiliza para designar o ofício do sumo sacerdote, pois só o sumo sacerdote é constituído para oferecer “δῶρά τε καὶ θυσία/*dons e sacrifícios*” (Hb 5,1; 8,3; 9,9). Entretanto, não podemos associar

<sup>45</sup> MALHEIROS, I., Os títulos sacerdotais e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus, p. 137.

<sup>46</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 71.

estes dons e sacrifícios com o Dia da Expição, tendo em vista que as prescrições de Lv 16 não se utilizam desses termos, mas “ὄλοκαύτωμα/*sacrifício*” (Lv 16,3.5), ὀλοκάρπωμα/*holocausto*” (Lv 16,24) e “περὶ τῆς ἁμαρτίας/*pelo pecado*” (Lv 16,6.11<sup>2x</sup>.15.27<sup>2x</sup>) para descrever os sacrifícios deste Dia. Deste modo, estes termos associados formulam uma sentença que designa de forma genérica todos os tipos de sacrifícios<sup>47</sup>.

Dito isto, entende-se que todos estes dons e sacrifícios oferecidos no culto a Deus não eram capazes de purificar e tornar a consciência daquele que prestava o culto perfeito. Mesmo oferecendo o sacrifício em expiação, as culpas ainda acusavam e atormentavam a consciência. O termo “συνείδησις/*consciência*” aqui utilizado não deve ser entendido como uma consciência psicológica ou como consciência moral, mas como uma disposição interior que delas resulta. Logo, estes ritos eram exteriores, proporcionando uma aparente purificação e encontravam-se longe de proporcionar uma verdadeira transformação interior e a completa perfeição<sup>48</sup>.

O autor da Carta aos Hebreus, concluindo esta “parábola”, fala acerca das regras existentes para o culto e para a primeira Aliança. Ele retoma o tema, já apresentado no v.1, como “δικαιώματα λατρείας/*regras de culto*”, apresentando agora, no v.10, como “δικαιώματα σαρκὸς/*regras da carne*”, isto é, mostrando que todas as observâncias relativas à comida, bebida e abluções são meramente humanas<sup>49</sup> e, desta maneira, são temporárias, sendo incapazes de estabelecer uma mediação e ineficazes para a realização de um culto perfeito<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> MALHEIROS, I., Os títulos sacerdotais e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus, p. 142.

<sup>48</sup> VANHOYE, A., L'Épistola agli Ebrei. Un sacerdote diverso, p. 185.

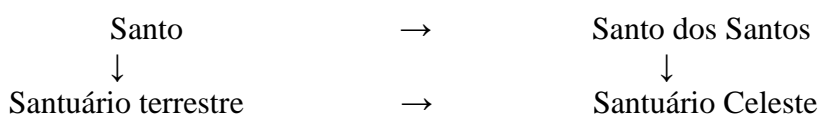
<sup>49</sup> Comida, bebida e abluções são justapostos no contexto de ineficácia. Se os termos forem considerados do ponto de vista do AT, eles terão valores desiguais e seu paralelismo será de difícil entendimento. Mas se considerados na perspectiva do Novo Testamento, a colocação em paralelo é inteligível, pois se relaciona com as principais realidades culturais do Novo Testamento: a Eucaristia e o Batismo. O autor da Carta aos Hebreus, certamente está preocupado com o culto do AT, mas este é concernente em função do culto do Novo Testamento e não vice-versa. (SWETNAM, J., On Imaginary and Significance of Hebrews 9,9-10, p. 158).

<sup>50</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 72.

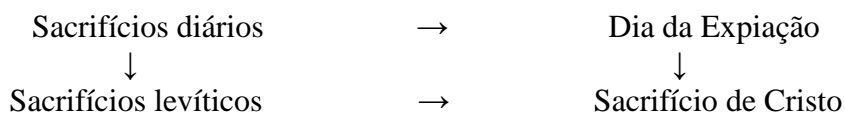
Tendo transcorrido esses primeiros versículos da perícopes, observa-se a profunda familiaridade que o autor da Carta aos Hebreus tem com a estrutura do Santuário e o culto realizado neste, bem como com o AT. Utilizando-se de toda uma linguagem cültica, referente ao templo, os rituais e os serviços sacerdotais, o autor busca mostrar a conformidade com todos os preceitos, a fim de ratificar as palavras do Senhor a Moisés: “Procura fazer tudo conforme o modelo que te foi mostrado na montanha” (Ex 25,40; Hb 8,5), bem como valorizar a nova forma da liturgia apresentada por Jesus em seu sacrifício<sup>51</sup>. Isto é basilar para a constituição do texto e da “parábola” onde pode de forma muito precisa descrever os elementos que servem de tipologia para o Santuário celeste e o culto prestado por Jesus Cristo, sumo e eterno sacerdote.

Portanto, observa-se que esta “parábola” do tabernáculo pode ser subdividida em duas: A parábola dos Santuários, em que o “Santo” está para o “Santo dos Santos”, assim como o Santuário terrestre está para o Santuário celeste; e a parábola dos Sacrifícios, em que os sacrifícios diários estão para o “Dia da Expição”, assim como todos os sacrifícios levíticos estão para o sacrifício de Cristo. Isto pode ser melhor observado pela representação gráfica de Stanley<sup>52</sup>:

#### PARÁBOLA DOS SANTUÁRIOS



#### PARÁBOLA DOS SACRIFÍCIOS



<sup>51</sup> SHE, K. L., *The Use of Exodus in Hebrews*, p. 49.

<sup>52</sup> STANLEY, S., *Hebrews 9:6-10: The “Parable” of the Tabernacle*, p. 398.

#### 4. A entrada no Santuário

Enquanto na primeira parte da perícopre Hb 9,1-10 o autor apresenta a primeira Aliança, suas prescrições, seu culto e templo, na segunda parte Hb 9,11-14, o autor vai oferecer um novo dado que irá mudar a perspectiva, deixando de ser meramente terrestre para ser celeste. O v.11 vem a ser o baricentro da perícopre e de toda a Carta aos Hebreus ao definir Jesus Cristo como sumo sacerdote dos bens vindouros<sup>53</sup>. Um sumo sacerdote que adentra uma vez por todas no Santuário maior e mais perfeito, não construído por mãos humanas, para oferecer o sacrifício perfeito e santo.

Buscando compreender melhor esta entrada de Cristo no Santuário, apresentada pela Carta aos Hebreus, faz-se necessário retornar pelas pegadas deixadas por Cristo e para tal, percorrer o caminho feito para o Santuário, analisar o Santuário celeste com suas características próprias indicadas pela carta e, por fim, observar a entrada do sumo sacerdote, como aquele que traz em suas mãos o seu sangue para a realização do sacrifício.

##### 4.1. O caminho até o Santuário

A descrição feita do Santuário terrestre mostra a clara distinção entre os átrios fazendo com que o átrio interno, denominado “Santo dos Santos”, seja salvaguardado em toda sua pureza e potestade, pois ali se encontra presente o Senhor Deus. Desta forma, o átrio anterior a este, chamado de “Santo”, é um símbolo da falta de acesso à presença de Deus. Quando, pois, em Hb 9,8 se diz que “enquanto existia a primeira tenda, o caminho para o ‘Santo dos Santos’ não havia sido manifestado”, pode-se entender de duas maneiras essa primeira tenda: 1) como o “Santo” que limitava o acesso ao “Santo dos Santos”<sup>54</sup>; 2) como o Santuário terrestre

<sup>53</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 42-43.

<sup>54</sup> Como nos vv. 2 e 6, a expressão “ἡ πρώτη σκηνή/a primeira tenda” neste versículo possui sentido espacial e refere-se claramente ao compartimento a frente, isto é, a sala anterior chamada “Santo”. (LANE, W., Hebrews 9-13, p. 160). Enquanto a primeira tenda tivesse legitimidade como culto oficial, o caminho para o “Santo dos

como um todo que limita o acesso ao Santuário celeste sendo cópia e sombra das realidades celestiais (Hb 8,5)<sup>55</sup>. Sendo uma expressão usual na LXX, sobretudo em Ex 25-40, Levíticos e Números, no tocante à temática do Santuário, o termo “σκηνή/tenda” é utilizado por 10 vezes na Carta aos Hebreus (Hb 8,2.5; 9,2.3.6.8.11.21; 11,9; 13,10)<sup>56</sup> e faz referência tanto ao Santuário terrestre (tenda feita por mãos humanas) quanto ao seu correspondente Santuário celeste (tenda verdadeira, maior e mais perfeita armada pelo Senhor)<sup>57</sup>.

Como é sabido, o elemento distintivo entre um átrio e outro no Santuário é a cortina (Ex 26,31-35) também denominado véu do templo. Este véu era símbolo da separação não só dos átrios, mas do Deus santo e do homem pecador. Eis aqui a grande dicotomia existente no Santuário: Deus chama o homem para vir ao seu encontro, adorá-lo e servi-lo, porém não o deixa se aproximar devido à condição pecadora. Deste modo, o amor aproxima o pecador, mas a justiça o retém<sup>58</sup>.

Por ocasião da Paixão e morte de Jesus, os evangelistas afirmam que a cortina do templo se rasgou de cima a baixo (Mt 27,51; Mc 15,38) e com estas palavras apontam para o término desta separação de Deus e homem. Por este sacrifício, os homens têm acesso ao “Santo dos Santos”, têm acesso novamente a Deus. Porém, a Carta aos Hebreus não fala sobre o rasgar do véu, mas que Jesus como sumo sacerdote penetrou “além do véu” (Hb 6,19-20). A descrição de Jesus como sumo sacerdote e o uso da expressão “εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος/para além do véu” na LXX fazem entender que o referido véu é aquele que dividia o “Santo” do “Santo dos Santos”, sobretudo, quando observa-se que no AT a única passagem que

---

Santos” estava vedado e não se tinha acesso qualificado à tenda interna; SWETNAM, J., Hebrews 9,2: Some Suggestions about Text and Context, p. 169.

<sup>55</sup> “τῶν ἁγίων/Santo dos Santos” aqui descrito é o Santuário celestial do qual “ἡ πρώτη σκηνή/a primeira tenda”, pátio externo do Santuário terrestre é símbolo. Quando o Santuário terrestre cumpriu seu propósito na morte de Cristo, o meio de acesso foi historicamente fornecido para o Santuário celestial; SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 68.

<sup>56</sup> Em Hb 11,9 o uso de σκηνή é atribuído a tenda dos patriarcas e desta forma seu uso não é cúllico, mas profano; GIOVAMBATTISTA, F., Il giorno dell’espiazione nella Lettera agli Ebrei, p. 123.

<sup>57</sup> MUELLER, E., Come Boldly to the Throne. Sanctuary themes in Hebrews, p. 62.

<sup>58</sup> MURRAY, A., The Holiest of All: An Exposition of the Epistle to the Hebrews, p. 305.

faz referência ao sumo sacerdote indo além do véu é em Lv 16 por ocasião do “Dia da Expição”<sup>59</sup>.

As pegadas de Jesus, sumo sacerdote, ao Santuário são identificadas através do “atravessar os céus” presente em Hb 4,14. O termo “διεληλυθότα τοῦς οὐρανοῦς/*atravessou os céus*” que comumente designa um deslocamento de um lugar ao outro, favorece o entendimento de um céu dividido em camadas conforme sugere a literatura apocalíptica judaica-cristã<sup>60</sup>. Em contrapartida, César Augusto Franco Martínez, entende “διεληλυθότα” neste versículo, não como um “passar”, mas como um “entrar” e “permanecer” e “οὐρανοῦς” como uma assimilação do hebraico que é plural na forma, mas não no significado, fazendo com que “atravessar os céus” denote um movimento que ressalta a entrada de Jesus no céu, sua exaltação e a permissão de acesso a Deus<sup>61</sup>.

Este atravessar os céus é relatado de forma sucinta, sem descrições minuciosas, pelo autor da Carta aos Hebreus, pois o que interessa é relatar o resultado deste processo de ascensão de Jesus. Assim sendo, pela ascensão, o sumo sacerdote Jesus Cristo (4,14-16; 6,19-20; 9,11-14.24) é exaltado (1,3-13; 4,14-16; 6,19-20; 7,26) e entronizado à direita do Pai (1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2), inaugurando uma nova Aliança (10,19-22) na qual tem-se acesso ao Santuário e a presença de Deus<sup>62</sup>.

Paul Ellingworth, ao analisar as passagens da Carta aos Hebreus que fazem menção à ascensão de Jesus (Hb 2,9; 4,14; 6,19-20; 7,26; 8,1-2; 9,1-14.24; 10,19-21), identifica dois tipos de linguagem espacial: *um caminho vertical*, caminho de elevação de Jesus Cristo, o qual recebe toda a exaltação ao assentar-se no trono à direita do Pai, e *um caminho horizontal*, de natureza tipológica, caminho que

<sup>59</sup> MALHEIROS, I., Os lugares de atuação sacerdotal e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus, p. 168.

<sup>60</sup> Nota-se a distinção do céu em camadas nas seguintes obras: um céu (O Livro dos Vigilantes, 1Enoque 14); três céus (recensão antiga do grego do Testamento de Levi 2-3; 2 Cor 12,2-4; O livro das Similitudes, 1Enoque 71,1-5) e sete céus (recensão posterior do grego do Testamento de Levi 2-3; Apocalipse de Abraão 10,8; 19,4; 2 Enoque 3-22; Martírio e Ascensão de Isaias 6-11; 3 Baruque 11-17).

<sup>61</sup> CORTEZ, F. H., The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews, p. 280-281.

<sup>62</sup> CORTEZ, F. H., The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews, p. 282.

expressa o rito sacrificial de Jesus Cristo, sumo sacerdote em relação aos ritos institucionais da primeira Aliança. Estes caminhos se entrelaçam e se complementam para descrever o caminho ao “Santo dos Santos” aberto por Jesus Cristo, o qual todo cristão é convidado a fazer para ter acesso ao Santuário celestial e a presença de Deus<sup>63</sup>.

## 4.2. O Santuário celeste

Em Hb 9,12, Jesus entra de uma vez por todas em “τὰ ἅγια/Santuário”. Porém, aqui encontra-se um elemento de discussão que muito foi abordado pelos estudiosos: o uso e a compreensão a expressão τὸ ἅγιον / τὰ ἅγια na Carta aos Hebreus. Swetnam<sup>64</sup> aponta que o uso constante do termo ἅγιον / ἅγια proporciona um material denso para a sua compreensão, entretanto, as divergências existentes entre os estudiosos mostram o contrário.

Pelo apoio que o autor tem nos textos da LXX, fazendo uso constante de citações, os estudiosos iniciaram a pesquisa com o reconhecimento do uso em comparação a LXX. Salom<sup>65</sup>, em seu estudo acerca a expressão τὰ ἅγια na Carta aos Hebreus, identificou o uso do termo por 170 vezes na LXX, sendo 142 designando o Santuário, 19 vezes o “Santo” e 9 vezes o “Santo dos Santos”, conforme pode-se observar na tabela:

	SANTUÁRIO	“SANTO”	“SANTO DOS SANTOS”
<b>NÚMERO TOTAL</b>	142	19	9
<b>SINGULAR</b>	45	13	8
<b>PLURAL</b>	97	6	1

<sup>63</sup> ELLINGWORTH, P., Jesus and the Universe in Hebrews, p. 349.

<sup>64</sup> SWETNAM, J., Hebrews 9,2: Some Suggestions about Text and Context, p. 168.

<sup>65</sup> SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 62.

Através da análise apresentada, nota-se que majoritariamente o uso refere-se ao Santuário em geral; que o uso do singular τὸ ἅγιον e do plural τὰ ἅγια é feito de forma indiscriminada, com o uso no plural sendo mais expressivo; e que o uso do singular era mais comum nas referências aos átrios do Santuário. Além disso, Salom identifica que, por 98 vezes, o termo grego ἅγιον é a tradução do termo hebraico שְׁהִקְדָּשׁ expressão de um Santuário em geral. Sua análise conclui sugerindo que a expressão τὰ ἅγια, em sua maior representatividade, denota o Santuário como um todo na LXX e é adotado igualmente na Carta aos Hebreus.

Giovambattista ao abordar o uso e significado de τὰ ἅγια na Carta aos Hebreus elenca também o uso da expressão na LXX, porém, diferentemente de Salom, ele debruça-se em seu estudo sobre os termos que são tradução do substantivo hebraico שְׁהִקְדָּשׁ. Deste modo, também faz uma distinção do uso no singular e no plural, bem como da significação em Santuário em geral, “Santo” e “Santo dos Santos”. Em termos gráficos, o estudo de Giovambattista ajuda a compreensão uma vez que o autor relaciona os textos da LXX com os da Carta aos Hebreus. Assim pode-se observar na tabela a seguir<sup>66</sup>:

“שְׁהִקְדָּשׁ”	SANTUÁRIO	“SANTO”	“SANTO DOS SANTOS”
“Τὸ ἅΓΙΟΝ”	Ex 36,3.4.6; Nm 28,7; 2Cr 29,7; Sl 19,3; 59,8; Ez 42,14; Dn 8,14 Hb 9,1	Ex 26,33; 28,29.35; 1Rs 8,10	Lv 16,2.3.16.17.20.23.27
“Τὰ ἅΓΙΑ”	Ex 29,30; 1Cr 24,15; 2Cr 29,5; Sl 73,3 Hb 8,2; 9,8.12.24; 10,19	1Rs 8,8; 2Cr 5,9.11	Hb 9,25; 13,11

Por meio desta tabela, nota-se na Carta aos Hebreus o uso da expressão τὸ ἅγιον, no singular, por uma vez (Hb 9,1), para designar o Santuário terrestre, isto

<sup>66</sup> GIOVAMBATTISTA, F., Il giorno dell’espiazione nella Lettera agli Ebrei, p. 123-124.



é, o complexo cultural antigo. Apesar do uso tão frequente na LXX<sup>67</sup>, aqui é apresentado e é o único caso em todo o Novo Testamento. Enquanto na LXX o termo no plural tem grande utilização para designar o Santuário como um todo e apenas em duas passagens (1Rs 8,8; 2Cr 5,9.11) designa o pátio anterior do templo, na Carta aos Hebreus ocorre uma nuance ao encontrar o termo referindo-se não ao pátio anterior, mas ao “Santo dos Santos” (Hb 9,25;13,11) quando trata-se do ritual de sangue oficiado pelo sumo sacerdote no “Dia da Expição”.

Para aprofundar a questão, tanto Swetnam<sup>68</sup>, quanto Salmon<sup>69</sup> detêm um olhar mais específico em cada uma das 10 perícopes que o termo aparece na Carta aos Hebreus (Hb 8,2;9,1.2.3.8.12.24.25; 10,19; 13,11). Aproveitando o ensejo e tendo em vista que metade das referências estão inseridas na perícope de estudo, tratar-se-á de forma mais esmiuçada o termo em cada versículo.

Além das considerações retiradas do estudo de Giovambattista<sup>70</sup>, em Hb 9,1 faz-se presente a expressão “τό τε ἅγιον κοσμικόν/*e um Santuário terrestre*”, na qual entende-se o Santuário da antiga Aliança, aquela tenda descrita por Deus a Moisés no livro do Êxodo, expressando o Santuário de uma forma geral sem levar em conta as suas subdivisões<sup>71</sup>. O epíteto “κοσμικόν/*terrestre*” é utilizado de forma pejorativa, indicando toda a fragilidade e a limitação que contrasta com toda a força e perfeição do sacrifício de Cristo apresentado no Santuário celeste<sup>72</sup>.

Logo em seguida, em Hb 9,2.3 encontram-se dois termos que parecem soar de forma diferenciada e chamam a atenção. O uso de “Ἅγια/*Santo*” e “Ἅγια Ἁγίων/*Santo dos Santos*” são entendidos como um uso anartro, ou seja, sem articulação com o texto, proporcionando o surgimento de variantes textuais que

<sup>67</sup> Passagens como Ex 26,33; 36,3; Lv 4,6; 10,18; Nm 3,38.47; Ez 45,4.18; Dn 8,11.14 abrem precedentes bíblicos para tal uso no singular; SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 67; SWETNAM, J., Hebrews 9,2: Some Suggestions about Text and Context, p. 168; ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 332).

<sup>68</sup> SWETNAM, J. Hebrews 9,2: Some Suggestions about Text and Context. Melita Theologica, 51/2, p. 163-186.

<sup>69</sup> SALOM, A. P. Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews. Andrews University Seminary Studies (AUSS) 5.1, p. 59-70.

<sup>70</sup> GIOVAMBATTISTA, F. Il giorno dell'espiazione nella Lettera agli Ebrei. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 61. Roma: Editrice PUG, 2000.

<sup>71</sup> BRUCE, F. F., The Epistle to the Hebrews, p. 182.

<sup>72</sup> ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 232.

procuram articular os termos com o texto, as quais já discutimos na crítica textual. A leitura feita com o Ἅγια e Ἅγια Ἁγίων é a mais aceita e, assim sendo, são reservadas para designar as partes específicas do Santuário, fazendo com que estes termos sejam dotados de uma significação diferente dos demais usos ao longo da carta<sup>73</sup>.

A expressão Ἅγια Ἁγίων, utilizada para designar o compartimento interno do Santuário, também tem suas bases na LXX. A expressão “τὰ ἅγια τῶν ἁγίων/*o santo dos santos*” e suas variantes são atestadas por 11 vezes na LXX (Ex 26,34; 1Rs 6,16; 7,36; 8,6; 1Cr 6,49; 2Cr 3,8.10; 4,22; 5,7; Ez 41,4; Dn 9,24), sete delas com a construção singular/plural e quatro com a construção plural/plural, todas elas sendo tradução do superlativo hebraico קִדְשׁ קִדְשֵׁי קִדְשֵׁי. Salom<sup>74</sup> aponta que embora seja usado com mais frequência na LXX de forma articulada (oito vezes), isso não é suficiente para desconsiderar o uso anartro do termo. Além disso, afirma que o autor da Carta aos Hebreus tinha uma razão específica para omitir o artigo.

A partir de Hb 9,8, as passagens da carta que trazem a expressão τὰ ἅγια e suas variantes, a saber Hb 9,8.12.24.25; 10,19, 13,11, podem ser analisadas em conexão as passagens da LXX presentes em Lv 16 que relatam o “Dia da Expição” (Lv 16,2.3.16.17.20.23.27). Porém ao comparar as passagens, encontra-se o uso no Levítico do termo no singular, enquanto que em Hebreus está no plural. Segundo Salom<sup>75</sup>, o autor da Carta aos Hebreus parece ser influenciado pela tendência da LXX que utiliza do termo como expressão do Santuário como um todo e não de uma parte específica e, assim sendo, não faz este empréstimo consciente de Lv 16, pois se o fizesse, utilizaria do termo no singular.

<sup>73</sup> SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 64-65.

<sup>74</sup> SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 62-63.

<sup>75</sup> SALOM, A. P., TA HAGIA in Hebrews, p. 62.

Entretanto, todas as vezes que o termo é usado em Lv 16 ele é referência para a sala onde o sumo sacerdote entra para fazer o sacrifício, o “Santo dos Santos”. Desta forma, poderia entender a expressão τὰ ἅγια em relação à primeira tenda e seu significado seria não o Santuário como um todo, mas sua referência ao átrio interno. O “Santo dos Santos” aqui presente tem caráter simbólico: primeiramente, o “Santo dos Santos” possui um caráter excludente, tendo em vista que as prescrições do culto da primeira Aliança não permitiam a entrada no “Santo dos Santos”, exceto do sumo sacerdote para officiar o seu serviço<sup>76</sup>. Além disso, o “Santo dos Santos” entendido enquanto compartimento interno do Santuário terrestre é símbolo do Santuário celestial<sup>77</sup>.

Concluindo esta análise, a expressão τὰ ἅγια presente em Hb 9,12 é traduzida comumente por “o Santuário”. Conforme visto anteriormente, o contexto presente é do “Dia da Expição” e como é sabido o serviço religioso é prestado pelo sumo sacerdote no “Santo dos Santos”. No entanto, levando em consideração que o sumo sacerdote para oferecer o sacrifício deveria passar pelo Santo para enfim chegar ao átrio mais interior, pode-se dizer que ele assim faz uso de todo o espaço do Santuário. Enquanto Aarão e seus sucessores entraram no “Santo dos Santos” terrestre no “Dia da Expição”, neste versículo o autor afirma que Jesus Cristo entrou no Santuário e, deste modo, o termo aqui referido pode ser traduzido por Santuário pois refere-se ao Santuário celeste que Jesus adentrou<sup>78</sup>.

Diante desses dados, nota-se que a expressão τὰ ἅγια na perícopa Hb 9,1-14 apresenta-se como a designação própria ao Santuário, embora haja uma gradação no significado que acompanha o desenvolvimento teológico que o autor da Carta aos Hebreus realiza na perícopa, referindo-se primeiramente ao

<sup>76</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 240.

<sup>77</sup> SALOM, A. P., *TA HAGIA* in *Hebrews*, p. 68.

<sup>78</sup> BRUCE, F. F., *The Epistle to the Hebrews*, p. 200.

Santuário terrestre, passando por suas distinções espaciais e culminando na designação do Santuário celeste.

No tocante à descrição do Santuário celeste, o autor da Carta aos Hebreus é sucinto e não apresenta muitos detalhes como fez na descrição do Santuário terrestre. Porém, o autor se utiliza de quatro adjetivos para qualificar o Santuário celeste: maior, mais perfeito, não construído por mãos humanas e não pertencente à criação (Hb 9,11). Encontra-se aqui um paralelismo antitético entre esses termos, sendo os dois primeiros positivos e os dois últimos negativos<sup>79</sup>.

Utilizando-se dos atributos “maior e mais perfeita”, o autor da Carta aos Hebreus expressa a superioridade dos elementos celestiais em relação aos terrestres, algo bem usual na carta (1,4; 3,3; 7,22; 8,6). Quanto aos últimos adjetivos, ao referir-se à tenda como não construída por mãos humanas, o autor demonstra que o Santuário celeste diferente do terrestre – que fora confeccionado pelos israelitas depois das ordens dadas a Moisés – fora construído pelo próprio Deus, isto é, de origem divina. Entendendo isto, entende-se também o último qualitativo, o qual identifica o Santuário celeste como não criado, ou seja, não pertencente à criação revelada por Deus<sup>80</sup>.

O Santuário celeste assim descrito é a plenitude do que fora esboçado previamente pelo primeiro Santuário (Hb 8,5) e reflete uma tríplice relação: de *semelhança*, ao referir-se as duas por “tenda”; de *dessemelhança*, ao mostrar as diferenças entre elas (não feita por mão humana e não é desta criação) e de *superioridade*, ao reconhecer “maior e mais perfeita”<sup>81</sup>.

O estudo desses elementos apresentados em Hb 9,11 contribuíram para o desenvolvimento de muitas interpretações ao longo de toda a história<sup>82</sup>, às quais

<sup>79</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 77.

<sup>80</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 78; ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 247; KIRSTEMAKER, S., Hebrews, p. 348-349.

<sup>81</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 78

<sup>82</sup> Para mais detalhes quanto ao desenvolvimento ao longo da história ver MULLINS, S. A., Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14 (2016).

Vanhoye em seus estudos distingue em 4 principais interpretações: mítica ou mitológica, cosmológica, eclesial e cristológica<sup>83</sup>.

A interpretação mítica ou mitológica não toma em consideração o Santuário celeste de forma metafórica, mas de maneira concreta, assumindo de forma literal o que está presente em Hb 9,11. Pelo fato do autor considerar o Santuário terrestre como cópia e sombra das realidades celestes e identificar o Santuário celeste como elemento modelador do Santuário terrestre (Hb 8,5), a estrutura já apresentada do Santuário terrestre faz eco da estrutura do Santuário celeste por onde Jesus passa pela primeira seção da estrutura celeste (Santo), através da cortina divisória (véu) para entrar no lugar mais santo (“Santo dos Santos”)<sup>84</sup>. Desta maneira, a primeira tenda é entendida como a parte que antecede o “Santo dos Santos” em uma estrutura bipartida semelhante a que existe no Santuário terrestre. Esta interpretação é denominada mítica pois toma por base concepções míticas atestadas na história das religiões. Apesar desses fundamentos, Vanhoye<sup>85</sup> critica essa interpretação apontando para o uso constante na Carta aos Hebreus de expressões metafóricas permeadas de toda a cultura e intelectualidade alexandrina, bem como das concepções doutrinárias e teológicas do autor. Sendo assim, entender que o Santuário celeste reproduz materialmente o Santuário terrestre é uma concepção simplista incapaz de compreender que a distinção entre as sombras terrenas e as realidades celestiais não são quantitativas, mas qualitativas. Ademais, esta interpretação não se adequa à visão do Santuário presente em Hb 9,24, onde é visto como o próprio céu e não como uma parte constituinte de um edifício nos céus.

Contribuindo para uma leitura metafórica, os autores se detiveram na análise da preposição *διά* e identificaram dois sentidos que encaminham a leitura para duas vertentes: a primeira toma o sentido de lugar, identificando de modo

<sup>83</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 79-88; 132-141.

<sup>84</sup> MOFFITT, D. M., *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, p. 224.

<sup>85</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 79-80.

espacial o Santuário, enquanto a segunda toma o sentido instrumental, vendo o Santuário como o meio que proporcionou a entrada de Cristo<sup>86</sup>. Desta maneira, aqueles que favorecem a interpretação do Santuário como parte do céu, favorecem a primeira leitura, enquanto os que favorecem uma interpretação do Santuário de forma mais alegórica seguem a segunda vertente de caráter instrumental<sup>87</sup>.

A segunda interpretação, denominada cosmológica, já presente nos representativos escritos de Filon<sup>88</sup> e Flávio Josefo<sup>89</sup>, apresenta o Santuário celestial como um Santuário cosmológico, isto é, como o cosmos sendo este grande Santuário e a terra e o céu, respectivamente, os dois compartimentos deste Santuário (“Santo” e “Santo dos Santos”)<sup>90</sup>. Abrindo-se para essa linguagem metafórica, a tenda maior e mais perfeita apresentada em Hb 9,11, pode ser identificada pelo céu cósmico. Seus fundamentos se encontram no AT, onde Deus estende os céus (Jó 9,8; Is 44,24) como uma tenda (Sl 104,2) e na literatura extra bíblica, sobretudo em Filon<sup>91</sup>, que a designa como parte mais sagrada, de substância mais pura. Também a referência a tenda não confeccionada por mãos humanas se aplica ao céu cósmico, uma vez que os céus foram criados por Deus<sup>92</sup>. Aliás, durante muito tempo, foi identificada uma certa semelhança entre os escritos de Filon e a Carta aos Hebreus fazendo com que Filon fosse assim considerado o grande influenciador no pensamento e na base conceitual do autor

---

<sup>86</sup> O uso da preposição *διά* regendo o genitivo favorece a leitura instrumental, uma vez que o sentido apresentado é de meio ou agente pelo qual é feito. Este uso é frequente na Carta aos Hebreus (2,3.14; 6,11.18; 7,11.21.25; 9,14.26; 11,4.7.33.39; 12,1.28; 13,2.15.21). Favorecendo a leitura locacional encontra-se o *διά* no contexto subsequente em Hb 10,20; e também como prefixo preposicional nos verbos *διεληλυθότα* (Hb 4,14) e *διέβησαν* (Hb 11,29). A expressão *διὰ παντός*, presente em Hb 9,6; 13,15, possibilita uma outra leitura, pois são claramente temporais; ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 245.

<sup>87</sup> MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 114.

<sup>88</sup> São citadas as seguintes obras de Filon por MALHEIROS, I., *Hebreus e o santuário no céu*, p. 51-52: *Legum Allegoriae* III,102; *De Cherubim* 23-26; *De Plantatione* 26-27, 50; *Quis rerum divinarum Heres sit* 75; *De Congressu Eruditionis gratia* 116-117; *De Somniis* I,185-187; *De Vita Mosis* II,71-75, 88, 98, 102-103; *De Specialibus Legibus* I,66; *Quaestiones et Solutiones in Exodum* II,52, 82, 90-96.

<sup>89</sup> A obra de Josefo Ant. Jud. III, 6:4 é citada por MALHEIROS, I., *Hebreus e o santuário no céu*, p. 51.

<sup>90</sup> MALHEIROS, I., *Hebreus e o santuário no céu*, p. 51-52.

<sup>91</sup> A obra de Filon *De Specialibus Legibus* I,66 é citada por MALHEIROS, I., *Hebreus e o santuário no céu*, p. 51-52; VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 81.

<sup>92</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 81.

da Carta aos Hebreus. Isto contribuiu para que a interpretação cosmológica se tornasse a mais usual e de maior aceitação<sup>93</sup>.

Objetando esta interpretação, Vanhoye<sup>94</sup> apresenta 3 argumentos: 1) Hb 9,11 atribui um significado soteriológico, onde a tenda é de grande valia para alcançar a salvação. Sendo assim, não há fundamentação no Novo Testamento, nem no texto da carta que corrobore a tenda de caráter cósmico; 2) ao observar na construção do texto em Hb 9,11-12, o estreito paralelismo existente entre a tenda e o sangue de Cristo, parece pouco coerente atestar que Jesus entrou no Santuário passando pelo céu cósmico e pelo seu sangue; 3) no início da perícopa, em Hb 9,1, ao designar o Santuário da primeira Aliança, para fazer a devida distinção, o autor se utiliza do adjetivo cósmico. Levando em consideração que a tenda maior e mais perfeita contrasta com aquela feita por mãos humanas, é de se esperar que esta tenda não seja cósmica, mas de outra natureza.

A terceira interpretação possui caráter eclesial e remete à tenda maior e mais perfeita como uma habitação, não restrita a poucos, mas capaz de acolher um número maior de pessoas e, desta forma, entende-se como uma descrição da Igreja de Cristo. Esta concepção foi proposta por Severiano de Gábalá<sup>95</sup> (380-408), João Damasceno<sup>96</sup> (675-749), e depois do Concílio de Trento, pelo padre jesuíta Cornélio à Lapide<sup>97</sup> (1567-1637). Esta interpretação é apoiada por uma única passagem do AT, presente em Is 54,2-3, que relata a promessa de uma tenda maior para Sião. O apóstolo Paulo também faz uso do início das promessas (Is

<sup>93</sup> MALHEIROS, I., Hebreus e o santuário no céu, p. 52.

<sup>94</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 134-135.

<sup>95</sup> Para conhecimento da obra e pensamento de Severiano de Gábalá, recomenda-se Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 350 por VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 137.

<sup>96</sup> Patrologia Graeca 95.972 citada por VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 137.

<sup>97</sup> No período pós conciliar é difícil encontrar textos católicos que referenciam Hb 9,11-14. Porém as obras de Tomás Caetano, cardeal dominicano e Cornélio à Lapide, padre jesuíta, são significativas para a época. Caetano é uma das primeiras figuras a questionar a autoria paulina da Carta aos Hebreus, entendendo que isso não tange a autoridade da carta. O comentário de Cornélio à Lapide, *Commentaria in omnes D. Pauli epistolas*, baseando-se na Vulgata, mas faz uso dos textos gregos e hebraicos, demonstra como era a interpretação bíblica católica pós conciliar. Seus escritos permaneceram apenas nos originais latinos e ainda hoje são de difícil acesso (MULLINS, S. A., Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14, p. 99).

54,1) aplicando a “Jerusalém do alto, nossa mãe” (Gl 4,26-27). O livro do Apocalipse revela a nova Jerusalém e a tenda armada por Deus entre os homens, tornando-se local constitutivo de reunião de seu povo (Ap 21,1-3). Todos estes textos possuem suas ressonâncias eclesiais, porém não podem asseverar que esta interpretação se aplique a esta tenda maior e mais perfeita de Hb 9,11. Contrapondo-se a esta interpretação, Vanhoye aponta que não é Cristo que passa pela Igreja para chegar a Deus, mas é a Igreja que passa por Cristo, mediador da nova e eterna Aliança, para chegar a Deus. Outro elemento ponderado é o contexto imediato de Hb 9,1-14 que não está associado à Igreja como novo povo de Deus, mas na contraposição entre a antiga e a nova Aliança e sua organização de culto (Santuário, sacerdócio, ritos)<sup>98</sup>.

A quarta interpretação, de viés cristológico, identifica esse Santuário como o corpo de Cristo. Esta interpretação já é atestada desde o período da Patrística por autores como Clemente de Alexandria, Tertuliano, João Crisóstomo e Agostinho<sup>99</sup>. Utilizando-se desta perícopé, Clemente<sup>100</sup> refuta os gnósticos identificando as obras mortas como as paixões excessivas e admoesta todo cristão a extirpar essas paixões para adorar ao Deus vivo. Tertuliano<sup>101</sup> com o mesmo intento, faz uso da linguagem de Hb 9,14 em sua descrição de Jesus Cristo. Crisóstomo<sup>102</sup>, em seu comentário a Carta aos Hebreus, pondera a respeito da superioridade do sacerdócio de Cristo em detrimento do sacerdócio levítico, além de apresentar de forma bem alegórica alguns aspectos, identificando a tenda maior e mais perfeita com o corpo de Cristo, as obras más como o pecado e o

<sup>98</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 86-87.

<sup>99</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 83-84; MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 128.

<sup>100</sup> *Stromata* 3.7.59; MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 24.

<sup>101</sup> *Adversus Marcionem* 4,18; MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 28-29.

<sup>102</sup> O autor apresenta este pensamento no Comentário a carta aos Hebreus, na décima quinta homilia. CRISÓSTOMO, J. *Comentário as cartas de São Paulo. Coleção Patrística*, Vol. 27/3, p. 576-581; MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 33-37.



espírito eterno como o Espírito Santo. Já Agostinho<sup>103</sup>, se utiliza da perícope no comentário ao Salmo 109/110, referindo-se à entrada de Jesus no Santuário para discutir a conexão existente entre a crucificação e a salvação e a figura de Jesus como juiz e salvador. De acordo com Mullins<sup>104</sup>, o autor da Carta aos Hebreus, Tertuliano, Clemente e Crisóstomo possuem a mesma preocupação de exortar acerca da perseverança na fé em meio as adversidades: o autor diante das perseguições e apatias, Clemente e Tertuliano, diante daqueles que se colocam como opositores da fé (gnosticismo), e Crisóstomo diante das atitudes que se opõem à conduta ética de um cristão.

No período medieval Tomás de Aquino<sup>105</sup>, em seu comentário as cartas paulinas intitulado *In Epistolas S. Pauli*, detém-se um instante ao comentário a Carta aos Hebreus, procurando sempre expor a superioridade do sacerdócio de Cristo ao sacerdócio levítico. E quando comentou a respeito do Santuário celeste apontou para duas possíveis interpretações: um lugar no céu ou o corpo de Cristo. Ao referir-se ao Santuário como corpo de Cristo, busca fundamentar nas Sagradas Escrituras cada elemento: maior (Cl 2,9), mais perfeito (Jo 1,14) e não fabricado, tratando da concepção virginal, *non manufactum, quia non ex virile semine*, aludida na perícope de Dn 2,45<sup>106</sup>. Entretanto, desconsidera o último epíteto não comentando o fato de não pertencer a esta criação<sup>107</sup>.

Esta interpretação, embora tenha encontrado refutações, foi sendo desenvolvida e, apesar de entenderem o Santuário como o corpo de Cristo, os estudiosos divergiram quanto ao caráter alegórico desse corpo de Cristo. Como visto acima, a primeira concepção é do Santuário como o corpo humano de Cristo,

---

<sup>103</sup> AGOSTINHO, S. Comentário aos Salmos (Salmos 101-150). Coleção Patrística, Vol. 9/3, p. 148-163; MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 41-44.

<sup>104</sup> MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 128.

<sup>105</sup> *Super Epistolam ad Hebraeos, caput 9, lectio 3* citado por MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 129 e VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 139.

<sup>106</sup> MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 129.

<sup>107</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 139.

como diz João Crisóstomo<sup>108</sup>, a carne é a tenda que esconde a divindade, porque o Verbo de Deus e todo o poder do Espírito habitam nela.

A segunda concepção, defendida por Schierse<sup>109</sup>, vê que o Santuário denota toda a vida humana de Jesus, mostrando a existência terrena situada em um nível celestial e sua relação na história da salvação. Em mais uma perspectiva, Vanhoye<sup>110</sup> vislumbra o Santuário como o corpo glorioso de Cristo ressuscitado. O que favorece este pensamento é o entendimento da preposição *διά* com sentido instrumental e a identificação deste Santuário com aquele apresentado por Jesus que será reconstruído em três dias (Mc 14,58; 15,29; Jo 2,19)<sup>111</sup>. Swetnam<sup>112</sup>, após tecer um comentário a perspectiva de Vanhoye, segue um viés eucarístico e conclui apresentando seu pensamento que reconhece o Santuário como o corpo eucarístico de Cristo.

Léopold Sabourin<sup>113</sup> em uma vertente litúrgica analisa os verbos de ação sacrificial (*εἰσήλθεν* 9,12.24; *προσήνεγκεν* 9,14) e nota o Santuário como a grande liturgia do sacrifício de Cristo, isto é, a liturgia da nova Aliança. Por fim, encontra-se o pensamento de Westcott<sup>114</sup> que em uma linha eclesial entende o Santuário enquanto a Igreja, o corpo de Cristo, num pensamento muito próprio paulino e desconexo ao pensamento da Carta aos Hebreus.

Apresentando sua objeção a esta interpretação, Attridge<sup>115</sup> observa que a variedade de interpretações alegóricas quanto ao corpo de Cristo demonstra a fraqueza e artificialidade do pensamento. Além disso, esta interpretação encontra

<sup>108</sup> CRISÓSTOMO, J. Comentário as cartas de São Paulo. Coleção Patrística, Vol. 27/3, p. 578.

<sup>109</sup> Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, 57 citado por VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 85-86.

<sup>110</sup> VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 92-99.

<sup>111</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 246. MULLINS, S. A., *Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14*, p. 113.

<sup>112</sup> SWETNAM, J., *The Greater and More Perfect Tent. A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11*, p. 91-106.

<sup>113</sup> Léopold Sabourin, 'Liturgie du sanctuaire et de la tente véritable (Héb. VIII.2)', *New Testament Studies*, 18 (1971), 87-90, citado por VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 139.

<sup>114</sup> Westcott, *Hebrews*, p. 235-42, 259-260, citado por ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 246 e VANHOYE, A., *A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews*, p. 88.

<sup>115</sup> ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 246.

um elemento de difícil conciliação, pois se detém diante do último epíteto de Hb 9,11 e não consegue encontrar uma resposta plausível para definir o corpo de Cristo como não sendo desta criação. Por fim, reconhece que esta interpretação desconsidera e violenta a concepção ritual típica do *Yom Kipur*.

Mediante essas visões a respeito do Santuário, os comentadores insistem em uma interpretação mítica ou cosmológica, pois apontam a interpretação do Santuário como um lugar no céu a mais próxima da intenção do autor da Carta aos Hebreus<sup>116</sup>.

### 4.3. A entrada do sumo sacerdote

Após trilhar as pegadas deixadas por Jesus Cristo em seu caminho ao Santuário e identificar este Santuário como o Santuário celeste, detêm-se às portas deste Santuário para acompanhar a entrada desse sumo sacerdote. Conforme apresenta Hb 9,12, segundo Vanhoye<sup>117</sup>, o autor se utiliza de uma dinâmica muito semelhante à do versículo anterior, em um paralelismo antitético agora invertido, em que apresenta o elemento negativo anterior (v.12a: não por sangue de cabras e bezerras), para depois apresentar o positivo (v. 12b: mas através do próprio sangue), para, enfim, anunciar a entrada de Jesus, sumo e eterno sacerdote, para oferecer, de uma vez por todas, o sacrifício e obter a redenção eterna. Assim, conclui-se a apresentação da estrutura concêntrica, que Vanhoye esboça esquematicamente da seguinte forma<sup>118</sup>:

11. Α Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν ἱγενομένων ἀγαθῶν

*Mas, Cristo veio como sumo sacerdote dos bens vindouros,*

B+ διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς

*Através de uma tenda maior e mais perfeita,*

<sup>116</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 139; MULLINS, S., A. Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14, p. 130.

<sup>117</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 77.

<sup>118</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 77.

B- οὐ χειροποιήτου, τοῦτ ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως,

*Não feita à mão, isto é, não desta criação.*

12. C- οὐδὲ δι αἵματος τράγων καὶ μόσχων

*Nem por sangue de cabras e bezerras,*

C+ διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος,

*Mas através do próprio sangue,*

D εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὐράμενος.

*Entrou uma vez por todas, para o Santuário, obtendo uma redenção eterna.*

Os dois paralelismos (B+ e B-/C- e C+), assim apresentados, demonstram a intenção do autor da carta de definir com precisão os dois elementos essenciais para a entrada do sumo sacerdote, ambos localizados no centro da estrutura e regidos pela preposição διὰ: “uma tenda maior e mais perfeita” e “o próprio sangue”. Com isto, ressalta também através da estrutura literária toda a relação existente entre a tenda e o sangue.

Em Hb 9,12, Jesus entra no Santuário trazendo consigo o seu sangue, não o de “τράγων/cabras” e “μόσχων/bezerras”. Encontra-se certa correspondência destes animais aqui mencionados com os sacrifícios do AT, sobretudo, quando tomado o ritual do *Yom Kipur*, em Lv 16, embora note-se algumas nuances como a ausência do carneiro entre os animais do sacrifício e o uso de τράγος ao invés de χίμαρος, de Lv 16, para designar a cabra<sup>119</sup>.

Esta mudança de termo abre um precedente para observar uma possível relação não com o “Dia da Expição”, mas com um outro ritual, o de dedicação do tabernáculo presente, em Nm 7. Nesta perícopa, τράγος e χίμαρος são utilizados em paralelo, em que χίμαρος é utilizado para designar o animal que é ofertado pelo pecado, enquanto τράγος para designar o animal que é oferta de paz, de bem estar<sup>120</sup>.

<sup>119</sup> MUELLER, E., *Come Boldly to the Throne. Sanctuary themes in Hebrews*, p. 63-64.

<sup>120</sup> McIVER, R. K., *Goats, Calves, Bulls, and Heifer’s Ashes: Heb 9:12–13 and the Day of Atonement in the Epistle to the Hebrews*, p. 93.

Além da menção a esses animais, o autor da Carta aos Hebreus também faz menção a mais dois tipos de animais utilizados nos sacrifícios: “ταύρων/*touros*” e “δαμάλεως/*novilha*”. Com exceção da novilha, os animais são sempre aludidos em pares<sup>121</sup>. Enquanto em Hb 9,12, o par de animais é constituído por cabras e bezerras, o versículo seguinte, Hb 9,13, apresenta o par formado por cabras e touros. Esta expressão “o sangue de cabras e touros”, referindo-se a estes animais, encontra-se apenas uma vez no AT, em Is 1,11, e faz uma crítica aos sacrifícios da antiga Aliança como um todo. Em Is 1, Deus repreende seu povo advertindo para a insuficiência do sangue dos animais, mediante a um coração distante Dele. Assim sendo, a crítica feita em Is 1 se coaduna com o pensamento do autor da Carta aos Hebreus, que procura demonstrar toda a fragilidade e incompletude da primeira Aliança<sup>122</sup>.

Quanto à novilha, é uma alusão à cerimônia prescrita em Nm 9,1-10a, em que as cinzas da novilha queimada são aspergidas sobre o indivíduo para torná-lo puro. Permanece ainda em aberto a relação que o autor da carta faz entre cabras e touros e a novilha, em Hb 9,13, mas provavelmente os animais aqui associados o são porque constituem elementos sacrificais utilizados em rituais que proporcionam a purificação, seja do indivíduo ou de todo o povo<sup>123</sup>.

Jesus entra no Santuário diferentemente dos sumos sacerdotes da antiga Aliança. Enquanto estes traziam em suas mãos o sangue dos animais sacrificados, Jesus traz em suas mãos o seu próprio sangue, oferecendo um sacrifício *puro, santo, perfeito e perpétuo*: a) *é puro*, uma vez que o próprio autor da Carta aos Hebreus atribui a Jesus o termo sem mancha, o eximindo de toda mácula, de toda a impureza e mostrando que este sangue puríssimo derramado por Jesus em seu sacrifício no patíbulo da cruz é capaz de purificar a todos de seus pecados; b) *é*

<sup>121</sup> Entre os animais temos, às vezes, em posições invertidas: “τράγων καὶ μόσχων/*cabras e bezerras*” (Hb 9,12); “τράγων καὶ ταύρων/*cabras e touros*” (Hb 9,13); “μόσχων καὶ τῶν τράγων/*bezerras e cabras*” (Hb 9,19); “ταύρων καὶ τράγων/*touros e cabras*” (Hb 10,4).

<sup>122</sup> MUELLER, E., *Come Boldly to the Throne. Sanctuary themes in Hebrews*, p. 64.

<sup>123</sup> McIVER, R. K., *Goats, Calves, Bulls, and Heifer’s Ashes: Heb 9:12–13 and the Day of Atonement in the Epistle to the Hebrews*, p. 94.

*santo*, pois permite o acesso à presença de Deus. O sacrifício apresentado por Jesus é o caminho que conduz todo o povo ao “Santo dos Santos”; c) é *perfeito*, apresentando uma distinção qualitativa em relação aos sacrifícios da antiga Aliança. O autor da Carta aos Hebreus se utiliza do termo ἄδύνατον, em Hb 10,4, para expressar a imperfeição dos sacrifícios e a incapacidade dos sangues de animais para a expiação dos pecados. O sacrifício apresentado por Jesus é superior e realizado de maneira completa<sup>124</sup>; d) é *perpétuo*, pois foi realizado de uma vez por todas. A Carta aos Hebreus relata que os sacrifícios apresentados pelo sumo sacerdote eram anuais, isto é, repetidos todos os anos em reparação dos seus pecados e do povo e, desta forma, indica pela repetição e esforço de quem realiza, bem como pelo tempo de duração, a ineficácia dos atos em vista do objetivo pretendido<sup>125</sup>. Jesus, ao oferecer-se em sacrifício, cumpre com esse objetivo: realiza a vontade do Pai e traz a redenção a seu povo, selando a nova e eterna Aliança pelo seu sangue precioso.

Pizarro<sup>126</sup> adverte para o risco de uma leitura literal da entrada de Jesus no Santuário com seu sangue nas mãos. Para tal, a leitura atenta da tipologia em Hb 9,7 e Hb 9,12 deve ser feita. Diferente dos sumo-sacerdotes que entravam no “Santo dos Santos” com o sangue nas mãos para oferecê-lo sobre o propiciatório, Jesus antecipa por completo esse sacrifício no madeiro da cruz, fazendo-o de altar da propiciação. Em Hb 9,7, o autor da carta afirma que o sumo sacerdote entra no Santuário “οὐ χωρὶς αἵματος/não sem o sangue”, enquanto que em Hb 9,12, Jesus entra no Santuário “διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος/mas através do próprio sangue” e isto é o indicativo de que Jesus não precisou apresentar literalmente seu sangue no céu. Pizarro<sup>127</sup> afirma que o termo ἰδίου sugere que o ingresso ao Santuário se deu por virtude de seu sangue derramado durante a Paixão e morte de cruz. Esta antecipação do sacrifício e da aspersão do sangue de Jesus não destitui a entrada

<sup>124</sup> PIZARRO, J. C., Acceso al santuario celestial por la sangre de Cristo, p. 50.

<sup>125</sup> FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W., Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18, p. 16.

<sup>126</sup> PIZARRO, J. C., Acceso al santuario celestial por la sangre de Cristo, p. 51.

<sup>127</sup> PIZARRO, J. C., Acceso al santuario celestial por la sangre de Cristo, p. 51.

no Santuário com o sangue em suas mãos, tendo em vista que o Ressuscitado apresenta em suas mãos e em todo o seu corpo ressurrecto as marcas de sua Paixão por onde verteram o sangue redentor.

Jesus Cristo entra no Santuário como “ἀρχιερεύς/sumo sacerdote”<sup>128</sup> perfeito. Mas o que faz com que Cristo seja este sumo sacerdote perfeito? O autor da Carta aos Hebreus afirma que Jesus Cristo foi levado à perfeição e isto foi basilar para ser designado por Deus como sumo sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (Hb 5,7-9). Para tal perfeição, Jesus, em seus dias na carne, passa pela escola da paixão, dirigindo preces e súplicas com clamor e lágrimas (Hb 5,7), e aprendendo através das tentações (Hb 2,18; 4,15), dos sofrimentos (Hb 2,9.10.18; 5,8; 13,12) e da morte (2,9.14; 9,15) o que era necessário para o exercício de seu ministério sacerdotal e a realização da obra redentora. Desta forma, encontra-se a primeira característica do sumo sacerdócio perfeito de Cristo: a solidariedade com o gênero humano, que é assumida de forma completa, sem eximir nenhuma dimensão da condição humana.<sup>129</sup>

Outro elemento que torna perfeito o sacerdócio de Cristo é a obediência. Esta é experimentada pela fidelidade aos desígnios do Pai, através da perseverança na fé e no temor durante as provações e sofrimentos. Vanhoye<sup>130</sup> aponta para um diálogo profundo entre Cristo e o Pai, expresso de forma mais intensa no Getsemani e nas palavras da cruz, culminando na união de vontades e na realização da obra salvífica. Isto faz com que se entenda a Paixão como súplica atendida e dolorosa obediência. Por tudo isto, Cristo não se outorga o título de sumo sacerdote, mas quem assim o proclama é o próprio Deus. De tal modo, nota-

<sup>128</sup> A Carta aos Hebreus se utiliza de quatro termos para designar o sacerdócio de Jesus Cristo: “ἀρχιερεύς/sumo sacerdote”, por dez vezes (Hb 2,17; 3,1; 4,14; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11); “ιερεύς/sacerdote”, por seis vezes (Hb 5,6; 7,3.11.15.17.21); “ἀρχιερέα μέγαν/sumo sacerdote eminente” (Hb 4,14) e “ιερέα μέγαν/sacerdote eminente” (Hb 10,21). O termo mais proeminente é ἀρχιερεύς.

<sup>129</sup> VANHOYE, A., A Perfect Priest. Studies in the Letter to the Hebrews, p. 86; FRANCO MARTÍNEZ, C. A., Pasión y compassion de Jesus, p. 123; SCHRENK, G. ἀρχιερεύς, col. 895-897.

<sup>130</sup> VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 63-64.

se que esse elemento aperfeiçoador se fundamenta na relação filial existente entre Cristo e o Pai.

Observa-se também que o ofício do sumo sacerdote levítico encontra seu limite no pecado, uma vez que este deveria oferecer o sacrifício pelos seus e pelos do povo. Em Jesus Cristo é identificado o sumo sacerdote que convinha: “ὅσιος/*santo*”, “ἄκακος/*inocente*”, “ἀμίαντος/*imaculado*” e “κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν/*separado dos pecadores*” (Hb 7,26), o qual se oferece em sacrifício pelos pecados dos outros, uma vez que não tem pecado (Hb 4,15). Todos estes adjetivos atribuídos a Jesus enquanto sumo sacerdote expressam a perfeição que existe Nele, uma vez que separado dos pecadores e desprovido de mancha alguma do pecado, tem-se um sacerdote puro, santo e irrepreensível, que não tem necessidade de oferecer sacrifício por seus pecados, pois não os experimentou em sua carne, mas oferece um sacrifício perfeito entregando-se inteiramente pelo povo.

Por fim, o Cristo é sumo sacerdote e vítima, fazendo com que seu sacrifício apresentado não seja simplesmente material, mas uma oferta completa e suficiente. Para tal, ele não oferece um sacrifício exterior como o sangue de animais, mas seu próprio sangue, isto é, faz-se para nós o sacrifício de imolação, oferecendo-se a si mesmo, pelo Espírito eterno. A intervenção do Espírito eterno faz com que este sacrifício oferecido por Cristo se distinga dos sacrifícios antigos, feitos na esfera carnal, tornando-o assim pneumático e plenamente eficaz. Assim sendo, o sacrifício perfeito é oferecido pelo sumo sacerdote perfeito.

## **Conclusão**

A entrada de Jesus Cristo como sumo sacerdote no Santuário celeste, presente em Hb 9,1-14, é a coroação de toda esta temática do sacerdócio de Cristo desenvolvida ao longo da Carta aos Hebreus. Sua entrada abre as portas, ou



melhor, retira o véu, mostrando aquilo que ainda estava obnubilado, o caminho outrora desconhecido do Santuário para todos, e permite o acesso ao trono e a plena presença diante de Deus.

O sacrifício oferecido por Cristo, através de sua imolação, é um sacrifício perfeito, oferecido de uma vez por todas para trazer a redenção eterna. O sangue de Cristo, apresentado e aspergido sobre os seus, lava dos pecados e purifica as consciências das obras mortas para estarem livres de se aproximar sem reservas e oferecer um serviço agradável ao Deus vivo. Este sangue derramado da vítima do holocausto, o animal sem mancha e sem defeito, o próprio Cordeiro de Deus, Jesus Cristo, quitou a dívida que existia e por sua morte alcançou a vitória e trouxe a salvação.

Jesus Cristo é o sumo sacerdote que adentra o Santuário celeste e ali realiza seu ofício. Seu ministério é desenvolvido de forma contínua, apresentando sua propiciação e sua intercessão como o mediador desta nova Aliança estabelecida de forma definitiva e gratuita, superando o sacerdócio levita do AT, que devia ser repetido anualmente.

A entrada de Jesus no Santuário celeste possibilita ver as implicações que ela acarreta na dimensão pessoal e na dimensão eclesial. A humanidade, alvejada pelo sangue de Cristo, alcança toda sorte de bênçãos e é convidada a caminhar rumo ao Santuário celeste, vivendo plenamente a liberdade dos filhos de Deus redimidos pelo sacrifício da cruz. Quanto à dimensão eclesial, a descrição deste ato mais sublime da liturgia da nova e eterna Aliança é um convite a todos a participarem desta celebração enquanto povo da nova Aliança, como assembleia reunida, na solene liturgia de Jesus Cristo.

Isto faz com que a cada dia o povo da nova Aliança firme seus passos nas pegadas de Jesus, progredindo sempre mais na perfeição, e ao chegar às portas desse Santuário celeste possa apresentar também um sacrifício puro e santo, ofertando inteiramente a vida nas mãos de Cristo, o sumo e eterno sacerdote,

aquele que é “o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé” (Hb 12,2), tendo sempre presente que “o justo vive pela fé” (Hb 10,38)<sup>131</sup>.

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **Comentário aos Salmos (Salmos 101-150)**. Coleção Patrística, Vol. 9/3. São Paulo: Paulinas, 1998.

ATTRIDGE, H. W. **Hebrews**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Mineapolis: Fortress, 1989.

BRUCE, F. F. **The Epistle to the Hebrews**. NICNT. Michigan: Grand Rapids, 1964.

BÜCHSEL, F. ἱλαστήριον. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. 4. Brescia: Paidéia, 1975, col. 1012.

CAMACHO, H. S. **The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4**. Andrews University Seminary Studies, Vol. 24, No. 1, p. 5-12, 1986.

CORTEZ, F. H. **The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil: The Ascension of the ‘Son’ in the Letter to the Hebrews**. [A Dissertation Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy], 2008.

CRISÓSTOMO, J. **Comentário as cartas de São Paulo**. Coleção Patrística, Vol. 27/3. São Paulo: Paulinas, 2013.

ELLINGWORTH, P. Jesus and the Universe in Hebrews. *Evangelical Quarterly* 58, 1986, p. 337-50.

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.

---

<sup>131</sup> GONZAGA, W.; DA 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; GONZAGA, W.; DA SILVA FILHO J. R., O Justo viverá pela fé e não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67.

FRANCO MARTÍNEZ, C. A. **Pasión y compassion de Jesus**. Madrid: BAC, 2019.

GIOVAMBATTISTA, F. **Il giorno dell'espiazione nella Lettera agli Ebrei**. Tesi Gregoriana, Serie Teologia 61. Roma: Editrice PUG, 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.; DA 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, W. [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>.

GONZAGA, W.; DA SILVA FILHO J. R. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: letra Capital, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>.

GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>.

KIRSTEMAKER, S. **Hebreus**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LANE, W. **Hebrews 9-13**. Word Bible Commentary. N. 47b. Dallas: Word, 1991.

MALHEIROS, I. Os lugares de atuação sacerdotal e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. *Caminhando*, v. 22, 2017, p. 165-175.

MALHEIROS, I. Os títulos sacerdotais e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. *Caminhando*, v. 22, 2017, p. 133-148.

MALHEIROS, I. Hebreus e o Santuário no céu. *Vox Scripturae*, v. XXV, 2017, p. 49-71.

MCIVER, R. K. Goats, Calves, Bulls, and Heifer's Ashes: Heb 9:12-13 and the Day of Atonement in the Epistle to the Hebrews. In: WAAL, K. B.; MCIVER, R. K. (Eds.), **No one better: Essays in honour of Dr. Norman H. Young**. New York, NY: Peter Lang, 2016, p. 91-102.

METZGER, B. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: United Bible Societies, 1998.

MILLANAO, P. **La parábola de Hebreos 9 y el ministerio antitípico de Cristo**. Advenimiento, vol. VIII, núm. 1 (2020): 49-55.

MOFFITT, D. M. **Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews**. NovTSup 141. Leiden: Brill, 2011.

MUELLER, E. **Come Boldly to the Throne. Sanctuary themes in Hebrews**. Idaho: Pacific Press Publishing Association, 2003.

MULLINS, S. A. **Typology, Tabernacle and Tradition: A History of Interpretation of Hebrews 9:11-14**. Honors Theses University of Dayton. 146, 2016.

MURRAY, A. **The Holiest of All: An Exposition of the Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Revell, 1993.

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

OMANSON, R. L. **Variantes tetuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

- PIZARRO, J. C. **Acceso al santuario celestial por la sangre de Cristo**. Davar Logos5,1 (2006): 43-51.
- SALOM, A. P. **Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews**. Andrews University Seminary Studies (AUSS) 5.1 (1967), p. 59-70.
- SCHRENK, G. ἀρχιερεύς. In: Kittel, G. - Friedrich, G. (orgs.). **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. IV. Brescia: Paideia, 1970, col. 859-908.
- SHE, K. L. **The Use of Exodus in Hebrews**. Studies in Biblical Literature. Vol. 142. New York: Peter Lang Publishing, 2011.
- STANLEY, S. **Hebrews 9:6-10: The “Parable” of the Tabernacle**. Novum Testamentum, 37,4, 1995, p. 385-399.
- SWETNAM, J. **Hebrews 9,2: Some Suggestions about Text and Context**. Melita Theologica, 51/2 (2000), p. 163-186.
- SWETNAM, J. **On Imaginary and Significance of Hebrews 9,9-10**. The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 28, 1966, p. 155-173.
- SWETNAM, J. The Greater and More Perfect Tent” A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11. *Biblica* 47, 1966, p. 91-106.
- VANHOYE, A. **A mensagem da Epístola aos Hebreus**. Cadernos Bíblicos 21. São Paulo: Paulinas, 1983.
- VANHOYE, A. **A Perfect Priest**. Studies in the Letter to the Hebrews. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- VANHOYE, A. **L’Epistola agli Ebrei**. Un sacerdote diverso. Bologna: EDB, 2010.
- WHITE, E. G. **Cristo en su santuario**. Ellen G. White Estate, Inc, 2012.



## Capítulo VIII<sup>1</sup>

**Jesus Cristo o ungido de YHWH: Lc 4,16-30 e a sua base veterotestamentária (Is 61,1-2; Is 58,6; Lv 25,10; 1Rs 17,1.8-16; 18,1; 2Rs 5,14)**

*Jesus Christ the anointed of YHWH: Lk 4:16-30 and its Old Testament basis (Is 61:1-2; Is 58:6; Lev 25:10; 1Kings 17,1:8-16; 18:1; 2Kings 5:14)*

*Jesucristo, ungido de YHWH: Lc 4,16-30 y su base veterotestamentaria (Is 61,1-2; Is 58,6; Lv 25,10; 1Rs 17,1.8-16; 18,1; 2Rs 5,14)*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Adalberto do Carmo Telles<sup>3</sup>

### Resumo

O presente estudo tem como finalidade analisar o uso do AT no NT, com o foco na perícopes de Lc 4,16-30. É sabido os autores dos textos neotestamentários, e, entre eles, o autor da obra lucana (Evangelho e Atos), utilizaram os textos veterotestamentários, tanto a partir do texto hebraico como da tradução grega da LXX. Os dois temas indicados para se trabalhar neste estudo, “Jesus Cristo, o ungido de YHWH” na perícopes de Lc 4,16-30 e sua base veterotestamentária são realmente muito atuais e importantes para a teologia em geral, mas sobretudo para a Teologia Bíblica. O tema “ungido” está ligado ao tema do Messias prometido por Deus a Israel, abundantemente mencionado no AT e no NT. E o uso da Escritura pela Escritura sempre foi uma prática interna e externa aos vários *corpora* do AT e do NT, e que tem despertado muito interesse nos tempos atuais, para estudo de leitura de interface bíblica, seja a partir do uso de livros bíblicos, seja de extrabíblicos. A metodologia empregada é o uso de passos do Método Histórico-Crítico e dos critérios de Hays e Beale sobre o uso do AT no NT. Além de introdução e conclusão, o estudo está estruturado em quatro partes significativas: 1) o texto grego de Lc 4,16-30, sua segmentação e tradução; 2) o texto hebraico e o texto grego da LXX, procurando ver possíveis diferenças; 3) notas de crítica textual; 4) delimitação e estrutura de Lc 4,16-30; e 5) possíveis usos do AT em Lc 4,16-30.

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-08>

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> 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>

**Palavras-chave:** Jesus. Ungido. YHWH. Antigo Testamento. Novo Testamento. Lucas.

### **Abstract**

The purpose of this study is to analyze the use of the Old Testament in the New Testament, focusing on the pericope of Luke 4:16-30. It is known to everyone that the authors of the New Testament texts, and, among them, Luke, the author of the Lucan work (Gospel and Acts) used the Old Testament texts, both from the Hebrew text and the Greek translation of the LXX. The two themes indicated to work on in this study, “Jesus Christ, the anointed of YHWH” in the pericope of Lc 4,16-30 and its Old Testament basis are really very current and important for theology in general, but especially for Biblical Theology. The “anointed” theme is linked to the theme of the Messiah promised by God to Israel, abundantly mentioned in the OT and NT. And the use of Scripture by Scripture has always been an internal and external practice to the various corpora of the OT and NT, and which has aroused a lot of interest in recent times, for the study of biblical interface reading, whether from the use of biblical books, whether extra-biblical. The methodology used will be the use of the steps of the Historical-Critical Method and the Hays and Beale criteria on the use of the OT in the NT. The study is structured, in addition to the introduction and conclusion, in four parts: 1) the first presents the Greek text of Lc 4:16-30, its segmentation and translation; 2) the second approach to the Hebrew text and the Greek text LXX; 3) the third brings textual critical notes; 4) the fourth deals with the delimitation and structure of Lc 4:16-30; and 5) and final examination of the possible uses of the OT in Lc 4:16-30.

**Keywords:** Jesus. Anointed. YHWH. Old Testament. New Testament. Lucas.

### **Resumen**

El propósito de este estudio es analizar el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, centrándose en la perícopa de Lucas 4:16-30. Es sabido por todos que los autores de los textos del Nuevo Testamento, y, entre ellos, Lucas, autor de la obra de Lucas (Evangelio y Hechos), utilizaron los textos del Antiguo Testamento, tanto del texto hebreo como de la traducción griega de la LXX. Los dos temas indicados a trabajar en este estudio, “Jesucristo, el ungido de YHWH” en la perícopa de Lc 4,16-30 y su base veterotestamentaria, son realmente muy actuales e importantes para la teología en general, pero especialmente para la bíblica. Teología. El tema del “ungido” está vinculado al tema del Mesías prometido por Dios a Israel, abundantemente mencionado en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y el uso de la Escritura por la Escritura siempre ha sido una práctica interna y externa a los diversos corpus del AT y del NT, y que ha despertado mucho interés en los últimos tiempos, para el estudio de la lectura de interfaz bíblica, ya sea a partir del uso de libros bíblicos, ya sean extrabíblicos. La metodología utilizada será el uso de pasos del Método Histórico-Crítico y los criterios de Hays y Beale sobre el uso del AT en el NT. El estudio se estructura, además de la introducción y la conclusión, en cuatro partes: 1) la primera presenta el texto griego de Lc 4,16-30, su segmentación y traducción; 2) la segunda trata del texto hebreo y del texto griego LXX; 3) el tercero trae notas críticas textuales; 4) el cuarto trata de la delimitación y estructura de Lc 4,16-30; y 5) y el último examina los posibles usos del AT en Lc 4,16-30.

**Palabras clave:** Jesús. Ungido. YHWH. Antiguo Testamento. Nuevo Testamento. Lucas



## Introdução

Nos círculos teológicos é bem comum dizer que o NT é a consumação e cumprimento do AT. Mas é preciso se perguntar, até que ponto o AT e o NT se relacionam? O quanto o NT fez uso do AT? O que se percebe é que o NT, em seus livros, traz uma gama de citações, alusões e ecos do AT. Essas citações, alusões e ecos feitos pelos autores do NT, também podem ser uma constatação do quanto eles consideravam o AT como Escritura divina, o liam e usavam no dia a dia, no culto e na oração pessoal.

A pesquisa sobre uso do AT no NT, deve ter um ponto inicial. Esse início incide em identificar em quais textos o NT cita o AT ou o alude. Nesse sentido, é importante ter uma definição do que se considera citação e alusão/eco, e quais são os critérios usados para confirmar se é uma citação ou alusão/eco<sup>4</sup>. Neste campo, já temos bons textos, manuais, comentários e artigos<sup>5</sup>.

A *citação* é uma representação direta de um texto do AT com uma certa facilidade de identificação, por causa do paralelismo vocabular evidente e característico (referência direta e explícita textualmente). Grande parte das citações recebem uma fórmula introdutória pelo autor do NT, como: “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4) ou termos semelhantes. No NT existem textos nos quais não ocorrem esses indicadores precedentes introdutórios; porém, tais textos do NT demonstram um

<sup>4</sup> BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 53.

<sup>5</sup> *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 Antigo Testamento no Novo Testamento (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.

paralelismo muito claro com passagens do AT, que não podem ser outra coisa senão citação (ex. Gl 3,6; Ef 6,3)<sup>6</sup>, ainda que nem sempre se consiga definir a fonte com clareza.

A *alusão* tem uma ocorrência diferente da citação e pode ser muito variada em sua forma. Com suas características literárias, ela se distingue claramente da citação (referência indireta e implícita textualmente). Ela também se diferencia da citação por ser uma referência indireta, enquanto a outra é uma referência direta. A alusão é “uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT”<sup>7</sup>. Além de citação e alusão, também é possível falar de ecos do AT no NT. Um *eco* caracteriza-se por se tratar de uma presença temática e/ou dados, mas não consta com presença verbal-linguística (referência sutil, tematicamente).

Existem alguns critérios que são utilizados para identificar e confirmar a presença de uma alusão no texto. Nesse sentido, Hays apresenta *sete critérios* para se atestar o uso de uma passagem do AT no NT: a) disponibilidade da fonte ao autor original; b) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; c) recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; d) coerência temática com a linha de argumentação do autor; e) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; f) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; g) satisfação quanto à interpretação do texto<sup>8</sup>.

Beale enumera *nove passos* para interpretar corretamente o uso de uma passagem do AT no NT: a) identificar se a referência ao AT é uma citação (menção direta), alusão (menção indireta) ou eco (vaga lembrança); b) analisar o

---

<sup>6</sup> BELLI, et al., *Vetus in Novo*, p. 27-29; BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 53.

<sup>7</sup> BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 55; BELLI, F. et al., *Vetus in Novo*, p. 29.

<sup>8</sup> HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 397.

contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; c) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; d) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; e) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudoepígrafos, Filo de Alexandria, Flávio Josefo etc.); f) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; g) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do AT; h) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; i) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT<sup>9</sup>.

### 1. Segmentação e tradução de Lc 4,16-30

A segmentação e a tradução do texto grego de Lc 4,16-30 revelam uma estrutura bem elaborada e com profunda teologia acerca do Filho e ungido de YHWH, costurado com mãos teológicas e de um cuidado com as citações, alusões e ecos veterotestamentárias. Algumas palavras são reveladoras disso, como: apresentando o profeta Elias e a purificação do oficial Naamã e a viúva (vv.25-27), e a frase “o Espírito do Senhor” (v.18), que confirmam essa estrutura baseada nos textos do AT.

Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά,	v.16a	E foi para Nazaré,
οὗ ἦν τεθραμμένος,	v.16b	onde fora criado,
καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν	v.16c	e entrou, segundo seu costume no dia dos sábados, na sinagoga
καὶ ἀνέστη ἀναγῶναι.	v.16d	e levantou-se para ler.
καὶ ἐπέδοθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου	v.17a	E foi lhe dado um rolo ( <i>livro</i> ) do profeta Isaías
καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον	v.17b	e desenrolando o rolo ( <i>livro</i> ),
εὑρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον·	v.17c	achou o lugar em que estava escrito:
πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ	v.18a	<i>o Espírito do Senhor (está) sobre mim,</i>

<sup>9</sup> BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 397.

οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,	v.18b	<i>pelo que me ungiu para evangelizar os pobres,</i>
ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν	v.18c	<i>enviou-me, para anunciar aos cativos libertação,</i>
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,	v.18d	<i>e aos cegos, a restauração da vista,</i>
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,	v.18e	<i>para pôr os oprimidos em liberdade,</i>
κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.	v.19	<i>para anunciar um ano aceitável do Senhor.</i>
καὶ πτύξας τὸ βιβλίον	v.20a	<i>E tendo enrolado o rolo (livro),</i>
ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν·	v.20b	<i>tendo devolvido ao serviçal assentou-se;</i>
καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.	v.20c	<i>e os olhos de todos na sinagoga estavam fixos nele.</i>
ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι	v.21a	<i>E começou dizer-lhes que:</i>
σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν.	v.21b	<i>hoje cumpriu-se esta escritura nos vossos ouvidos.</i>
Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ	v.22a	<i>E todos davam testemunho dele</i>
καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος	v.22b	<i>e maravilhavam-se das palavras de graça,</i>
τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ	v.22c	<i>saindo de sua boca,</i>
καὶ ἔλεγον·	v.22d	<i>e diziam:</i>
οὐχὶ υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ οὗτος;	v.22e	<i>“Não é este o filho de José?”</i>
καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς·	v.23a	<i>E disse-lhes:</i>
πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην·	v.23b	<i>certamente me direis esta parábola:</i>
ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν·	v.23c	<i>médico, cura a ti mesmo;</i>
ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ	v.23d	<i>as coisas que ouvimos acontecidas em Cafarnaum,</i>
ποιήσον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.	v.23e	<i>faze também aqui na tua terra.</i>
εἶπεν δέ·	v.24a	<i>Mas disse:</i>
ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι	v.24b	<i>em verdade vos digo que,</i>
οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστὶν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.	v.24c	<i>nenhum profeta é bem-vindo na sua terra.</i>
ἐπ’ ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν,	v.25a	<i>Mas em verdade vos digo:</i>
πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰλίου ἐν τῷ Ἰσραὴλ,	v.25b	<i>havia muitas viúvas nos dias de Elias em Israel,</i>
ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ,	v.25c	<i>quando foi fechado o céu por três anos e seis meses,</i>
ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν,	v.25d	<i>quando houve grande fome sobre toda a terra,</i>
καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη Ἰλίας	v.26a	<i>e a nenhuma delas foi enviado Elias,</i>
εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα χήραν.	v.26b	<i>se não para Sarépta de Sidon a uma mulher viúva.</i>
καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλισαίου τοῦ προφήτου,	v.27a	<i>E havia muitos leprosos em Israel no tempo do profeta Eliseu,</i>
καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη	v.27b	<i>e nenhum deles foi purificado,</i>
εἰ μὴ Ναϊμᾶν ὁ Σύρος.	v.27c	<i>senão Naamã, o sírio”.</i>

καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ	v.28a	e todos ficaram cheios de furor na sinagoga,
ἀκούοντες ταῦτα	v.28b	ouvindo estas coisas,
καὶ ἀναστάντες	v.29a	e levantando-se
ἔξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως	v.29b	expulsaram-lhe para fora da cidade
καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους	v.29c	e o conduziram até um pico do monte,
ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν	v.29d	sobre o qual a cidade deles estava edificada,
ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν·	v.29e	a fim de o lançarem abaixo;
αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν	v.30a	mas ele passando pelo meio deles
ἔπορεύετο.	v.30b	ia andando.

Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

## 2. Notas de crítica textual de Lc 4,16-30

A *critica textus* se concentra no texto de Lc 4,16-30, e, para a análise, usamos o aparato crítico do texto bíblico grego de Nestle-Aland<sup>28</sup>. A referida perícopie apresenta algumas variantes que precisam ser observadas e analisadas. No desenvolver desse passo, indica-se o versículo e variantes avaliadas ao longo da perícopie aqui trabalhada (Lc 4,16-18).

O v.16 apresenta a substituição das palavras “ἦλθων δέ εἰς Ναζαρεδ ὅπου ἦν /indo, porém, para Nazaré onde estava”, sendo testemunhado pelo manuscrito maiúsculo D<sup>10</sup>; e o manuscrito D<sup>2</sup> (leitura do segundo corretor) acrescenta “τεθραμμένος εἰσηλθεν/fora criado entrou”. O termo ἦλθων é uma forma estranha ao texto grego do NT, além disso, supõe-se que todos os outros manuscritos que têm um maior peso de importância para o Evangelho de Lucas não trazem a presente substituição, de “ἦλθεν/foi” por “ἦλθων/indo”. Além disso, o critério interno indica que a *leitura* mais breve é preferencial (*lectio brevior*

<sup>10</sup> NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece, p. 62. Na parte introdutória do NA<sup>28</sup> é possível encontrar uma lista de todos os manuscritos importantes a cada livro ou carta do NT. Esses são os manuscritos mais importantes ao Evangelho de Lucas:  $\mathfrak{P}^3$ ,  $\mathfrak{P}^4$ ,  $\mathfrak{P}^7$ ,  $\mathfrak{P}^{45}$ ,  $\mathfrak{P}^{69}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$ ,  $\mathfrak{P}^{82}$ ,  $\mathfrak{P}^{97}$ ,  $\mathfrak{P}^{111}$ ;  $\mathfrak{s}$ , A, B, C, D, K, L, N, P, Q, T, W, G,  $\Delta$ ,  $\Theta$ , X,  $\Psi$  070, 078, 079, 0102, 0243, 0108, 0115, 0130; 0147, 0171, 0177, 0181, 0182, 0239, 0266, 0279, 0291, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542; l 846, l 2211.

*potior*)<sup>11</sup> contribui para a aceitação do texto grego da NA<sup>28</sup>, como o que mais se aproxima do texto confiável e original.

O v.16 apresenta uma segunda variante, uma substituição do verbo τεθραμμένος por ἀνατεθραμμένος, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos κ, L, W, Θ, Ξ, 0102; pela família de minúsculos *f*<sup>13</sup>; pelos minúsculos 1, 33, 579, 892. O texto da NA<sup>28</sup> (*txt*) mantém o verbo “τεθραμμένος/*fora criado*”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos A, B, D<sup>2</sup> (leitura do segundo corretor)<sup>12</sup>, K, Γ, Δ, Ψ; pelos minúsculos 565, 700, 1241, 1424, 2546; pelo ℣ (Texto Majoritário). As duas variantes apresentadas aqui, ἀνατεθραμμένος e τεθραμμένος, trazem o mesmo sentido, não alterando o significado do texto; ambas são bem atestadas por boas testemunhas, no entanto, concorda-se em manter o texto grego da NA<sup>28</sup>, que conta com o apoio dos códice A e B, como o que mais se aproxima do texto confiável e original<sup>13</sup>.

O v.17 apresenta uma ordem diferente em parte da tradição, na sequência das palavras “βιβλίον Ἡσαΐου τοῦ προφήτου/*livro, rolo de Isaías o profeta*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos A, K, Γ, Δ; pela família de minúsculos *f*<sup>1</sup>; pelos minúsculos 565, 700, 1241, 1424, 2546; pelo ℣ (Texto Majoritário); por it (todos os manuscritos antigos latinos); pela vg<sup>cl</sup> (Vulgata, edição Clementina); pela sy (versão Siríaca Peshita); por co (todos os manuscritos da versão copta); a expressão “ὁ προφήτης Ἡσαΐας/*o profeta Isaías*”, testemunhada pelos manuscrito maiúsculo D. O texto da NA<sup>28</sup> (*txt*) mantém a estrutura da frase na sequência “βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου/*livro, rolo do profeta Isaías*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos κ, B, L, W, Θ, Ξ, Ψ; pela família de minúsculos *f*<sup>13</sup>; pelos minúsculos 33, 579, 892; por a, b (manuscritos antigos isolados); pela vg<sup>st</sup> (Vulgata, edição Stuttgatiensis). As

<sup>11</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

<sup>12</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.

<sup>13</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I–IX, p. 530.

modificações feitas pelas testemunhas não alteram o sentido do texto e o critério externo favorece a leitura que há na NA<sup>28</sup>. Por isso, concorda-se em manter o texto grego da NA<sup>28</sup>, como o que mais se aproxima do texto confiável e original<sup>14</sup>.

O v.17 apresenta uma segunda variante, a substituição do verbo “ἀνοίξας/*tendo aberto*”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos A, B, L, W, Ξ; pelos minúsculos 33, 579, 892, 1241; por Eus<sup>Pt</sup> (Eusébio de Cesareia, que cita o mesmo texto de maneira diferente em seu escrito). O texto da NA<sup>28</sup> (*txt*) mantém o verbo “ἀναπτύξας/*desenrolando*”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos κ, D, K, Γ, Δ, Θ, Ψ; pela família de minúsculos *f*<sup>13</sup>; pelos minúsculos 565, 700, 1424, 2542; pelo ℳ (Texto Majoritário); pela *latt* (todos os manuscritos da versão latina); por Eus<sup>Pt</sup> (Eusébio de Cesareia, que cita o mesmo texto de maneira diferente em seu escrito). A ideia verbal de desenrolar o texto é natural e está presente em pergaminhos antigos, como nos encontrados em *Qumran*. Um copista posterior, estando mais acostumado com livros, mudou o termo para um termo mais apropriado para eles<sup>15</sup>. Segundo Omanson, “é possível, embora menos provável, que ἀνοίξας seja original. Neste caso, um copista teria trocado o verbo ἀνοίξας por ἀναπτύξας, aqui no v.17, para fazer a ação inicial de desenrolar corresponder mais perto com a ação final de fechar ou enrolar”, como se observa no v.20, com o verbo “πτύξας/*enrolou*”<sup>16</sup>. Sendo assim, concorda-se em manter o texto grego da NA<sup>28</sup>, como o que mais se aproxima do texto confiável e original.

O v.18 apresenta uma inserção por parte da tradição da frase “ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία/*a curar os quebrantados de coração*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos A, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, 0102; pela família de minúsculos *f*<sup>1</sup>; pelos minúsculos 565, 892<sup>c</sup> (com uma correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), 1241, 1424, 2542; pelo ℳ (Texto

<sup>14</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I–IX, p. 530.

<sup>15</sup> METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 114; FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I–IX, p. 532; BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 421.

<sup>16</sup> OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 113.

Majoritário); por f (manuscritos antigos isolados); pela vg<sup>cl</sup> (Vulgata, edição Clementina); pela sy<sup>p.h</sup> (versão siríaca Peshita; versão siríaca Heracleana); pela versão bo (versão copta boárica: manuscritos que atestam a leitura da variante em apreço); por Ir<sup>lat</sup> (Irineu, tradução latina). O texto da NA<sup>28</sup> (*txt*) mantém a sua estrutura sem a inserção “*ιάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία/a curar os quebrantados de coração*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph$ , B, D, L, W,  $\Xi$ ; pela família de minúsculos *f*<sup>13</sup>; pelos minúsculos 33, 579, 700, 892\* (texto original do manuscrito com correção, *reecriptus*); pelo lat (todos os manuscritos da versão latina); pela sy<sup>s</sup> (versão siríaca sinaítica); por co (todos os manuscritos da versão copta); por Or (Orígenes), Eus (Eusébio de Cesareia), Did (Dídimo de Alexandria). De acordo com Omanson e Metzger “trata-se de um evidente acréscimo feito por copistas para fazer o texto concordar mais de perto com a passagem de Is 61,1, conforme a Septuaginta”<sup>17</sup>. Portanto, trata-se de uma variante que objetivou harmonizar com o texto de Is 61,1 e isso faz com que se reconheça o texto grego da NA<sup>28</sup>, como o que mais se aproxima do texto confiável e original, visto que uma harmonização é sempre desaconselhável<sup>18</sup>.

### 3. O Texto Hebraico e o texto da Septuaginta no Novo Testamento

Ao se estudar sobre o uso do AT no NT, é preciso entender qual foi o texto que os autores neotestamentários utilizaram como fonte para seus escritos, que pode ser um Texto Hebraico, o qual pode ou não coincidir com o Texto Massorético, ou o Texto Grego da LXX, que os judeus de língua grega usavam, ou ainda alguma fonte como um *Targum* ou um *Midrash*, como possíveis fontes usadas pelo autor de cada livro do NT. Além disso, os escritores do NT serviram-se das regras de interpretação judaicas, particularmente o *Midrash*. É preciso ter

<sup>17</sup> OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 113; METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 114; BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 421.

<sup>18</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221.



presente também que o próprio Jesus reconhecia o AT como a Escritura inspirada por Deus, e Ele mesmo é a chave de interpretação para o entendimento do AT<sup>19</sup>.

A *TaNaK*, abreviação usada para designar as três partes da Bíblia Hebraica (*Torah*, *Nebi'îm* e *Ketubîm*)<sup>20</sup>, corresponde ao Texto Massorético, termo este que é utilizado no mundo acadêmico<sup>21</sup>. A *TaNaK* equivale ao texto veterotestamentário da Bíblia cristã, com exceção dos livros deuterocanônicos constantes nas tradições Católica e Ortodoxa (Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc)<sup>22</sup>, ausentes na tradição Protestante. A Bíblia Hebraica é composta por vinte e quatro livros, escritos por diversos autores e em períodos diferentes, com inúmeros gêneros literários<sup>23</sup>. Tal como a conhecemos hoje através de suas edições impressas, toma-se como base o Texto Massorético<sup>24</sup>. Trata-se de um texto que contém apenas consoantes, pode ser datado do período do Segundo Templo, cerca de 520 a.C. a 70 d.C., e no primeiro século de nossa era, mas que foi vocalizado nos séculos VI a IX d.C. Os religiosos judaicos acolheram o TH como a “forma textual definitiva e oficial das Sagradas Escrituras hebraicas”<sup>25</sup>. Há quem diga que a construção do cânon do AT pode ter sido realizada em três etapas, conforme a sua própria divisão *tripartite*<sup>26</sup>.

A versão da LXX é a tradução mais antiga da Bíblia Hebraica<sup>27</sup>. Ela foi traduzida paulatinamente dos idiomas hebraico e do aramaico para a língua grega,

<sup>19</sup> ROBERTSON, A. W., *El Antiguo Testamento en el Nuevo*, p. 23-28; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 398.

<sup>20</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 276; BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 29.

<sup>21</sup> FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 221.

<sup>22</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 276.

<sup>23</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 276. O autor afirma que são na verdade trinta e nove livros, tendo em vista que alguns livros foram duplicados (Samuel, Reis, Crônicas, Esdras e Neemias); BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 29.

<sup>24</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 276; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 221.

<sup>25</sup> FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 221.

<sup>26</sup> BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 30. Segundo este autor, a primeira parte a ser canonizada foi a Lei; logo após, a segunda parte, com os profetas, na parte final do III séc. a.C.; e por fim, a terceira parte, os Escritos, que ficou aberta até o I séc. d.C.

<sup>27</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 280; SOARES, E. *Septuaginta*, p. 11; BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 41; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 433.

entre os anos 250 e 150 a.C., na cidade de Alexandria, no Egito<sup>28</sup>. A LXX contém todos os livros da Bíblia Hebraica e os livros deuterocanônicos que foram escritos diretamente da língua grega (Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc)<sup>29</sup>, além de alguns capítulos e versículos a mais em Daniel [3,24-90; 13 e 14], em Ester [10,4-16,24] e em Baruc (6,1-72, Carta de Jeremias), e dos livros chamados *Apocripha*: 3º Macabeus, 4º Macabeus, Odes, Sl 151 e Salmos de Salomão (*18 Salmos*)<sup>30</sup>. Sobre isso, trata a Carta de Aristéias, um texto anônimo que pode ter sido desenvolvido na cidade de Alexandria cerca do ano 130 a.C. Ela afirma que foi o rei das terras do Egito, Ptolomeu II Filadelfo quem ordenou que se fizesse uma tradução do texto das Sagradas Escrituras hebraicas para o grego, para mantê-lo em sua biblioteca no Egito<sup>31</sup>. Segundo o conteúdo desta carta, a LXX foi traduzida por 72 judeus (sendo homens 6 de cada uma das 12 Tribos), que concluíram o seu trabalho de tradução em 72 dias, porém, não se dá crédito a essa lenda.<sup>32</sup> De fato, para os livros traduzidos, devemos considerar que a LXX é a versão mais antiga e mais importante da Bíblia Hebraica, e o seu texto tem sido utilizado até os dias atuais para os trabalhos e observações feitas sobre a tradição textual “existente nos últimos três séculos anteriores à era cristã”<sup>33</sup>, sendo um importante referencial para a pesquisa da crítica textual<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 280; MARGUERITE, H. et al., *A Bíblia grega dos Setenta*, p. 43; SOARES, E., *Septuaginta*, p. 11; BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 41; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 432.

<sup>29</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 280.

<sup>30</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 280-283; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 397.

<sup>31</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 281; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 433; SOARES, E., *Septuaginta*, p. 15-16.

<sup>32</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon bíblico*, p. 281; BRUCE, F. F., *O Cânon das Escrituras*, p. 42; FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 433; SOARES, E., *Septuaginta*, p. 16; PROENÇA, E., *O uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento*, p. 32.

<sup>33</sup> FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 433.

<sup>34</sup> FRANCISCO, E. F., *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 433.

#### 4. Delimitação e estrutura do texto de Lc 4,16-30

No que diz respeito à delimitação da perícopos de Lc 4,16-30, pode-se afirmar que o que precede (Lc 4,14-15) é um resumo introdutório. Lc 4,14-15 aponta tanto para a frente como para trás<sup>35</sup>. Olhando para todo o conjunto (Lc 4,14-44), em que o ministério de Jesus é introduzido na Galileia, três etapas de perícopos são delimitadas: na primeira, há uma introdução em Lc 4,14-15; na segunda, tem-se Lc 4,16-30, com a vinda de Jesus à Nazaré e a rejeição hostil dos moradores que conheciam a Jesus e sua família; na terceira, há uma série de milagres e outros resumos em Lc 4,31-44<sup>36</sup>.

Por mais que Nazaré esteja na região da Galileia, percebe-se que Lucas parte do geral (Lc 4,14-15), introduzindo a Jesus, guiado pelo Espírito Santo chegando na Galileia, e chega ao particular (Lc 4,16-30), delineando Nazaré como o lugarejo em que Jesus lê o *Rolo* do profeta Isaías. A região geográfica muda em Lc 4,31-44, com Cafarnaum sendo o ambiente em que Jesus mais uma vez ensina nas sinagogas, diferenciando de Nazaré, que fica também na Galileia, mas uma outra região<sup>37</sup>. A narrativa começa com Jesus se levantando para ler (4,16), e termina com a sinagoga se levantando para jogá-lo fora da cidade e precipitá-lo de um penhasco (4,29)<sup>38</sup>. Com isso, a perícopos de Lc 4,16-30 chega a seu repouso natural, com a retirada de Jesus de Nazaré (Lc 4,30) e a sua descida para Cafarnaum (Lc 4,31), mantendo a formação de uma unidade literária e redacional<sup>39</sup>.

A estrutura de Lc 4,16-30 pode ser desenvolvida em cinco partes: cenário da leitura das Escrituras (Lc 4,16-17); a leitura das Escrituras e sua exposição (Lc 4,18-21); o questionamento inicial da multidão (Lc 4,22); um provérbio e um

<sup>35</sup> BOVON, F.; KOESTER, H., Luke 1, p. 149; FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I–IX, p. 522; NOLLAND, J., Luke 1:1–9:20, p. 186-188.

<sup>36</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 389; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 175.

<sup>37</sup> NOLLAND, J., Luke 1:1–9:20, p. 186-188.

<sup>38</sup> TALBERT, C. H., Reading Luke, p. 57; GARLAND, D. E., Luke, p. 195.

<sup>39</sup> LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 90.

quadro histórico de sua rejeição (Lc 4,23-27); a raiva e o desejo hostil da multidão (Lc 4,28-29); a partida de Jesus (Lc 4,30)<sup>40</sup>. A exposição de Lucas limita estritamente o campo de visão a uma pessoa, Jesus, e, especialmente no início, a uma ação, a leitura do *Rolo* do profeta Isaías. Apesar de outros personagens estarem presentes, como o serviçal da sinagoga em Lc 4,20 e a assembleia, ele é o centro de nossa atenção e deles (Lc 4,20c)<sup>41</sup>. Há quem observa em Lc 4,16-30 uma formação quiástica, principalmente na citação do AT, nos vv.18-20; as citações e alusões bíblicas são novamente centrais para o significado da cena em Lc 4,16-30<sup>42</sup>.

- A. E foi para Nazaré, onde fora criado... E entrou, como era seu costume no dia de sábado, na *sinagoga*
- B. *E levantou-se* para ler
- C. *E foi lhe dado* um *rolo* do Profeta Isaías
- D. *E desenrolando o rolo*, achou o lugar em que estava escrito
- E. O Espírito *do Senhor* está sobre mim, pelo que me ungiu para *evangelizar os pobres*,
- F. enviou-me para anunciar *Libertação aos Cativos*
- G. E restauração da visão aos cegos,
- F'. (Para pôr *em liberdade os oprimidos*),
- E'. Para *anunciar o ano aceitável do Senhor*.
- D'. *E tendo enrolado o rolo*,
- C'. tendo *devolvido* ao serviçal;
- B'. *assentou-se*
- A'. *E os olhos de todos na sinagoga* estavam fixos nele.

Nos vv.19-20, o interesse dos presentes é intenso e a declaração de Jesus é inescapável. Os detalhes que chamaram a atenção do leitor para a cena, focalizando a palavra profética, agora a mantêm em sequência inversa, demonstrando a autoridade que Jesus conferiu ao texto veterotestamentário como

<sup>40</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 399.

<sup>41</sup> GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 207.

<sup>42</sup> TIEDE, D. L., Luke, p. 103; BOCK, D. L. Luke: 1:1–9:50, p. 399; GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 209; TALBERT, C. H., Reading Luke, p. 57; SIKER, J. S., “First to the Gentiles”, p. 77; COMBRINK, H. J. B., The structure and significance of Luke 4: 16-30, p. 29-33.

Palavra de YHWH; nessa estrutura, o evangelista Lucas prolonga o silêncio em torno da leitura para que os olhos de todos na sinagoga estivessem fixos em cada movimento de Jesus<sup>43</sup>.

- A. Em pé para ler
  - B. livro é dado
    - C. Abrindo e encontrando o lugar
      - D. (O texto de Isaías é lido)
    - C'. fechando o livro
  - B'. devolvendo-o ao atendente
- A'. sentar-se para falar.

O v.22 é a dobradiça dramática de todo o episódio. O conteúdo teológico é agora intransigente e claro, mas a resposta a esta revelação é, a princípio, descompromissada e depois descrente. Neste versículo, todos os verbos estão no tempo imperfeito em grego, indicando uma reunião um pouco mais extensa da resposta<sup>44</sup>.

## 5. O uso do Antigo Testamento em Lc 4,16-30

O uso que o evangelista Lucas faz do AT no Evangelho que leva o seu nome tem duas vertentes principais: a) uns acreditam que ele citou os textos a partir da LXX e os *testimonia*, que são coletâneas de passagens do AT destinados às temáticas explícitas, principalmente, os escritos denominados “profecias messiânicas”; b) e há aqueles que defendem como fonte usual de Lucas a LXX, sem recorrer ao texto hebraico ou aramaico, ou mesmo a LXX com textos hebraicos e aramaico<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> TIEDE, D. L., Luke, p. 107; SIKER, J. S., “First to the Gentiles”, p. 77; COMBRINK, H. J. B., The structure and significance of Luke 4: 16-30, p. 29-33.

<sup>44</sup> TIEDE, D. L., Luke, p. 108.

<sup>45</sup> PAO, D. W.; SCHNABEL, E. J., Lucas, p. 317-520.

A história começa ressaltando que a missão de Jesus precisa ser vista como um cumprimento do AT, tanto no cumprimento direto de Is 61,1-2, como correspondência tipológica das histórias dos profetas Elias e Eliseu. O ministério de Jesus é, portanto, “escatológico” no sentido de que “neste dia” as Escrituras se cumpriram e os últimos dias começaram. O momento da salvação chegou; é o ano do favorável de YHWH, assinalado pela pregação da boa nova aos pobres e necessitados, pela realização das obras de Jesus Cristo<sup>46</sup>.

A citação de Jesus, registrada em Lc 4,18-19.21, vem de Is 6,1-2 e, possivelmente, de Is 58,6. Em sua estrutura textual, Lc 4,18-19.21 é muito próximo ao texto grego da LXX (a Bíblia de seus leitores) ao omitir referências repetidas ao nome divino e ao tornar uma frase difícil do Texto Massorético como “visão para os cegos”<sup>47</sup>. A figura de Is 61 traz, e não apenas proclama, a salvação. Isso já é verdade no contexto do profeta Isaías (Is 40,9; 41,27; 52,7; 51,16;) e é contínuo na tradição do judaísmo, e fortalecido em Lc 4,18-19, pela inserção de Is 58,6. O tempo da salvação vem com o seu anúncio<sup>48</sup>.

Lc 4,18-21(NA28)	<sup>18</sup> πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, <sup>19</sup> κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. <sup>21</sup> ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν.	<sup>18</sup> “(o) Espírito do Senhor (está) sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me, para anunciar libertação (aos) cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, <sup>19</sup> para anunciar um ano aceitável do Senhor”. <sup>21</sup> E começou dizer-lhes que: “hoje cumpriu-se esta escritura nos vossos ouvidos”.
	<sup>1</sup> πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς	<sup>1</sup> O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me a

<sup>46</sup> MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke*, p. 178.

<sup>47</sup> BOCK, D. L., *Luke: 1:1–9:50*, p. 404; GARLAND, D. E., *Luke*, p. 198; TIEDE, D. L., *Luke*, p. 105; ALFORD, H., *Alford’s Greek Testament*, p. 479; GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, p. 210; NOLLAND, J., *Luke 1:1–9:20*, p. 193; BARTON, B. B. *et al.*, *Luke*, p. 94; GUNDRY, R. H., *Commentary on the New Testament*, p. 239; HILL, D., *The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV 16-30)*, p. 165; NOLLAND, J., *Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Luke 4:22a)*, p. 220; SIKER, J. S., “First to the Gentiles”, p. 77.

<sup>48</sup> NOLLAND, J., *Luke 1:1–9:20*, p. 196.

<p>Is 61,1-2; 58,6 (LXX)</p>	<p>ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν  <sup>2</sup> καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας  <sup>58,6</sup> οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην λέγει κύριος ἀλλὰ λῦε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα</p>	<p>curar os quebrantados de coração, anunciar libertação aos cativos e recuperação da vista aos cegos  <sup>2</sup> a proclamar o ano aceitável do Senhor e o dia da retribuição; consolar todos os que choram.  <sup>58,6</sup> Eu não escolhi este jejum, diz o Senhor, mas soltes todas as ligaduras da injustiça, dissolvo os estrangulamentos da troca violenta, mando os quebrantados para a paz e quebres todos os escritos injustos.</p>
<p>Is 61,1-2; 58,6 (BHS)</p>	<p><sup>1</sup> רוח אֲדֹנָי יְהוָה עָלַי יַעַן מָשַׁח יְהוָה אֶתִּי לְבַשָּׂר עֲנִיּוּם וְשִׁלַּחֲנִי לְקַבְּלֵי דְרֹר וְלְאַסּוּרִים פְּקַח־קוֹחַ:  <sup>2</sup> לְקַרְאֵי שְׁנַת־רְצוֹן לַיהוָה וְיוֹם נִקְּם לְאַלֹהֵינוּ לְנַחֵם כָּל־אֲבֹלִים:  <sup>58,6</sup> הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבָקָרְהוּ פִתְחֵם סְרִצְבוֹת רְשָׁע הַתֵּר אֲגָדוֹת מוֹטֵה וְשִׁלַּח רְצוּצִים חֲפְשִׁים וְכָל־מוֹטֵה תִנְתְּקוּ:</p>	<p><sup>1</sup> O Espírito de YHWH Deus está sobre mim, porque YHWH me ungiu. Enviou-me a anunciar uma boa nova aos que sofrem, a curar os quebrantados de coração, a proclamar a liberdade aos cativos e a libertação aos que estão presos,  <sup>2</sup> a proclamar o ano aceitável de YHWH, o dia da vingança do nosso Deus;  <sup>58,6</sup> O jejum que eu quero é este: abrir as prisões injustas, fazer saltar os ferrolhos dos cepos, pôr em liberdade os oprimidos, romper todos os cepos.</p>

Fonte: Texto hebraico da BHS; texto grego da LXX; texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores.

A citação de Lucas é uma referência livre dos textos veterotestamentários acima representados; a referência em si é uma junção de Is 61,1-2 e Is 58,6<sup>49</sup>. Ela começa com uma referência à unção do orador com o Espírito de Deus, que Jesus vê como uma alusão à sua experiência batismal. Várias diferenças se destacam da passagem que é citada no texto lucano e no texto da LXX. A expressão “πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ/o Espírito do Senhor está sobre mim”, de Lc 4,18, é uma citação

<sup>49</sup> NEALE, D. A., Luke 1–9, p. 119; MOON, S.; PUNT, J., Jesus and his Apostles as prophets par excellence in Luke-Acts, p. 6.

de Is 61,1 e refere-se a Lc 3,22, quando do batismo de Jesus<sup>50</sup>. Essa unção por si só já demonstraria a autenticidade do ministério de Jesus. Por outro lado, a unção nos textos veterotestamentários representava o chamado específico de libertação (1Sm 9,15-16; 10,1; Is 61,1-2)<sup>51</sup>. Em Lc 4,19, o autor usa o sinônimo “κηρύξαι/*anunciar*” no lugar do καλέσαι/*proclamar*”, da LXX. O termo de Lucas, que se adequa à sua imagem do ministério de pregação de Jesus, foi usado tradicionalmente para descrever sua obra. Nesse sentido, essa modificação do verbo “κηρύξαι/*anunciar*”, feita pelo autor lucano, reflete a ênfase na mensagem de Jesus como a atividade preeminente inspirada pelo Espírito<sup>52</sup>.

Na citação, o termo “ἔχρισεν/*ungiu*” remete ao fluxo do Evangelho de Lucas para o batismo, que não era apenas profético, mas também real, uma vez que estava fundamentado em alusão a Is 42 e ao Sl 2: “κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν/*anunciar o ano aceitável do Senhor*”. O “ano aceitável do Senhor” está intimamente ligado ao reino de Deus, e a mensagem parafraseia-o apropriadamente com Lc 4,43. Jesus usa linguagem semelhante sobre ser enviado para anunciar as boas novas, exceto que ele usa o termo “ἀπεστάλην/*enviado*”, o que não somente está em Lucas, mas nos outros Evangelhos, a locução reino de Deus, em vez da frase “o ano aceitável do Senhor”, de Is 61<sup>53</sup>.

Assim, quando alguém citava Is 61, o público pensaria imediatamente na chegada da nova era de salvação de Deus. Jesus se proclama portador desta nova era, embora ainda não se discuta se é como profeta ou Messias, ou como ambos. Essa citação de Lc 4,18-19 pode ser resumida em três ideias-chave: 1) Jesus é portador do Espírito (Lc 3,22; 4,14); 2) Jesus é um profeta escatológico que

<sup>50</sup> STEIN, R. H., Luke, p. 156; LENSKI, R. C. H., The Interpretation of St. Luke's Gospel, p. 245; CULY, M. M.; PARSONS, M. C.; STIGALL, J. J., Luke, p. 133; CULPEPPER, R. A., The Gospel of Luke, p. 105; FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke I-IX, p. 532; PLATT, A. T., Estudios Bíblicos ELA, p. 59; TRITES, A. A., WILLIAM J. L., The Gospel of Luke and Acts, p. 81; OWEN, J. J., Commentary on Luke, p. 58.

<sup>51</sup> MAZZAROLO, I., Lucas, p. 84; RIENECKER, F., Evangelho de Lucas, p. 115; FABRIS, R., O Evangelho de Lucas, p. 59; STEIN, R. H., Luke, p. 155; ARNOLD, C. E., Matthew, Mark, Luke, p. 362.

<sup>52</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1-9:50, p. 404; GARLAND, D. E., Luke, p. 197; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 183; OBIORAH, M. J.; UROKO, F. C., 'The spirit of the Lord God is upon me' (Is 61:1), p. 6.

<sup>53</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 199.



declara boas novas; e 3) Jesus é aquele que ocasiona a libertação, uma função messiânica. Cada uma dessas ideias descreve a natureza da tarefa de Jesus<sup>54</sup>.

A frase “καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν/*e restauração da vista aos cegos*”, de Lc 4,18, apresenta a cegueira, que era uma enfermidade corriqueira na Palestina, e “καὶ τυφλοῖς/*e os cegos*” podem se referir àqueles que são literalmente cegos (Lc 7,21-22; 18,35-43). Eles pertenciam a uma classe de pessoas excluídas do Templo (Lv 21,17-23; 2Sm 5,8). No AT, a cegueira também é atribuída ao pecado (Dt 28,29), e Lucas usa a cegueira metaforicamente na parábola sobre uma pessoa cega guiando outra pessoa cega e ambas caindo em uma cova (Lc 6,39). Também é um tema de Lucas que Jesus abrirá os olhos e trará visão para aqueles aprisionados nas trevas (Lc 1,79; 3,6; At 26,17-18). Abrir os olhos nessas passagens significa conduzir alguém à salvação<sup>55</sup>.

Lucas omite a frase de Is 61,1, a partir da LXX: “ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία/*curar os quebrantados de coração*”. Sua ausência é admirável, pois forneceria uma resposta apropriada para: “ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν/*médico, cura a ti mesmo*” (Lc 4,23). Quem sabe, Lucas ansiasse usar o verbo “ἰάομαι/*curar*” apenas para episódios de cura física, ou a frase poderia estar ausente de sua cópia do texto grego da LXX. Seja qual for o motivo, o resultado é que a pregação se torna a dimensão mais proeminente da missão de Jesus, de acordo com o texto de Lc 4,16-30, e esta também pode ser a razão pela qual Lucas a omitiu. As curas são efêmeras e trazem elogios efêmeros. A pregação convence o coração (At 2,37) e leva ao arrependimento que é mais profundo do que a cura das enfermidades<sup>56</sup>.

A mensagem de Jesus, em Lc 4,18, envolvia anunciar a libertação aos cativos: “κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν/*anunciar libertação (aos) cativos*”. Mais

<sup>54</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 405.

<sup>55</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 199; WILLIAM J. L., The Gospel of Luke and Acts, p. 81; OWEN, J. J., Commentary on Luke, p. 59.

<sup>56</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 404; GARLAND, D. E., Luke, p. 197; FABRIS, R., O Evangelho de Lucas, p. 60; NOLLAND, J., Luke 1:1–9:20, p. 193; REILING, J.; SWELLENGREBEL, J. L., A handbook on the Gospel of Luke, p. 205; OBIORAH, M. J.; UROKO, F. C., ‘The spirit of the Lord God is upon me’ (Is 61:1), p. 6.

uma vez, um enfoque mais profético está presente aqui. No AT, a alusão aos cativos denotava os exilados; mas muitas vezes trazia conotações espirituais, especialmente porque os textos veterotestamentários compreendiam qualquer “limitação física” como a consequência do pecado (Dt 28–32; Sl 79,11; 126,1; Is 42,7). A imagem é de libertação do cativo; no entanto, nos escritos de Lucas, o quadro inclui a libertação do pecado e do cativo espiritual (Lc 1,77; 7,47; 24,47; At 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18)<sup>57</sup>.

A citação de Lc 4,18, “ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει/para pôr em liberdade os oprimidos”, provavelmente é de Is 58,6, segundo a tradução grego da LXX. Mesmo que um profeta pudesse proclamar a mensagem de liberdade para os oprimidos, ele não poderia fazê-la passar. Jesus é o libertador que traz libertação para a realidade. Assim, esta passagem descreve uma função messiânica. A função messiânica também serve para deixar claro por que Is 58,6 foi adicionado à lista. Garante que a missão de Jesus é vista em termos messiânicos. Na linha seguinte, que retorna a Is 61, a imagem do ano jubilar da libertação dos “ἀφέσει/oprimidos” está igualmente presente. O papel último de Jesus não é apenas proclamar a libertação, ele traz essa libertação de forma concreta. Nesta descrição de sua missão, ele é visto como profeta escatológico e o Messias<sup>58</sup>.

A omissão de “ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ/curar os quebrantados de coração”, de Is 61,1, por parte de Lucas, faz com que haja uma inserção de Is 58,6, criando um paralelismo no texto ao repetir e enfatizar a “liberação”. Is 58,6 e 61,2 podem ter sido ligados já no tempo de Jesus porque as mesmas palavras “ἡμέρα/hoje” e “δεκτὴν/aceitável” aparecem em ambos os textos (Is 58,6; 61,2)<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 406; RIENECKER, F., Evangelho de Lucas, p. 116; TRITES, A. A., WILLIAM J. L., The Gospel of Luke and Acts, p. 81.

<sup>58</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 409-410; CULPEPPER, R. A., The Gospel of Luke, p. 106.

<sup>59</sup> STEIN, R. H., Luke, p. 155-156; GARLAND, D. E., Luke, p. 197; LANGE, J. P., VAN OOSTERZEE, J. J. A commentary on the Holy Scriptures, p. 73; ARNOLD, C. E., Matthew, Mark, Luke, p. 362; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 182.

A referência ao “*ἡμέραν ἀνταποδόσεως/dia da vingança*”, em Is 61,2b, está ausente na citação de Lc 4,18-19. O resultado da omissão é que o destaque incide sobre o ano de libertação, e não sobre a vingança. Uma nota de vingança ressoa em Lc 21,22: “*ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως αὐταὶ εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα/porque são estes dias de vingança, para serem cumpridas todas as coisas escritas*”; assim, Lucas não evita essa mensagem. É mais provável que o autor lucano pretendia apresentar o início do ministério de Jesus como marcado pela graça e pela libertação<sup>60</sup>.

O texto grego de Is 61,1-2 desenvolve temas do ano jubilar, que também é chamado de “o ano da libertação”, em Lv 25,10, a partir da LXX: “*καὶ ἀγιάσετε τὸ ἔτος τὸ πεντηκοστὸν ἐνιαυτὸν καὶ διαβοήσετε ἄφεςιν ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτὴν ἐνιαυτὸς ἀφέσεως σημασία αὕτη ἔσται ὑμῖν καὶ ἀπελεύσεται εἰς ἕκαστος εἰς τὴν κτῆσιν αὐτοῦ καὶ ἕκαστος εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἀπελεύσεσθε/e santificarás o ano, o quinquagésimo ano, e proclamarás a libertação sobre a terra a todos os que a habitam; será dado um ano de libertação, um jubileu para vós, e cada um partirá para a sua posse, e cada um para a sua família*”. O manifesto de Jesus, no entanto, não é uma referência literal ao ano jubilar de Levíticos e ao perdão das dívidas. Embora muitos em Israel tenham se envolvido em dívidas, a agenda de Jesus não é simplesmente a reforma social. Em vez disso, “Lucas retrata sua obra libertadora em termos de exorcismos pessoais, curas e ensino do povo”<sup>61</sup>.

Como Jesus citou Isaías, e não Levítico (Lv 25,10), é mais plausível que ele esteja se baseando em imagens jubilares para se referir ao dia da salvação. Paulo usa a mesma imagem em 2Cor 6,2, citando Is 49,8: “*λέγει γάρ· καιρῶ δεκτῶ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι. ἰδοὺ νῦν καιρὸς*

<sup>60</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 198; STEIN, R. H., Luke, p. 156; BARKER, K. L., Expositor’s Bible Commentary, p. 226; BOVON, F.; KOESTER, H., Luke 1, p. 153; HILL, D., The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV 16-30), p. 165.

<sup>61</sup> CULPEPPER, R. A., The Gospel of Luke, p. 106; GARLAND, D. E., Luke, p. 200; BOVON, F.; KOESTER, H., Luke 1, p. 154; TRITES, A. A., WILLIAM J. L., The Gospel of Luke and Acts, p. 82; CROATTO, J. S., ‘Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético, p. 12.

εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας/*pois, diz: em tempo favorável ouvi a ti, e no dia da salvação socorri a ti. Eis agora o tempo aceitável, eis agora o dia da salvação*". O imaginário jubilar pretendia, portanto, evocar também imagens de redenção escatológica e não apenas de reforma social e política temporal. Jesus anuncia a aurora da salvação com a libertação de Satanás e o perdão dos pecados<sup>62</sup>. O Jubileu foi interpretado no judaísmo como uma referência ao alvorecer da nova era de Deus. A citação em Lc 4,19, “κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν/*para anunciar um ano aceitável do Senhor*”, portanto, não é um chamado para cumprir literalmente a exigência legal do Jubileu. Em vez disso, a passagem leva aquela imagem de liberdade para mostrar o que Deus está fazendo espiritual e fisicamente por meio de seu agente comissionado, Jesus Cristo, como foi em seu uso profético em Is 61<sup>63</sup>.

A partir de Lc 4,25-27, duas ilustrações são retiradas do AT, que definem ainda mais a significação dos pobres, cativos, cegos e oprimidos que receberão a mensagem de boas novas e libertação<sup>64</sup>. Além disso, inclui viúvas desoladas, leprosos impuros e gentios. A frase “ἐν τῷ συσχεθῆναι τὸν οὐρανὸν/*os céus se fecharam*”, levando a uma seca austera, no linguajar bíblico, é uma expressão da ira de YHWH contra o pecado de Israel (Dt 11,17; 1Rs 8,35-36). A terra estava sob o juízo divino porque o rei Acabe, presumivelmente, sob a influência de sua esposa, Jezabel, havia levantado altares para Baal, e o resultado foi que toda a terra sofreu com essa rebeldia<sup>65</sup>.

Em Lc 4,26, o evangelista rememora o ciclo dos profetas Elias e Eliseu (1Rs 17,1.8-16; 18,1); ele é uma alusão a um texto profético que Lucas vê como

<sup>62</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 200; HILL, D., The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV 16-30), p. 168.

<sup>63</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1-9:50, p. 412; MAZZAROLO, I., Lucas, p. 86; RYKEN, P. G., Luke, p. 168. BARKER, K. L., Expositor's Bible Commentary, p. 226; TIEDE, D. L., Luke, p. 107; ALFORD, H., Alford's Greek Testament, p. 479.

<sup>64</sup> GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 217; BARTON, B. B. *et al.*, Luke, p. 97; GUNDRY, R. H., Commentary on the New Testament, p. 240; CROCKETT, L. C., Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts, p. 177; CUANY, M., “Physician, Heal Yourself!”-Jesus' Challenge to His Own, p. 352-353; EVANS, C. A., Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election, p. 78.

<sup>65</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 204; ARNOLD, C. E., Matthew, Mark, Luke, p. 363.

cumprido no período pós-ressurreição; além desse texto, o autor lucano faz menção aos gentios, sinalizando um interesse nesses profetas, por suas obras no meio deles em Lc 7,11-17; 9,52-55.61-62<sup>66</sup>. Há aqui, um resumo da história desses servos de YHWH. Durante a fome, Elias, um profeta de Israel, só veio em auxílio de uma viúva gentia de Sarépta. Ela veio de Sidon, a mesma região da infame rainha Jezabel, filha do rei dos sidônios (1Rs 16,31). A expressão “πρὸς γυναῖκα χήραν/a *uma mulher viúva*” é uma tradução grega de 1Rs 17,9<sup>67</sup>. Elias evitou a morte certa da viúva e de seu filho através de um suprimento milagroso de refeição e óleo e mais tarde ressuscitou seu filho morto (1Rs 17; Tg 5,17)<sup>68</sup>. A frase “τρία καὶ μῆνας ἕξ/três anos e meio”, como em Tg 5,17, Lucas usou “três anos e meio” em vez dos “três anos”, conforme 1Rs 18,1. “Três e meio” podem funcionar muito mais como um número estereotipado de um período de aflição (Dn 7,25; 12,7; Ap 11,2; 12,6.14) do que como um período exato<sup>69</sup>. A imagem serviu para reunir povos díspares. Judeus e gentios foram salvos juntos. Elias, essa viúva gentia e seu filho viviam e comiam juntos, o que representava a comunhão entre judeus e gentios que viriam por meio de Cristo se tornar a Igreja de Deus (At 11,1-18)<sup>70</sup>.

Em Lc 4,27, o autor lucano apresenta o caso dos enfermos e leprosos dos tempos antigos, principalmente o oficial Naamã, o sírio (2Rs 5,14)<sup>71</sup>. É expressivo que Naamã seja “ἐκαθαρίσθη/purificado” e não curado de sua doença de pele.

<sup>66</sup> LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16, p. 138-166.

<sup>67</sup> CULY, M. M.; PARSONS, M. C.; STIGALL, J. J., Luke, p. 139; MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 189; RYKEN, P. G., Luke, p. 184-185; NEALE, D. A., Luke 1-9, p. 122; GREEN, J. B., The Gospel of Luke, p. 218; CROCKETT, L. C., Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts, p. 179; MOON, S.; PUNT, J., Jesus and his Apostles as prophets par excellence in Luke-Acts, p. 6; EVANS, C. A., Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election, p. 78.

<sup>68</sup> STEIN, R. H., Luke, p. 157; GARLAND, D. E., Luke, p. 205; BOCK, D. L., Luke: 1:1-9:50, p. 418; LANGE, J. P., VAN OOSTERZEE, J. J. A commentary on the Holy Scriptures, p. 73-74; LENSKI, R. C. H., The Interpretation of St. Luke's Gospel, p. 247.

<sup>69</sup> STEIN, R. H., Luke, p. 159; ALFORD, H., Alford's Greek Testament, p. 480; NOLLAND, J., Luke 1:1-9:20, p. 194; OWEN, J. J., Commentary on Luke, p. 62.

<sup>70</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 205; BOCK, D. L., Luke: 1:1-9:50, p. 418; RYKEN, P. G., Luke, p. 185. BARKER, K. L., Expositor's Bible Commentary, p. 226.

<sup>71</sup> STEIN, R. H., Luke, p. 159; LANGE, J. P., VAN OOSTERZEE, J. J., A commentary on the Holy Scriptures, p. 74; BARKER, K. L., Expositor's Bible Commentary, p. 186; HILL, D., The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV 16-30), p. 174.

Um gentio poderia ser curado de sua lepra, mas, de acordo com o entendimento judaico de pureza e impureza, ele nunca poderia se tornar “ἐκαθαρίσθη/*purificado*”. No entanto, a Escritura é clara ao afirmar que ele se tornou puro (2Rs 5,14). Essa lembrança da purificação de um leproso gentio nas Escrituras prepara a purificação de um leproso samaritano (Lc 17,11-19) e a visão que o apóstolo Pedro recebeu em At 10,9-16.28. O encontro de Eliseu com Naamã, um oficial sírio, também é idêntico ao encontro de Pedro com Cornélio, um comandante romano (At 10). Ambos os gentios tomaram a iniciativa<sup>72</sup>. É evidente que os dois comentários ligam o ministério de Jesus com o de Elias e Eliseu. A cura de Jesus do escravo do centurião (Lc 7,1-10) lembra o encontro de Eliseu com Naamã; e sua ressurreição do filho da viúva de Naim dos mortos (Lc 7,11-17) rememora a ressurreição de Elias do filho da viúva de Sarépta<sup>73</sup>. Essas imagens demonstram que Jesus é “o profeta de YHWH” por excelência, ungido pelo Espírito Santo, o que proclama a boa nova do Pai e realiza a salvação como o Messias ungido YHWH (Is 61,1-2; 58,6)<sup>74</sup>.

A reação dos presentes ao ouvir Jesus ler o *Rolo* do profeta Isaías, maravilhados por causa de suas “λόγοις τῆς χάριτος/*palavras de graça*” (Lc 4,22), poderia se referir ao Sl 44,3, a partir da LXX: “ἐξεχύθη χάρις/*transbordou a graça*”<sup>75</sup>. A frase de Lc 4,22: “τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ/*saindo da sua boca*”, é uma alusão ao texto grego de Dt 8,3: “ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ/*saindo da boca de Deus*”, e sugere que Lucas viu a palavra de Jesus realmente como palavra divina.

<sup>72</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 205; MAZZAROLO, I., Lucas, p. 86.

<sup>73</sup> GARLAND, D. E., Luke, p. 205.

<sup>74</sup> BOCK, D. L., Luke: 1:1–9:50, p. 419.

<sup>75</sup> MARSHALL, I. H., The Gospel of Luke, p. 186.

## Conclusão

O evangelista Lucas é um convertido do mundo helênico e não do judaísmo, sendo o único autor do NT nessas condições. Os dois livros a ele atribuídos – Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos –, são considerados pela tradição e estudiosos como de autoria lucana. As duas obras demonstram uma marca similar, que é a presença do Espírito Santo na vida de Jesus e de seus discípulos. O primeiro, termina afirmando que os discípulos devem ficar em Jerusalém para serem revestidos de poder (Lc 24,49), e o segundo, inicia-se com a promessa se cumprindo sobre a vida dos discípulos, testemunhas oculares do Jesus de Nazaré e do Cristo ressuscitado (At 1–2).

A ação do Espírito Santo, no escrito que leva o nome de Lucas, está em quase todos os casos, sobre os personagens citados pelo autor, principalmente na narrativa da infância de Jesus e João Batista (Lc 1–2), em que homens e mulheres, a exemplo de Maria, Isabel, Simeão, Ana etc., o próprio Jesus e João Batista, seu precursor, são envolvidos pelo Espírito de YHWH. É nessa perspectiva que autor lucano delinea em todo o seu Evangelho a primazia da obra messiânica de Jesus Cristo, como o ungido de YHWH.

Lucas não inventou a imagem do ungido de YHWH, ele conhece, mesmo não sendo judeu, os textos do AT a partir da tradução grega da LXX, e, possivelmente, inclusive a Bíblia Hebraica. Ele deixa claro com a citação de textos do profeta Isaías e de outros escritos veterotestamentários que Jesus é o portador da unção do Espírito de YHWH, para cumprir o seu papel libertador: perdoador dos pecados, agindo com compaixão, multiplicando os pães, curando os cegos, os coxos, os leprosos e anunciando o Evangelho aos pobres e o ano aceitável do Senhor (Lc 4,18-19) etc.

Portanto, com as regras criadas pelos pesquisadores do uso do AT no NT, especialmente por Hays e por Beale, conseguiu-se perceber a maneira em que

Lucas fez as suas citações e alusões de textos de Isaías e da história do ciclo de Elias e Eliseu, envolvendo a viúva de Sarépta e o comandante sírio Naamã. Ao fazer uso do AT em seu Evangelho, Lucas reconhece que o texto sagrado do povo judeu é Palavra de Deus, que demonstra a sua continuidade e descontinuidade no seio da comunidade de fé.

### Referências Bibliográficas

ALFORD, H. **Alford's Greek Testament: an exegetical and critical commentary.** Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

ARNOLD, C. E. **Matthew, Mark, Luke.** Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary: v. 1, Grand Rapids, MI: Zondervan, p. 362–364, 2002.

BARKER, K. L. **Expositor's Bible Commentary** (Abridged Edition: New Testament). Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1994.

BARTON, B. B.; VEERMAN, D.; TAYLOR, L. C.; OSBORNE, G. R. **Luke.** Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1997.

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 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.

BOCK, D. L. **Luke: 1:1–9:50.** Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.

BOVON, F.; KOESTER, H. **Luke 1: a commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50.** Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

BRUCE, F. F. **O Cânon das Escrituras.** Como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? São Paulo: Hagnos, 2011.



- COMBRINK, H. J. B. The structure and significance of Luke 4: 16-30. *Neotestamentica*, v. 7, n.1, p. 27-47, 1973.
- CROATTO, J. S. Del año jubilar levítico al tiempo de liberación profético: Reflexiones exegéticas sobre Isaías 61 y 58, en relación con el Jubileo, *RIBLA*. v. 33, p. 76–96, 1999.
- CROCKETT, L. C. Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts. *Journal of Biblical Literature*, v. 88, n.2, p. 177-183, 1969.
- CUANY, M. “Physician, Heal Yourself!” – Jesus’ Challenge to His Own: A Re-examination of the Offense of Nazareth in Light of Ancient Parallels (Luke 4: 22-30). *Novum Testamentum*, v. 58, n.4, p. 347-368, 2016.
- CULPEPPER, R. A. The Gospel of Luke. In: KECK, L. E. (Org.), **New Interpreter’s Bible**. v. 1-9, Nashville: Abingdon Press, 1994–2004, p. 103–109.
- CULY, M. M.; PARSONS, M. C.; STIGALL, J. J. **Luke: A Handbook on the Greek Text**. Waco, TX: Baylor University Press, 2010.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EVANS, C. A. Luke's use of the Elijah/Elisha narratives and the ethic of election. *Journal of Biblical Literature*. v. 106, n.1, p. 75-83, 1987.
- FABRIS, R. O Evangelho de Lucas. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Loyola, p. 9-248, 2006.
- FITZMYER, J. A. **The Gospel according to Luke I–IX**: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- FRANCISCO, E. F. **Manual da Bíblia Hebraica**. Introdução ao Texto Massorético Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- GARLAND, D. E. **Luke**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 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.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico.** Lista bilingues dos catálogos bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. 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, 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, n. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

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.fbmj.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

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

GREEN, J. B. **The Gospel of Luke.** Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co,1997.

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

GUNDRY, R. H. **Commentary on the New Testament: Verse-by-Verse Explanations with a Literal Translation.** Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2010.

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

HILL, D. The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke IV 16-30). *Novum Testamentum*, v. 13, n.3, p. 161-180, 1971.

HUGHES, R. K. **Luke: that you may know the truth.** Wheaton, IL: Crossway Books, 1998.

KOECH, J. The Spirit Motif in Luke 4:14-30; Acts 1:8 and the Church Today. *AJET*, v. 27, p. 155-176, 2008.

LANGE, J. P., VAN OOSTERZEE, J. J. **A commentary on the Holy Scriptures: Luke.** Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of St. Luke's Gospel.** Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1961.

LIGHTFOOT, J. **A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica, Matthew-1 Corinthians, Luke-John.** v. 3. Bellingham, WA: Logos Bible Software, p. 66-77, 2010.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica.** Teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIMA, M. L. C.; BELEM, D. F. 1 Reis 17,7-16: a palavra de YHWH ou o poder de Baal? *ReBiblica*, v. 2, n. 3, p. 138-166, 2021.

MARGUERITE, H. et al. **A Bíblia grega dos Setenta.** Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo. São Paulo: Loyola, 2007.

MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text.** Exeter: Paternoster Press, 1978.

MAZZAROLO, I. **Lucas.** A antropologia de Salomão. Mazzarolo Editor: Rio de Janeiro, 2013.

METZGER, B. M., **A textual commentary on the Greek New Testament**, second edition a companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament. London; New York: United Bible Societies, 1994.

MOON, S.; PUNT, J. Jesus and his Apostles as prophets par excellence in Luke-Acts. Scriptura. **Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa**, v. 112, n.1, p. 1-10, 2013.

NEALE, D. A. **Luke 1–9: A Commentary in the Wesleyan Tradition**. Kansas City, MO: Beacon Hill Press, 2011.

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

NOLLAND, J. Impressed Unbelievers as Witnesses to Christ (Luke 4:22a). **Journal of Biblical Literature**, v. 98, n.2, p. 219-229, 1979.

NOLLAND, J. **Luke 1:1–9:20**. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

OBIORAH, M. J.; UROKO, F. C. 'The spirit of the Lord God is upon me' (Is 61:1): The use of Isaiah 61:1-2 in Luke 4:18-19. **HTS: Theological Studies**, v. 74, n.1, p. 1-6, 2018.

OWEN, J. J. **Commentary on Luke**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

PAO, D. W.; SCHNABEL, E. J. Lucas. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PLATT, A. T. Estudios Bíblicos ELA: **Verdadero hombre, verdadero Dios (Lucas Tomo I)**. Puebla, Pue., México: Ediciones Las Américas, A. C, 1993.

PROENÇA, E. **O uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento**. Bíblia: introdução e hermenêutica. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

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

REDFORD, D. **The life and ministry of Jesus: the Gospels**. Cincinnati, OH: Standard Pub, 2007.

REILING, J.; SWELLENGREBEL, J. L. **A handbook on the Gospel of Luke**. New York: United Bible Societies, 1993.

RIENECKER, F. **Evangelho de Lucas**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2005.

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

RYKEN, P. G. **Luke**. (PHILLIPS, R. D.; RYKEN, P. G., DORIANI, D. M. Orgs.). Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009.

SIKER, J. S. “First to the Gentiles”: A Literary Analysis of Luke 4: 16-30. *Journal of Biblical Literature*, 111.1, p. 73-90, 1992.

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.

SOARES, E. **Septuaginta**. Guia histórico e literário. São Paulo: Hagnos, 2009.

STEIN, R. H. **Luke**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992.

TALBERT, C. H. **Reading Luke**: a literary and theological commentary on the third Gospel. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2002.

TIEDE, D. L. **Luke**. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1988.

TRITES, A. A., WILLIAM J. L. **The Gospel of Luke and Acts**. Cornerstone biblical commentary, v. 12. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, p. 80–83, 2006.



## Capítulo IX<sup>1</sup>

### O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19

*The perfect husband: Nuptial elements in John 4,16-19*

*El esposo perfecto: Elementos nupciales en Juan 4,16-19*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

José Vanol Lourenço Cardoso Júnior<sup>3</sup>

#### Resumo

O presente estudo traz uma análise de Jo 4,16-19 e busca destacar os elementos nupciais presentes neste texto, que se insere no famoso diálogo entre Jesus e a samaritana. Parte-se do pressuposto que há um Tríptico Esponsal no Evangelho de João (Jo 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), cujo centro traz o testemunho de João Batista que se refere explicitamente a Jesus como “o esposo”, dando assim a chave hermenêutica para a interpretação do conjunto. O diálogo entre Jesus e a mulher se dá junto poço de Jacó, uma *cena-tipo* de encontros ao poço do contexto patriarcal que terminam em matrimônio (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Porém, ela não era uma jovem núbil, mas alguém que já tinha tido cinco esposos e convivia agora com um sexto que não era esposo, circunstâncias que remetem a problemas culturais referidos em 2Rs 17,24-41. E, no que tange à imagem sponsal no AT, pode-se perceber contatos entre Jo 4,16-19 e o profeta Oseias (Os 2,4-25) de tal modo que ao final do estudo pode-se dizer que a samaritana é um símbolo da noiva prometida como esposa do Messias. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Análise Narrativa, foram feitas a segmentação e tradução de Jo 4,16-19, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 4,16-19, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT.

**Palavras-chave:** Evangelho de João, Esposo, Samaritana, Matrimônio, Profeta, Messias.

#### Abstract

The present study brings an analysis of Jn 4,16-19 and seeks to highlight the nuptial elements present in this text, which is part of the famous dialogue between Jesus and the Samaritan

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-09>

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> 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>

woman. It starts from the assumption that there is a Bridal Triptych in the Gospel of John (Jn 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), whose center presents the testimony of John the Baptist explicitly referring to Jesus as “the bridegroom”, thus providing the hermeneutical key for the interpretation of the whole. The dialogue between Jesus and the woman takes place by the well of Jacob, a *scene-type* of encounters at the well within the patriarchal context that often end in marriage (Gen 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). However, she was not a young maiden but someone who had already had five husbands and was now living with a sixth who was not her husband, circumstances that allude to cultic problems referenced in 2 Kings 17,24-41. Regarding the spousal image in the Old Testament, one can perceive connections between Jn 4,16-19 and the prophet Hosea (Hos 2,4-25) in such a way that at the end of the study, it can be said that the Samaritan woman is a symbol of the promised bride as the wife of the Messiah. The steps taken for the writing of this study, employing elements of the Historical-Critical Method, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, and Narrative Analysis, included the segmentation and translation of Jn 4,16-19, translation, and textual criticism notes, as well as the analysis of Jn 4,16-19 in the context of the Fourth Gospel and its connections with the Old Testament.

**Keywords:** Gospel of John, Husband, Samaritan Woman, Marriage, Prophet, Messiah.

### Resumen

El presente estudio trae un análisis de Jn 4,16-19 y busca destacar los elementos nupciales presentes en este texto, que se inserta en el famoso diálogo entre Jesús y la samaritana. Se parte del presupuesto de que hay un Tríptico Esponsal en el Evangelio de Juan (Jn 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), cuyo centro presenta el testimonio de Juan Bautista que se refiere explícitamente a Jesús como “el esposo”, proporcionando así la clave hermenéutica para la interpretación del conjunto. El diálogo entre Jesús y la mujer tiene lugar junto al pozo de Jacob, una escena-tipo de encuentros en el pozo dentro del contexto patriarcal que a menudo terminan en matrimonio (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Sin embargo, ella no era una joven núbil, sino alguien que ya había tenido cinco esposos y ahora convivía con un sexto que no era su esposo, circunstancias que aluden a problemas culturales referidos en 2 Reyes 17,24-41. Y, en lo que respecta a la imagen esponsal en el AT, se pueden percibir conexiones entre Jn 4,16-19 y el profeta Oseas (Os 2,4-25) de tal manera que al final del estudio se puede decir que la samaritana es un símbolo de la novia prometida como esposa del Mesías. Los pasos dados para la redacción de este estudio, utilizando algunos elementos del Método Histórico-Crítico, el Análisis Retórico Bíblico Semítico y el Análisis Narrativo, incluyeron la segmentación y traducción de Jn 4,16-19, notas de traducción y crítica textual, así como el análisis de Jn 4,16-19, en el contexto del Cuarto Evangelio y sus conexiones con el AT.

**Palabras clave:** Evangelio de Juan, Esposo, Samaritana, Matrimonio, Profeta, Mesías.



## Introdução<sup>4</sup>

A simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde o seu primeiro livro até o último. A moldura nupcial se abre com o Gênesis, primeiro livro do AT, em que, já no capítulo primeiro, ao se falar da criação do homem e da mulher (Gn 1,27-28), tal símbolo está presente e, no segundo, pode-se ler Deus dizendo que “não é bom que o homem esteja só. Vou dar-lhe uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18) e, após o relato da criação da mulher a partir “da costela” do homem (Gn 2,22), o texto prossegue: “Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24).

No Apocalipse, último livro do NT, ao se falar das Núpcias do Cordeiro e da Jerusalém celeste, em seus dois últimos capítulos, a moldura nupcial se fecha. – “Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova, pronta como uma esposa que se enfeitou para o seu marido” (Ap 21,2); “Vem! Vou mostrar-te a noiva, a esposa do Cordeiro” (Ap 21,9) e “o Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’” (Ap 22,17). Dentro desse quadro geral, emoldurado pela simbologia esponsal, há muitas outras ocorrências em que essa temática retorna, tanto para retratar o amor conjugal (amor entre homem e mulher), como para falar da aliança de amor de Deus para com o seu povo (no AT, YHWH com o povo de Israel; no NT, Cristo com a sua Igreja).

No NT, um bom exemplo, são os fortes elementos nupciais presentes no Evangelho de João. Esse tema se faz presente já nos capítulos iniciais em que, de modo mais evidente, pode-se constatar a existência de um tríptico esponsal<sup>5</sup>: a) As bodas em Caná (Jo 2,1-11); b) João Batista que se identifica como “o amigo do esposo”, referindo-se explicitamente a Jesus como “o esposo”; e c) O encontro

<sup>4</sup> Este texto saiu por primeiro no formato artigo: GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, 2024, ISSN: 1415-4471/2525-846X.

<sup>5</sup> PEDROLI, L., Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 163-177.

de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42). Nesta última parte do tríptico, durante o diálogo, quando Jesus questiona aquela mulher acerca de seus esposos, há um núcleo em que o tema esponsal vem à tona (Jo 4,16-19)<sup>6</sup>.

Em Jo 4,5-42, pode-se observar que o relato do encontro entre Jesus e a mulher samaritana junto ao Poço de Jacó é um encontro inesperado, mas promissor em todos os sentidos<sup>7</sup>. A mulher vem buscar água numa hora não usual. Talvez porque teve cinco esposos e agora convivia com um sexto homem que não era esposo<sup>8</sup>. Não queria se encontrar com as outras pessoas de Sicar. Jesus estava ali sentado perto do poço, cansado do trajeto da Galileia rumo a Jerusalém e, quebrando os protocolos culturais da época (Jo 4,9), pede-lhe: “Dá-me de beber” (Jo 4,7d). Nas circunstâncias culturais de então, o que se poderia esperar de tal encontro? Pois, além de Jesus e a mulher fazerem parte de povos inimigos<sup>9</sup>, o poço era também um local onde se iniciavam os romances, passíveis de futuro matrimônio, como, por exemplo, de: Isaac e Rebeca (Gn 24,11-14.67), Jacó e Raquel (Gn 29,1-30), Moisés e Séfora (Ex 2,16-22)<sup>10</sup>.

A este ponto, o ouvinte/leitor pode estar se questionando: Qual seria então a função de Jo 4,16-19 dentro da narrativa joanina? Por que Jesus aborda o assunto referente aos cinco esposos da samaritana e ao sexto que não é esposo? Pretendia Jesus ser o sétimo? Este estudo, recorrendo a alguns elementos da Análise Retórica Semítica Bíblica, da Análise Narrativa e do uso do AT no NT<sup>11</sup>,

<sup>6</sup> A delimitação da unidade literária se deu a partir da temática esponsal expressa através do uso do termo ἀνὴρ que, das oito ocorrências presentes no Evangelho de João, concentra cinco somente em Jo 4,16-19.

<sup>7</sup> ORLANDO, L., Giovanni. IV Vangelo della Vita, p. 100.

<sup>8</sup> PÉREZ MILLOS, S., João, p. 421.

<sup>9</sup> SLOYAN, G., Giovanni, p. 78; CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan, 2015, p. 58.

<sup>10</sup> BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 119; CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan, p. 60.

<sup>11</sup> Para um aprofundamento na temática, indicamos algumas obras: 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 Antigo Testamento no Novo Testamento (2014); BELLÍ, 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,

evidencia os elementos nupciais presentes em Jo 4,5-42 e busca dar respostas às questões supramencionadas a respeito da função de Jo 4,16-19.

## 1. Texto, segmentação e tradução de Jo 4,16-19

A apresentação do texto de Jo 4,16-19, a seguir, contém em paralelo o texto grego da Edição Crítica do NT de Nestle-Aland, 28<sup>a</sup>. ed.<sup>12</sup> e a nossa tradução para o português, que busca respeitar o estilo original do texto bíblico<sup>13</sup>. Apesar do objeto material deste estudo ser um texto narrativo, a proposta de segmentação aqui fornecida, bem como os problemas de tradução e de crítica textual, que são apresentados no item 3, respeitam os critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>14</sup>. O uso de tais critérios permite observar a unidade temática em torno do vocábulo “*ἄνθρωπος/homem, esposo*”, a beleza de como o texto está construído/estruturado e como ele se relaciona com as demais partes da perícopre Jo 4,5-42, auxiliando no estudo sobre a nupcialidade.

---

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.

<sup>12</sup> NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012), Jo 4,16-19.

<sup>13</sup> SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0, p. 41-42; 80-81.

<sup>14</sup> MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; MEYNET, R., *L'Analyse 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. *Salms na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2022); GONZAGA, W. et alii., *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2023).

λέγει αὐτῇ [ὁ Ἰησοῦς].	16a	Disse-lhe [Jesus] <sup>15</sup> :	N <sup>16</sup>
ὑπάγε	16b	Parte,	J
φώνησον τὸν ἄνδρα σου	16c	chama o teu esposo <sup>17</sup>	
καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.	16d	e volta aqui.	
ἀπεκρίθη ἡ γυνή	17a	Respondeu a mulher	N
καὶ εἶπεν αὐτῷ.	17b	e disse-lhe:	
οὐκ ἔχω ἄνδρα.	17c	Não tenho esposo.	M
Λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς.	17d	Disse-lhe Jesus:	N
καλῶς εἶπας	17e	Bem disseste:	J
ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω.	17f	“esposo, não tenho”;	
πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες	18a	De fato, tiveste cinco esposos	
καὶ νῦν ὃν ἔχεις	18b	e, agora, o que tens	
οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ.	18c	não é teu esposo;	
τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.	18d	Isto (que) disseste (é) verdadeiro.	
Λέγει αὐτῷ ἡ γυνή.	19a	Disse-lhe a mulher:	N
<b>κύριε</b> , θεωρῶ	19b	<b>Senhor</b> , percebo	M
ὅτι προφήτης εἶ σύ.	19c	que tu és um profeta.	

Fonte: Texto grego da NA28, tradução e tabela dos autores.

## 2. Notas de tradução e de crítica textual

No processo de tradução de Jo 4,16-19, a primeira coisa que se constata é o emprego do presente histórico na voz do narrador em v.16a, 17d e 19a, através do uso de “λέγει/*diz*” (indicativo presente ativo, 3sg. de “λέγω/*dizer*”), nos dois primeiros segmentos citados, o sujeito do verbo é Jesus e, no terceiro, é a mulher. De modo diverso, em v.17ab, o narrador usa dois aoristos ao utilizar “ἀπεκρίθη/*respondeu*” (indicativo aoristo passivo, 3sg. de “ἀποκρίνομαι/*responder*”) e “εἶπεν/*disse*” (indicativo aoristo ativo, 3sg. de

<sup>15</sup> Graças ao uso do Método da Análise Retórica Semítica Bíblica, deu-se preferência à Lectio Harmonizata, que acrescenta “ὁ Ἰησοῦς/o Jesus”, presente em vários manuscritos (κ\*<sup>2</sup> A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ 086 *f*<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 1844. 12211  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), conservando o paralelismo entre os segmentos 16a e 17d.; MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 427.

<sup>16</sup> Os personagens da narrativa são: N = Narrador; J = Jesus e M = Mulher Samaritana.

<sup>17</sup> O vocábulo ἀνὴρ significa “homem”: 1) como designação genérica de pessoa humana; 2) um indivíduo da espécie humana em contraposição com deuses, monstros, seres espirituais ou animais; 3) o macho da espécie humana em contraposição com a mulher; 4) principalmente na LXX, o termo ἀνὴρ é usado para traduzir o vocábulo hebraico אָבִיר quando este significa “esposo, marido, homem casado”; 5) homem adulto e 6) homem eminente/valoroso; OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 969-978.

“λέγω/dizer”). Tanto no discurso direto de Jesus (v.16b.17f.18bc) como no da mulher (vv.17c.19bc) também se observa o uso do presente.

O *presente histórico* aparece frequentemente na literatura clássica e, no NT, tal uso é bastante frequente especialmente em Marcos, Lucas e João. No caso do Evangelho de João, por exemplo, a forma verbal λέγει ocorre 123 vezes<sup>18</sup>; dentro da literatura helênica o uso dessa forma aparece ocasionalmente em Plutarco, refletindo um modo da língua popular de retratar uma conversa. Esse tipo de uso do presente em narrativas tem o intuito de representar os fatos de um modo mais vivaz, como se o narrador estivesse presente contando os eventos, ocorrendo durante o momento em que o leitor/ouvinte está a ter contato com a narrativa. O presente histórico pode substituir o indicativo aoristo e a qualidade da ação do presente pode assumir um aspecto mais pontual<sup>19</sup>.

Assim sendo, todas as ocorrências do presente histórico, que dizem respeito à voz do narrador no texto grego, foram traduzidas para o português não com o presente do indicativo, mas com o pretérito perfeito, indicando ações no passado. Quanto às demais ocorrências do presente, que se encontram nos discursos diretos de Jesus e da mulher, foram traduzidas com o presente do indicativo para o português. No que tange ao restante das formas verbais da perícopa, buscou-se uma tradução que conservasse uma maior equivalência entre a língua de origem e a língua de destino.

No segmento v.16a, “λέγει αὐτῇ/diz a ela”, o texto advém dos manuscritos  $\mathfrak{B}^{66.75}$  B C\* 33 a sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>mss</sup>. No entanto, há vários outros manuscritos que trazem o acréscimo de “ὁ Ἰησοῦς/Jesus” ao final ( $\aleph^{*.2}$  A C<sup>2</sup> D K L N W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ 086 f<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844. l 2211  $\mathfrak{M}$  lat sy<sup>(s)</sup> sa<sup>mss</sup> bo), sendo que os manuscritos  $\aleph^{*}$  A Θ f<sup>1.13</sup> trazem tal acréscimo com a omissão do

<sup>18</sup> Jo 1,21.19.36.38.39.41.43.45.46.47.48.51; 2,3.4.5.7.8.10; 3,4; 4,7.9.11.15.16.17.19.21.25.26.28.34.49. 50; 5,6.8; 6,5.8.12.20.42; 7,6.50; 8,22.39; 9,12; 11,7.11.13.23.24.27.39<sup>2x</sup>.40.44; 12,4.22; 13,6.8.9.10.22. 24.25.27.29.31.36.37; 14,5.6.8.9.22; 16,17.18; 18,4.5.17<sup>2x</sup>.26.38<sup>2x</sup>; 19,4.5.6.9.10.14.15.26.27.28.35.37; 20,2.13.15<sup>2x</sup>.16<sup>2x</sup>.17.19.22.27.29; 21,3.5.7.10.12.15<sup>3x</sup>.16<sup>3x</sup>.17<sup>3x</sup>.19.21.22.

<sup>19</sup> BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, § 321.

artigo definido “ὁ/ο”. O texto adotado pela edição de Nestle-Aland, 28 edição<sup>20</sup>, foi escolhido segundo o princípio da crítica externa que dá preferência à leitura de manuscritos mais antigos e confiáveis e, do ponto de vista da crítica interna, dá-se preferência à leitura mais breve (*lectio brevior*)<sup>21</sup>.

No entanto, por uma questão de clareza, principalmente para a tradução ao português, este artigo adota a leitura mais longa “λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς/*diz-lhe Jesus*”, que está presente no maior número de manuscritos, deixando claro que o sujeito do verbo é Jesus e removendo a ambiguidade do pronome pessoal oblíquo “lhe” que poderia ser a tradução tanto de αὐτῇ (em referência à mulher) como de αὐτῷ (em referência a Jesus). Adotada essa leitura mais longa e considerando λέγει como um presente histórico, a tradução final do segmento v.16a fica a seguinte: “Disse-lhe Jesus”. Essa opção pode ser justificada graças ao uso do Método da Análise Retórica Semítica Bíblica, através do qual se deu preferência à leitura que mais se harmoniza com o texto e conserva o paralelismo entre os segmentos v.16a e v.17d<sup>22</sup>.

Nos segmentos v.16b, 16c e 16d, no discurso direto de Jesus, há três imperativos dirigidos à mulher: “ὑπάγε/*parte*”, “φώνησον/*chama*” e “ἐλθέ/*volta*”. A forma ὑπάγε, no v.16b, é um imperativo presente ativo 2sg de “ὑπάγω/*partir*”. Tal verbo é usado no NT somente em sentido intransitivo e quanto ao seu uso: ele está ausente no *Corpus Paulinum*, Hebreus e Atos dos Apóstolos; nas Cartas Católicas ocorre somente em Tg 2,16 e 1Jo 2,11; esse verbo nunca aparece simultaneamente nos três Evangelhos Sinóticos ao se referir a um mesmo evento,

<sup>20</sup> Para o Evangelho de João, segundo a introdução da NA<sup>28</sup>, os testemunhos textuais consistentes são: ℘<sup>2</sup>, ℘<sup>5</sup>, ℘<sup>6</sup>, ℘<sup>22</sup>, ℘<sup>28</sup>, ℘<sup>36</sup>, ℘<sup>39</sup>, ℘<sup>44</sup>, ℘<sup>45</sup>, ℘<sup>52</sup>, ℘<sup>55</sup>, ℘<sup>59</sup>, ℘<sup>60</sup>, ℘<sup>63</sup>, ℘<sup>66</sup>, ℘<sup>75</sup>, ℘<sup>76</sup>, ℘<sup>80</sup>, ℘<sup>84</sup>, ℘<sup>90</sup>, ℘<sup>93</sup>, ℘<sup>95</sup>, ℘<sup>106</sup>, ℘<sup>107</sup>, ℘<sup>108</sup>, ℘<sup>109</sup>, ℘<sup>119</sup>, ℘<sup>120</sup>, ℘<sup>121</sup>, ℘<sup>122</sup>; Ⓝ (01), A (02), B (03), C (04), D (05), K (017), L (019), N (022), P (024), Q (026), T (029), W (032), Γ (036), Δ (037), Θ (038), Ψ (044), 050, 060, 068, 078, 083, 086, 087, 091, 0101, 0105, -109, 0127, 0145, 0162, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0260, 0299, 0301; 565, 579, 700, 892, 1241, 1224, 1 844, 1 2211; a família de minúsculos f<sup>1</sup> e f<sup>33</sup> e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

<sup>21</sup> SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0, p. 94; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>22</sup> MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 427: “Se il parallelismo esiste, non solo nei testi poetici, ma pure nei testi in prosa, si può pensare che fra diverse varianti si potrebbe privilegiare quella che rispetta di più il parallelismo”; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

exceto no caso de Mc 11,2 e Lc 19,30; no que tange ao Evangelho de João, o verbo ὑπάγω foi usado 32 vezes<sup>23</sup> e, no que se refere ao imperativo ὕπαγε, digno de nota é o fato de que tanto em Jo 4,16 como em Jo 9,7 (no relato da cura do cego de nascença), essa forma verbal precede um outro imperativo sem o uso de “καί/e”<sup>24</sup> e, depois do interlocutor ter partido e cumprido as instruções dadas, há o movimento de retorno a Jesus.

Na primeira parte do Evangelho de João (Jo 1–12), o verbo ὑπάγω é usado, sobretudo, nos discursos que dizem respeito a partidas/despedidas e significa *partir, retirar-se, ir embora, sair da presença de alguém*. Em Jo 7,33 e 8,14, esse verbo é usado quando Jesus está falando que *vai para Deus*. E, na segunda parte (Jo 13–21), ὑπάγω é usado com o significado tanto de *partir* como de *morrer*, referindo-se ao mistério da morte de Jesus através da qual ele *vai para Deus*. O significado mais profundo do vocábulo torna-se evidente a partir da interpretação do próprio evangelista em Jo 13,3 ao narrar as palavras do próprio Jesus<sup>25</sup>: “εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ **πρὸς τὸν Θεὸν ὑπάγει**/sabendo que tudo o Pai lhe dera nas mãos e que de Deus vinha e para Deus voltava”.

No segmento v.16c, a forma “φώνησον/chama” é um imperativo aoristo ativo 2sg. do verbo “φωνέω/chamar”, usado 13 vezes<sup>26</sup> no Evangelho de João. Esse verbo é do mesmo campo semântico do substantivo “φωνή/voz” e uma tradução literal de φωνέω para o português, poderia ser *vociferar*. No mundo grego, esse verbo indica a emissão de uma voz ou de um som da parte de humanos, animais ou instrumentos musicais. Na LXX, ocorre apenas em dez passagens para traduzir algum termo hebraico ou aramaico e pode significar o *soar de trombetas* (Am 3,6; 1Mc 9,12), o *berrar* de animais (Is 38,14; Jr 17,11;

<sup>23</sup> Jo 3,8; 4,16; 6,21.67; 7,3.33; 8,4<sup>2x</sup>.21<sup>2x</sup>; 9,7.11; 11,8.31.44;12,11.35; 13,3.33.36<sup>2x</sup>; 14,4.5.28; 15,16; 16,5<sup>2x</sup>.10.17; 18,8; 21,3.

<sup>24</sup> DELLING, G., ὑπάγω, col. 537-540.

<sup>25</sup> DELLING, G., ὑπάγω, col. 540-541.

<sup>26</sup> Jo 1,48; 2,9; 4,16; 9,18.24; 10,3; 11,28<sup>2x</sup>; 12,17; 13,13.38; 18,27.33.

Sf 2,14), o *falar* como produção de um som com a garganta, algo que os ídolos não são capazes de fazer (Sl 113,15<sup>[BHS 115,7]</sup>; 134,17<sup>[BHS 135,17]</sup>), o *murmúrio* dos mortos e dos adivinhos (Is 8,19; 19,3; 29,4) e em outros contextos do judaísmo helênico pode significar *falar, gritar, chamar*<sup>27</sup>.

No NT, o verbo φωνέω significa *falar em alta voz, chamar ou gritar* de homens, anjos ou demônios, podendo ser reforçado pela expressão “φωνῆ μεγάλη/*voz alta*” (Mc 1,26; Lc 23,46; At 16,28; Ap 14,18), cujo resultado nas passagens citadas seria sinônimo do verbo “κράζω/*gritar*”. Nos Evangelhos de Lucas e João, φωνέω também é usado com o acusativo de pessoa com o significado de “καλέω/*chamar, fazer vir, mandar chamar, convidar*”<sup>28</sup> e “προσκαλοῦμαι/*convocar, chamar ou escolher para si*”<sup>29</sup> (Lc 16,2; 19,15; At 9,41; 10,7; Jo 2,9; 4,16; 9,18.24), dando margem para se pensar inclusive no tema vocacional e da salvação, como por exemplo, o Bom Pastor que chama suas ovelhas pelo nome (Jo 10,3). Em alguns casos, o chamado não é feito diretamente por Jesus, mas por outros, e o resultado de tal chamado produz uma mudança de vida decisiva para quem busca a salvação. Por exemplo: Filipe chama Natanael (Jo 1,48) e Marta chama a irmã (Jo 11,28). Numa analogia com Lc 8,54, Jesus chama Lázaro do sepulcro para a vida em Jo 11,43 (aqui não se usa o verbo φωνέω, mas uma expressão contendo φωνῆ μεγάλη que está dentro do mesmo campo semântico), que será confirmado mais a frente com “τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν/*Chamou Lázaro do sepulcro e ressuscitou-o dos mortos*” (Jo 12,17). Por fim, φωνέω é usado para indicar o *canto* do galo (Jo 13,38 e Jo 18,27)<sup>30</sup>.

No segmento v.16c, em vez de “φώνησον τὸν ἄνδρα σου/*chama o esposo teu*”, o Códice Vaticano (B) e os manuscritos 086 e Or<sup>pt</sup> apresentam o deslocamento do pronome “σου/*de ti*” para antes de “τὸν ἄνδρα/*o esposo*”. Tal

<sup>27</sup> BETZ, O., φωνέω, col. 340-343.

<sup>28</sup> SCHMIDT, K. L., καλέω; προσκαλέω, col. 1456.

<sup>29</sup> SCHMIDT, K. L., καλέω; προσκαλέω, col. 1488-1490.

<sup>30</sup> BETZ, O., φωνέω, col. 343-345.



mudança de ordem da posição do pronome σου se justifica como um erro de copista e não afeta o sentido final da expressão. Se for considerada a hipótese de que tal pronome estaria na sua forma enfática “σοῦ/*de ti*”, então haveria uma maior ênfase no genitivo possessivo e a frase final ficaria “φώνησον σοῦ τὸν ἄνδρα/*chama de ti o esposo*”. Com relação ao substantivo “ἄνθρωπος/*homem*”, traduzido como esposo neste contexto e utilizado como critério para se estabelecer a unidade da perícope objeto deste estudo, ocorre 5 vezes (segmentos: v.16c, 17c, 17f, 18a e 18c) e, de forma indireta, através do uso de um pronome relativo, há uma sexta referência a esse vocábulo no segmento v.18b.

A palavra “ἄνθρωπος/*homem*” é usada frequentemente como designação genérica de uma pessoa, indicando o *homem* como um indivíduo da espécie humana em antítese com os animais, monstros ou deuses da mitologia grega. Mais especificamente, ἄνθρωπος diz respeito ao macho da espécie humana (“*vir/varão*” em latim) em contraste com a “γυνή/*mulher*”, a criança ou o eunuco. A LXX usa ἄνθρωπος para traduzir a palavra “בַּעַל/*marido, esposo*”<sup>31</sup>, indicando um cônjuge legítimo; às vezes usa tal termo para indicar o homem em senso lato e eminente como tradução dos termos “גִּבּוֹר/*forte, valente, valoroso*”, “זָקֵן/*ancião*”, “אֲשֵׁר/*príncipe, chefe*” e “יְהוָה/*senhor, superior, amo, proprietário*”, este último termo hebraico também é usado como título divino de modo similar ao uso do termo “אֲדֹנָי/*Adonai, Senhor*”<sup>32</sup>.

No NT, ἄνθρωπος é um vocábulo usado sobretudo nos escritos lucanos (Lc e At), significando um indivíduo da espécie humana em contraposição com os seres espirituais ou animais (At 14,15) ou, então, é usado como sinônimo de “ἄνθρωπος/*ser humano*” e outras expressões para se referir ao “homem”, como “בְּשָׂרָא-/[כָּל-] / [πᾶσα] σὰρξ/[*toda*] carne” ou “σὰρξ καὶ αἷμα/*carne e sangue*”. Há ocorrências em que se usa ἄνθρωπος para mencionar somente os homens (indivíduos

<sup>31</sup> Gn 20,3; Ex 21,22; Dt 22,22; 24,4; Jz 9,2.3.6.7.18.20.23.24.25.26.39.46.47; 20,5; Pr 12,4; 29,22.29.41.46; Est 1,18; Jl 1,8.

<sup>32</sup> OEPKE, A., ἄνθρωπος, col. 969-973; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 26; 110; 127-128; 197; 454.

do sexo masculino) (Mt 14,21.35; At 4,4). O plural “[οἱ] ἄνδρες/[os] homens” pode indicar, em alguns casos, a totalidade da população, principalmente quando vem acompanhado do genitivo “τοῦ τόπου ἐκεῖνου/*daquele lugar*” (Mt 14,35) ou com os gentílicos (Mt 12,41) ou com adjetivos em afirmações gerais (Tg 1,8.12.23). Em 1Cor 11,3, Paulo estabelece uma hierarquia (Deus → Cristo → homem → mulher) na qual, assim como o homem deve ser submisso a Cristo, a mulher de ser submissa ao homem<sup>33</sup>.

Ainda no NT, em conexão com o objeto formal deste estudo, o uso do termo ἀνὴρ significando “esposo” ou “marido” pode ser encontrado em Mt 1,16.19; Mc 10,2.12; Lc 2,36; 16,18; Rm 7,2.3; 1Cor 7,3.4.10.11.13.14.16.34.39; 11,3; 14,35; Ef 5,22.23.24.25.28.33; Cl 3,18.19; 1Tm 3,2.12; 5,9; Tt 1,6; 2,5; 1Pd 3,1.5.7 e Ap 21,2. Também é usada a imagem esponsal para falar do amor de Cristo para com a sua Igreja, em Ef 5,25.28; Cl 3,19; 1Pd 3,7. Inclusive, de acordo com o direito matrimonial judaico, aquele que estava prometido em casamento, o noivo, já era chamado de ἀνὴρ (Mt 1,19; Ap 21,2; 2Cor 11,2; Dt 22,23)<sup>34</sup>.

No Evangelho de João, a palavra ἀνὴρ é usada 8 vezes. A primeira ocorrência encontra-se no prólogo e refere-se a todos aqueles que, ao aceitarem o “λόγος/*Verbo*” e nele crerem, receberam a graça de se tornarem filhos de Deus (Jo 1,12), “οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ/*não, porém, da vontade de homem, mas da vontade de Deus*” (Jo 1,13)<sup>35</sup>. A segunda ocorrência situa-se no contexto em que João Batista, testemunhando a respeito de Jesus (Jo 1,19-34) e afirmando não ser o Messias esperado, aponta para Jesus como o escolhido de Deus, preexistente, “οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν/*este é a respeito de quem eu disse:*

<sup>33</sup> OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 973-975.

<sup>34</sup> OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 975-976.

<sup>35</sup> A *The New International Version* (NIV), 2011, traduz ἀνὴρ com a palavra husband, que significa “marido”, em Jo 1,13: “Children born not of natural descent, nor of human decision or a **husband**’s will, but born of God”. (Grifo nosso).

*depois de mim vem um **homem** que adiante de mim veio a ser, por que existia antes de mim” (Jo 1,30)<sup>36</sup>.*

Da terceira até a sétima ocorrências de ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c), a maior concentração do uso de tal termo dentro do Quarto Evangelho, no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, o leitor se dá conta que ao defrontar-se com o objeto material deste estudo, em apenas três versículos, o vocábulo é empregado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta). Dado o contexto, conforme apresentado supra, ἀνὴρ pode ser traduzido por “esposo” ou “marido”, de acordo com o uso que faz a LXX, ao empregar tal termo para traduzir o vocábulo hebraico בַּעַל, quando este significa “esposo, marido, homem casado”<sup>37</sup>.

A oitava ocorrência de ἀνὴρ situa-se no contexto da “multiplicação dos pães” e é utilizada no plural para se referir aos homens em geral que se faziam presentes no referido evento – “ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι/sentaram-se, então, os **homens**, em número de cinco mil aproximadamente” (Jo 6,10). Como nesse mesmo versículo, para se referir às pessoas em geral, é utilizado o termo ἄνθρωπος, na expressão “ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν/fazei os **homens** se assentarem”, pode-se levantar a hipótese de que o uso de οἱ ἄνδρες seria para se referir apenas aos indivíduos do sexo masculino e apenas eles seriam enumerados<sup>38</sup>, sem contar as mulheres e crianças, assim como faz Mateus (14,21; 15,38). Marcos (6,44) e Lucas (9,14), mesmo sem serem tão específicos como Mateus, trazem uma construção similar nos seus relatos das multiplicações dos pães.

<sup>36</sup> BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12, p. 247-248 – “O tema da preexistência de Jesus se encontra no Prólogo, em 8,58 e 17,5; portanto [...] julgamos aqui inacessíveis as tentativas de evitar uma implicação da preexistência. O verdadeiro problema, naturalmente, diz respeito à probabilidade de encontrarmos tal testemunho da preexistência nos lábios do Batista. [...] A ênfase sobre a preexistência de Jesus pode ser considerada parte da polêmica contra os adeptos do Batista [...]. Enquanto faz esta afirmação como resposta apologética, o evangelista ainda poderia estar apoiando-se em um dito tradicional do Batista”.

<sup>37</sup> OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 971-972.

<sup>38</sup> BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12, p. 463; 476.

No segmento v.16d, “καὶ ἔλθῃ ἐνθάδε/*e volta aqui*”, não há maiores dificuldades no que tange à tradução, porém merece destaque a forma verbal “ἔλθῃ/*vem, volta*”, imperativo aoristo ativo 2sg. de ἔρχομαι. Esse verbo indica o movimento dum ponto para outro, com o foco na aproximação da perspectiva do narrador, significando “vir” ou “voltar”; ou proceder num caminho com um destino em vista, significando “ir”. Também pode significar a mudança de lugar ou posição com a implicação de ser levado, conduzido para outro lugar no que se refere ao espaço, tempo, eventos ou circunstâncias<sup>39</sup>.

No mundo antigo, o verbo ἔρχομαι assumiu um uso especial dentro do contexto cultural e, nos antigos manuais de orações, a fórmula “ἔλθῃ/*vem*” ou “ἔλθῃ μοι/*vem a mim*”, seguido de um vocativo, era usada para a invocação de um deus. Tal emprego de ἔλθῃ, frequente nos textos de orações dos papiros mágicos, mas raro nos hinos homéricos; também aparece muitas vezes nos hinos órficos através dos quais se invocava a vinda do deus ou deuses<sup>40</sup>. A influência helenística também se faz evidente em duas orações de Flávio Josefo as quais são introduzidas por essa fórmula típica, na obra *Antiguidade Judaica* 4,46 e 20,90<sup>41</sup>.

Na LXX, o verbo ἔρχομαι é usado para traduzir várias palavras hebraicas, na maioria com significado local; em geral traduz o verbo “בוא/entrar, vir, ir, voltar”. No entanto, esse verbo também é usado em expressões culturais, quase sempre unido a “προσκυνέω/*prostrar-se*”<sup>42</sup>, “λατρεύω/*adorar*”<sup>43</sup>, “θύω/*oferecer sacrifício*”<sup>44</sup>, vir à casa de Deus, ao santuário, a Jerusalém; indica a oração que chega a Deus (2Cr 30,27; Sl 101,2<sup>LXX</sup>; 118,41.77<sup>LXX</sup>). Tal palavra também aparece quando se fala da vinda de Deus até os homens, sendo digno de especial destaque a referência à vinda do Messias, em Is 11,1 – “καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος

<sup>39</sup> BAUER, W.; DANKER, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, p. 347-348.

<sup>40</sup> SCHNEIDER, J, ἔρχομαι, col. 913-915.

<sup>41</sup> FLAVIO, G., *Antichità Giudaiche*, 4,46; 20,90.

<sup>42</sup> Gn 19,1; 37,10; 42,6; Dt 17,3; 2Sm 1,2; 15,32; 2Rs 2,15; 1Cr 21,21; 2Cr 25,14; Jt 10,23; 16,18; Tb 5,14; Jr 33,2 [TM Jr 26,2]; Zc 14,16.

<sup>43</sup> Ex 10,26; Dt 13,3; 17,3.

<sup>44</sup> Gn 46,1; Ex 8,21; 1Sm 2,13.14.15; 2Cr 11,16; 25,14; Ez 39,17.

ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται/ *e virá fora um ramo da raiz de Jessé e uma flor dessa raiz brotará*” – e em Dn 7,13 – “καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο/ *e eis, sobre as nuvens do céu, vinha como que um Filho de Homem*”; a versão de Teodocião traz “ἐρχόμενος/ *aquele que vem*”<sup>45</sup>.

Tanto no NT, como na literatura grega, o verbo ἔρχομαι significa fundamentalmente “vir” e “ir”. Nos Evangelhos Sinóticos, além do uso em referência a local, o verbo em questão é usado para falar sobre: a) a *vinda* de Jesus até os homens, com imagens características das epifanias divinas, principalmente quando Jesus fala em primeira pessoa sobre sua *vinda* messiânica – “οὐκ ἦλθον.../ *eu não vim...*”, “ἦλθον.../ *eu vim...*” – ou na expressão “ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου/ *veio o Filho do Homem*”; b) a *vinda* dos homens até Jesus como um ato de culto ou de predisposição para segui-lo; c) a *vinda* escatológica do reino; d) a *vinda* escatológica do Messias ou de Deus no juízo; ou e) a *vinda* de dias difíceis<sup>46</sup>.

Na literatura paulina, com exceção de 1Tm 1,15 e Ef 2,17 que falam da primeira *vinda* de Jesus, todas as demais atestações do verbo ἔρχομαι em referência a Cristo tratam de sua *vinda* escatológica ou da *vinda* do tempo da salvação. As cartas joaninas abordam tanto a *vinda* de Cristo como a *vinda* do Anticristo. O Apocalipse, para definir a natureza de Deus usa, por exemplo, as expressões “ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος/ *o que é, e o que era, e o que vem*” (Ap 1,4.8; 4,8; 11,17), a espera da *vinda* próxima de Cristo (Ap 2,5.16; 22,20) e oração que suplica pela *vinda* de Cristo “ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ/ *amém, vem, Senhor Jesus*” (Ap 22,20). Nos demais escritos do NT prevalece o uso escatológico de ἔρχομαι<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> SCHNEIDER, J, ἔρχομαι, col. 916.

<sup>46</sup> SCHNEIDER, J, ἔρχομαι, col. 917-926.

<sup>47</sup> SCHNEIDER, J, ἔρχομαι, col. 933-937.

No Evangelho de João, o verbo ἔρχομαι aparece frequentemente<sup>48</sup> e torna-se evidente o seu conteúdo teológico através do qual se quer provar que, em Jesus, veio realmente o Messias de Deus. A vinda messiânica de Jesus se fundamenta na certeza de sua missão divina (Jo 8,14-30.42), com o propósito de salvar o mundo (Jo 9,39; 12,47). Tal verbo também é usado para falar da vinda dos homens até Jesus (Jo 3,2.26; 6,5; 10,41) e, no segmento v.16d, Jesus ordena à mulher samaritana de venha a ele. Na sequência da narrativa, a vinda da mulher a Jesus se confundirá com a vinda dos habitantes da cidade de Sicar (Jo 4,30.40). Esse movimento do ser humano em direção a Jesus só é possível pela ação do Pai que o atrai (Jo 6,45) para lhe despertar a fé, o ato de crer, como o que ocorrera com os samaritanos (Jo 4,39-42). No Quarto Evangelho, o verbo ἔρχομαι também é usado para falar da vinda da “hora”, da vinda de Jesus ressuscitado, do retorno do Cristo<sup>49</sup> etc.

Nos segmentos v.17a e 17b, quando o narrador usa a expressão “ἀπεκρίθη ἡ γυνή καὶ εἶπεν αὐτῷ/respondeu a mulher e disse-lhe”, a fórmula “ἀπεκρίθη + [sujeito] + καὶ εἶπεν + [destinatário (no dativo)]” diz respeito a uma estrutura estereotipada bastante comum nas narrativas bíblicas e corresponde à expressão hebraica “...וַיֹּאמֶר... וַיֵּן/ respondeu... e disse...”<sup>50</sup>, com sua equivalente aramaica “...וַיֹּאמֶר... וַיֵּן”. Somente na perícopé na qual o texto objeto deste estudo se insere tal estrutura aparece 3 vezes (Jo 4,10.13.17). No Evangelho de João, a estrutura “ἀπεκρίθη... καὶ εἶπεν.../respondeu... e disse...” é usada com maior frequência do que nos outros escritos do NT e se repete em 24 versículos (Jo 1,48.50; 2,19; 3,3.9.10.27; 4,10.13.17; 5,11; 6,26.29.43; 7,16.21; 8,14; 9,30.36; 12,30; 13,7; 14,23; 18,37; 20,28).

<sup>48</sup> Jo 1,7.9.11.15.27.29.30.31.39<sup>2x</sup>.46.47; 3,2<sup>x</sup>.8.19.20.21.22.26<sup>2x</sup>.31<sup>2x</sup>; 4,7.16.21.23.25<sup>2x</sup>.27.30.35.40.45<sup>2x</sup>. 46.54; 5,7.24.25.28.40.43<sup>2x</sup>; 6,2.14.15.17<sup>2x</sup>.23.24.35.37.44.45.65; 7,27.28.30.31.34.36.37.41.42.45.50; 8,2.14<sup>2x</sup>.20.21.23.42; 9,4.7.39; 10,8.10<sup>2x</sup>.12.41; 11,17.19.20.27.29.30.32.34.38.45.48.56; 12,1.9.12<sup>2x</sup>.13.15.22<sup>2x</sup>.23.27.28.46.47; 13,1.6.33; 14,3.18.23.28.30; 15,22.26; 16,2.4.7.8.13<sup>2x</sup>.21.25.32<sup>2x</sup>; 17,1.11.13; 18,3.4.37; 19,3.32.33.38.39<sup>2x</sup>; 20,1.2.3.4.6.8.18.19.24.26; 21,3.8.13.22.23.

<sup>49</sup> SCHNEIDER, J, ἔρχομαι, col. 926-933.

<sup>50</sup> BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §420.2.

Com relação ao termo “*γυνή/mulher*”, presente nos segmentos v.17a e 19a, tanto na cultura grega, como na LXX e no NT, indica: a) a fêmea da espécie humana distinta do “*ἄνθρωπος/homem*”; b) a mulher casada, a esposa ou, de acordo com o direito matrimonial semita, inclusive a jovem que estava noiva já era chamada *γυνή*<sup>51</sup> (Dt 22,23-29; Ex 22,15-16). No Evangelho de João, o termo *γυνή* aparece 22 vezes<sup>52</sup>, sendo digno de nota o fato de que, somente em Jo 4,5-42, tal termo é usado 13 vezes (mais de 50% do uso do termo feito em João), de modo que 2 vezes tal palavra se faz presente no texto objeto material deste estudo (vv.17a e 19a).

No segmento v.17b, os manuscritos  $\aleph^{(*)2}$  A D K L W<sup>s</sup> Γ Δ Θ Ψ *f*<sup>1.13</sup> 565. 579. 700. 1424. l 844. l 2211 *pm* lat sy<sup>h</sup> sa<sup>mss</sup> ly bo<sup>pt</sup> omitem o pronome “*αὐτῷ/lhe*” que se refere a Jesus. O texto adotado, no qual tal pronome se faz presente, segue os manuscritos  $\aleph^{66.75}$  B C N 086. 33. 892. 1241 *pm* it sy<sup>s.c.p.</sup>, considerando sobretudo a autoridade dos papiros  $\aleph^{66.75}$ , bem como do Códex Vaticano (B). Na sequência, em v.17c, ao invés de “*οὐκ ἔχω ἄνδρα/não tenho esposo*”, alguns manuscritos ( $\aleph$  C\* D L 1241 j r<sup>1</sup>) trazem as mesmas palavras, porém numa ordem diferente “*ἄνδρα οὐκ ἔχω/esposo não tenho*”. Isso se deve, provavelmente, a uma harmonização do texto do v.17c com o segmento v.17f. No segmento v.17f, no qual Jesus repete o discurso direto da mulher samaritana, os manuscritos  $\aleph$  D it vg<sup>mss</sup> mudam o verbo “*ἔχω/tenho*”, de primeira pessoa singular do presente do indicativo para a segunda pessoa singular, “*ἔχεις/tens*”. Isso seria, provavelmente, uma correção na qual, em vez trazer Jesus citando o discurso direto da samaritana de forma direta, ele estaria citando tal fala de forma indireta: “*ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχεις/que esposo não tens*”.

No v.18d, o Códex Sinaítico (a versão latina seguiu o mesmo princípio) transformou do adjetivo “*ἀληθής/verdadeiro*” para o advérbio

<sup>51</sup> OEPKE, A., *γυνή*, col. 691-694.

<sup>52</sup> Jo 2,4; 4,7.9<sup>2x</sup>.11.15.17.19.21.25.27.28.39.42; 8,3.4.9.10; 16,21; 19,26; 20,13.15.

“ἀληθῶς/*verdadeiramente*”, deixando o texto gramaticalmente mais fluido. Ainda no v.18d, o papiro  $\mathfrak{P}^{75}$  traz a variante “εἶπας/*disseste*” (indicativo aoristo ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”) no lugar onde os demais manuscritos leem “εἶρηκας/*disseste*” (indicativo perfeito ativo 2sg. de “λέγω/*dizer*”). A principal diferença diz respeito ao aspecto verbal: o *aoristo*<sup>53</sup>, o qual se refere a uma ação pontual no passado, e o *perfeito*<sup>54</sup>, a uma ação completa, acabada no passado como o aoristo, mas com efeitos permanentes no presente.

A última variante presente no texto estudado diz respeito à omissão do vocativo “κύριε/*ó senhor*”, no segmento v.19b. Tal termo aparece 33 vezes em João, sendo que, na perícopa na qual Jo 4,16-19 se insere, por 3 vezes a mulher se dirige a Jesus por meio de tal vocativo (Jo 4,11.15.19). De acordo com Brown, o termo κύριε pode significar tanto “*senhor*” como “*Senhor*” de tal modo que “muito provavelmente há uma progressão de um para o outro significado quando a mulher o usa com crescente respeito nos vv.11,15 e 19”<sup>55</sup>, ao dirigir-se a Jesus. Com relação ao termo “προφήτης/*profeta*”, dado o fato de que os samaritanos não aceitavam os livros proféticos, é provável que a mulher o entendesse à luz de Dt 18,15-19, mais especificamente Dt 18,18<sup>56</sup>.

### 3. Análise de Jo 4,16-19

#### 3.1. Jo 4,16-19 no contexto do IV Evangelho

Até o presente momento, a partir da segmentação, tradução, notas de tradução e de crítica textual já é possível vislumbrar panoramicamente a beleza do texto Jo 4,16-19, que culmina com a mulher samaritana reconhecendo Jesus

<sup>53</sup> BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 331-334.

<sup>54</sup> BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F., Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, §§ 340-345.

<sup>55</sup> BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12, p. 383.

<sup>56</sup> BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12, p. 385.



como um profeta<sup>57</sup>: “As palavras do homem judeu que lhe está à frente têm a finalidade de levá-la a reconhecer que ele é um profeta”<sup>58</sup>, a ter ciência da “identidade de Jesus”<sup>59</sup>. No entanto, antes de ser efetuada uma análise do texto que é o objeto material deste estudo, em busca de elementos nupciais, faz-se mister situá-lo dentro do contexto da macroestrutura do Quarto Evangelho, bem como os critérios utilizados para a delimitação de tal recorte dentro da perícopa na qual se insere no quarto capítulo de João. A proposta apresentada referente à macroestrutura do Evangelho de João, que respeita a opinião da maioria dos estudiosos dos escritos joaninos atuais, foi extraída da obra “O testemunho do discípulo: Introdução à literatura joanina”, de Claudio Doglio, escrita em italiano<sup>60</sup>.

O Evangelho de João está estruturado em quatro partes principais: a) prólogo (1,1-18); 2) Livro dos Sinais (1,19–12,50); c) Livro da Glória (13,1–20,31); e d) epílogo (21,1-25). O prólogo poético-teológico deixa claro, desde o início, a grande temática cristológica da obra como um todo, seguindo o modelo dos poemas sapienciais do AT<sup>61</sup>; o Livro dos Sinais ou, conforme Köstenberger, “Act I: Sêmeio-Drama/Ato I: *Drama dos Sinais*”<sup>62</sup>, visa demonstrar a dimensão messiânica de Jesus por meio de sete sinais escolhidos, enquanto, simultaneamente, busca despertar a fé em Jesus como o “Salvador do Mundo” (Jo 4,42); quanto ao Livro da Glória ou, conforme Köstenberger, “Act II: Crucidrama/ Ato II: *Drama da Cruz*”<sup>63</sup>, o Evangelho de João mostra como Jesus garantiu a continuação da sua missão por meio da preparação de sua nova comunidade messiânica para a missão; e, por fim, o epílogo traz uma nova

<sup>57</sup> SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 276; SCHNACKENBURG, R., *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, p. 644; FABRIS, R., *Giovanni*, p. 243; GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 200; BEASLEY-MURRAY, G. R., *John*, p. 60; LÉMONON, J.-P., *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean*, p. 150; CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, p. 100; CARSON, D. A., *O Comentário de João*, p. 222.

<sup>58</sup> ZEVINI, J., *Evangelho segundo João*, p. 128.

<sup>59</sup> MOLONEY, F. J., *Evangelio de Juan*, p. 147.

<sup>60</sup> DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 92.

<sup>61</sup> DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 93.

<sup>62</sup> KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, p. 168.

<sup>63</sup> KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, p. 169.

aparição do ressuscitado logo após a conclusão do autor (Jo 20,30-31), surpreendendo o leitor que achava que a obra já estava concluída<sup>64</sup>, apresentando-lhe um quadro geral da relação entre Pedro e o discípulo amado a respeito das suas diferenças, porém, com papéis legítimos dentro da comunidade de fé<sup>65</sup>.

Olhando para a parte referente ao Livro dos Sinais, dentro da proposta de Doglio<sup>66</sup>, no que tange à estrutura, há um prólogo narrativo por meio do qual se passa da figura de João Batista para a de Jesus (Jo 1,19-51); na sequência, vem uma primeira seção que se inicia e se conclui em Caná da Galileia (Jo 2-4); depois, há uma segunda seção cujo foco se coloca sobre as festas judaicas (Jo 5-12). Portanto, respeitando tal perspectiva, o leitor agora é convidado a focar na primeira seção do Livro dos Sinais, que se inicia com as Bodas em Caná, local onde Jesus realiza o primeiro sinal (Jo 2,1-12), e se conclui com o segundo sinal, a cura do filho do funcionário real, geograficamente em Caná novamente (Jo 4,46-54). Entre o primeiro e o segundo sinais realizados em Caná há a narração da expulsão dos vendilhões do templo (Jo 2,13-25), o diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21), o testemunho de João Batista (Jo 3,22-36) e o episódio de Jesus com os samaritanos (Jo 4,1-45). E, eis, pois, nesse último texto citado, do capítulo quatro do Quarto Evangelho, o famoso encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,5-42)<sup>67</sup>.

A unidade narrativa presente em Jo 4,5-42 se insere no meio de dois sumários. O primeiro encontra-se em Jo 4,1-4 e descreve o deslocamento que Jesus havia planejado realizar, partindo da Judeia rumo à Galileia e, de acordo com o v.4, a necessidade de passar pela região da Samaria. O segundo sumário

<sup>64</sup> DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 194-195.

<sup>65</sup> KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John's Gospel and Letters*, p. 170.

<sup>66</sup> DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 92.

<sup>67</sup> Alguns autores como DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 117, e BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho Segundo João*. Capítulos 1 ao 12, p. 378, fazem a delimitação de tal perícopes tendo por início o v.4 que afirma que era necessário que Jesus atravessasse pela Samaria, outros autores, como por exemplo PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)*, p. 171, deixam o v.4 unido ao sumário contido no início do capítulo, considerando como o texto da perícopes em si do encontro de Jesus com a Samaritana Jo 4,5-42.

está em Jo 4,43-45 e, após apresentar as circunstâncias temporais (“dois dias”), mostra Jesus que parte para a Galileia, chega lá e é acolhido pelos galileus. Em uma leitura sequencial de Jo 4,1-4 e Jo 4,43-45, pode-se constatar uma continuidade, porém sem o diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42) tal “sanduiche” ficaria sem o recheio. A partir daquilo que propõe Brown<sup>68</sup>, e feitas as devidas adaptações, pode-se dizer do ponto de vista narrativo que a perícopé está organizada do seguinte modo:

Introdução	4-6	Ambientação do encontro
<b>Cena 1</b>	7-26	<b><i>Diálogo com a mulher samaritana</i></b>
1a	7-15	Água Viva
1b	16-19	Os esposos
1c	20-26	Adoração em Espírito e Verdade
<b>Cena 2</b>	27-38	<b><i>Diálogo com os discípulos</i></b>
2a	27-30	<i>Clímax da narrativa: a samaritana deixa sua vasilha e corre chamar a gente, enquanto chegam os discípulos...</i>
2b	31-38	Jesus conversa com os discípulos
Conclusão	39-42	A conversão da população local.

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Conforme se pode observar graficamente acima, a microunidade textual de Jo 4,16-19 ocupa a parte central da *Cena 1* no que se refere ao diálogo de Jesus com a mulher samaritana. O critério para a delimitação da microunidade textual está centrado no tema dos esposos daquela mulher, utilizando-se do termo “*ἄνθρωπος/homem, esposo*” que, numa pequena quantidade de versículos, vem repetido 5 vezes e que, por meio dum pronome relativo, a esse mesmo vocábulo se faz referência por uma sexta vez, representando a maior concentração do uso do termo dentro de uma perícopé do Quarto Evangelho. O início de tal texto é bastante evidente porque há uma mudança abrupta de assunto da temática da *água viva* para a temática dos *esposos*, conforme observa Botha em seu artigo “Jo 4,16:

<sup>68</sup> BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12, p. 378-381.

Um difícil texto de ato de fala teoricamente revisitado”, publicado em inglês, em 2019<sup>69</sup>.

No que tange ao final da microunidade textual em questão, se for observado rigorosamente o critério do tema dos esposos da mulher, servindo-se do vocábulo “ἀνὴρ/*homem, esposo*”, tal texto deveria ser considerado somente até o v.18. No entanto, levando em conta que Jesus revelou coisas ocultas da vida pessoal daquela mulher e, justamente por causa disso, a mulher exclamou “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/*Senhor, percebo que tu és um profeta*” (Jo 4,19bc), justifica-se manter o v.19 unido aos vv.16-18. Isso está em conformidade com a concepção da samaritana presente no livro do Deuteronômio – “προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ/*Um profeta suscitar-lhes-ei dentre seus irmãos e colocarei a minha palavra na boca dele e ele lhes falará conforme o que eu comande a ele*” (Dt 18,18).

Com relação ao tema sponsal no Quarto Evangelho, dentro daquilo que é a proposta de Pedrolí, falando do “Tríptico Sponsal” cuja iconóstase central traz a figura de João Batista, que, explicitamente, intitula-se como “ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου/*o amigo do esposo*” (Jo 3,29) ao se referir a Jesus, pode-se dizer que:

À luz dessas considerações, também a colocação desse capítulo se torna emblemática. Na estruturação do Evangelho de João, de fato, ele se encontra entre o segundo capítulo, centrado no primeiro sinal, o das bodas de Caná, e o quarto capítulo, que se desenvolve em torno do encontro de Jesus com a mulher samaritana. Agora, é como se, na trama que constitui o tecido da narrativa, as referências que surgiram no diálogo com Nicodemos e pela boca do Batista quisessem nos levar, em primeiro lugar, a identificar no Senhor o verdadeiro esposo que emerge do quadro nupcial de Caná e, portanto, a reconhecer quem é a noiva<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> BOTHER, E., John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited, p. 183-192.

<sup>70</sup> PEDROLI, L., Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 164. (Tradução nossa)

Assim sendo, o texto Jo 4,16-19, que é objeto deste estudo, bem como toda a perícopes referente ao encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42), conjuntamente com o texto das Bodas de Caná (Jo 2,1-12) e o texto do testemunho de João Batista (Jo 3,29-31), formam o Tríptico esponsal que dará o tom teológico de Jesus como o Cristo-Esposo ou o esposo messiânico dentro da simbologia matrimonial do Evangelho de João. Conforme Van Tilborg<sup>71</sup>, o encontro de Jesus com a samaritana não é o único caso de encontro de Jesus com uma mulher. Jesus teve uma relação positiva igualmente com outras mulheres, como, por exemplo, com Marta e Maria (Jo 11,1-12,11) e com Maria Madalena (Jo 20,1-18).

### 3.2. Elementos nupciais em Jo 4,16-19 e contatos com o Antigo Testamento

#### a) *Cena-tipo de encontros ao poço*

A microunidade textual Jo 4,16-19, que ocupa a parte central da *Cena 1*, isto é, a parte central do diálogo de Jesus com a samaritana, ocorreu próximo ao poço de Jacó. Encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço são *cenatipos* do ambiente patriarcal que se tornam ocasiões propícias para romances que culminarão com possíveis matrimônios (Gn 24,1-67; 29,1-30; Ex 2,14-22). Dentro do *topos* patriarcal, conforme descreve Vignolo<sup>72</sup>, o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira; próximo ao poço encontra uma moça; ele ou ela tira água; há uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra coragem ou riqueza, ou força e afeto; a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o seu recente encontro e, ao final, é oferecida hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete.

<sup>71</sup> VAN TILBORG, S., Imaginative Love in John, p. 169-208.

<sup>72</sup> VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni, p. 133-134.

Evento	Patriarcas	Jesus
a) o futuro esposo, ou quem o representa, vai até uma terra estrangeira	Gn 24,1-10; 29,1; Ex 2,14-15	Jo 4,1-6
b) próximo ao poço encontra uma mulher e ele ou ela tira água	Gn 24,11-21; 29,2.7-9; Ex 2,15-17	Jo 4,7-15
c) o encontro tem uma troca ativa de funções em que o futuro esposo demonstra...	Gn 24,22.30: riqueza (servo de Abraão); Gn 29,10: força e afeto (Jacó); Ex 2,17: coragem (Moisés);	Jo 4,16-26: Jesus conhece a vida da mulher e se dá a conhecer
d) a mulher corre a anunciar aos seus familiares sobre o encontro	Gn 24,28-30; 29,12 Ex 2,18-19	Jo 4,28-30.39-42
e) hospitalidade ao estrangeiro, combina-se o casamento e segue-se um banquete	Gn 24,31-67; 29,15-30; Ex 2,20-22	Jo 4,31-38.43

Fonte: Elaborado pelos autores, 2024.

Seguindo a análise de Vignolo<sup>73</sup>, pode-se observar que, em Jo 4,5-42, houve a adoção de uma *cena-tipo* que traz referências típicas do ambiente patriarcal cujo contexto é claramente esponsal. No entanto, mesmo havendo alusão clara aos patriarcas e ao encontro de suas esposas – Jesus está perto do poço de Jacó, doado a José (Gn 48,21-22) e, quando chega a mulher, ele pede água para beber –, não é possível estabelecer uma *sýnkrisis* perfeita entre o texto do Evangelho e os textos veterotestamentários supramencionados, pois o esquema geral recebeu várias alterações, pois a Samaria não é propriamente uma terra estrangeira para um judeu como Jesus; ao poço não chega uma moça núbil, mas uma mulher que teve cinco esposos e convive com alguém que não é o seu marido (Jo 4,16-18)<sup>74</sup>, embora “segundo o ponto de vista judaico uma mulher podia casar-se somente duas vezes, ou no máximo três”<sup>75</sup>, porém, não era proibido a uma mulher casar-se mais vezes, visto que “tecnicamente isso não era contrário

<sup>73</sup> VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni, p. 134-137.

<sup>74</sup> BOOR, W., Evangelho de João I, p. 109.

<sup>75</sup> SCHNACKENBURG, R., Il vangelo di Giovanni. Parte prima, p. 642. (Tradução nossa)

à lei de Moisés”<sup>76</sup>, embora não fosse bem aceito na opinião dos rabinos<sup>77</sup>; quem oferece alimento são os discípulos (Jo 4,31), inclusive eles tinham achado estranho Jesus estar conversando com a mulher perto do poço, lugar de possíveis encontros românticos (Jo 4,27); nenhuma cena de poço apresenta um diálogo tão desenvolvido e com tantos assuntos; a mulher deixa para trás a sua vasilha e volta sozinha para o povoado; os samaritanos vão até Jesus e ele aceita a hospitalidade por “dois dias”; a situação final instaurada não é a de uma relação romântica entre Jesus e a mulher com uma possível união, mas é a relação da fé (Jo 4,41-42), cujo êxito esponsal pode ser colocado na união do Messias com a comunidade samaritana que passa a crer.

### ***b) Os cinco esposos***

Conforme mencionado antes, no Quarto Evangelho, o vocábulo ἀνὴρ é empregado 8 vezes. A maior concentração do uso de tal termo se localiza justamente no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, mais especificamente em Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c. Ou seja, dentro da microunidade textual objeto deste estudo, em apenas três versículos, o termo ἀνὴρ é usado 5 vezes e, através do uso de um pronome relativo, a ele se faz referência de modo indireto por mais uma vez (a sexta), no segmento Jo 4,18b. Em busca de alusões ao AT, algo interessante de se observar é o uso do termo ἀνὴρ feito pela LXX, que o usa para traduzir o vocábulo hebraico לַעֲרֹב, quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>78</sup>.

De acordo com De Moor<sup>79</sup>, a palavra לַעֲרֹב é um termo de etimologia semita (*ba’lu*) que, de modo genérico, significa “senhor” e, acompanhado de genitivo, pode significar “patrão” ou “proprietário” (da casa, de campo, de rebanho etc.),

<sup>76</sup> BEASLEY-MURRAY, G. R., John, p. 61. (Tradução nossa)

<sup>77</sup> CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 222.

<sup>78</sup> OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 971-972.

<sup>79</sup> DE MOOR, J. C.; MULDER, M. J. לַעֲרֹב, p. 1436-1437.

inclusive pode ser “proprietário do poço”, como em Ex 21,34, e “proprietário/patrão da sua mulher”, significando “marido, esposo” (Gn 20,3; Ex 21,3.22; Dt 22,22 etc.). Também pode ser usado para designar alguém que faz parte da aristocracia. Em contexto mesopotâmico, a forma apelativa *bēlum* era usada como epíteto de diversas divindades, inicialmente em construções ao genitivo – “Senhor de...” –, até chegar ao ponto em que se indicava a divindade apenas “b’l/senhor”. É sobretudo a mitologia ugarítica (mas também a hitita e a egípcia) que fornece os elementos para a ascensão de Baal como o principal deus estrangeiro, lembrando, porém, que também havia os *baais* locais<sup>80</sup>.

No ambiente semítico ocidental, portanto, *b’l* ou *b’lm* são usados em senso absoluto, a partir da segunda metade do séc. II a.C., [porém, não se sabe ao certo] se tem a ver apenas com um único deus Baal, que certamente podia assumir diferentes formas e com certeza existiu em muitas expressões locais, mas foi acompanhado em todo lugar pela mesma ideia de deus<sup>81</sup>.

No AT, segundo Mulder<sup>82</sup>, o termo *בַּעַל* ocorre 76 vezes como nome de divindade, sendo 58 vezes no singular e 18 no plural. Em linhas gerais, os escritores veterotestamentários sempre manifestaram desinteresse pelos ídolos e grande reprovação (Jz 2,11; 3,7; 10,6; 1Sm 12,10; 1Rs 18,18; Jr 2,23). Nos profetas e escritos mais tardios, Baal sempre recebe designações pejorativas, por exemplo, como em 2Rs 17,13-18 e Os 2,18-19. De acordo com o que se pode extrair do AT, Baal tinha muitos adoradores desde a época dos juízes. Oseias, Jeremias, mas também outros profetas, tiveram uma grande influência no combate a tal culto. Por meio da imagem sponsal de YHWH com o seu povo escolhido, os profetas começaram a denunciar as infidelidades e a prostituição com os falsos deuses, de tal forma que fala do “adultério como metáfora da

<sup>80</sup> DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1445-1458.

<sup>81</sup> DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1442.

<sup>82</sup> DE MOOR, J C.; MULDER, M. J. *בַּעַל*, p. 1458.



idolatria”<sup>83</sup>. Ezequiel, por exemplo, usa duras palavras sobre a infidelidade de Jerusalém (Ez 16,23), sem jamais citar o nome de Baal, e em Ez 23, servindo-se de uma história simbólica esponsal, aborda as infidelidades de Jerusalém e da Samaria, a qual, no ano de 721 a.C., foi tomada pelos assírios que, por sua vez, deportaram os seus habitantes (2Rs 17,5-6), acusados justamente de infidelidade<sup>84</sup>, razão pela qual Israel caiu sob o domínio Assírio (2Rs 17,16)<sup>85</sup>.

Conforme 2Rs 17,24, os assírios trouxeram para a região da Samaria **cinco povos** distintos: 1) da Babilônia; 2) de Cuta; 3) de Ava; 4) de Hamate e 5) de Sefarvaim. Tais populações se apossaram das cidades samaritanas e trouxeram também o culto às suas divindades<sup>86</sup>: “E cada nação fez os seus deuses e os colocaram em casa (templos) das alturas, que construíram os samaritanos, cada nação nas cidades deles, nas quais habitavam” (2Rs 17,29).

De acordo com aquilo que é descrito em 2Rs 17,25-28, quando esses cinco povos se estabeleceram na região da Samaria, o culto a YHWH foi deixado de lado. O Senhor enviou leões que assolavam toda a região e, por causa disso, o rei da Assíria ordenou que um dos sacerdotes deportados da Samaria fosse trazido de volta para se reestabelecer novamente o culto a YHWH e, então, tal sacerdote se estabeleceu em Betel (2Rs 17,27-28). De modo que os povos que passaram a compor a Samaria veneravam o Senhor e, ao mesmo tempo, serviam os outros ídolos (2Rs 17,41).

Portanto, retornando à microunidade textual de Jo 4,16-19, tendo como pano de fundo tais elementos próprios da história da formação da Samaria, bem como a sua situação religiosa, conforme descritos em 2Rs 17,5-41, é possível

---

<sup>83</sup> MARCHESELLI, M., *IL Quarto Vangelo. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”*, p. 202; CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, p. 100; MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 225.

<sup>84</sup> LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, p. 165-168.

<sup>85</sup> SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 276; MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 227; ZUMSTEIN, J., *Il Vangelo secondo Giovanni. Volume I: 1,1-12,50*, p. 204; KONINGS, J., *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*, p. 127; MALZONI, C. V., *Evangelho Segundo João*, p. 105; BRUCE, F. F., *João*, p. 101; MARTÍNEZ LOZANO, E., *En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan*, p. 118.

<sup>86</sup> SIMOENS, Y., *Secondo Giovanni*, p. 276; FABRIS, R., *Giovanni*, p. 244; ZUMSTEIN, J., *Il Vangelo secondo Giovanni. Volume I: 1,1-12,50*, p. 205.

estabelecer uma *sýnkrisis* cujos paralelos podem ser estabelecidos entre: a) a região da Samaria e a mulher samaritana; b) o culto aos *Baais* dos *cinco povos* trazidos pelos assírios e os *cinco esposos* que a mulher samaritana teve, mas que, na verdade, são “faltos maridos”<sup>87</sup>; e há quem relacione os cinco maridos aos cinco livros do Pentateuco e mulher representaria a Samaria, que, embora tenha a tradição, segue infiel aos laços com Deus<sup>88</sup>; c) e o culto imperfeito a YHWH (2Rs 17,41) é como o *sexto companheiro* da samaritana que é *não esposo*, representado pelo pronome relativo do segmento Jo 4,18b<sup>89</sup>. Assim, de acordo com Michaels, poder-se-ia dizer que “esta interpretação reduz a mulher a um mero símbolo ou representante da ‘Samaria’, cujo amante atual e ilegítimo é o Deus de Israel”<sup>90</sup>. Mas, afinal de contas, quem seria o *sétimo*, o *esposo perfeito*?

### c) O esposo perfeito

Diante da mudança abrupta de assunto no diálogo entre Jesus e a samaritana, mudando do tema da “água viva”<sup>91</sup> para o dos esposos e do comando “ὑπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε/*parte, chama o teu esposo e volta aqui*” (Jo 4,16bcd), aquela mulher respondeu apenas: “οὐκ ἔχω ἄνδρα/*não tenho esposo*” (Jo 4,17c)<sup>92</sup>. Olhando a partir da perspectiva da samaritana, talvez ela simplesmente quisesse se livrar de uma situação incômoda e fugir do assunto, ou, então, estivesse passando uma “mentira branca” porque não queria compartilhar sobre a sua vida íntima e seu drama moral<sup>93</sup>, sobretudo com um

<sup>87</sup> CASTRO SÁNCHEZ, S., Evangelio de Juan, p. 100; LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo João I (caps. 1–4), p. 277; ZEVINI, J., Evangelho segundo João, p. 129.

<sup>88</sup> BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 120; ZUMSTEIN, J., Il Vangelo secondo Giovanni. Volume I: 1,1–12,50, p. 205; CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 222.

<sup>89</sup> MARCHESELLI, M., IL Quarto Vangelo. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”, p. 203.

<sup>90</sup> MICHAELS, J. R., The Gospel of John, p. 246-247: “This interpretation reduces the woman to a mere symbol or representative of ‘Samaria’, whose present illegitimate lover is the God of Israel”.

<sup>91</sup> ORLANDO, L., Giovanni. IV Vangelo della Vita, p. 100; ZUMSTEIN, J., Il Vangelo secondo Giovanni. Volume I: 1,1–12,50, p. 204.

<sup>92</sup> GRASSO, S., Il Vangelo di Giovanni, p. 199.

<sup>93</sup> PÉREZ MILLOS, S., João, p. 422.

judeu e estranho, não conhecido<sup>94</sup>. Mais ainda, pois, segundo a narrativa, “o autor do livro atribui a ela uma vida desordenada, capaz de torná-la três vezes discriminada: porque era mulher, porque era samaritana e porque era polígama”<sup>95</sup>. No entanto, também não se pode deixar passar despercebida a hipótese de que a mulher samaritana, no drama de sua busca por um amor verdadeiro com o qual pudesse matar a sede de sua existência, após tantas experiências frustradas, no palco onde os patriarcas encontraram suas caras-metades (junto ao poço), estivesse dando uma chance para aquele judeu com pretensões de ser maior que Jacó. Poderia se iniciar ali, talvez, um futuro romance passível de matrimônio, seria o encontro do amor verdadeiro, o sétimo esposo, o perfeito<sup>96</sup>.

Mal sabia ela que o seu interlocutor conhecia toda a sua história. Diante do desvelar inesperado da verdade de sua vida<sup>97</sup>, o fato de ter tido cinco maridos e conviver com um que não é o seu esposo (Jo 4,17e-18d), ela reconhece Jesus como um profeta – “κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ/Senhor, percebo que tués um profeta” (Jo 4,19bd)<sup>98</sup>. Se tal encontro romântico fosse levando em frente, a união de Jesus seria semelhante ao matrimônio do profeta Oseias (Os 1,2)<sup>99</sup>. Dadas todas as circunstâncias do referido encontro, Alonso Schökel<sup>100</sup> propõe que o leitor contemple Jo 4, tendo por pano de fundo Os 2<sup>101</sup>, isto é, em primeiro plano, faz-se mister contemplar Jesus e a mulher samaritana junto ao poço e, em segundo plano, a Samaria e o profeta cujo matrimônio é uma metáfora, um símbolo, do relacionamento esponsal de Deus com o povo de Israel.

Em Jo 4,16-18, quando a mulher responde “não tenho esposo” (v.17c), porém ela tinha tido cinco e agora um sexto, vai na mesma linha de pensamento

<sup>94</sup> BRUCE, F. F., João, p. 101.

<sup>95</sup> SLOYAN, G., Giovanni, p. 78.

<sup>96</sup> ERNST, H., John 1, p. 221.

<sup>97</sup> BOOR, W., Evangelho de João I, p. 109.

<sup>98</sup> MOLONEY, F. J., Evangelio de Juan, p. 148.

<sup>99</sup> MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 221; BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 119.

<sup>100</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos matrimoniales en la Biblia, p. 179.

<sup>101</sup> CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan, p. 61; MARTÍNEZ LOZANO, E., En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan, p. 118.

descrita por Oseias: “ὅτι αὐτὴ οὐ γυνή μου, καὶ ἐγὼ οὐκ ἀνὴρ αὐτῆς/*porque ela não é mais a minha mulher e eu não sou mais o seu esposo*” (Os 2,4), falando de amantes no plural (Os 2,7.9.12.14.15.19), até que ela voltasse de verdade para marido legítimo (Os 2,9.18)<sup>102</sup>. Alonso Schökel chama a atenção para o paralelismo entre os textos: “a que não satisfaz definitivamente sua sede com água, tampouco satisfaz seu apetite sexual (Os 4,10). A denúncia da fornicação é reiterada em Os 2,4; 4,10.12; 5,4; 6,10; 8,9-11; 9,1. Sem empregar tal termo, Jesus acusa do mesmo a mulher”<sup>103</sup>. A respeito da samaritana, “simplesmente é afirmado que o homem atual dela não é seu marido. Isso significa que esse homem é seu amante. Poderia ela ter algo de Oolá, a mulher adúltera e excessivamente sensual de Ez 23, que simboliza Samaria?”<sup>104</sup>; mas isso é assunto para futuras pesquisas.

Colocando Jo 4 e Os 2, lado a lado, é possível estabelecer uma *sýnkrisis* entre os seus personagens cujos paralelos podem ser estabelecidos entre o profeta Oseias e a sua mulher de um lado e Jesus e a mulher samaritana do outro. Portanto, há uma tipologia profética aplicada a Jesus (Jo 4,19), mas cabe lembrar que o matrimônio do profeta Oseias é uma metáfora da relação entre Deus e o povo de Israel – recordando que a capital do reino do norte era a Samaria –, também temos uma tipologia divina aplicada a Jesus, que sente a necessidade missionária de passar pela Samaria (Jo 4,4) e que, ao final da perícopie, atrai o povo samaritano a si e é reconhecido como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/*o salvador do mundo*” (Jo 4,42), portando a cumprimento Os 2,18 – “καλέσει με Ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλμ/*chamar-me-á: ‘esposo meu’, e não me chamará mais: ‘Baal (meu patrão)*” – e Os 2,25 – “καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ, καὶ αὐτὸς ἐρεῖ Κύριος ὁ θεός μου εἶ σύ/*e direi a Não-povo-meu: ‘Tu és meu Povo’; e ele dirá: ‘Senhor, tu és o meu Deus’*”.

<sup>102</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João I* (caps. 1–4), p. 277.

<sup>103</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, p. 181. (Tradução nossa)

<sup>104</sup> VAN TILBORG, S., *Imaginative Love in John*, p. 185. (Tradução nossa)

## Conclusão

Conforme afirmado neste estudo, a simbologia esponsal perpassa toda a Sagrada Escritura judaico-cristã desde seu o início até o fim. Há uma moldura nupcial que se abre com o Gênesis e se conclui com o Apocalipse. Eis, pois o amor humano entre um homem e uma mulher como símbolo da aliança de amor de YHWH e seu povo, ou de Cristo e sua Igreja. Dentro desse grande panorama esponsal, João apresenta já no início de seu Evangelho um tríptico esponsal<sup>105</sup> composto pelas Bodas de Caná (Jo 2,1-11), pelo testemunho de João Batista que se apresenta como o “amigo do esposo”, identificando explicitamente Jesus como “o esposo” (Jo 3,29-31), e pelo encontro de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42). Nesse último texto citado se insere Jo 4,16-19, uma microunidade textual que concentra 5 vezes o uso de “ἄνθρωπος/homem, esposo” e uma sexta referência que é feita por meio do pronome relativo em Jo 4,18b.

Jo 4,16-19 ocupa a parte central (da *Cena 1*) do diálogo de Jesus com a samaritana. Tal diálogo ocorreu próximo ao poço de Jacó. Conforme descreve Vignolo<sup>106</sup>, tal encontro reproduz uma *cena-tipo* do *topos* patriarcal, isto é, encontros entre um homem e uma mulher próximos a um poço se tornam ocasiões propícias para romances que culminam com possíveis matrimônios, a exemplo de: Isaac e Rebeca (Gn 24,1-67); Jacó e Raquel (Gn 29,1-30); Moisés e Séfora (Ex 2,14-22)<sup>107</sup>. Diante do encontro de Jesus com a samaritana o que se pode esperar?

No caso da mulher que a tradição conhece como *Photina*, a Samaritana, é o cenário, como já notado, que indica os motivos eróticos. O poço, o tipo de lugar onde os patriarcas de Israel encontraram as suas doces metades, sugere alguma coisa a respeito das dimensões potencialmente nupciais à história. [...] Ao final do dia, a história sofre transformações de

<sup>105</sup> PEDROLI, L., Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 163-164.

<sup>106</sup> VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni, p. 133-134.

<sup>107</sup> PEDROLI, L., Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 171.

vários tipos. [...] Ela se torna a primeira porta-voz provisória para Jesus, muito antes que os seus discípulos se empenhassem com algum tipo de evangelização. Em poucas palavras, *eros* se torna *ágape* e, depois, missão<sup>108</sup>.

Com relação ao tema dos cinco esposos e o sexto que não é esposo, um tema textualmente registrado por meio da quádrupla repetição do vocábulo ἀνὴρ (Jo 4,16c.17c.17f.18a.18c) e uma sexta referência feita por meio do pronome relativo (Jo 4,18b), foi levado em consideração o fato de que a LXX usa tal termo para traduzir o vocábulo hebraico אָמִן quando esse significa “esposo, marido, homem casado”<sup>109</sup>. Porém, cabe lembrar que o vocábulo אָמִן também pode se referir a divindades pagãs ou ao deus Baal. Neste sentido, em busca de alusões no AT, torna-se possível estabelecer uma conexão com 2Rs 17,5-41<sup>110</sup>, de tal modo que os cinco maridos seriam uma alusão às divindades cultuadas pelos cinco povos trazidos pelos assírios à Samaria e o sexto representaria o culto imperfeito prestado a YHWH (2Rs 17,41). Tal tipo de conexão com o segundo livro de Reis pode ser sustentada pelo fato de que a sequência do texto do Evangelho aborda o tema da “Adoração ao Pai em Espírito e Verdade” (Jo 4,20-26).

O sincretismo religioso e o culto a outras divindades<sup>111</sup> – “o culto aos ídolos misturado com o culto ao Deus de Israel”<sup>112</sup> –, sempre foram fortemente reprovados pelos profetas e considerados como um ato de infidelidade e prostituição<sup>113</sup>. A relação de Deus com o seu povo é descrita como uma aliança de caráter sponsal sobretudo nos livros proféticos. Em busca de textos proféticos que possam ter alguma ligação com Jo 4,16-19, merece destaque o profeta Oseias (Os 2,4-25) cujo matrimônio funciona como símbolo da relação de Deus com

<sup>108</sup> ATTRIDGE, H., Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull’episodio di Cana, p. 109-110. (Tradução nossa)

<sup>109</sup> OEPKE, A., ἀνὴρ, col. 971-972.

<sup>110</sup> ERNST, H., John 1, p. 221.

<sup>111</sup> LIVERANI, M., Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele, p. 134-135; MALZONI, C. V., Evangelho Segundo João, p. 106; BRUCE, F. F., João, p. 101.

<sup>112</sup> KONINGS, J., Evangelho segundo João: Amor e fidelidade, p. 126.

<sup>113</sup> LÉMONON, J.-P., Pour lire l’Évangile selon Saint Jean, p. 151.

Israel (Os 1,2-9). Assim, por meio da *sýnkrisis* entre os personagens (Oseias e Gomer || Jesus e a samaritana), há uma tipologia profética aplicada a Jesus e reconhecida pela samaritana quando a sua vida pessoal foi desvelada (Jo 4,19). Ao mesmo tempo, considerando o matrimônio do profeta como símbolo da relação entre Deus e Israel, há uma tipologia divina aplicada a Jesus, que, como “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου/o *salvador do mundo*” (Jo 4,42), porta a cumprimento Os 2,18.25, e a mulher samaritana torna-se uma figura que representa a Samaria. Conforme Pedrolí,

A samaritana ascende como símbolo da noiva, agora prometida como esposa do Messias, tanto que, ao final, uma vez cumprido o seu papel, a configuração precisa de seu personagem parece desvanecer, abrindo espaço para o povo, capturado na comunhão inédita e definitiva com Cristo, o esposo<sup>114</sup>.

A microunidade textual Jo 4,16-19 funciona como texto-chave por meio do qual se estabelece a ação transformadora da narrativa. A partir do momento que Jesus revela a verdade sobre a vida daquela mulher, ela se dá conta que encontrou o homem de sua vida e torna-se anunciadora da salvação para a gente que antes ela tentava evitar<sup>115</sup>. Segundo Pedrolí<sup>116</sup>, pode-se dizer que a mulher samaritana constitui um símbolo de seu povo, cujo nome não é relevante para a narrativa, basta que seja mulher e samaritana. O Senhor pretende criar um vínculo familiar novo, profundo e indissolúvel com a sua comunidade de fé. Ela exerce a função simbólica de noiva e futura esposa em nome do seu povo, que agora pode conhecer o seu Senhor como uma noiva que se une ao seu esposo. Isso se concretiza em Cristo, que finalmente pode inaugurar as bodas messiânicas. Ele é o esposo perfeito!

---

<sup>114</sup> PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni* (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 174-175. (Tradução nossa)

<sup>115</sup> DOGLIO, C., *La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea*, p. 119.

<sup>116</sup> PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni* (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42), p. 177.

## Referências Bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Símbolos matrimoniales en la Biblia**. Navarra: EVD, 1999.
- ATTRIDGE, H. Cosa ci faceva Gesù ad um matrimonio? Considerazioni sull'episodio di Cana. In: PEDROLI, L. **L'analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel**. Roma: G&BPress, 2019. p. 93-120.
- BAUER, W.; DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 4<sup>a</sup> 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. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vila Nova, 2014.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. **John**. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.
- BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- BETZ, O. φωνέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XV**, Brescia: Paideia, 1988, col. 340-345.
- BEUTLER, J., **O Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; REHKOPF, F. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento**. Paideia Supplementi 2. 2<sup>a</sup> ed. Brescia: Paideia, 1997.



- BOOR, W. **Evangelho de João I**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.
- BOTHA, E. John 4.16: A difficult text speech act theoretically revisited. In: STIBBE, Mark W. G. (ed.). **The Gospel of John as Literature**. Leiden: Brill, 2019. p. 183-192. [Doi: <https://doi.org/10.1163/9789004379879>]
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho Segundo João. Capítulos 1 ao 12. Vol. I**. Santo André/SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BRUCE, F. F. **João**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- CARDONA RAMÍREZ, H. **El Evangelio Según San Juan**. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.
- CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.
- CASTRO SÁNCHEZ, S. **Evangelio de Juan**. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. Espanha: Desclée De Brouwer, 2008.
- DELLING, G. ὑπάγω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XIV**, Brescia: Paideia, 1984, col. 535-542.
- DE MOOR, J. C.; MULDER, M. J. בָּעַל. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (ed.). **Grande Lessico dell'Antico Testamento. Vol. I**. Brescia: Paideia, 1988, p. 1435-1478.
- DOGLIO, C. **La testimonianza del discepolo: Introduzione alla letteratura giovannea**. Graphé 9. Torino: Elledici, 2018.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ERNST, H. **John 1**. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on de Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1984.
- FABRIS, R.; **Giovanni**. Traduzione e Commento. Roma: Borla, 2003.

FLAVIO, G. *Antichità Giudaiche*. A cura di Luigi Moraldi. Novara: UTET, 2013.

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 Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, V. 1, N. 2, 2019, p. 155-170. Doi da Revista: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922>

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, vol. 47, n. 108, jul.-dez., 2020, p. 1-18. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, vol. 2, N. 3, jan.-jun. 2021, p. 09-41. 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, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; DE CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, vol. 15, N. 2, 2020, 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, vol. 48, N. 110, jul.-dic., 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, vol. 22, N. 43, p. 13-48, jan.-jun., 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

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

GRASSO, S. **Il Vangelo di Giovanni**. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2008.

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 Haven; London: YALE University Press. 1989.

KONINGS, J. **Evangelho segundo João: Amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.

KÖSTENBERGER, A. J. **A Theology of John's Gospel and Letters**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

LÉMONON, J.-P. **Pour lire l'Évangile selon Saint Jean**. Paris: Cerf, 2020.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João I (caps. 1–4)**. São Paulo: Loyola, 1996.

LIVERANI, M. **Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele**. Roma: Laterza, 2003.

MALZONI, C. V. **Evangelho Segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MARCHESELLI, M. **IL Quarto Vangelo. La testimonianza del “discepolo che Gesù amava”**. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2012.

MARTÍNEZ LOZANO, E. **En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan.** Espanha: Desclée De Brouwer, 2019.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João. Análise Linguística e Comentário Exegético.** São Paulo: Paulinas, 1999.

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

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

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

MEYNET, R. The Question at the Center: A Specific Device of Rhetorical Argumentation in Scripture. In: **Emori Studies in Early Christianity:** Trinity Press International, Pennsylvania, USA, 2002, p. 200-210

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

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

MICHAELS, J. R. **The Gospel of John.** Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2010.

MOLONEY, F. J. **Evangelio de Juan.** Navarra. Verbo Divino, 2022.

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

OEPKE, A. ἀνήρ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento.* vol. I, Brescia: Paideia, 1965, col. 969-978.

OEPKE, A. γυνή. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento.* vol. II, Brescia: Paideia, 1966, col. 691-730.

ORLANDO, L. **Giovanni. IV Vangelo dela Vita.** Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.

PEDROLI, L. Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42). In: **Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura (Roma 21-25 gennaio 2013). La letteratura giovannea (Vangelo, Lettere e Apocalisse).** Roma: e-Biblicum 1; Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.

PÉREZ MILLOS, S. **João.** Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.

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; Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

SCHMIDT, K. L. καλέω; προσκαλέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento. vol. IV.** Brescia: Paideia, 1968, col. 1453-1464; 1488-1490.

SCHNACKENBURG, R. **Il vangelo di Giovanni.** Parte prima. Testo greco e traduzione. Vol IV/I. Brescia: Paideia, 1973.

SCHNEIDER, J. ἔρχομαι. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento. vol. III,** Brescia: Paideia, 1967, col. 913-937.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0.** 4ª. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

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; Vida Nova e Loyola, 2008, p. 76-92.

SIMOENS, Y, **Secondo Giovanni.** Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.

SLOYAN, G. **Giovanni**. Torino: Claudiniana, 2002.

**THE HOLY BIBLE: New International Version**. Grand Rapids/MI: Zondervan, 2011.

VAN TILBORG, S. **Imaginative Love in John**. Leiden: Brill, 1993.

VIGNOLO, R. **Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni**. Milano: Glossa, 1994.

ZEVINI, J. **Evangelho segundo João, Comentário Espiritual. Vol. I**. São Paulo: Salesiana, 1987.

ZUMSTEIN, J., **Il Vangelo secondo Giovanni. Volume I: 1,1–12,50**. Torino: Claudiniana, 2002.

## Capítulo X<sup>1</sup>

### Um comentário ao tema da minoridade e da liberdade em Gl 4,1-11

*A commentary on the theme of minority and freedom in Gal 4,1-11*

*Un comentario sobre el tema de la minoría de edad y la libertad en Gal 4,1-11*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Antonio Marcos dos Santos<sup>3</sup>

#### Resumo

A carta de Paulo aos Gálatas, uma das cartas reconhecidamente como autenticamente paulinas, é tida como a *Carta Magna da Liberdade Cristã*. Toda sua estrutura é tecida sobre a argumentação do que é essencial para se abraçar a fé em Cristo Jesus, em vista da justificação: se basta a fé ou se as obras da lei são obrigatórias para todos, judeus e não judeus. Paulo recorda que pela lei “ninguém será justificado” (Gl 2,16), que o “o justo vive pela fé” (Gl 3,11), que “somos filhos da livre e não da escrava” (Gl 4,21-31) e que foi “para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Diante de seu raciocínio, Paulo busca indicar que a Escritura já indicava isso (Dt 27,26: “a lei condena”; Hab 2,4: “o justo vive pela fé”; Sl 143,2: “ninguém é justo diante de Deus”). Mas é em Gl 4, que Paulo vai desenvolver sua prova escriturística da liberdade cristã, desde seu nascimento e pela adesão a Cristo Jesus. Gl 4,1-11 é a primeira seção do macro-conjunto de Gl 4,1–5,1. Entendido por meio desta perspectiva mais ampla, o argumento jurídico e as imagens utilizadas por Paulo corroboram como argumento para conduzir o conjunto por meio da temática sobre a filiação. O artigo tece um comentário sobre Gl 4,1-11 com o objetivo de destacar como esta estrutura introduz e prepara o desenvolvimento subsequente utilizando-se não apenas de um vocabulário comum, mas igualmente por meio das estruturas semânticas e temáticas presentes no texto.

**Palavras-chave:** Paulo, Gálatas, Minoridade, Liberdade, Filiação.

#### Abstract

The Paul’s letter to the Galatians, one of the letters recognized as authentically Pauline, is considered the *Magna Carta of Christian Liberty*. Its entire structure is woven around the

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601535-10>

<sup>2</sup> 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>

<sup>3</sup> Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <antonioseminaristabol@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8352433542857065> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1181-1912>

argument of what is essential in order to embrace faith in Christ Jesus, with a view to justification: whether faith is enough or whether the works of the law are obligatory for everyone, Jews and non-Jews alike. Paul reminds us that by the law “no one will be justified” (Gal 2,16), that “the just live by faith” (Gal 3,11), that “we are children of the free and not of the slave” (Gal 4,21-31) and that it is “for freedom that Christ has set us free” (Gal 5:1). In view of his reasoning, Paul tries to point out that the Scripture already indicated this (Deut 27,26: “the law condemns”; Hab 2,4: “the just live by faith”; Ps 143:2: “no one is righteous before God”). But it is in Gal 4 that Paul develops his scriptural proof of Christian freedom, from birth and through adherence to Christ Jesus. Gal 4,1-11 is the first section of the macro set of Gal 4,1–5:1. Understood through this broader perspective, the legal argument and the images used by Paulo corroborate as an argument to guide the group through the theme of filiation. The article makes a comment on Gal 4,1-11 with the aim of highlighting how this structure introduces and prepares the subsequent development using not only a common vocabulary, but also through the semantic and thematic structures present in the text.

**Keywords:** Paul, Galatians, Minority, Freedom, Sonship.

### Resumen

La carta de Pablo a los Gálatas, una de las cartas reconocidas como auténticamente paulinas, es considerada como la *Carta Magna de la Libertad Cristiana*. Toda su estructura se teje en torno al argumento de lo que es esencial para abrazar la fe en Cristo Jesús, con vistas a la justificación: si basta la fe o si las obras de la ley son obligatorias para todos, judíos y no judíos. Pablo recuerda que “nadie será justificado por la ley” (Ga 2,16), que “el justo vive de la fe” (Ga 3,11), que “somos hijos de libres y no de esclavos” (Ga 4,21-31) y que es “para libertad que Cristo nos ha liberado” (Ga 5,1). En su razonamiento, Pablo intenta señalar que la Escritura ya lo indicaba (Dt 27,26: “la ley condena”; Hab 2,4: “el justo vive por la fe”; Sal 143,2: “nadie es justo ante Dios”). Pero es en Gal 4 donde Pablo desarrolla su prueba escrituraria de la libertad cristiana, desde el nacimiento y por la adhesión a Cristo Jesús. Gal 4,1-11 es la primera sección del conjunto macro de Gal 4,1–5,1. Entendido desde esta perspectiva más amplia, el argumento jurídico y las imágenes utilizadas por Paulo corroboran como argumento para guiar al grupo en el tema de la filiación. El artículo hace un comentario sobre Gal 4,1-11 con el objetivo de resaltar cómo esta estructura introduce y prepara el desarrollo posterior utilizando no sólo un vocabulario común, sino también a través de las estructuras semánticas y temáticas presentes en el texto.

**Palabras clave:** Pablo, Gálatas, Minoridad, Libertad, Filiación.

### Introdução<sup>4</sup>

Muito se tem estudado sobre a carta de Paulo aos Gálatas, pertencente ao epistolário paulino, que conta com sete cartas tidas como autenticamente paulinas

---

<sup>4</sup> Este texto saiu por primeiro no formato artigo: GONZAGA, W.; DOS SANTOS, A. M., Um comentário ao tema da menoridade e da liberdade em Gl 4,1-11. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 2, jul.-dez., 2021, p. 326-344. ISSN 2236-2711. <https://revista.fbmge.edu.br/index.php/davar/article/view/35>



ou *protopaulinas* (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1Tessalonicenses e Filemon), três cartas *deuteropaulinas* (Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses) e três pastorais (1-2Timóteo e Tito); dessas todas, quatro também são tidas como cartas da prisão/cárcere, sendo duas *protopaulinas* (Filipenses e Filemon) e duas *deuteropaulinas* (Efésios e Colossenses)<sup>5</sup>. Esse mosaico paulino conta com uma riqueza temática muito grande no que tange aos primórdios da Igreja e que marcou profundamente não apenas os inícios do cristianismo, mas o tem delineado ao longo dos séculos, como é o caso do tema da liberdade cristão diante das amarras culturais de cada povo.

A estrutura da carta aos Gálatas revela uma beleza ímpar no campo da Análise Retórica, sobre a qual o apóstolo se apoia para construir todo o seu raciocínio e sua argumentação em defesa de seu apostolado (Gl 1,1.24), da “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)<sup>6</sup>, a salvação “pela fé” e não “pelas obras da lei” (Gl 2,16 e 3,11); da maturidade da “plenitude do tempo” para a vinda do Filho (Gl 4,4-5); da liberdade cristã (Gl 5,1)<sup>7</sup> e do mandamento do “amor ao próximo como cumprimento de toda a lei” (Gl 5,14), entre muitos outros temas. De fato, a carta conta com uma estrutura muito bem organizada e pensada: suas divisões e subdivisões, revelam uma estrutura em seções, sequências e passos que vão revelando a beleza temática, a riqueza do vocabulário empregado e o crescimento da construção do pensamento de Paulo<sup>8</sup>, que, como que com “patas finas de mosca” vai encontrando palavras justas para defender o Evangelho de Cristo, liberto de todas as amarras, indicando que já as Escrituras Judaicas anunciava que a salvação vem “pela fé” e não “pelas obras da lei” (Dt 27,26; Hab 2,4; Sl 143,2).

Na perícopé de Gl 4,1-11 tem-se a imagem estabelecida do herdeiro menor e seus administradores. A imagem é estruturada de forma genérica com a qual os personagens não possuem identidade específica. Encontra-se aqui o

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 22.

<sup>6</sup> GONZAGA, W., *A noção de ἀλήθεια e de εὐαγγέλιον no NT*, p. 15-37.

<sup>7</sup> GONZAGA, W.; STRONA, M.; *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1*, p. 14-46.

<sup>8</sup> GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 20-21.

desenvolvimento do tema da menoridade e relação à liberdade em Cristo. De modo argumentativo, Paulo parece elaborar nesta unidade textual um *arcabouço jurídico* com a finalidade de resgatar elementos ligados tanto à cultura semita quanto a elementos greco-romanos como forma de comparar ou fundamentar sua fala, em forma de metáfora, sobre o tema da menoridade e a filiação divina.<sup>9</sup> Neste artigo, considerando a Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>10</sup> de Gl 4,1-11, tecemos um comentário ao texto e algumas indicações diacrônicas.

### 1. A questão da menoridade (vv.1-2)

Λέγω δέ (v.1a)

*E digo*

ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν (v.1b)

*por quanto tempo o herdeiro é menor*

οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὢν (v.1c)

*em nada difere do escravo, sendo senhor de tudo*

ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστιν (v.2a)

*mas sob guardiões está*

καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς (v.2b)

*e [de] administradores até o tempo estabelecido pelo pai.*

O v.1a introduz de modo breve e direto o discurso de Paulo dirigido à comunidade da Galácia. O uso da raiz λέγω produz uma sensação inicial, mas igualmente de continuidade, dando a ideia de “quero dizer alguma coisa”<sup>11</sup>, podendo ser compreendido aqui como uma estrutura em transição (versículo de transição) que além de dar coerência literária ao texto antecedente, gera o sentido

<sup>9</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 448-487.

<sup>10</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Análise Retórica, p. 159-249; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; 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., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41

<sup>11</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 219; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 264; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 375.

de unidade em toda a carta. Neste sentido, o uso da conjunção coordenativa δέ torna-se um importante elemento conectivo, pois consegue transmitir estas duas dimensões à expressão introdutória. A regência da sentença em primeira pessoa auxilia igualmente a demarcar o tom pessoal e de ternura que Paulo oferece nesta perícopa<sup>12</sup>, presente em toda unidade textual, e o estilo epistolar.

De forma rápida, quase que abrupta, no v.1b, tem-se o início da primeira imagem utilizada pelo apóstolo: o herdeiro sob as leis da menoridade, “sujeito a tutores e administradores”<sup>13</sup>. O primeiro elemento presente na estrutura frasal, no entanto, não é a figura do herdeiro, mas a contextualização temporal, por meio da expressão “ἐφ’ ὅσον χρόνον/*por quanto tempo*”. Esta referência a um período de tempo, colocado em primeira posição, gera no ouvinte-leitor a sensação de que uma “história” se inicia e que esta será perpassada por uma medida cronológica. Como nesta primeira imagem esta “história” não se desenvolve narrativamente, de alguma forma ela possui uma função retórica de preparação à ideia subsequente de “plenitude dos tempos”, no v.4a. Como dito anteriormente, a cena constituída por um herdeiro em menoridade é uma referência comum tanto no mundo semítico, quanto no universo greco-romano. No entanto, de modo geral, parece ser mais compreensiva dentro de um contexto régio ou de governo, na qual existe uma estrutura formal e legal que determina o que é considerado menoridade e a duração desta, tanto na esfera jurídica quanto na cultural. O vocábulo νήπιός indica primariamente uma criança muito pequena<sup>14</sup>, mas pode indicar metaforicamente a condição de inocência (Mt 11,25) ou mesmo a de imaturidade, mesmo se tratando de adultos (Ef 4,14). Percebe-se que a interpretação da imagem é mais forte retoricamente tanto mais genérica, pois abre-se mais amplamente em aplicabilidade, e talvez, por esse motivo, não seja apresentada por Paulo como

<sup>12</sup> GONZAGA, W., El Evangelio de la ternura y la solidaridad de Gal 4,8-20, p. 57-80.

<sup>13</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 375.

<sup>14</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 377.

uma história específica, como as imagens bíblicas da última seção do texto (Gl 4,21–5,1).

O v.1c acrescenta à imagem do herdeiro menor o elemento comparativo, que será característico ao longo de toda argumentação que Paulo utilizará em Gl 4,1–5,1. A figura do “escravo” como contraponto direto do “senhor” possui ao mesmo tempo um sentido de igualdade, transformando o exercício comparativo em algo menos direto e muito mais complexo em termos de ideias. Esta aproximação e distanciamento da condição do herdeiro, que é ao mesmo tempo “o senhor”, mas na mesma condição de “um escravo” demonstra bem o sentimento contraditório da situação abordada por Paulo. Este desconforto é criado como um recurso retórico que é em parte uma grande metáfora da condição geral dos gálatas naquele contexto controverso no qual se encontravam.

O v.2a complementa a imagem reforçando o distanciamento do herdeiro ao acesso à herança. Os “ἐπιτρόπους/*guardiões*”, que assumem aqui o papel de gestores provisórios do período de menoridade, juntamente com os “οἰκονόμους/*administradores*”, ofuscam em parte a figura paterna, que possui uma menção meramente incidental, no v.2b, e completamente a figura materna, ausente: outros assumiram a figura de “tutor e curador”<sup>15</sup>, na ideia de que é alguém que “administra”<sup>16</sup>. A necessidade de elencar duas categorias de mediadores do menor reforça a ideia de um governo régio, primeiro em um nível de cuidados essenciais e, depois, dentro de um quadro de governo e administração dos bens e do poder. Deste modo, a ênfase no *distanciamento* entre o momento presente do herdeiro e o tempo estabelecido pelo pai ganha um sabor retórico de um período extenso e quase “infindável” no qual o filho é conduzido e considerado na prática sem condições do exercício de qualquer papel de poder, igualando-o aos servos.

<sup>15</sup> BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 265.

<sup>16</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 381.

Chama a atenção a distinção do vocábulo grego para o *pai do herdeiro*, que na imagem é *πατρός*, mas quando se refere à figura divina, Paulo prefere *πατήρ* (v.6). Mesmo possuindo a mesma raiz, o uso distinto do vocábulo demonstra sutilmente a extensão interpretativa no qual o apóstolo prepara aos seus destinatários: o conceito de paternidade precisa ganhar forma e identidade e aos espaços vazios da imagem começam a emergir personagens específicos que se inserem na própria realidade dos gálatas. Assim como o *πατήρ* recebe uma identidade, na mesma proporção, ele terá uma missão e um influência essencial de autoridade na história humana, enviando o seu filho para constituir a adoção do gênero humano, tornando-os igualmente filhos. Mesmo a noção de tempo se desenvolve, partindo do “*χρόνος/tempo*”, como indicador de tempo determinado (v.1), para a noção de “*προθεσμία/tempo estabelecido*”, um *hárax legomenon* no NT e não se encontra na LLX<sup>17</sup>, como período jurídico (v.2)<sup>18</sup>, até a noção de completude histórico-escatológica por meio da expressão “*τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου/a plenitude do tempo*” (v.4), ou seja, a idade da minoridade passou e entrou em outro momento<sup>19</sup>.

## 2. Os gálatas e a sua “imaturidade” (v.3)

οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι (v.3a)

*Assim também nós, quando éramos menores*

ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι (v.3b)

*sob os elementos do mundo estávamos mantidos na escravidão*

A expressão inicial “*οὕτως καὶ ἡμεῖς/assim também nós*” (v.3a) indica o término da imagem e ao mesmo tempo inicia o conteúdo que atualiza a imagem à realidade da comunidade. A sentença regida em primeira do plural é enfática e

<sup>17</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 255.

<sup>18</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 220; WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 287; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 266.

<sup>19</sup> BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 382.

ao mesmo tempo retórica, pois insere tanto os gálatas como o próprio Paulo dentro da argumentação, que mesmo sendo de grande abrangência (enquanto parece ser uma síntese da teologia da encarnação), consegue proporcionar ao ouvinte-leitor um ambiente de maior familiaridade e intimidade.

A menoridade, agora em sentido figurado, inclui novamente a todos e iguala em condições o apóstolo e a sua comunidade, tema que será de alguma forma explorado no início da segunda seção, na qual Paulo expressa um profundo sentimento de paridade com os gálatas (v.12a). A expressão remete indiretamente a um *tempo*, seja cronológico ou conceitual, ao qual todos, universalmente e particularmente, estavam em condição de imaturidade e ignorância, sendo, portanto, incapazes de compreender e fazer jus à sua *própria herança*. Parece que é desta forma de a expressão “ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου/*sob os elementos do mundo*” (v.3b) deve ser compreendida, uma vez que parece se referir tanto ao elemento “idolátrico”<sup>20</sup> ou “mundano”<sup>21</sup> do culto antigo dos gálatas, quanto a própria condição de submissão e compreensão da Lei judaica ao qual, o próprio apóstolo estava restrito.

A forma verbal δεδουλωμένοι (v.3b: *estávamos mantidos na escravidão*), da raiz δουλόω, que encerra o versículo, como compreendida em português, necessita do verbo auxiliar “manter” para melhor expor o seu sentido, e por isso, pode ser compreendida tanto em nível do exercício de uma escravidão social, mas mais profundo que isso é a subjugação de outrem a conceitos alheios, valores ou comportamentos, tornando o indivíduo *um escravo* em grau interior profundo e complexo<sup>22</sup>. Manter alguém escravo neste nível é subjugar a sua liberdade, que independente da intencionalidade, não permite a construção de uma percepção individual da vida e de si mesmo, tornando a pessoa como que cega da própria consciência individual e dos aspectos que representam a alteridade. Por esse

<sup>20</sup> FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 130.

<sup>21</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 223; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 267; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 257-259.

<sup>22</sup> WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 274-278; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 382.

motivo, parece muito interessante que Paulo se utilize da imagem de sua doença nos olhos, na segunda seção, para criar conexão com o processo de libertação e a importância da comunidade neste processo (v.13a e v.15c), evidentemente, tal imagem ressoa igualmente o contexto da adesão ao seguimento de Cristo do próprio apóstolo (At 9,8-9.17-18).

A condição de “cegueira”, mesmo que provisória, se desenvolve implicitamente deste primeiro momento na exposição de Paulo como um elemento retórico que envolve tanto a sua história de “conversão”, quanto a necessidade urgente da autêntica “conversão” dos seus irmãos da Galácia. A expressão “ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου/*sob os elementos do mundo*” (v.3b) pode igualmente estar se referindo ao culto relacionado com o cosmo e com a natureza, com a personificação destes como divindades. No entanto, parece que Paulo não se preocupa em dar-lhe aprofundamento neste momento, preferindo trabalhar este aspecto mais adiante (v.8ab).

### 3. A filiação e a plenitude do tempo em Cristo (vv.4-5)

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (v.4a)

*mas quando veio a plenitude do tempo*

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (v.4b)

*enviou Deus o seu filho*

γενόμενον ἐκ γυναικός (v.4c)

*nascido de mulher*

γενόμενον ὑπὸ νόμον (v.4d)

*nascido sob a lei*

ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ (v.5a)

*para que resgatasse os que estavam sob a lei*

ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν (v.5b)

*para que a adoção recebêssemos*

No v.4a, percebe-se novamente o uso da conjunção coordenativa conectada à conjunção subordinativa, formando a expressão “ὅτε δὲ/*mas quando*”, que possui característica de contraposição. Com esta estratégia semântica, Paulo pode conectar tanto a imagem anteriormente apresentada (vv.1-2), a aplicação aos gálatas e a si mesmo (v.3), mas evidenciando uma quebra, no sentido de desenvolvimento de seu argumento. A contraposição em relação ao “tempo de escravidão” é, deste modo, um terceiro momento em seu processo argumentativo. Aqui, o apóstolo se propõe a recontar de modo breve a teologia da encarnação, como parte daquilo que foi recebido ou fruto de sua própria reflexão sobre sua compreensão da ação salvífica de YHWH na história humana, sendo sensível, por sua vez, ao incluir, por meio da primeira pessoa plural (v.5b), os gálatas e ele próprio na narrativa, como fizera anteriormente (v.3).

O vocábulo πλήρωμα se estende em seu sentido semântico desde a ideia daquilo que completa ou preenche um espaço (1Cor 10,26), como a ideia de quantidade total ou totalidade (Rm 11,25; Cl 2,9) ou ainda, a completude de um período de tempo em vista de seu término (At 21,26). Deste modo, a expressão “πλήρωμα τοῦ χρόνου/*plenitude do tempo*” remete tanto à completude do tempo histórico-escatológico no qual o projeto divino se concretiza na história humana, “indicando que chegou à sua meta”<sup>23</sup>, “que se converte em época concreta”<sup>24</sup>, mas possui igualmente ligação com a espera pelo fim do tempo da menoridade e o tempo da “escravidão”, abarcando todos os elementos anteriormente apresentados e chegando ao *kairós*, como “momento escolhido”<sup>25</sup>, indicado aqui pelo uso do aoristo, que aqui indica “um momento específico, pontual”<sup>26</sup>. Percebe-se que a estrutura frasal “ὅτε δὲ ἦλθεν/*mas quando veio*” possui um tom que gera a sensação de que a “plenitude do tempo” é algo que faz parte de um processo *in natura* que se desenvolve organicamente e não de tempo abrupto e imediato,

<sup>23</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 227.

<sup>24</sup> BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 266.

<sup>25</sup> WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 280.

<sup>26</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 261; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 387.



como que se Deus esperasse em sua “gestação” o momento adequado para a intervenção na história. Essa ação divina tanto marca o fim da espera temporal, quanto preenche todas as “lacunas” e “espaços de contradição” estabelecidos pelo gênero humano.

O envio do filho de Deus, no v.4b, possui uma grande força retórica, justamente por causa da imagem promovida pela a raiz verbal “ἐξαποστέλλω/*enviar uma mensagem*”, como algo que indica a extensão do próprio Deus. A ideia básica do verbo ἐξαποστέλλω é a do envio de uma *mensagem* por meio de alguém que seja plenamente confiável por parte daquele que a envia, sendo, neste sentido, uma missão que envolve disponibilidade, relação e confiança. Enviar o próprio filho é oferecer para este fim aquele é mais próximo e valioso, dando uma importância sem igual à missão estabelecida e aos destinatários desta. Tal envio ganhará ainda um desdobramento por meio do envio do Espírito (v.6), formando uma perfeita imagem trinitária ao longo da seção. Percebe-se a semelhança semântica entre esta primeira parte do v.4 com o final do v.2b (“ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός/*até o tempo estabelecido pelo pai*”), no qual já se indica, como uma espécie de prolepse, que haverá um término do período de menoridade e que este fora anteriormente estabelecido pelo pai<sup>27</sup>.

Como dito, a raiz γίνομαι possui o sentido de “passar a existir” ou de “ser formado” (Jo 1,3; Jo 8,58) e pode indicar características que foram ou poderão ser adquiridas (Mt 10,16; 1Ts 2,8). A raiz γίνομαι, repetida duas vezes no v.4cd, utiliza-se aqui de uma conotação biológica e outra cultural-religiosa. O Filho de Deus, trazido à existência, assume tal condição por meio de uma mulher<sup>28</sup>, e está configurado, a partir de então, ao gênero humano, “ressaltando a verdadeira humanidade do Filho”<sup>29</sup>. É deste modo, que Paulo apresenta pela primeira vez em sua argumentação a *figura materna*, que mesmo não sendo desenvolvida

<sup>27</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 263.

<sup>28</sup> BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 269; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 389.

<sup>29</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 228; FERREIRA, J. A., Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras, p. 130.

especificamente sobre a personagem Maria, mãe de Jesus, demarca aqui a temática *materno-parental* que entrelaça toda a unidade textual. O tema da maternidade estará presente em todas as seções de Gl 4,1–5,1 tendo uma importância argumentativa e retórica cada vez maior e mais específica. O uso do vocábulo *γυναικός*, forma estendida de “*γυνή/mulher*”, parece ressoar posteriormente no evangelho joanino, no qual o termo ocorre 22 vezes<sup>30</sup> e, em duas destas ocorrências, refere-se à mãe de Jesus (Jo 2,4; 19,26). Em Gl 4,4c a *mulher* torna-se mediadora entre a ação divina e existência do Filho de Deus na história humana, que tornar-se agora “filho da humanidade”<sup>31</sup>. Esta condição existencial e biológica faz com que o Filho de Deus experimente nossas necessidades e se assemelhe em nossas alegrias, limites e dores, sendo este, para Paulo, um instante teológico da elaboração de sua compreensão de *kenosis*, que evidencia igualmente a exaltação da humanidade.

Em Gl 4,4d tem-se um segundo nível de relação e consequência da “humanização” do Filho de Deus, que é a sua dependência dos aspectos culturais e religiosos que fazem parte integrante da cultura na qual ele está imerso. A mesma raiz “*γίνομαι/vir a ser/tornar-se*” é utilizada para evidenciar um outro tipo de concepção que vai além da biológica. O vocábulo “*νόμος/lei*”, conectado à preposição “*ὑπό/sob*”, parece aqui evidenciar um grande complexo religioso que envolve a vida, a compreensão de mundo e de si mesmo, ou seja, a cultura, que neste caso, incorpora essencialmente o caráter religioso do judaísmo: “*ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ/para que resgatasse os que estavam sob a lei*” (v.5a)<sup>32</sup>. Estar “sob a lei” torna-se aqui uma ampliação da imagem inicial do *menor-herdeiro* que é conduzido pelos seus administradores, estes conhecem o que foi determinado legalmente e precisam estabelecer que tudo seja cumprido.

<sup>30</sup> DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 352-353.

<sup>31</sup> GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216.

<sup>32</sup> WRIGHT, N. T., Gálatas, p. 285-286; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 391.

O filho nada pode fazer, uma vez que este contexto pode ofuscar dele até a própria consciência de sua condição de herdeiro.

No v.5a, à expressão “sob a lei” é acrescentada a forma verbal “ἐξαγοράση/*resgatasse*”, que indica a ideia de pagar um resgate para dar liberdade a alguém. Paulo, por meio deste verbo, inclui indiretamente o tema da paixão de Jesus, sem o reelaborar ou aprofundar, em vista do motivo principal. Deste modo, “ὕπὸ νόμον ἐξαγοράση/*resgatasse os que estavam sob a lei*” é uma expressão constituída como contraposição retórica ao “aprisionamento” legal, religioso e cultural apresentado anteriormente<sup>33</sup>. O Filho de Deus exerce na história uma missão estabelecida por meio da autoridade paterna, que rompe com limites das “amarras” condicionais, anunciando o fim do tempo estabelecido legalmente, pagando o preço de sua vida para elevar à consciência e à existência em liberdade, resgatando em si a nossa condição de filhos.

O v.5b estabelece o nível de relação entre a humanidade e a divindade, que a princípio se distingue entre o “υἱός/*filho*”, como Cristo é do Pai, e os que estão sob a condição de “υἰοθεσία/*filiação*”, que ao mesmo tempo indica o estado de adoção e a redenção (Rm 8,23), sendo “*terminus technicus* jurídico, correspondente ao latino adotivo”<sup>34</sup>. Ambos vocábulos possuem a mesma raiz, mas estabelecem níveis distintos de condição que se estreitam em direção à relação de proximidade. O adotado, na tradição semita, mesmo não sendo filho biológico, possui legalmente os mesmos direitos deste, inclusive o da herança paterna. No entanto, o mais importante desta relação é o tratamento de dignidade que eleva uma pessoa à condição de filho. E é justamente aqui, neste tema tão sensível para o apóstolo, que ele novamente recorre à regência da sentença em primeira do plural, resgatando a questão para o nível de pessoalidade.

<sup>33</sup> BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 271.

<sup>34</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 222.

A raiz “ἀπολαμβάνω/receber”, utilizada aqui, refere-se primeiramente ao ato de tirar ou de conduzir para fora de um determinado lugar (Mc 7,33), igualmente, refere-se ao retorno de algo que antes se possuía, com o sentido de “receber de volta”, “ter de volta” (Mt 25,27; Lc 6,34). Este “resgate” possui necessariamente em si a ideia de resultado, que, neste caso, é o receber novamente, ou em outro nível, a *condição de filhos*. A escolha da raiz ἀπολαμβάνω evidencia assim um gesto de aceitação dos gálatas da *missão* da paternidade divina e, por sua vez, à recepção e acolhida de Deus de seus filhos. Desta forma, indiretamente, Paulo estabelece um conceito importantíssimo de que neste contexto, o ato de adoção, diferente da filiação biológica, mesmo sendo desejada por uma parte, necessita de consciência e adesão pelos dois lados.

#### 4. A adoção como processo de uma verdadeira filiação (vv.6-7)

Ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ (v.6a)

*E porque sois filhos*

ἐξἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν (v.6b)

*enviou Deus o Espírito de seu Filho para os nossos corações*

κρᾶζον ἀββὰ ὁ πατήρ (v.6c)

*que clama: Abba, Pai!*

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός (v.7a)

*De sorte que não és escravo, mas filho*

εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (v.7b)

*e se és filho, também herdeiro mediante Deus.*

O v.6a reafirma enfaticamente a condição filial dos gálatas de modo que a regência passa para a segunda pessoa do plural. Esta ênfase é importante por entrelaçar o tema que vem sendo desenvolvido e abrir aqui uma nova perspectiva na temática da filiação: o reconhecimento. O v.6b amplia a dimensão da “missão” parental divina, na pessoa do seu Filho. Utilizando-se da mesma raiz do v.4,

“ἐξαποστέλλω/*enviar uma mensagem*”, Paulo afirma que *Deus* enviou o *Espírito* de seu *Filho*, tornando, como dito, a descrição desta ação divina um “embrião” de uma teologia trinitária. O *Espírito*, enquanto *personagem*, e as consequências de sua ação na história humana não serão aprofundados em Gl 4,1–5,1, no entanto, tal preocupação transparecerá claramente na perícopie subsequente, com o contraste das obras da carne e dos frutos do *Espírito* (Gl 5,16-26). Em Gl 4,29, o πνεῦμα divino será “projetado” na figura de Isaac, compreendido por Paulo como aquele que foi “gerado pelo *Espírito*”, como que materializando o fundamento conceitual estabelecido neste momento do texto (v.6b).

A bela imagem do *Espírito* sendo enviado aos corações, no v.6c, deve ser compreendida dentro do contexto semítico. O termo “καρδία/*coração*” é frequentemente utilizado na Sagrada Escritura de maneira simbólica para se referir à mente, à vontade e à inteligência de uma pessoa; o coração muitas vezes representa o centro da personalidade e do caráter de alguém (Sl 119,34; Pr 2,10-11; 4,23). Deste modo, o envio do *Espírito* parece ter a ver com a adesão consciente e livre, e ao mesmo tempo, um reconhecimento intelectual da parte dos filhos que este é, de fato, o Pai que nos acolheu como filhos. Neste sentido, é compreensível o semitismo na expressão em forma de vocativo “αββα ὁ πατήρ/*Abba, Pai!*”<sup>35</sup>, “uma fórmula bilíngue de oração”<sup>36</sup>, como uma forma de expressar a alegria do reconhecimento paterno. A raiz κράζω geralmente é utilizada em uma situação na qual um clamor ou grito ressoa de forma quase “incômoda”; assim, aplicada ao texto, remete à insistência do *Espírito* na consciência humana, como forma de expressar a necessidade de se entender a grandeza do gesto de amor paterno e a condição filial que brota desta relação. Estabelecida assim, o clamor do *Espírito* faz ressoar por meio de nossas próprias vozes o nosso reconhecimento do Pai que nos ama.

<sup>35</sup> WRIGHT, N. T., *Gálatas*, p. 289; SCHLIER, H., *La carta a los Gálatas*, p. 230; CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, p. 264-266; FERREIRA, J. A., *Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras*, p. 131; BRUCE, F. F., *Un comentario de la Epístola a los Gálatas*, p. 274; BUSCEMI, A. M., *Lettera ai Galati*, p. 397.

<sup>36</sup> CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, p. 265.

A expressão “οὐκέτι εἶ/*de sorte que não*”, no v.7a, funciona retoricamente como elemento de reafirmação da ideia de que os gálatas são verdadeiramente filhos de Deus. A sentença regida diretamente, por meio da segunda pessoa do singular, individualiza ainda mais esta realidade filial e apela à consciência pessoal. O advérbio de negação οὐκέτι, que poderia ser traduzido por “não mais”, reafirma que a condição de *escravos* já fora superada e, desta forma, cada um dos gálatas, individualmente, é filho de Deus, devendo se autocompreender assim. A consequência desta filiação é o direito à herança, resgatando e dando finalidade à imagem legal do início da argumentação. A expressão “διὰ θεοῦ/*mediante Deus*”, no v.7b, ainda em segunda pessoa do singular, indica que a herança é fruto da ação divina, uma vez que, na imagem inicial, a figura do pai do herdeiro está ausente, Deus assume tal papel, oferecendo gratuitamente sua paternidade e tudo aquilo que deriva dela como direitos e dons.

## 5. A natureza e o perigo do retrocesso religioso (vv.8-10)

Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν (v.8a)

*Mas, outrora, por um lado, não conhecendo a Deus*

ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσίῃν θεοῖς (v.8b)

*servistes aos que por natureza não são deuses*

νῦν δὲ γνόντες θεόν (v.9a)

*mas agora, conhecendo a Deus*

μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ (v.9b)

*ou melhor, sendo conhecidos por Deus*

πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (v.9c)

*como estais voltando novamente aos fracos e pobres elementos*

οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; (v.9d)

*aos quais, novamente, de novo quereis servir [ser escravizados]?*

ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς (v.10)

*Dias guardais escrupulosamente, e meses e tempos e anos.*

O v.8 incorpora um tom de memória retórica, pois trata-se daquilo que Paulo conhecia ou que lhe fora relatado sobre o universo religioso dos gálatas. O versículo possui duas partes: v.8a e v.8b. Na primeira parte, Paulo inicia uma contraposição por meio do advérbio “τότε/*outrora*”, que indica uma ideia subsequente ou demonstrativa relacionada a um tempo passado; o seu contraponto encontra-se no v.9, por meio do advérbio de tempo “ἄρτι/*agora*”, que indica uma realidade atual e imediata. Nesta primeira parte do v.8, Paulo afirma que os gálatas não conheciam a Deus, utilizando-se do particípio “εἰδότες/*conhecendo*”, tratando-se de um presente narrativo que indica um tempo de ignorância<sup>37</sup>. Na segunda parte é evidenciado o ato de servir aos que por “natureza” não são deuses. A forma verbal “ἐδουλεύσατε/*servistes*”, no indicativo aoristo, indica tanto um estado de servidão quanto o de adoração religiosa e parece seguir a ideia narrativa anterior; as duas negativas, “οὐκ/*não*” e “μη/*não*”, parecem reafirmar que o *não conhecimento* [ignorância] leva aos que *não são deuses*.

A estrutura do v.8, com três verbos, gera uma sensação de expansão e em seguida de tensão ao centro de ação. Percebe-se que o primeiro e o último verbos possuem um conectivo negativo e que a forma verbal “ἐδουλεύσατε/*servistes*” encontra-se ao centro. Dela refere-se o “*não conhecimento*” e deriva o que “*não é divino*”. No conjunto, a forma verbal ἐδουλεύσατε vai perdendo semanticamente e retoricamente sua força uma vez que parece não fazer sentido algum *ser servo* por ignorância e *adorar* o que não é divino<sup>38</sup>. A este quadro soma-se o vocábulo “φύσις/*natureza*”, que indica indiretamente que o conteúdo divinizado era oriundo do mundo natural ou do cosmo, de modo geral.

O advérbio temporal “ἄρτι/*agora*”, no v.9a, marca o outro lado do contraponto iniciado no v.8a, com o advérbio “τότε/*outrora*”. O v.9 insiste na

<sup>37</sup> SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 235; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 405-406; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 271; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 277.

<sup>38</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 271.

ideia de *conhecimento* como forma de evocar a consciência dos gálatas sobre o significado deste processo parental. O uso duplo da raiz “γινώσκω/*conhecer*” (v.9ab) indica este processo de reconhecimento de Deus (v.9a), por parte dos gálatas, mas que só é possível por meio da iniciativa divina, que os conhece primeiro (v.9b)<sup>39</sup>. O advérbio de comparação na expressão “μᾶλλον δὲ /*ou melhor*” (v.9b) possui conotação de oralidade, como em um discurso no qual um conceito apresentado é imediatamente corrigido para enfatizar outro mais preciso e importante. Neste caso, a ênfase recai sobre a ação divina. Este recurso, em forma de escrito, cria a sensação vívida de se estar diante do interlocutor. Sente sentido, o uso da raiz γινώσκω faz ressoar o sabor semita que expressa ligação profunda e intimidade, uma vez que é justamente este verbo que conserva a literalidade hebraica da raiz שָׁרַף na versão grega da LXX (Gn 3,22; 4,1.17; Ex 18,11; Jr 24,7; Ez 39,22-23; Sl 1,6).

A expressão “πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν/*como estais voltando novamente*”, no v.9c, compõe o início de uma oração interrogativa (v.9cd). Esta parece tautológica, uma vez que a forma verbal já indica o elemento de retorno, sem a necessidade do advérbio “πάλιν/*novamente*”, que será repetido duas vezes (v.9cd) e acrescido de outro advérbio do mesmo campo semântico, “ἄνωθεν/*de novo/ainda*” (v.9d). Parece, no entanto, que a ênfase da construção frasal possui caráter retórico, como forma de reafirmar a gravidade da ação, tomando a perspectiva já consciente dos gálatas da sua relação parental e de sua condição de herdeiro, estabelecida por Deus. No v.9c, enquanto é reafirmado duplamente o retorno, a ação recai sobre os “στοιχεῖα/*elementos*”, caracterizados como “ἀσθενῆ/*fracos*” e “πτωχὰ/*pobres*”, em perspectiva religiosa; no v.9d, encontra-se novamente um duplo elemento de retorno, por meio dos advérbios πάλιν/*novamente*” e “ἄνωθεν/*de novo*” e das formas verbais “δουλεύειν/*servir*” e “παρατηρεῖσθε/*guardais escrupulosamente*”, projetando para o elemento que

<sup>39</sup> WRIGHT, N. T., *Gálatas*, p. 293; FERREIRA, J. A., *Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras*, p. 133.



indica o “desejo” ou “inclinação” dos gálatas, “θέλετε/*quereis*”. Assim, em termos retóricos, nota-se a construção em duplos elementos com sentidos semânticos semelhantes.

v.9c	ἐπιστρέφετε	– ἀσθενῆ	}	στοιχεῖα
	πάλιν	– πτωχὰ		
v.9d	πάλιν	– δουλεύειν	}	θέλετε
	ἄνωθεν	– παρατηρεῖσθε		

Uma vez analisados estes aspectos, faz-se necessário apresentar elementos diacrônicos que podem ajudar a esclarecer a questão religiosa que envolve o movimento de “retorno” dos gálatas. Os gálatas eram basicamente uma mistura de povos oriundos dos celtas e romanos que viviam na região da atual Turquia. Sabe-se que, no período romano, a influência da cultura greco-romana era forte na região, e muitos residentes na Galácia adoravam tanto as suas divindades tradicionais quanto as dos cultos da religião romana; ou ainda relacionavam ambas, pois o sincretismo era algo comum. Na época, também havia *cultos dos mistérios* que prometiam conhecimento especial e a comunhão com as divindades por meio de rituais secretos. A maior parte dos povos deste período praticavam algum tipo de culto à natureza ou reverenciavam aspectos da natureza como divindades ou forças espirituais. Existiam deuses e deusas associados a elementos naturais como o sol, a lua, as águas, as florestas e assim por diante. Na região da Galácia possivelmente poderia ser encontrado igualmente algum grau de culto à natureza, especialmente entre as populações locais que mantinham tradições pré-romanas, de origem celta e que viviam em uma realidade rural, dependendo predominantemente do cultivo da terra.

Esta religiosidade envolvia a crença em espíritos ou divindades associadas aos fenômenos naturais, como o culto aos deuses da fertilidade, da colheita e dos

ciclos da natureza. Esses cultos, muitas vezes, estavam interligados com a vida cotidiana, com a agricultura e com os tempos sazonais. Sabe-se pouco sobre a natureza destes cultos, no entanto, pode-se encontrar alguma referência na literatura latina clássica. No livro denominado *Commentarii de Bello Gallico*,<sup>40</sup> Júlio César, ainda que se considerando em uma posição de superioridade, deixou alguns registros sobre a religiosidade do povo celta, referindo-se a estes, de forma mais pontual como gauleses:<sup>41</sup>

(...) da mesma forma, discutem e compartilham com os jovens muitas coisas sobre as estrelas e seu movimento, sobre a extensão do mundo e de nossa terra, sobre a natureza das coisas, sobre o poder e a majestade dos deuses imortais.<sup>42</sup>

A nação de todos os gauleses<sup>43</sup> é extremamente devota a ritos supersticiosos.<sup>44</sup>

Eles adoram como sua divindade, Mercúrio em particular, e têm muitas imagens dele, e o consideram o inventor de todas as artes; eles o veem como o guia de suas jornadas e marchas, e acreditam que ele tem grande influência sobre a aquisição de ganhos e transações comerciais. Logo após ele, eles adoram Apolo, Marte, Júpiter e Minerva; em relação a essas divindades, eles têm em sua maioria a mesma crença que outras nações: que Apolo afasta doenças, que Minerva desenvolveu a invenção de manufaturas, que Júpiter possui a soberania dos poderes celestiais; que Marte preside as guerras. A ele, quando decidem entrar em batalha, geralmente fazem votos das coisas que irão capturar na guerra. Quando eles vencem, sacrificam os animais capturados que tenham sobrevivido ao conflito, e reúnem as outras coisas em um só lugar.<sup>45</sup>

Todos os gauleses afirmam que descendem do deus *Dis* e dizem que essa tradição foi transmitida pelos druidas. Por essa razão, eles calculam as divisões de cada estação, não

---

<sup>40</sup> O livro *Commentarii de Bello Gallico* foi escrito por Júlio César durante os anos 58-49 a.C. e transmitido por meio de diversos manuscritos. Trata-se de uma narrativa das campanhas militares de César na Gália e é uma das obras mais importantes da literatura latina clássica.

<sup>41</sup> CAESAR, J., *Commentaries on the Gallic and Civil Wars*, book 6, c. 14, §6.

<sup>42</sup> CAESAR, J., *Commentaries on the Gallic and Civil Wars*, book 6, c. 13, §1.

<sup>43</sup> Os “gauleses” eram um grupo específico de povos celtas que habitavam a região da Gália. Os “celtas” eram um grupo étnico e linguístico mais amplo que se espalhou por várias partes da Europa durante a antiguidade. Os celtas incluíam várias tribos e grupos que compartilhavam características culturais e linguísticas semelhantes. Eles se estendiam por partes da Europa Ocidental, Central e Oriental.

<sup>44</sup> CAESAR, J., *Commentaries on the Gallic and Civil Wars*, book 6, c. 16, §1.

<sup>45</sup> CAESAR, J., *Commentaries on the Gallic and Civil Wars*, book 6, c. 17, §1-3.

pelo número de dias, mas sim de noites; eles celebram aniversários e o início de meses e anos em uma ordem tal que o dia segue a noite.<sup>46</sup>

Pelos relatos, percebem-se traços marcantes de uma religiosidade sincrética que incorporou os deuses greco-romanos e estava preocupada com a personificação divina das forças da natureza, assim como a conexão com as manifestações dos deuses com as necessidades da vida. Percebe-se, igualmente, a preocupação com as celebrações ligadas com o início dos meses, anos e das estações, aparentemente relacionadas com o ciclo lunar, como temos em Gl 4,10: “ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς/*dias guardais escrupulosamente, e meses e tempos e anos*”<sup>47</sup>.

Dado este contexto, alguns autores, parecem cogitar que os opositores de Paulo poderiam ser oriundos do “paganismo”, tomando como referência para se entender o contexto religioso de Gl 4,8-10 um texto tardio denominado *Corpus Hermeticum*, ou “Carta de Hermes”, trecho 29, datado entre os séculos 2-4 d.C.<sup>48</sup>

Há sete estrelas errantes que circulam no limiar do Olimpo, e entre elas sempre gira o Tempo sem fim. Os sete são estes; a Lua que brilha à noite, e o taciturno *Chronos*, e o alegre Sol, e a (...) Senhora de *Paphos*, e o ousado Ares, e o veloz Hermes, e Zeus, primeiro autor de todos os nascimentos, de quem a Natureza surgiu. A essas mesmas estrelas é atribuída a raça dos homens; e temos em nós Lua, Zeus, Ares, a Senhora de *Paphos*, *Chronos*, Sol e Hermes. Portanto, é nosso destino atrair do etéreo sopro vital, lágrimas, risos, cólera, nascimento, desejo. (...) nascimento é Zeus; (...) a Lua, o sono; (...) o Sol, o riso (...)<sup>49</sup>

Para Klaus Berger, a correspondência entre o macrocosmos e o microcosmos é um pressuposto para o determinismo religioso e que o tipo de

<sup>46</sup> CAESAR, J., Commentaries on the Gallic and Civil Wars, book 6, c. 18, §1-2.

<sup>47</sup> CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 274; SCHLIER, H., La carta a los Gálatas, p. 237; BRUCE, F. F., Un comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 282; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 410.

<sup>48</sup> BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., Hellenistic Commentary to the New Testament, p. 471.

<sup>49</sup> BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., Hellenistic Commentary to the New Testament, p. 471.

cosmovisão expresso neste texto teria desempenhado um papel importante para os adversários que perturbam as igrejas da Galácia e de Colossos, uma vez que se tratavam de aspectos religiosos denominados “elementos” (Gl 4,9) e “cultos astrais” (Cl 2,20) que poderiam fazer mais sentido que o culto judaico.<sup>50</sup>

Deve-se, no entanto, evidenciar que não se trata aqui, pelo menos ainda, de um contexto apologético ou de disputa, mas evidencia-se que os gálatas possuíam uma história de forte conexão com a religião dita “pagã” e que havia uma tendência de retorno à *certos elementos* desta (v.9c). Em toda primeira seção não se estabelece uma ideia de oposição de grupos ou de adversários específicos, algo que, na verdade, é bem mais característico da segunda seção (Gl 4,12-20) e da terceira seção (Gl 4,21–5,1).

Uma possível explicação para a questão pode estar justamente no termo “στοιχεῖον/*elemento*” (v.9c), utilizado no plural (“στοιχεῖα/*elementos*”), para indicar aspectos que poderiam se assemelhar à antiga religião dos gálatas, mas que estariam vinculadas, de certa forma, ao universo judaico. Sabe-se que o “culto” aos astros era uma prática no judaísmo do primeiro século e era tido como uma forma de adoração ao próprio YHWH, por meio da contemplação de sua criação. Crenças e práticas *astrológicas* presentes no judaísmo, embora não fossem um aspecto central da religião, indicariam aspectos correlacionados com os tempos litúrgicos e o ciclo da natureza. Evidências arqueológicas, como os mosaicos de zodíaco encontrados em antigas sinagogas, apontam para um nível de interesse nos astros e nos corpos celestes entre os judeus já em período anterior ao escrito dos Gálatas.<sup>51</sup> Sobre este tema, interessa a explicação que faz a arqueóloga israelense R. Hachlili diante à relação entre estes mosaicos em

<sup>50</sup> BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C., *Hellenistic Commentary to the New Testament*, p. 471.

<sup>51</sup> São conhecidas cerca de nove sinagogas com zodíacos em Israel datadas entre 3-6 d.C. (Séforis, *Hammath Tiberíades*, *Beit Alpha*, *Na'aram*, *Ein Gedi*, *Husifa*, *Yafia*, Gerasa e H. *Susiya*), indicando que a origem da crença na influência dos astros e corpos celestes no judaísmo remontam a um período bem anterior à construção destes espaços religiosos. A maioria destas sinagogas está em estado de ruína e em algumas delas tem-se apenas vestígios. Destaca-se, no entanto, o bem conservado zodíaco da sinagoga de *Beith Alpha*, no qual somente a representação de uma cabra, símbolo de Capricórnio, está deteriorada (HACHLILI, R., *The Zodiac in Ancient Jewish Art*, p. 61–77).

sinagogas do período romano e os zodíacos em igrejas cristãs, no período bizantino:

A diferença entre as representações do calendário judaico e cristão é bastante notável em *design* e conceito. Os calendários judaicos compreendem um esquema idêntico consistindo em três seções: as quatro estações, que representam o ano; os meses, representados pelos signos do zodíaco e o *deus sol*<sup>52</sup> com fundo da meia lua e das estrelas, que representam o dia e a noite. Juntos, representam [o] calendário litúrgico anual. (...) A representação cristã geralmente consiste em desenhos dos trabalhos dos meses ou das estações por si próprios. Os judeus parecem ter preferido o simbolismo combinado das estações, dos signos do zodíaco e do *deus sol* em uma única composição.<sup>53</sup>

O v.10 evidencia, por meio do verbo παρατηρέω, uma atenção escrupulosa a quatro elementos que demarcam tempo de modo crescente e ligados ao contexto religioso: “ἡμέρας/*dias*”, “μῆνας/*meses*”, “καιρὸς/*tempo*” e “ἔνιαυτούς/*anos*”. Ao se pensar no judaísmo, um dos grandes motivos para a preocupação com o movimento celeste era justamente o *calendário litúrgico* (Gn 1,14; Is 66,23), e, em especial, a necessidade da fixação da data de *PêssaRR*. Como o calendário judaico consistia em doze meses lunares organizados no marco de um ano solar, havia uma discrepância de mais de onze dias entre os 354 dias do período anual lunar e os 365 do ano solar. Deste modo, um ano bissexto contendo um mês suplementar (Adar II) era intercalado sete vezes a cada dezenove anos. Esta estrutura permitia que *PêssaRR* sempre se desse na primavera e que as demais festas coincidissem com as estações agrícolas.<sup>54</sup>

No primeiro século, os meses eram fixados por testemunhas, que diante de um tribunal judaico em Jerusalém, confirmavam o aparecimento da lua nova no céu (Talmud Babilônico, *Sanhedrin* 42a). Uma vez confirmada a visão pelo

<sup>52</sup> Entendido aqui como uma imagem do próprio YHWH (HACHLILI, R., *The Zodiac in Ancient Jewish Art*, p. 61–77).

<sup>53</sup> HACHLILI, R., *The Zodiac in Ancient Jewish Art*, p. 61–77.

<sup>54</sup> UNTERMAN, A., *calendário, Dicionário judaico de lendas e tradições*, p. 55.

tribunal, eram acendidas fogueiras nos cumes dos montes para anunciar o início do mês, assim como eram enviados mensageiros às comunidades mais distantes.<sup>55</sup> Fazia parte da tradição judaica anunciar a hora exata do nascimento da lua nova e se, após três dias, a lua estivesse ainda visível, realizar-se-ia ao ar livre uma cerimônia de santificação da lua (קידוש לבנה/*kidush levaná*). O ritual incorporava a leitura abreviada da seção dos Salmos de louvor (Sl 113–118, chamados de *Halel*), e indicava que YHWH restauraria a luz da lua, como no período da lua cheia, do mesmo modo como restauraria a antiga grandeza do povo de Israel.<sup>56</sup> O *midrash* (*Bereshit Raba* 6,4; *Chullin* 60b) conta que quando YHWH criou o mundo, o sol e a lua possuíam a mesma luminosidade. “Dois reis não podem reinar com a mesma coroa!”, argumentou a lua, na intenção de que Deus diminuísse o brilho solar para que ela reinasse sozinha. “Sim, você tem razão!”, disse Deus. “Diminuirei então a sua luz!”. Para consolá-la, Deus deu-lhe “ministros” que são as estrelas que brilham no céu e permanecem a seu lado. Ele também estabeleceu que o povo judeu guiasse seu calendário com base no ciclo lunar. No entanto, para o judeu, quando o Messias chegar, a lua voltará a brilhar como antes de ser diminuída.<sup>57</sup>

Deste modo, é evidente que na estrutura argumentativa de Paulo haja referência à antiga religião ou culto dos gálatas, no entanto, a ideia de “retorno” não parece ser aqui uma volta ao seu antigo sistema religioso. Provavelmente, tem-se nesta referência uma forma retórica de se indicar o *retrocesso a práticas* que poderiam ser “familiares” aos gálatas e, deste modo, tomadas ou reinterpretadas de modo sincrético, a partir de prescrições e rituais religiosos judaicos conhecidos na região ou pregados no seio da comunidade. No entanto, em sentido textual, a este primeiro movimento de retrocesso, não há

<sup>55</sup> UNTERMAN, A., calendário, Dicionário judaico de lendas e tradições, p. 55.

<sup>56</sup> UNTERMAN, A., lua nova, Dicionário judaico de lendas e tradições, p. 156.

<sup>57</sup>[http://www.chabad.org.br/biblioteca\\_levana](http://www.chabad.org.br/biblioteca_levana); [https://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1580846/jewish/Bno-da-Lua.htm](https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1580846/jewish/Bno-da-Lua.htm).

explicitamente nenhuma incorporação de adversários ou de opositores, sendo a comunidade como um todo, protagonista, ou vítima, deste “retorno”.

## 6. O temor de Paulo (v.11)

φοβοῦμαι ὑμᾶς (v.11a)

*Temo por vós*

μή πως εἰκῆ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς (v.11b)

*que de modo algum, em vão, trabalhei para vós.*

O v.11a retoma o tom de direcionamento exortativo direto, no qual o temor individual (primeira pessoa singular) reflete a preocupação pelos gálatas (segunda pessoa plural). A raiz “φοβέω/*temer/ter medo*”, além da dimensão do temor de algo, expressa um sentimento paterno de inquietação e alarme sobre o destino dos gálatas diante deste cenário preocupante de retrocesso. A raiz “κοπιᾶω/*trabalhar*”, no v.11b, refere-se mais do que o trabalho comum, mas ao labor árduo, no qual existem inúmeras dificuldades.<sup>58</sup> A raiz desempenha aqui uma descrição vívida do estado de cansaço extremo ou de exaustão de Paulo ao ponto liminar de desânimo ou de desistência. Tal condição física e emocional é toda em função da comunidade e indica, retoricamente, a possibilidade dupla de seu esforço ter sido em vão e da comunidade na Galácia não conseguir aderir ao projeto salvífico. Esta ideia é expressa por meio da expressão de dupla negação “μή πως εἰκῆ/*de modo algum, em vão*”.

Conectam as duas partes do v.11, a regência dos verbos em primeira singular e o uso do pronome pessoal “ὑμᾶς/*vós*”, que enfatiza o destinatário de forma direta. Este tom mais pessoal e direto, do v.11, característica da exortação, conclui a primeira seção e será predominante na segunda parte (Gl 4,12-20),

<sup>58</sup> LOUW, J.; NIDA, E., κοπιᾶω. In: LGPNT, p. 234.286.458.

portanto, servindo aqui como um versículo de ligação e uma prolepse que prepara o conjunto das duas próximas seções (Gl 4,12-20; 4,21–5,1).

## Conclusão

Se na primeira parte da argumentação da perícope 4,1–5,1, mais especialmente em Gl 4,1, Paulo parece preocupar-se com a questão da menoridade, logo em seguida, muda o foco para a dimensão de paternidade. Aqui parece estar presente, implicitamente, a questão do papel da figura paterna. Em Gl 4,2ab a presença dos “guardiões” e “administradores” pode apontar para a ausência física paterna, como nos casos de processo sucessório ao trono, nos quais os menores, por causa de uma morte prematura do rei, precisam de tutores e administradores. Neste caso, tem-se um governo temporário de preceptores ou da própria rainha-mãe, ou de um governo provisório, por parte de um certo grupo de autoridades instituídas, fato que se estende até a maioridade estabelecida pelo falecido pai ou pela lei local (v.2b).

No entanto, na continuação de seu argumento, Paulo explicita a dimensão paterna de uma forma bem mais vívida. Deus torna-se o “Πατήρ/Pai”, antes ausente, descrito agora com um esforço ativo, empenhado na promoção da dignidade dos que se encontravam em estado de escravidão. Este Deus, o Pai, se dá a conhecer e faz com que este conhecimento se transforme em um relacionamento cada vez maior de intimidade, capaz de romper as barreiras da escravidão e constituir uma autêntica filiação, de fato, não por vias de consanguinidade, mas afeição e gratuidade. Deste modo, por meio do Espírito do Filho, a humanidade, igualmente, pode expressar uma mais profunda relação com Deus-Pai por meio do “αββα ὁ πατήρ/Abba, Pai!”<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> COSGROVE, C. H., *The Cross and the Spirit*, p. 80-85.



Este processo é descrito em três momentos distintos: 1) a partir da condição de escravo/escravidão (v.3ab); 2) da escravidão para a filiação adotiva (v.5-6); e 3) de filhos adotivos à verdadeiros herdeiros (v.7b). Este processo demonstra ainda o protagonismo divino nesta aproximação e acolhida. É Deus quem promove, mesmo diante da ignorância a respeito da identidade verdadeira divindade, por parte dos gálatas (que serviam os que não eram deuses). Deus, conhecendo-os primeiramente, fez com que eles o conhecessem igualmente.

A parte final (vv.9-11) encerra-se em tom exortativo, voltado diretamente aos gálatas, por meio de uma questão retórica (v.8-9), que ganha força justamente por causa da dimensão exposta sobre a promoção da dignidade humana. Deste modo, Paulo concebe uma estratégia retórica quando compara a adesão dos gálatas aos elementos prescritivos judaicos (guardar dias, meses, tempos e anos, v.10), como uma espécie de retorno à condição de ignorância sobre a identidade divina e, por sua vez, um retrocesso ao comportamento idolátrico e servil de outrora (v.9cd). Por meio da construção desta argumentação, o apóstolo parece evidenciar que a opção dos gálatas está equivocada e que, obviamente, ela é desproporcional, de modo negativo, à ação/esforço do Deus-Pai que dispõe de todos os meios a dignificar a pessoa por meio da liberdade.

Paulo, por fim, questiona, e questiona-se, retoricamente, se o seu temor é autêntico; e se o seu esforço e trabalho dentro da comunidade poderia realmente ter sido em vão (v.11ab). Percebe-se, então, nesta parte da carta aos Gálatas, elementos muito importantes que se constituem necessários para a compreensão da sequência lógica do texto, que se desenvolve por meio do apelo pessoal do apóstolo (Gl 4,12-20) e na “alegoria” das duas mulheres (4,21–5,1), tendo como foco o tema da menoridade e da liberdade, que perpassa toda esta carta paulina.

## Referências Bibliográficas

- BORING, M. E.; BERGER, K.; COLPE, C. **Hellenistic Commentary to the New Testament**, Nashville: Abingdon Press, 1995.
- BUSCEMI, A. M. Gal 4,12-20: un argomento di amicizia. *LA* 34, 1984, p. 67-108.
- BUSCEMI, A. M. **Lettera ai Galati**: Commentario Esegético. Studium Biblicum Franciscanum Analecta 63. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004.
- BRUCE, F. F. **Un comentario de la Epístola a los Gálatas**. Barcelona: CLIE, 1982.
- CAESAR, J., **Commentaries on the Gallic and Civil Wars**. New York: New York Harpers, 1872, book 6, c. 18, §1-2.
- CORSANI, B. **Lettera ai Galati**. Genova: Marietti, 1990.
- COSGROVE, C. H. **The Cross and the Spirit**. A Study in the Argument and Theology of Galatians. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988, p. 80-85.
- COSGROVE, C. H. The Law Has Given Sarah No Children (Gal 4:21-30). *Novum Testamentum* 29, 1987, p. 219-35.
- DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**. Berlin, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FERREIRA, J. A., **Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras**. São Paulo: Loyola, 2005.
- GONZAGA, W. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

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. A noção de ἀλήθεια e de εὐαγγέλιον no NT. *Atualidade Teológica PUC-Rio*, Rio de Janeiro, Ano 18, fasc. 46, 2014, p. 15-37. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.23346>

GONZAGA, W. El Evangelio de la ternura y la solidaridad de Gal 4,8-20. *RIBLA*, vol. 76, n.3, p. 57-80, 2017. Site: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/76.pdf>

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.; STRONA, M.; *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1. Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 14-46, nov./dez. 2021. Link <http://www.revistaphs.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73>

HACHLILI, R., The Zodiac in Ancient Jewish Art: Representation and Significance. *BASOR* 228, 1977, p. 61-77.

LOUW, J.; NIDA, E., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 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.

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

NEUSNER, J. (Ed.). **Genesis Rabbah**: The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation. Atlanta: Scholars Press, 1985, v. 2., p. 145-156. 243-258.267-276.341-347.

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

SCHLIER, H. **La carta a los Gálatas**. Marcelona: Sígueme, 1999.

UNTERMAN, A., **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

WRIGHT, N. T. **Gálatas**. Comentário para a formação cristã. São Paulo, Thomas Nelson Brasil, 2023.

## Posfácio

*Fabio da Silveira Siqueira*<sup>1</sup>

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o Posfácio de mais esta obra do Prof. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores e autoras, intitulada “Esperança e perfeição 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 que trazem estudos significativos sobre textos pertencentes a diversos *corpora* do NT, com particular atenção para os Evangelhos e o escrito aos Hebreus.

O título da obra – *Esperança e perfeição na Palavra de Deus* – é muito significativo, e a coloca em consonância com os volumes anteriores desta trilogia: *vol. 1* – Formação e renovação na Palavra de Deus e *vol. 2* – Força e abrangência da Palavra de Deus. O foco, como recorda o Prof. Waldecir na apresentação da obra, está na “Palavra de Deus” - ὁ λόγος τοῦ θεοῦ - expressão tão cara e recorrente tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento.

O tema da “esperança”, quando relacionado à Palavra de Deus, traz-nos à mente o n. 91 da Exortação Apostólica *Verbum Domini*, do Papa Bento XVI, de saudosa memória:

Com efeito, o que a Igreja anuncia ao mundo é o “Logos da Esperança” (cf. 1Pd 3,15); o homem precisa da “grande Esperança” para poder viver o seu próprio presente – a grande esperança que é aquele Deus que possui um rosto humano e que nos “amou até ao fim” (Jo 13,1).

O mandato missionário da Igreja inclui o anúncio do “Lógos da Esperança”. Como recorda 1Pd 3,15, somos chamados a dar as razões da nossa esperança e é

---

<sup>1</sup> 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>

sobretudo na Palavra de Deus que encontramos consignadas tais razões. Na Palavra podemos nos apoiar e, diante dela, podemos dizer nosso *amém*, porque ela é segura, uma vez que é sincero e fidedigno aquele que no-la revelou.

Também o termo “perfeição” presente no título nos remete à já citada Exortação Apostólica, agora em seu n. 103: “O compromisso pela justiça, a reconciliação e a paz encontram a sua raiz última e perfeição no amor que nos foi revelado em Cristo”. É à luz da Palavra que nos tornamos “perfeitos no amor”. E, se somos “perfeitos no amor”, nosso senso de justiça, nosso desejo de fraternidade, crescem cada vez mais, porque vamos aprendendo a amar com o coração do próprio Cristo. Tais termos presentes no título da obra perpassam, por assim dizer, todos os seus capítulos e reflexões, que comentamos de forma muito sumária neste posfácio.

O Capítulo I, “A construção da Fraternidade e da Amizade Social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti”, é de autoria de Waldecir Gonzaga. Já aqui percebe-se refletido o tema da “perfeição no amor”, que se torna visível na construção de uma verdadeira “amizade social”, como tanto nos tem exortado o Santo Padre, o Papa Francisco. O Capítulo II, por sua vez, traz uma importante reflexão a respeito de um tema sempre urgente e necessário para a vida eclesial: graça e liberdade em Paulo e Agostinho, a partir de Rm 6,14-23. Waldecir Gonzaga e Ruy Sampaio Damiani são os autores e ele tem como título: “Uma análise agostiniana da relação entre *graça e liberdade* em Rm 6,14-23”.

O Capítulo III, intitulado “Mateus 7,11-14: A regra de ouro como Justiça Cristã”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Diogo Palau Flores dos Santos, aborda o tema da “regra de ouro”, no tratamento mútuo: “fazer o bem ao outro”. Mais uma vez aqui encontra-se um eco do que o Santo Padre tanto tem pedido e que inclusive é objeto da Campanha da Fraternidade 2024 promovida pela CNBB: construir uma verdadeira amizade social, fazendo o bem a todos os homens e mulheres do nosso tempo. O Capítulo IV apresenta uma reflexão que une 1Cor

9,15-18 com o n. 8 do Documento de Aparecida. Waldecir Gonzaga e Rodrigo Silva são os autores, e abordam o tema *Vocação, Missão e Vida Espiritual*, no capítulo que tem como título: “Apóstolo Paulo: Vocação, missão e vida espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida”.

No Capítulo V, Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves exploram o tema do julgamento religioso de Jesus a partir de Mc 14,53-65, num estudo que tem como título: “Mc 14,53-65: o Julgamento Religioso de Jesus”. Um belo trabalho de intertextualidade é apresentado, por sua vez, no capítulo VI, onde os autores Waldecir Gonzaga e Wellington Cristiano da Silva abordam o tema: *A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5)*”. A pesquisa acerca da mariologia paulina tem crescido aos longos dos séculos de cristianismo, e este capítulo é mais uma significativa contribuição para este campo de reflexão, buscando suas bases e fundamentos bíblicos.

O Capítulo VII apresenta outro estudo que tem como objeto material o escrito aos Hebreus. Intitulado “Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no santuário”, o capítulo tem como autores Waldecir Gonzaga e Fábio Santos de Mello, abordando o tema do ingresso definitivo de Jesus Cristo, o sumo e eterno sacerdote, no santuário, um tema caro à Teologia Bíblico-Sacerdotal. O enfoque cristológico continua no capítulo VIII, intitulado “Jesus Cristo o ungido de YHWH: Lc 4,16-30 e a sua base veterotestamentária (Is 61,1-2; Lv 25,10; 1Rs 17,1.8-16; 18,1; 2Rs 5,14)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles. Trata-se também de um trabalho que investiga e aprofunda o uso do AT no NT, buscando ler a perícopes lucana à luz de suas possíveis influências veterotestamentárias.

O Capítulo IX, intitulado “O esposo perfeito: elementos nupciais em Jo 4,16-19”, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Vanol Lourenço Cardoso Júnior, aborda o tema do esponsalício de Cristo à luz do seu encontro com a samaritana em Jo 4,16-19. Por fim, o Capítulo X, intitulado “Um comentário ao tema da

menoridade e da liberdade em Gl 4,1-11”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Antonio Marcos dos Santos, aborda o importante tema da liberdade neste escrito protopaulino.

Faço votos de que a leitura de tão significativo trabalho, fruto do esforço de tantos autores e 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.





