

cap. xlv. 1. 40

ΠΟΛΙΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΠΡΑΝΕΣΟΙ
 ΖΟΥΤΑΣ ΔΕΙΩΘΗΝΤΑ
 ΝΗΜΑΤΑ ΚΥ ΤΟΥ ΑΝΕΒΗ
 ΕΙΣ ΟΥΝ ΑΝΤΗΣΙΝ ΙΣΤΑ
 ΠΑΤΩ ΠΑΤΡΙΑ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΘΗΡΩΣΗΝ ΠΟΛΙΝ ΚΑΙ Ο
 ΦΟΙΣ ΕΣΤΙΝ ΕΠΕΠΕΣΕΝ
 ΕΠΙ ΤΟΝ ΤΡΑΧΗΛΟΝ ΚΥ
 ΤΟΥ ΚΑΙ ΕΚΑΛΟΥΣΕΝ ΚΑΝ
 ΟΜΩΠΛΟΝ ΚΑΙ ΕΠΕΝ
 ΙΣΤΑ ΠΡΟΣΙΩΝ ΦΑΡΑ
 ΘΑΝΟΥ ΜΑΧΙΠΟΤΟΥ ΝΥ
 ΕΠΕΙΔΗ ΘΑΡΑΚΑΤΟ ΠΡΟ
 ΣΩΠΟΝΟΥ ΕΤΙΓΧΕΥΖΟ
 ΕΠΕΝ ΔΕ ΙΩΝ ΦΗ ΠΡΟΣ
 ΤΟΥΣ ΔΕΛΦΟΥΣ ΕΥ ΤΟΥ
 ΑΝΔΕΣ ΑΝΑΓΕΛΩΣ ΤΩ
 ΦΑΡΑΩ ΚΑΙ ΕΡΩΤΩ ΤΩ
 ΘΙΧ ΔΕΛΦΟΙ ΜΟΥ ΚΑΙ ΘΙ
 ΚΟΣ ΤΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΜΟΥ ΘΙ
 ΨΑΝ ΘΗ ΓΗ ΧΑΝ ΑΛΗΝ
 ΚΑΙ ΣΙ ΠΡΟΣ ΜΕ ΘΙ ΔΕΛΗ
 ΨΕΣ ΕΙΣΙ ΠΟΙΜΕΝΕΣ
 ΚΑΙ ΑΡΕΟΓΑΡΚΤΗΝ ΟΤΥ
 ΦΟΙΝΣΑΝ ΚΑΙ ΤΑΚΤΗ
 ΜΗ ΚΑΙ ΤΟΥΣ ΒΟΑΣ ΚΑΙ
 ΤΑΝ ΤΑΚΤΑ ΚΥ ΤΩΝ ΗΛΙ
 ΔΕ ΣΙΜΕΛΟΥΝ ΚΑΙ ΔΕ ΣΗ
 ΔΕ ΔΕ ΦΑΡΑΩ ΚΑΙ ΕΠΙ
 ΜΙΝ ΠΙΤΟ ΕΡΓΟΝ ΥΜΩ
 ΕΟΤΙΝ ΕΠΙ ΤΕ ΑΝΑΡΕΣ ΚΤΗ
 ΝΟΤΡΟ ΦΟΙΣ ΜΕΝ ΘΙ ΠΥ
 ΔΕ ΕΣΟΥ ΕΚ ΜΑ ΔΕ ΕΣΗ
 ΤΩΝ ΥΝ ΚΑΙ ΤΙΜΕΙΣ ΚΑΙ
 ΟΙΝΑΤΕ ΕΣΗ ΤΩΝ ΗΛΙ
 ΚΑΤΟΙΚΙΟΝ ΕΝ ΓΗ Π
 ΕΤΑΡΑΚΑ ΔΕ ΔΕΛΟΥΣ ΜΑ
 ΕΡΕΣΤΗ ΜΑΙ ΥΠ ΤΩΝ
 ΕΣΠΟΙΜΕΝ ΠΡΟΚΑΤ
 ΕΛΘΩΝ ΔΕ ΕΣΗ ΦΑΡΑ
 ΕΙΔΕΝΤΩΝ ΑΡΑΦΑ ΕΒ
 ΘΗ ΠΑΤΗΡΙΚΑ ΚΑΙ ΔΕ Φ
 ΙΚΑΙ ΤΑΚΤΗΝ ΚΑΙ ΘΙ ΒΟ
 ΕΣ ΕΥ ΤΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ

ΚΥ ΤΩΝ ΗΛΙΘΟΝ ΕΚ ΤΗ
 ΧΑΝ ΔΑΝ ΚΑΙ ΤΑ ΔΟΥ ΕΙΣ Η
 ΕΝ ΓΗ ΕΣΕΜ ΑΠΟ ΔΕ ΤΩ
 ΔΕ ΔΕ ΦΩΝ ΠΑΡΕΛΑΒΕΝ
 ΠΕΝΤΕ ΑΝΑΓΑΣ ΚΑΙ ΕΣΤΗ
 ΡΕΝ ΑΥ ΤΟΥΣ ΕΝ ΑΝΤΙΘ
 ΦΑΡΑΩ
 ΚΑΙ ΕΠΕΝ ΦΑΡΑΩ ΤΟΙΣ
 ΔΕ ΔΕ ΦΟΙΣ ΕΙΣ ΤΗ ΦΤΗ
 ΕΡΓΟΝ ΥΜΩΝ
 ΘΙ ΔΕ ΕΙ ΠΑΝΤΩ ΦΑΡΑΩ
 ΠΟΙΜΕΝ ΕΣΠΡΟΚΑΤΩΝ
 ΘΗ ΠΑΙ ΔΕ ΣΟΥ ΚΑΙ ΗΜΗ
 ΚΑΙ ΘΙ ΠΑΤΕΡ ΕΣΗ ΜΩΝ
 ΕΙ ΠΑΝ ΔΕ ΤΩ ΦΑΡΑΩ ΗΛ
 ΡΟΙΚΕΙ ΝΕΝΤΗ ΤΗ ΗΚ
 ΜΕΝ ΟΥ ΕΑΡΕΣΤΗΝ ΜΟ
 ΜΗ ΤΟΙΣ ΚΤΗ ΕΣΗ ΤΩ
 ΠΑΙ ΔΩΝ ΣΟΥ ΕΝ ΙΣΧΥΣ
 ΓΑΡ ΟΙ ΜΟ ΣΕ ΓΗ ΧΑΝ Α
 ΛΗ ΜΥΝ ΟΥΝ ΚΑΤΟΙΚΙΕ
 ΜΕΝ ΕΝ ΓΗ ΕΣΕΜ
 ΕΠΕΝ ΔΕ ΦΑΡΑΩ ΤΩ ΨΩ
 ΣΗ ΦΑΚΑΤΟΙ ΤΩ ΣΑΝ
 ΘΗΝ ΓΕ ΣΕ Μ ΕΙ ΔΕ ΕΠΙ
 ΣΤΗ ΘΤΙ ΕΙΣΙ ΝΕΝ ΑΥ ΤΟΙ
 ΚΑΙ ΑΡΕΟ ΔΥΝΑΤΟΝ ΚΑΤΑ
 ΣΤΗΣ ΟΝ ΑΥ ΤΟΥ ΣΑΡΧ
 ΤΑ ΣΤΗΝ ΕΜΩΝ ΚΤΗΝ Μ
 ΗΛ ΟΝ ΔΕ ΕΙΣ ΚΑΙ ΓΥΠΤ
 ΠΡΟΣΙΩΝ ΦΑΚΩ
 ΚΑΙ ΘΙ ΓΙΟΙ ΑΥ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΗΚΟΥΣ ΕΝ ΦΑΡΑΩ ΕΝ
 ΔΕΥΣΑΙ ΓΥΠΤΟΥ ΚΑΙ ΕΙ
 ΠΕΝ ΦΑΡΑΩ ΠΡΟΣΙΩΝ Φ
 ΔΕ ΤΩΝ ΘΗ ΠΑΤΗΡΙ ΣΟΥ
 ΟΙΧ ΔΕ ΚΑΤΟΙΣ ΟΥ ΗΚΑΙ
 ΠΡΟΣ ΕΣΤΑ ΔΟΥ Η ΓΗ ΓΥ
 ΠΤΟΥ ΕΝ ΑΝΤΙΘΟΝ ΣΟΥ
 ΕΣΤΗΝ ΕΝ ΤΗ ΒΕΛΤΙΣΤΗ
 ΓΗ ΚΑΤΟΙΚΙΟΝ ΤΩΝ
 ΠΑΤΕΡΑ ΣΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥΣ
 ΔΕ ΔΕ ΦΟΥΣ ΟΥ
 ΕΙΣΗ ΓΑΡ ΕΚ ΔΕ ΨΕΝ ΦΑΚ
 ΕΟΤΗ

ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΑ ΑΥ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΕΣΤΗ ΣΕΝ ΑΥ ΤΕ ΕΝ ΑΝ
 ΤΩΝ ΦΑΡΑΩ ΚΑΙ ΕΥ ΔΟΝ
 ΣΕΝ ΑΚΩ Β ΤΩΝ ΦΑΡΑ
 ΕΠΙ ΤΩ ΔΕ ΦΑΡΑΩ ΤΩ Α
 ΚΩ ΕΠΟΣ ΔΕ ΓΗ ΜΕΡΩ
 ΤΗΣ ΣΩΗΣ ΣΟΥ
 ΚΑΙ ΕΙ ΠΕΝ ΙΑΚΩ Β ΤΩ ΦΑ
 ΡΑΩ ΑΙ Η ΜΕΡΑΙ ΤΩΝ Ε
 ΤΩΝ ΤΗΣ ΣΩΗΣ ΜΟΥ Μ
 ΠΑΡΟΙΚΩ ΕΚΑΤΟΝ ΤΡΙ
 ΑΚΟΝ ΤΑ ΕΤΗ ΜΕΙ ΚΡΑΙ
 ΚΑΙ ΠΟΝΗΡΑΙ ΓΕ ΤΟΝ Α
 ΣΙΝ ΑΙ Η ΜΕΡΑΙ ΤΩΝ ΕΤ
 ΤΗΣ ΣΩΗΣ ΜΟΥ ΟΥ ΚΑΦΙ
 ΚΟΝΤΟ ΕΙΣ ΤΑ ΣΙΜΕΛΑ
 ΤΩΝ ΕΤΩΝ ΤΗΣ ΣΩΗΣ
 ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΜΟΥ Κ
 ΗΜ ΕΡΑ ΕΠΩΝ ΚΗΣ ΚΑ
 ΚΑΙ ΕΥ ΔΟΤΗ ΣΑΙ ΑΚΩ
 ΤΩΝ ΦΑΡΑΩ ΕΣΗ ΔΟΝ
 ΑΠ ΑΥ ΤΟΥ
 ΚΑΙ ΚΑΤΩ ΚΙ ΣΕΝ ΗΡΘΗ
 ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΑ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΔΕ ΔΕ ΦΟΥΣ ΑΥ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΔΩ ΚΕΝ ΑΥ ΤΟΙΣ ΚΑΤΑ
 ΣΧΕΣΙΝ ΕΝ ΓΗ ΚΑΙ ΓΥΠΤΟΥ
 ΕΝ ΤΗ ΒΕΛΤΙΣΤΗ ΓΗ ΕΝ
 ΓΗ ΑΜ ΕΣΗ ΚΑΘΑΠΡΟ
 ΕΤΑ ΣΕΝ ΦΑΡΑΩ ΚΑΙ Ε
 ΣΙ ΤΟ ΜΕΤΕΠΙΩΣΗ Φ
 ΤΩ ΠΑΤΡΙΑ ΤΟΥ ΚΑΙ
 ΤΟΙΣ ΔΕ ΔΕΛΦΟΙΣ ΚΑΙ ΠΑ
 ΤΙ ΤΩ ΘΙ ΚΑΤΟΥ ΠΑΤΡ
 ΚΥ ΤΟΥ ΣΙ ΤΟΝ ΚΑΤΑ ΣΩ
 ΜΑΣΙ ΤΟΣ ΔΕ ΔΟΥ ΚΗ ΝΕΝ
 ΠΑΚΕΤΗ ΓΗ ΕΝ ΙΣΧΥΣ
 ΓΑΡ ΟΙ ΜΟ ΣΕ ΦΑΡΑ
 ΕΣΗ ΠΕΝ ΔΕ Η ΓΗ ΚΥ
 ΠΤΟΥ ΚΑΙ Η ΓΗ ΧΑΝ ΑΛΗ
 ΑΠΟ ΤΟΥ ΑΙ ΜΟΥ ΣΥΝ Η
 ΓΕΝ ΔΕ ΨΕΝ Φ ΠΑΝΤΩ
 ΑΡΓΥΡΙΑΝ ΤΟΣ ΥΡΕΘΕΝ
 ΕΝ Η ΚΑΙ ΓΥΠΤΟΥ ΚΑΙ ΕΝ

Força e abrangência da Palavra de Deus

Waldecir Gonzaga et alii



Editora Fundação Fênix

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

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)



Editora Fundação Fênix



Força e abrangência da 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*

Força e abrangência da 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 – 31

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

Força e abrangência da palavra de Deus [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024.
-- (Série religião e teologia ; 31)
PDF

Vários autores
ISBN 978-65-5460-138-2

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

24-200665

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/10.36592/9786554601382>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	15
A Palavra de Deus: sua força e comunicação	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	43
Relação entre espírito, alma e corpo (1Ts 5,23) e esmola, oração e jejum (Mt 6,1-18): Um itinerário proposto por Jesus Cristo para a santificação do ser humano integral	
<i>Waldecir Gonzaga; Rafael Augusto Linhares Pinto</i>	
Capítulo II	77
“Voz no deserto preparando o caminho do Senhor”: Uso do Antigo Testamento (Is 40,3-5) no Novo Testamento (Mt 3,3)	
<i>Waldecir Gonzaga; Rosendo Javier Bustamante</i>	
Capítulo III	125
O Reino de Deus como proposta de salvação da ordem social: A apropriação dos conceitos do Reino de Deus pelo Evangelho Social, a partir das bem-aventuranças de Mt 5,3-10	
<i>Waldecir Gonzaga; Jonas Luiz de Souza</i>	
Capítulo IV	177
A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17	
<i>Waldecir Gonzaga; Marcelo Dantas da Silva Júnior</i>	

Capítulo V	207
Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. João 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34)	
<i>Waldecir Gonzaga; José Rodrigues da Silva Filho</i>	
Capítulo VI	243
O Senhor que serve: análise da perícopa do lava-pés (João 13,1-17) e sua prática eclesial	
<i>Waldecir Gonzaga; Darlan Alves de Barros Rezende</i>	
Capítulo VII	287
Hb 13,15-16: Quais são os sacrifícios que Deus se apraz?	
<i>Waldecir Gonzaga; Eliseu Fernandes Gonçalves</i>	
Capítulo VIII	319
Lc 8,19-21: A proposta de Jesus exclui as relações familiares?	
<i>Waldecir Gonzaga; Paulo Roberto Matassa</i>	
Capítulo IX	357
O discipulado maduro na Epístula de Judas 20-23	
<i>Waldecir Gonzaga; Crespim Cabral de Benfica Baraja</i>	
Capítulo X	385
Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53-8,11)	
<i>Waldecir Gonzaga; Marcela Machado Vianna Torres</i>	
Posfácio	421
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	

Prefácio

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

Referente aos temas trabalhados neste livro, é importante destacar que o tema da Palavra de Deus oferece uma inspiração transcultural, pois ressoa nas necessidades e preocupações humanas de várias épocas e de lugares diversos. A força e a abrangência da Palavra de Deus são notáveis ainda hoje, sob os mais variados aspectos. A Palavra de Deus tem força para criar, curar e dar significado à vida. Isaías retrata enfaticamente a Palavra de Deus em sua força e potência para realizar os seus propósitos (Is 55,11). O livro de Hebreus destaca a natureza viva e eficaz da Palavra de Deus (Hb 4,12), capaz de penetrar até o âmago do ser humano.

A Palavra de Deus, fonte da Revelação, é a forma primária de comunicação entre Deus e a humanidade. Através das Sagradas Escrituras, Deus revela sua vontade, seu amor e sua verdade. Esta Palavra é proclamada e celebrada na liturgia cristã. A Palavra tem, assim, uma ação sacramental: realiza aquilo que promete; pelos sacramentos, Deus diz e faz. A força da Palavra de Deus reside em sua capacidade de revelar a verdade divina, nutrir a comunidade de fé e orientar as pessoas ao discipulado e ao serviço ao mundo. A Palavra de Deus testemunhada nas Sagradas Escrituras fornece princípios morais e éticos valiosos. Os ensinamentos sobre amor ao próximo, justiça, compaixão, perdão e cuidado com os mais frágeis são fontes de inspiração para a vida prática, assim como a

condenação à opressão dos fracos e vulneráveis. As Sagradas Escrituras frequentemente destacam a importância de cuidar dos pobres, dos órfãos, das viúvas e dos estrangeiros; ensinam que os crentes têm a responsabilidade de ajudar aqueles que estão em necessidade e de trabalhar pela justiça social.

As Sagradas Escrituras ensinam que todos os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26) e, por isso, merecem ser tratados com respeito e dignidade. Segundo a *Dei Verbum*, o Deus invisível, na riqueza do seu amor, falou ao ser humano, em uma atitude de amizade e convivência, para chamar à comunhão (DV 2). A *Verbum Domini* irá frisar essa perspectiva, afirmando que a novidade da Revelação bíblica consiste no fato de que é no diálogo que Deus se dá a conhecer (VD 6).

Tendo outrora, de muitas maneiras, falado aos nossos pais pelos profetas, na plenitude dos tempos, Deus falou em Cristo (Hb 1,1-2). Orígenes enfatizou que em Cristo, a Palavra “abreviou-se”. Esta condescendência de Deus realiza-se, de modo insuperável, na encarnação da Palavra eterna de Deus. No “nascido de mulher” (Gl 4,4), a Palavra não se exprime apenas em discurso, com conceitos ou regras; mas na vida concreta. A *Deus Caritas Est* afirma que no início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá à vida um novo horizonte (DCE 1).

A *Evangelii Gaudium* afirma que toda a evangelização está fundada sobre esta Palavra escutada, meditada, vivida, celebrada e testemunhada. As Sagradas Escrituras são fonte da evangelização. Sendo assim, é preciso formar-se continuamente na escuta da Palavra, pois a Igreja não evangeliza, se não se deixa evangelizar. É indispensável que a Palavra de Deus se torne o coração de toda a atividade eclesial (EG 174). Em suma, a evangelização requer a familiaridade com a Palavra de Deus.

Que esta publicação possa colaborar para o exercício de um labor teológico inspirado e fundamentado em uma boa metodologia bíblica, e que os temas, aqui

tratados, incentivem a empreender pesquisas cada vez mais sensíveis aos apelos do tempo atual.

*Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes*¹

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS

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

Apresentação

A Palavra de Deus: sua força e comunicação

*Waldecir Gonzaga*¹

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

Neste sentido, como prometido, se nas três primeiras obras a produção foi a partir das Cartas do NT, agora a investigação, produção e publicação se dão em textos de todos os *corpora* do NT, procurando trabalhar a força e o poder da Palavra de Deus nos vários campos e aspectos da vida pessoal e comunitária. Por isso, as recentes obras são intituladas: 1) Formação e renovação na Palavra de Deus; 2) Força e abrangência da Palavra de Deus; 3) Esperança e perfeição na

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

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

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

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

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

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

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

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

A partir destas considerações que brotam da meditação sobre o mistério cristão expresso no Prólogo de João, é necessário agora pôr em evidência aquilo que foi afirmado pelos Padres sinodais a propósito das diversas modalidades com que usamos a expressão «**Palavra de Deus**». Falou-se, justamente, de uma **sinfonia da Palavra**, de uma Palavra única que se exprime de diversos modos: «**um cântico a diversas vozes**». A este propósito, os Padres sinodais falaram de um uso analógico da linguagem humana na referência à **Palavra de Deus**. Com efeito, se esta expressão, por um lado, diz respeito à **comunicação que Deus faz de Si mesmo**, por outro assume **significados diversos que devem ser atentamente considerados e relacionados entre si, tanto do ponto de vista da reflexão teológica como do uso pastoral**. Como nos mostra claramente o Prólogo de João, o *Logos* indica originariamente o **Verbo eterno**, ou seja, o **Filho unigênito**, 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 2023.²⁵ (1. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; 3. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento), foram pautadas pela temática das Epístolas do NT, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do NT, a escolha do título das obras publicadas em 2024.¹ (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.) se deu pelo valor da temática “ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/*a Palavra de Deus*”, expressão que aparece na maioria dos livros do NT (Mt 15,6; Mc 7,13; Lc 5,1; 8,11; 8,21; 11,28; Jo 10,35; At 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,5.7.46; 17,13; 18,11; Rm 9,6; 1Cor 14,36; 2Cor 2,17; 4,2; Cl 1,25; 1Ts 2,13; 1Tm 4,5; 2Tm 2,9; Tt 2,5; Hb 4,12; 13,7; 1Pd 1,23; 1Jo 2,14; Ap 1,2.9; 6,9; 17,17; 19,9.13; 20,4). Por isso estas três obras abrangem todos os *corpora* do NT e saem publicadas igualmente nos dois formatos: *e-book* e impresso. Neste sentido, é interessante ver a tônica dada por Bento XVI, logo no início da

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

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 pesando em expressões como as paulinas, “a verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e “Palavra da Verdade, o Evangelho” (Cl 1,5), e a petrina, “*Logos da Esperança*” (1Pd 3,15), veio-nos à mente o valor se realçar a força e o poder da Palavra de Deus, por isso os títulos: 1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.

Aliás, o interesse da Igreja pelos estudos Bíblicos tem ganhado cada vez mais espaços, seja pelos Institutos Bíblicos e Arqueológicos⁶, seja pelos muitos Documentos voltados para a questão do valor das Sagradas Escrituras e para temáticas ligadas à Palavra de Deus, a Bíblia⁷. Especial atenção merece o fato de que em dois Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja retomou o *axioma* “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”: 1) em primeiro lugar, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, n. 24 (1965), em seu item sobre a “Importância da Sagrada Escritura para a Teologia”, afirmando e reforçando que: “Ora, as Sagradas Escrituras contêm a Palavra de Deus; por isso, o estudo das Sagradas Páginas seja como que a alma da Sagrada Teologia”, trazendo como fonte Leão XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, EB 114 (1893), e a Encíclica de

⁶ 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.

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

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 “Relação entre espírito, alma e corpo (1Ts 5,23) e esmola, oração e jejum (Mt 6,1-18): Um itinerário proposto por Jesus Cristo para a santificação do ser humano integral”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rafael Augusto Linhares Pinto, aborda o tema da integridade do ser humano a partir dos textos bíblicos neotestamentários de 1Ts 5,23 e Mt 6,1-18, pensando às virtudes e práticas da formação humana. As nove expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: antropologia teológica, teologia espiritual, teologia bíblica, espírito, alma, corpo, esmola, oração, jejum. Os autores trabalham a temática da santificação do ser humano integral, a partir de dois textos bíblicos importantes, o Evangelho de Mateus e a 1 Tessalonicenses. É muito significativa a relação entre estes dois textos e as três propostas de cada um para um crescimento solidário e integral do ser humano: 1) o 1Ts 5,23, que traz a tríplice expressão paulina “*πνεῦμα/espírito*”, “*ψυχὴ/alma*” e “*σῶμα/corpo*”; e 2) o texto de Mt 6,1-18, que traz o ensinamento de Jesus sobre a “*ἐλεημοσύνη/esmola*”, a “*προσεύχε/oração*” e o “*νηστεία/jejum*”. A 1 Tessalonicenses é a primeira carta paulina a ter sido escrita, por volta do ano 50 d.C.⁸, que poderíamos chamar de carta pueril de Paulo, e o Evangelho Mateus é um dos três Sinóticos, o primeiro na ordem do cânon do NT, proporcionando uma leitura de interface entre dois importantes textos do NT que têm dado forte colaboração para a teologia e a espiritualidade cristãs, além, é óbvio, de terem um grande papel na vida litúrgica e de oração dos crentes. Disponibilizando os textos nas línguas originais e tradução, o presente estudo

⁸ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

procura oferecer uma base para a integridade do ser humano, tendo presente tanto a antropologia teológica com a teologia espiritual, visando um itinerário de restauração proposto por Jesus Cristo para seus primeiros seguidores e crentes de todos os tempos, inclusive de hoje e do futuro.

O **Capítulo II**, intitulado “‘Voz no deserto preparando o caminho do Senhor’: Uso do Antigo Testamento (Is 40,3-5) no Novo Testamento (Mt 3,3)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, aborda o uso do AT no NT, especialmente da citação de Is 40,3-5 em Mt 3,3, porém, alargando-se pelos Sinóticos, tendo presente o valor do profetismo na vinda do Messias, além do personagem João Batista e do tema do Deserto. 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: voz no deserto, João Batista, Antigo Testamento, Novo Testamento e preparar o caminho. O método do Uso do AT no NT é um dos métodos bíblicos hoje muito usados e explorados, com vastos estudos, com indicado ao longo deste e de outros trabalhos nesta obra e nas demais. De fato, vários autores têm oferecido regras e passos a serem aplicados para se localizar citações, alusões e/ou ecos do AT em livros do NT, inclusive se as fontes vêm de textos bíblicos e/ou extrabíblicos. Isso se faz ainda mais sublime ao se analisar um tema como o da “voz no deserto” que prepara o caminho para a chegada do Senhor, estabelecendo uma ligação crucial entre a tradição profética (AT), João Batista (NT), O Messias e os crentes. Para tanto, busca-se analisar as nuances linguísticas entre os textos hebraico e grego, não apenas destacando a ênfase na chamada impactante da voz no deserto na *Septuaginta*, mas também através do campo semântico das palavras מְדַבֵּר (hebraico) e ἐρήμῳ (grego). Após abordar o uso linguístico, o estudo analisa as possibilidades do uso figurado dos termos para trazer um guia para a jornada espiritual do homem hodierno, colhendo os frutos do passado. Isso proporciona ter uma ampla ideia do uso do AT e, de forma especial, de Is 40,3-5 em Mt 3,3.

Isso proporciona ter uma visão mais ampla sobre a relevância da prontidão espiritual perante a vinda do Messias. Desta forma, almeja-se extrair valiosas lições para nossa própria jornada espiritual e reflexão sobre a preparação para o encontro com o Divino em nossas vidas, diante dos desafios e alegrias do dia a dia, hoje e no futuro.

O **Capítulo III**, intitulado “O Reino de Deus como proposta de salvação da ordem social: A apropriação dos conceitos do Reino de Deus pelo Evangelho Social, a partir das bem-aventuranças de Mt 5,3-10”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jonas Luiz de Souza, aborda o tema da dimensão social do Evangelho de Cristo como forma de impactar na construção do reino e da justiça social, na construção do bem comum e de um futuro melhor, tendo como pano de fundo as bem-aventuranças. 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: Reino de Deus, Evangelho Social, Walter Rauschenbusch, bem-aventuranças e justiça social. O tema da justiça social, pautado pela ética cristã, sempre foi um desafio ao longo da história do cristianismo – e ainda o é, tendo em vista as grandes injustiças sociais no mundo –, sendo que algumas pessoas souberam trabalhar esta temática de forma mais serena e sistemática, inclusive como linha teológico-pastoral, como é o caso do norte americano, Walter Rauschenbusch, no final do séc. XX. Neste sentido, este estudo tem por objetivo apresentar o Movimento do Evangelho Social, considerado a principal expressão que influenciou a igreja americana nos últimos 130 anos. Um movimento social de grande importância e repercussão especialmente nos Estados Unidos, e que tem sido o precursor de importantes movimentos sociais, tais como: o Movimento dos Direitos Civis e a Teologia da Libertação. Faz-se aqui, em primeiro lugar, uma apresentação do Movimento do Evangelho Social, seu histórico e definições, o contexto da sociedade americana em fins do século XIX, e, em seguida, dedica-se um tópico a Walter Rauschenbusch, o proponente

mais influente do movimento do Evangelho Social na América. Por fim, buscando uma leitura de interface entre Teologia, Pastoral e Bíblia, são abordados alguns conceitos e ideias sobre o Reino de Deus e uma abordagem exegética de Mt 5,3-10, o “Evangelho das Bem-aventuranças”, tido como o “compêndio da vida cristã”, indicado por Cristo como o modelo de vida cristã a ser seguido, neste caso, com destaque para a temática social do texto proposto para leitura de interface com Bíblia neste estudo. O Cristo misericordioso e justo ao mesmo tempo é o grande referencial, especialmente seus gestos e palavras e tudo o que seus seguidores deixaram por escrito nos livros do NT. A centralidade da pregação e dos gestos de Jesus e os principais conceitos da Teologia Bíblica são fundamentais para se dialogar com os vários saberes e teólogos hoje, sempre buscando estabelecer um diálogo entre as ideias dos teólogos bíblicos, com foco na questão social sobre o Reino de Deus, relacionando-as com a proposta do Evangelho Social.

O **Capítulo IV**, intitulado “A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17”⁹, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcelo Dantas Silva Júnior, aborda o tema da felicidade a partir da Bíblia e na pós-modernidade, tendo presente o texto de 1Pd 3,13-17. O tema da felicidade atravessa a história da humanidade, pois todos e em todos os tempos querem ser feliz, homens e mulheres, crianças, jovens, adultos e idosos; e todos procuram superar barreiras para isso. A questão está no que realmente significa ser feliz e quais os valores desta felicidade, como nos conceitos pós-modernos. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, feliz, felicidade, bem-aventurança e pós-modernidade. As Sagradas Escrituras, do início ao fim, tratam da felicidade, por isso, indicam quem é feliz e por quais

⁹ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17. *Teocomunicação*, Porto Alegre, 54, 2024. Doi:

motivos se chega à verdadeira felicidade. Talvez o texto mais conhecido que traz o termo “μακάριοι/*felizes*” seja o das bem-aventuranças do Mt 5,3-11. Porém, muitos outros são os textos da Bíblia que trazem a terminologia “μακάριοι/*felizes*”, mas, para este estudo, solucionamos a perícopa de 1Pd 3,13-17, para se fazer uma leitura de interface com o conceito de felicidade da pós-modernidade. Para tanto, grande peso tem a construção mercadológica da sociedade ocidental pós-moderna, que estabeleceu os parâmetros da “felicidade” na efemeridade e manipulável sensação de bem-estar dos indivíduos. Muito disso ocorreu por conta da secularização e do rompimento com alguns valores, até outrora, muito importantes para a civilização. Diante disso, um confronto com o conceito bíblico de felicidade ajuda e muito a recuperar o sentido judaico-cristão de felicidade, visto que há valiosos princípios vivenciais cuja alusão à transcendentalidade é notória em texto como o da perícopa de 1Pd 3,13-17. Mais ainda, constata-se que a “felicidade” na ótica cristã traz benefícios para o indivíduo e para a sociedade. A escolha do texto de 1Pd 3,13-17, dá-se pelo tema da “felicidade”, presente no v.14 (“μακάριοι/*felizes*”) e pelo diálogo entre Teologia e Bíblia, proporcionando um impacto na espiritualidade nas duas dimensões: vida pessoal e vida comunitária, dando testemunho da esperança cristã (v.15), seguindo a “boa conduta de Cristo” (v.16), praticando a vontade do Deus” (v.17), promovendo o bem de forma incansável, mesmo frente a todos os desafios.

O **Capítulo V**, intitulado “Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34)”¹⁰, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues Silva Filho, aborda o tema do Cristo, o bom, misericordioso e compassivo Pastor, aquele que dá a vida por suas ovelhas, segundo o texto de Jo 10,1-18 e sua base do AT, o Sl 23 e Ez 34. As cinco

¹⁰ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2>

palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: João, Jesus, eu sou, pastor, porta e ovelha. A temática do bom pastor, tanto no AT como no NT, está muito presente ao longo de toda a Bíblia, pois Deus se revela como o pastor de Israel, aquele que cuida de seu povo, como um pastor cuida de suas ovelhas, com carinho, zelo e compaixão, e o faz diuturnamente, sem cochilar, pois Deus não dorme nem repousa, como um “guardião de Israel” (Sl 121)¹¹. No NT não é diferente, especialmente no IV Evangelho, em que Jesus é apresentado como o “Bom Pastor”. Neste sentido, o presente estudo toma a perícopé de Jo 10,1-18, a narrativa do “bom pastor”, tendo presente sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34) e as sete autoafirmações de Cristo a partir da expressão “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*”, com algum predicado, ao longo do IV Evangelho: “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6); “a luz do mundo” (Jo 8,12); “o Bom Pastor” (Jo 10,11.14); “a porta” (Jo 10,7.9); “a videira” (Jo 15,1.5); “o pão da vida” (Jo 6,35.48.51); e “a ressurreição e a vida” (Jo 11,25). A partir da metáfora do “Bom Pastor”, busca-se melhor explicitar quem é Jesus e sua missão. Para tanto, oferece-se segmentação e tradução do texto de Jo 10,1-18, notas de crítica textual, análise da base do AT e das sete ocorrências da expressão “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*” com predicado. Procura-se entender como Cristo foi assumido como “aquele que é”, em consonância com a tradição judaica, a partir de Ex 3,14. É importante ressaltar ainda o valor do emprego do método do Uso do AT no NT neste estudo, visto tratar-se de um dos métodos bíblicos muito usados hoje, com vastos estudos, com indicado ao longo deste e de outros trabalhos nesta obra e nas demais. Aliás, como recordado, vários autores têm oferecido regras e passos a serem aplicados para se localizar citações, alusões e/ou ecos do AT em livros do NT, inclusive se as fontes vêm de textos bíblicos e/ou extrabíblicos. Aqui, embora a base

¹¹ SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma “costura” que enlaça e une, p. 196-222.

veterotestamentária de Jo 10,1-18 venha dos textos do Sl 23 e de Ez 34, a expressão “eu sou” tem sua base antigotestamentária em Ex 3,14, como indicado no estudo.

O **Capítulo VI**, intitulado “O Senhor que serve: análise da perícope do lava-pés (João 13,1-17) e sua prática eclesial”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Darlan Alves de Barros Rezende, aborda o tema do serviço, a partir da perícope de Jo 13,1-17, com narrativa da última ceia de Cristo, na qual ele entrega o mandamento maior do amor e realiza o lava-pés para demonstrar a dimensão do serviço e pede que seja recíproco, assim como o amor. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: teologia joanina, lava-pés, Senhor, mestre e cerimônia. O Evangelho de João, um dos cinco textos do *corpus* joanino¹², tem todo um estilo diferente dos três Evangelhos Sinóticos, como vocabulário, tema, sequência, narrativas etc., o que faz dele um texto muito especial e rico para a Teologia Bíblia e para os estudos bíblicos em geral. Sem sombra de dúvida, o estilo joanino é muito evolvente e traz um Cristo que faz em tudo a vontade do Pai, a serviço dos filhos e filhas de Deus, para que todo o imitem na obediência ao projeto do Pai, na defesa da vida e vida plena (Jo 10,10). Assim sendo, o presente estudo oferece uma análise do texto de João 13,1-17, disponibilizando o texto na língua original grega e trazendo uma tradução para o português. Tendo presente o valor pastoral, indica como algumas Igrejas interpretam o ritual do lava-pés, tendo em vista a “cerimônia religiosa” e sua aplicação na atualidade, pois alguns interpretam a “ordem” de se repetir/celebrar o “lava-pés” em sentido literal e outros em sentido simbólico. Para tanto, o presente estudo oferece os seguintes passos: introdução, seguida por seis partes: 1) segmentação e tradução do texto grego; 2) notas de crítica textual; 3) crítica literária ou da constituição do texto, com delimitação e estrutura do texto, e a

¹² GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

divisão do relato; 4) crítica da forma; 5) aspectos da análise da narrativa com comentário exegético; 6) teologia de João; e, por fim, as considerações finais. Quanto à metodologia seguida, foram usados alguns elementos da abordagem diacrônica (tradução com críticas textual, literária e da forma, comentário exegético) e da abordagem sincrônica (análises retórica e narrativa, comentário exegético-teológico).

O **Capítulo VII**, intitulado “Hb 13,15-16: Quais são os sacrifícios que Deus se apraz?”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, aborda o tema dos sacrifícios que agradam a Deus, a partir da carta aos Hebreus, rica em teologia sacerdotal e do sacrifício de Cristo, único e definitivo. 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: Epístola aos Hebreus, intertextualidade do AT e NT, sacrifícios de louvor, solidariedade e beneficência. A Carta aos Hebreus, de autoria anônima, tem a mais rica teologia neotestamentária sobre Jesus Cristo como sumo e eterno sacerdote, da nova e eterna Aliança, não segundo a ordem dos levitas, mas segundo a ordem de Mequisedec; o qual ofereceu-se como sacrifício uma vez por todas. A este tema, o autor dedica toda a primeira parte da carta, com vários textos do AT, a fim de ir indicando que os muitos sacrifícios do AT em nada se compara com o único e definitivo sacrifício de Cristo. Aliás, juntamente com o livro de Atos dos Apóstolos e da Carta aos Romanos, que são textos longos em comparação a outros de menor extensão física do NT, a Carta aos Hebreus é um dos textos que mais usa o AT, nas três categorias possíveis, como: citação, alusão e/ou eco. Debruçando-se sobre a perícopé de Hb 13,15-16, este estudo quer compreender qual “sacrifício” realmente é o que mais agrada a Deus. Some-se a isso, o fato de que o texto de Hb 13 está repleto de exortações e orientações éticas, inclusive sobre sacrifícios, culto, fé, confiança em Deus etc. Os sacrifícios que agradam a Deus não são apenas os de louvor e cantos, por exemplo. A carta

também tem presente um cristianismo prático, o que implica em dizer que a caridade e a solidariedade também são “sacrifícios” que Deus quer e que, por Cristo, o Sumo Sacerdote, todo cristão pode oferecer, construindo a justiça social. Trata da dimensão prático-social do sacrifício que os crentes devem oferecer cotidianamente, em prol da promoção da vida humana e do bem comum. Neste sentido, o texto permite, inclusive, visualizar que devia estar acontecendo algum tipo de perseguição quando foi escrito. Tudo indica que os responsáveis da comunidade também deveriam ser lembrados do tipo de sacrifício que apraz a Deus, porque o autor era um deles (Hb 13,3.19.23). Segundo se percebe, se o responsável da comunidade fosse um indivíduo beneficente e solidário, os demais membros da comunidade também o seriam. É neste sentido que é possível ver que uma vida cristã de caráter solidário para com os que estavam em risco, os mais pobres e necessitados, realmente parece ser uma das pautas da Carta aos Hebreus. E exorta-se os crentes para que tenham e vivam uma piedade externada nas boas obras, porque as “obras mortas” são excluídas pelas “obras de justiça social”, e exatamente elas são aquilo que Deus deseja, a prática concreta da fé. Assim, a estabilidade eclesial da comunidade está na prática do “sacrifício” que promova o bem-estar do próximo, pela parênese ensinada (Hb 13,15-16). A fim de se realizar este estudo, traz-se segmentação e tradução do texto grego, Análise Retórica Bíblica Semítica, estudo do uso do AT e comentário exegético-teológico na perícopes.

O **Capítulo VIII**, intitulado “Lc 8,19-21: A proposta de Jesus exclui as relações familiares?”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Paulo Roberto Matassa, aborda o tema das relações familiares a partir da perícopes de Lc 8,19-21, um dos temas mais espinhosos no seguimento de Jesus Cristo, no deixar tudo para o seguimento do Mestre. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Lucas, Jesus, mãe, irmãos, familiares, escutar e observar. O Evangelho

de Lucas é muito conhecido por temas como as origens de Jesus e de João Batista (Lc 1–3), por suas parábolas de misericórdia, a exemplo do samaritano (Lc 10,29-37) e do filho pródigo (Lc 15), pelo envio dos 72 discípulos (Lc 10,1-16) e por tantos outros temas comuns aos demais Evangelhos Sinóticos. Mas o tema do seguimento de Jesus, por certo, é um dos principais de todo o Terceiro Evangelho, como o apresentado em Lc 8,19-21, uma pequena perícopa que trata dos “verdadeiros parentes de Jesus”, o qual já teve muitos comentários ao longo da história do cristianismo, mas permanece sempre um texto a ser revisitado, como é a proposta aqui, especialmente procurando ver a “intensidade/radicalidade” da proposta feita neste texto lucano sobre as relações familiares e o seguimento de Cristo. Como indica o presente estudo, é frequente encontrar-se diante de estudos que propõem uma radicalidade no anúncio do Reino feito por Jesus Cristo, que, por vezes, chega-se até mesmo a argumentar que as suas palavras exigem um corte decisivo, sobretudo nas relações familiares, indicando que o “deixar a família” seria quase que abandoná-la totalmente e radicalmente, coisa que a tradição cristã não o pede. O abraçar a “família religiosa” não significa um pedido para desprezar a família *secundum sanguinem*. Uma leitura fundamentalista dos textos evangélicos presentes nos três Sinóticos sobre o argumento, de fato, parece sugerir a possibilidade de uma afirmação do “desprezo da família sanguínea”. Contudo, uma análise mais acurada destes textos pode sugerir outros aspectos, onde a família continua existindo no seio de uma família maior, a comunidade cristã. O caso mais evidente a respeito do problema encontra-se na narrativa apresentada em Mc 3,20-21.31-35; diante da chegada dos seus familiares, Jesus distancia-se deles e redefine o conceito de família. Todavia, se o texto marcado revela a situação de conflitualidade existente entre o seguimento do Mestre e as afinidades familiares, o mesmo não se pode afirmar em relação à narrativa do episódio lucano (Lc 8,19-21). Lucas redimensiona esta drástica afirmação de Marcos, inserindo-a em um contexto em que a mãe e os familiares de Jesus

também possuem o seu lugar entre os seus seguidores. Neste sentido, o presente estudo é uma tentativa no sentido de demonstrar que Lucas não renega ou deprecia o valor da família; pelo contrário, ela é chamada na sua totalidade a fazer parte do séquito de Jesus no seio da comunidade cristã mediante a escuta e a prática da Palavra de Deus; a família se torna corresponsável, e quem aceita seguir o Mestre não pode e não precisa abandonar e/ou desprezar sua família sanguínea para abraçar a família cristã.

O **Capítulo IX**, intitulado “O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23”¹³, de autoria de Waldecir Gonzaga e Crespim Cabral de Benfica Baraja, aborda o tema do discipulado na Epístola de Judas, um dos sete textos do *corpus* das cartas católicas¹⁴, além de ser um dos sete textos deuterocanônicos do NT. Trata-se de um texto breve, de apenas um capítulo com 25 versículos, atribuído ao apóstolo Judas Tadeu, com várias particularidades, inclusive com aproximação de conteúdo com o texto da 2Pedro. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: discipulado, fé, Igreja, epístola, Judas e Novo Testamento. Embora seu tamanho físico seja breve, seu conteúdo teológico é muito grande, a exemplo das demais cartas católicas. A Epístola de Judas, muito conhecida por citar inclusive textos extrabíblicos, a exemplo do Livro de Enoque, de fato traz uma rica teologia do discipulado de Cristo. E o presente estudo oferece uma análise do tema do discipulado maduro na Epístola de Judas, especialmente nos vv.20-23, em que se coloca em destaque a preocupação do apóstolo pelos discípulos de Cristo, que enfrentam o desafio de lidar com os falsos mestres e hereges (vv.4.18.19) que tentam distorcer a fé. Judas apela aos discípulos para que se agarrem à fé e à oração no Espírito, guardando-se no “amor de Deus” e tendo esperança na misericórdia de Jesus Cristo (vv.20-22). Judas também

¹³ GONZAGA, W.; BENFICA BARAJA, C. C. de. O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 3, p. 80-112, jan./jun. 2023. Link:

<https://app.periodikos.com.br/article/647f2a96a95395749c35fce3/pdf/revistaphs-3-80.pdf>

¹⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

recomenda que os membros da Igreja mostrem misericórdia para com aqueles que foram persuadidos pelos hereges, sendo compassivos em trazê-los de volta, indicando que um discipulado maduro precisa ter um grande amor e ser misericordioso com os outros, assim como o Pai é misericordioso (vv.20-23); e adverte os discípulos resgatados para que rejeitem o próprio pecado (v.23). Normalmente este tema é trabalhado a partir dos Evangelhos e/ou de Atos dos Apóstolos, por causa do chamado dos Doze e de Paulo. Por isso, a singular colaboração deste estudo, que traz luzes sobre a temática do discipulado a partir da Epístola de Judas, no seguimento de Cristo, especialmente por causa das quatro virtudes indicadas para o agir do discípulo, no seguimento de Jesus Cristo: fé, oração, amor e a esperança, edificando a Igreja, segundo o modelo da Trindade.

O **Capítulo X**, intitulado “Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11)”¹⁵, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcela Machado Vianna Torres, aborda o tema da compaixão e da não hipocrisia, a partir da perícopie joanina de Jo 7,53–8,11, um texto que não aparece nos manuscritos mais antigos de João, mas que aparece em manuscritos mais tardios e que entrou no cânon do NT; seu estilo é muito mais sinótico que joanino; alguns autores defendem inclusive que é mais próximo de Lucas do que de João. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: acusação, mulher adúltera, pecado, misericórdia, escribas e fariseus. O presente estudo, ao analisar a perícopie Jo 7,53–8,11, procura mostrar a relevância deste relato joanino, mesmo que sua origem joanina seja contestada. Ao entrar em contato com a perícopie, o leitor se dá conta de que se trata de uma mulher apanhada em flagrante ato de adultério, que é levada pelos escribas e fariseus até a presença de Jesus para que este lhes dissesse qual seria o destino de mulheres

¹⁵ GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V., Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11). *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, año 40, nº 77, 2023, p. 35-74. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227761>

como ela, adúlteras. O cenário é totalmente patriarcal, omite-se a figura masculina que também tinha cometido adultério. Percebe-se que por detrás da preocupação jurídica do delito em questão, está a intenção de pôr Jesus à prova frente à lei de Moisés e ao poderio de César. Tomando a mulher como refém, escondendo o erro dos homens, a arapuca é armada para colocar Jesus à prova e condená-lo. A Jesus é apresentada uma pergunta capciosa, de flagrante adultério apenas feminino. Porém, com autoridade de mestre, ele não responde diretamente à questão, mas devolve a pergunta e corrige a hipocrisia dos presentes, ensinando que o caminho é o do perdão e não de pedradas e condenações. O ambiente de ensino é transformado num cenário jurídico em que os julgadores são levados a passar da lei mosaica à lei da misericórdia trazida por Jesus, o “Bom Pastor”, aquele que é capaz de dar a vida por suas ovelhas. Como não há disposição nos presentes em seguir a Cristo, e eles também sabem que estão sendo hipócritas, os escribas e fariseus saem de cena, mas sem a conversão. O valor deste estudo está sobretudo no fato de que apresenta uma análise sobre a dimensão do perdão e do não-julgamento na compreensão de Jesus, que veio para perdoar e não para julgar. Para isso, o presente estudo traz o texto grego, segmentação e tradução, crítica textual, delimitação, estrutura e forma retórica, análise das formas, gênero literário, comentário bíblico-teológico.

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 trilingües (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>

SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma “costura” que enlaça e une. ***Cuestiones Teológicas***, Medellín, Colômbia, vol. 46, n.105/106, julio-diciembre 2019, 196-222. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01>

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S, O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. ***Cuestiones Teológicas***. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, v.52, n.3, set./dez.2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos,

Kerygma, Engenheiro Coelho, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Capítulo I¹

Relação entre espírito, alma e corpo (1Ts 5,23) e esmola, oração e jejum (Mt 6,1-18): Um itinerário proposto por Jesus Cristo para a santificação do ser humano integral

Relationship between spirit, soul and body (1Thess 5,23) and alms, prayer and fasting (Matt 6,1-18): An itinerary proposed by Jesus Christ for the sanctification of the integral human being.

Relación entre espíritu, alma y cuerpo (1Ts 5,23) y limosna, oración y ayuno (Mt 6,1-18): Un itinerario propuesto por Jesucristo para la santificación del ser humano integral.

Waldecir Gonzaga²

Rafael Augusto Linhares Pinto³

Resumo

Este estudo tem o objetivo de fazer uma relação entre os textos de 1Ts 5,23 e Mt 6,1-18. O texto paulino manifesta a natureza humana integrada em três âmbitos: “πνεῦμα/espírito”, “ψυχή/alma” e “σῶμα/corpo”; e o texto mateano traz o ensinamento de Jesus sobre a “ἐλεημοσύνη/esmola”, a “προσεύχε/oração” e o “νηστεία/jejum”. Assim, o intuito deste estudo é mostrar a relação entre os dois textos, e, principalmente, como Jesus, através dos ensinamentos sobre a *esmola*, a *oração* e o *jejum*, propõe um itinerário para a santificação do ser humano de forma integral (*espírito, alma e corpo*). Estes dois textos neotestamentários têm dado forte colaboração para a teologia e a espiritualidade cristãs, além, é óbvio, de terem um grande papel na vida litúrgica e de oração dos crentes. Haja vista o uso deles na liturgia e na vida cotidiana, especialmente o texto do Evangelho Mateus (Mt 6,1-18), com as práticas da vida cristã e por conter a oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13). Mas, igualmente o texto paulino

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-01>

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

³ Mestrando em Teologia pela PUCRS. Pós-graduado em Ensino de Sociologia pela Universidade Cândido Mendes; em Mariologia pela Faculdade Dehoniana, em parceria com a Academia Marial de Aparecida; em Teologia Espiritual pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro; em Teologia Bíblica pelo Instituto de Educação, Cultura e Humanidades (INSECH); em História da Arte Sacra pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro. E-mail: <ralp1531@hotmail.com> Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7890374304282443> ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-4178-2534>

(1Ts 5,23). Enfim, o estudo apresenta uma antropologia teológica e um itinerário de restauração proposto por Jesus, especialmente em Mt 6,1-8.

Palavras-chaves: Antropologia Teológica, Teologia Espiritual, Teologia Bíblica, Espírito, Alma, Corpo, Esmola, Oração, Jejum.

Abstract

This study aims to make a relationship between the texts of 1Thess 5,23 and Matt 6,1-18. The Pauline text manifests human nature integrated into three areas: “πνεῦμα/*spirit*”, “ψυχή/*soul*” and “σῶμα/*body*”; and the Matthewan text brings Jesus' teaching on “ἐλεημοσύνη/*alms*”, “προσεύχη/*prayer*” and “νηστεία/*fasting*”. Thus, the aim of this study is to show the relationship between the two texts, and, mainly, how Jesus, through the teachings on alms, prayer and fasting, proposes an itinerary for the sanctification of the human being in an integral way (spirit, soul and body). These two New Testament texts have provided a strong contribution to Christian theology and spirituality, in addition, obviously, to having a great role in the liturgical and prayer life of believers. Consider their use in the liturgy and in everyday life, especially the text of the Gospel Matthew (Matt 6,1-18), with the practices of Christian life and because it contains the prayer of the Our Father (Matt 6,9-13). But so is the Pauline text (1Thess 5,23). Finally, the study presents a theological anthropology and a restoration itinerary proposed by Jesus, especially in Mt 6,1-8.

Keywords: Theological Anthropology, Spiritual Theology, Biblical Theology, Spirit, Soul, Body, Alms, Prayer, Fasting

Resumen

Este estudio pretende hacer una relación entre los textos de 1Ts 5,23 y Mt 6,1-18. El texto paulino manifiesta la naturaleza humana integrada en tres ámbitos: “πνεῦμα/*espíritu*”, “ψυχή/*alma*” y “σῶμα/*cuerpo*”; y el texto de Mateo trae la enseñanza de Jesús sobre “ἐλεημοσύνη/*limosna*”, “προσεύχη/*oración*” y “νηστεία/*ayuno*”. Así, el objetivo de este estudio es mostrar la relación entre ambos textos y, principalmente, cómo Jesús, a través de las enseñanzas sobre la limosna, la oración y el ayuno, propone un itinerario para la santificación del ser humano de manera integral (espíritu, alma y cuerpo). Estos dos textos del Nuevo Testamento han aportado un fuerte aporte a la teología y la espiritualidad cristiana, además, obviamente, de tener un gran papel en la vida litúrgica y de oración de los creyentes. Consideremos su uso en la liturgia y en la vida cotidiana, especialmente el texto del Evangelio de Mateo (Mt 6,1-18), con las prácticas de la vida cristiana y porque contiene la oración del Padre Nuestro (Mt 6,9-13). Pero también lo es el texto paulino (1 Tes 5,23). Finalmente, el estudio presenta una antropología teológica y un itinerario de restauración propuesto por Jesús, especialmente en Mt 6,1-8.

Palabras clave: Antropología Teológica, Teología Espiritual, Teología Bíblica, Espíritu, Alma, Cuerpo, Limosna, Oración, Ayuno.

Introdução

No presente artigo busca-se fazer uma relação entre os textos da Primeira Carta aos Tessalonicenses, um carta autenticamente paulina, *protopaulina*⁴, em 1Ts 5,23, em que Paulo propõe aos fiéis de Tessalônica uma santificação de todo ser (espírito, alma e corpo): “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts 5,23); com o texto do Evangelho de Mateus, mais especificamente em Mt 6,1-18, no qual o próprio Cristo depois de dizer aos seus discípulos: “sede, portanto, perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito”(Mt 5,48), propõe uma tríplice via de perfeição através da *esmola*, da *oração* e do *jejum* (Mt 6,1-18). Esses dois textos trazem aspectos consonantes, que possibilitam uma reflexão sobre a natureza humana, um olhar sobre o ser humano integral.

Na Primeira Carta aos Tessalonicenses Paulo fala de uma santificação do ser humano nos três âmbitos, numa concepção tripartida ou tri-integrada da natureza humana: espírito, alma e corpo. E quando o apóstolo propõe esta forma de entender a natureza humana, ele chama a atenção que o ser humano precisa de uma formação integral, para que esta obra de santidade seja realizada plenamente. E para que esta obra seja plena é necessário que aquele que é o autor da criação, que criou o ser humano à sua “imagem e segunda sua semelhança” (Gn 1,26), seja também o protagonista desta restauração e formação da natureza corrompida pelo pecado original. Por isso, Paulo diz: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5,23). As palavras de Paulo ecoam o Salmo que diz: “Iahweh fará tudo por mim:

⁴ 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*, p. 406-407.

Iahweh, o teu amor é para sempre! Não abandones a obra de tuas mãos!” (Sl 138,8), ou seja, Deus que é o autor da obra, ele não a abandona, mas vai ao encontro dela para que possa elevá-la à sua plenitude, e por isso que “Deus enviou o seu Filho ao mundo para salvá-lo” (Jo 3,16), para restaurá-lo e elevá-lo à sua plenitude. É o próprio Deus que restaura, santifica e salva o ser humano, e é por isso que Jesus Cristo veio ao mundo, para devolver ao ser humano, que foi criado à imagem e semelhança de Deus, à dignidade e santidade da sua natureza original.

Jesus Cristo, o Filho de Deus, é aquele que veio ao mundo para reconduzir o ser humano ao verdadeiro caminho, e para isso ele propõe a sua própria vida como “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), ele mesmo diz: “não existe discípulo superior ao mestre; todo o discípulo perfeito deverá ser como o mestre” (Lc 6,40). Ser como o mestre significa imitá-lo, significa ser reflexo daquele ao qual se segue. Por isso, que aquele que veio para restaurar o ser humano para uma condição de santidade, é aquele que propõe o itinerário para a santificação da natureza humana, e este itinerário é composto por três práticas, que são mencionadas no sermão da montanha: *esmola, oração e jejum* (Mt 6,1-8). Esses exercícios são uma via de santificação, primeiro por identificar o discípulo ao mestre; em segundo lugar, por proporcionar ao discípulo o uso da sua liberdade no esforço da prática destes exercícios; e, por fim, porque estando o discípulo usando a sua liberdade na prática de identificação com o mestre, ele se torna mais dócil interiormente, permitindo que a graça divina se manifeste e os dons do Espírito Santo realizem a obra de santificação em todas as áreas da vida humana, permitindo que nasça os *frutos do Espírito*: “Amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (Gl 5,22,23)⁵, isto é, a manifestação da união com Cristo e da vida de santidade, que, por sua vez, é

⁵ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249; GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11, p. 5-32.

uma expressão de uma restauração da dignidade e santidade original, da imagem e da semelhança com o criador.

Tendo em vista este percurso de relação entre os dois textos, é tomado uma via, que permite o entendimento da concepção antropológica de Paulo; depois um entendimento sobre o itinerário proposto por Jesus Cristo e, por fim, a consonância entre os dois textos, permitindo o entendimento mais profundo da natureza humana e da via que o próprio Jesus Cristo propõe como verdadeiro caminho de santificação.

Portanto, este presente estudo tem como objetivo fazer um paralelo entre o texto paulino da Primeira Carta aos Tessalonicenses (1Ts 5,23) e o texto do Evangelho de Mateus (Mt 6,1-8); fazendo a relação entre os dois e propondo uma consonância lógica e plausível entre: *espírito, alma e corpo* – e – *esmola, oração e jejum*. Com isso, pode-se não só contemplar a consonância entre os textos, mas também a resposta cristológica ao chamado universal à santidade.

1. Uma antropologia teológica

A Sagrada Escritura está repleta de ensinamentos sobre a antropologia teológica, e em vários momentos o texto sagrado busca refletir sobre a natureza humana, e contemplamos isto nos relatos da criação (Gn 1-2), depois na queda e nos efeitos dessa, que gerou as desordens na vida humana (Gn 3-11).

Toda a Escritura Sagrada traz essas expressões do comportamento humano, de vícios e virtudes, daquilo que é a natureza humana, para qual o ser humano foi criado, e aquilo que ele se tornou. No texto sagrado contempla-se aquilo que o ser humano “é” e aquilo que ele “está”, como o próprio São João: “Caríssimos, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3,2) Por isso, a via cristã de discípulos e

missionários, é um caminho de restauração da *imagem* e da *semelhança*, isto é, de purificação daquilo que se está no presente, para que possa se reestabelecer aquilo que realmente se é e deve permanecer para o futuro.

O pecado original não transformou a natureza humana, mas gerou uma desordem nela, por isso que mesmo pecador e desordenado, o ser humano não perde a sua dignidade, mesmo que ela esteja sendo autodepreciada pelo próprio indivíduo, que escolhe livremente agir contra a sua própria natureza.

Para o entendimento desta natureza humana, é usado como ponto de partida, a antropologia teológica de Paulo, em que ele expressa, no texto da Primeira Carta aos Tessalonicenses, uma concepção holística do ser humano, integrada em *espírito*, *alma* e *corpo*. Irineu ensina que “são três os elementos, como dissemos, que constituem o homem perfeito: a carne, a alma e o espírito”⁶. Esta concepção permite a reflexão sobre a natureza humana criada por Deus, aquilo que é próprio dela, as necessidades fundamentais, as desordens geradas e a via de restauração desta natureza, que é o reestabelecimento da *imagem* e da *semelhança*, que se dão através de Jesus Cristo que “é a imagem do Deus invisível” (Cl 1,15).

Desta forma, pode-se compreender mais profundamente uma antropologia teológica fundamentada e objetiva, que possibilita uma reflexão mais científica dos padrões de comportamento ordenados e desordenados.

1.1. Antropologia teológica paulina (1Ts 5,23)

A antropologia teológica paulina tem como foco fundamental a condição integrada do ser humano, em sua totalidade: “*πνεῦμα/espírito*”, “*ψυχὴ/alma*” e “*σῶμα/corpo*”. Neste sentido, “comentaristas antigos e modernos têm sugerido que Paulo expressou uma forma de antropologia tripartida. Mais comum é a

⁶ IRINEU DE LYON. *Contra as Heresias*, L 5, 9,1.

opinião de que os três termos designam a totalidade da pessoa humana sob um ou outro aspecto”⁷. Esta concepção é essencial na perspectiva do caminho de perfeição proposto por Jesus Cristo, no Sermão da Montanha (Mt 5–7).

Quando Paulo propõe esta concepção antropológica na Primeira Carta aos Tessalonicenses, ele mesmo diz que é o próprio Deus da paz que realiza a obra de santificação, mas isso não suprime a liberdade humana, pois para que Deus possa realizar esta obra de santidade é necessário que o ser humano dê abertura, e nesse sentido já é manifesto que a obra de santificação é uma união entre graça e liberdade, no encontro das duas vontades: divina e humana, sem nada interpor entre as duas. Segundo De La Peña,

Esta enumeração (*pneuma, psyché e soma*) não há a pretensão de sugerir uma concepção tricotômica do homem, como se este fosse formado de três elementos diversos é um modo tipicamente hebraico de designar a pessoa na totalidade de sua dimensão. Expressão similar encontrada em Dt 6,5 (Amarás o Senhor teu Deus com todo teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças.).⁸

Como pode-se ver no texto abaixo, Paulo lança as bases de sua concepção antropológica, em 1Ts 5,23, mirando o ser humano com um todo, em sua união tripartite (“πνεῦμα/*espírito*”, “ψυχή/*alma*” e “σῶμα/*corpo*”), indicando ser este o caminho para a realização da vida humana por inteiro (“ὁλόκληρος/*íntegro, completo, inteiro*”):

1Ts 5,23 (NA²⁸)

²³ Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ **ὁλόκληρον** ὑμῶν τὸ **πνεῦμα** καὶ ἡ **ψυχή** καὶ τὸ **σῶμα** ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖη.

1Ts 5,23 (tradução)

²³ E ele mesmo, o Deus da paz, santifique a vós por completo, e **íntegro** o vosso **espírito** e a **alma** e o **corpo** irrepreensivelmente, na vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, seja conservado.

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

⁷ VIVIANO, B. T., O Evangelho Segundo Mateus, p. 420.

⁸ DE LA PEÑA, J. L. R., *Imagine di Dio: Antropologia teológica fondamentale*, p. 67.

Neste texto pode-se ressaltar três coisas essenciais, que é como um esquema ou itinerário de santificação, que podem ser chamados de: princípio, meio e fim. O *princípio* é a natureza humana integrada em *espírito, alma e corpo*; o *meio* é a colaboração entre *graça e liberdade*; e o *fim* é a obra de santidade, que é a união com Deus através de Cristo Jesus.

O *meio* poderá se contemplar no próximo tópico quando se refletirá sobre o texto de Mt 6,1-18, no qual Jesus propõe um itinerário de santificação através da *esmola*, da *oração* e do *jejum*. E é nesta proposta de Cristo que o ser humano pode corresponder à graça divina. Por isso, Paulo afirma: “E ele mesmo, o Deus da paz, santifique a vós por completo” (1Ts 5,23); ou seja, é Deus que santifica o ser humano, mas é o ser humano que corresponde com sua liberdade, esforço e prática dos ensinamentos de Cristo, à obra da graça divina.

Para que se possa refletir sobre esse itinerário de santificação, é preciso refletir sobre a natureza humana, a fim de que se possa entender como se dão as ações da *esmola*, da *oração* e do *jejum* como uma via de amadurecimento e santificação de cada área integrativa do ser humano, para que ele possa ser santificado totalmente: no *espírito*, na *alma* e no *corpo*; e esta natureza restaurada possa permanecer irrepreensível e conservada até a união plena com Deus por meio de seu Filho e Senhor nosso, Jesus Cristo.

Assim, nos próximos pontos se busca refletir sobre os três âmbitos da vida humana, procurando entendê-los mais profundamente, para que assim se possa contemplar a consonância entre eles e a suas particularidades. E isto possibilitará uma visão mais holística do ser humano, tendo em vista a plenitude de sua natureza.

1.1.1 Espírito (πνεῦμα)

O âmbito do espírito é uma dimensão da constituição humana, um aspecto essencial da vida do ser humano, que o abre para a relação de alteridade e transcendência. Este âmbito espiritual é uma faculdade extremamente importante, pois é ela que abre o ser humano para o verdadeiro sentido da vida. De acordo com Ladaria: “Em outras ocasiões o termo espírito (πνεῦμα) indica o princípio vital do homem, e suas atitudes, a sua interioridade: cfr. Mt 5,3; Mc 2,8; 8,12; Lc 8,55; At 7,59; 17,16;”⁹. Este âmbito do espírito proporciona ao ser humano uma abertura de consciência para uma experiência de alteridade e empatia, que nada mais é que uma consciência de que o ser humano faz parte de uma obra que é maior do que ele mesmo, que é a criação de Deus que está integrada na realidade material e espiritual.

Em muitos autores, em seus livros de espiritualidade, tanto nos livros sistemáticos quanto naqueles de outras áreas e temas, muitas vezes quando se fala deste âmbito da vida humana, a reflexão é conduzida para a realidade da *vida no Espírito*, e isto dá a entender que este âmbito do espírito é uma condição daqueles regenerados em Cristo, e isto, faz com que se entenda ou se relacione esta faculdade do espírito com a vida espiritual. Esta confusão surge muitas vezes das próprias cartas de Paulo, que usa o termo grego *pneuma* (πνεῦμα) para se referir às duas circunstâncias, como se pode contemplar na Carta aos Romanos: “A Lei do Espírito (πνεύματος) da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2), e também: “os que vivem segundo a carne se voltam para o que é da carne; os que vivem segundo o Espírito (πνεῦμα) se voltam para o que é espiritual (πνεύματος)” (Rm 8,5). Ao contemplar esses textos eles dão a entender que o termo *espírito* (πνεῦμα = *pneuma*), é usado com o sentido de vida no

⁹ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 120.

Espírito, vinculado sempre à terceira pessoa da Santíssima Trindade, com o Espírito Santo.

Mas, quando se reflete sobre o texto da Primeira Carta aos Tessalonicenses, percebe-se que o termo *espírito* (πνεῦμα = *pneuma*) é usado num significado diferente, que continua com a conotação vinculada à vida espiritual, mas não como algo vinculado à presença do Espírito Santo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade, mas sim como uma faculdade ou um âmbito da natureza humana, âmbito este que é um mediador entre o transcendente ou a realidade espiritual da criação e o próprio Criador, com a alma e o corpo. Segundo Ladaria: “O ‘espírito’ é definido como a faculdade do divino, isto é, aquela dimensão essencial do homem em virtude da qual está em relação com Deus”¹⁰.

Paulo, no final da Primeira Carta aos Coríntios, também usa o termo *espírito* (πνεῦμα) com a significação de um âmbito da natureza humana: “Regozijo-me pela presença de Estéfanos, Fortunato e Acaico, pois supriram a vossa ausência; tranquilizaram o meu espírito (πνεῦμα) e o vosso” (1Cor 16,17-18). O termo *espírito* (πνεῦμα) também é usado por Paulo em outros lugares, como por exemplo: “não tiver repouso de espírito (πνεῦμα), pois não encontrei Tito, meu irmão” (2Cor 2,13); e ainda: “Irmãos, que a graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com vosso espírito (πνεύματος)” (Gl 6,18), e da mesma forma ele faz no final da Carta aos Filipenses: “Que a graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o vosso espírito (πνεύματος)” (Fl 4,23).

Um outro texto que possui o mesmo entendimento de Paulo, está no Evangelho de Lucas, quando relata o *Magnificat* da Virgem Maria, no qual ela diz: “Maria, então, disse: ‘Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito (πνεῦμα) exulta em Deus meu Salvador’” (Lc 1,46-47). Neste texto é perceptível a consonância de significado com a concepção paulina, tendo em vista o termo *espírito* como um âmbito integrado à natureza humana.

¹⁰ LADARIA, L. F., Antropologia teológica, p. 123.

Como pôde-se ver através dos textos sagrados, a terminologia *espírito* (πνεῦμα) é usada para designar um âmbito da constituição total da natureza humana, como uma faculdade essencial para a autoconsciência tendo em vista as três relações essenciais para a vida humana: a relação consigo mesmo, com o próximo (incluindo toda a criação) e com Deus.

Assim, o âmbito espiritual da vida humana abre o indivíduo às relações com o outro, em todos os âmbitos. Esta abertura proporciona ao ser humano uma vivência da liberdade com a responsabilidade que lhe é pedida, ou seja, uma experiência de vida com responsabilidade social, como é relatado no livro de Gênesis: “O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15). Isso significa que o ser humano foi criado para administrar a criação, para ser aquele que cuida e protege, aquele que é o primeiro responsável pela harmonia e ordenamento de todas as coisas.

1.1.2. Alma (ψυχή)

Nos textos de Paulo, o termo ψυχή (alma) é usado com sentidos diversos, como por exemplo no texto da Carta aos Romanos, no qual o termo expressa o sentido vital: “Tribulação e angústia para toda pessoa (alma = ψυχή) que pratica o mal” (Rm 2,9). Nesse sentido, o termo alma (ψυχή) parece trazer uma conotação de força que dá a vida ao corpo, e neste sentido ele vincula a alma à própria condição humana, usando o termo ψυχή (alma) como sinônimo de *pessoa* ou *ser humano*. Também na mesma carta, em Rm 13, ele usa novamente neste sentido: “Todo homem (ψυχή = alma) se submeta às autoridades” (Rm 13,1).

Um segundo sentido que Paulo dá ao termo ψυχή (alma) é o de *sede das potencialidades humana*, ou seja, *a sede das faculdades* (razão, memória e vontade), como se pode ver nos textos da Carta aos Efésios: “Servindo-os, não quando vigiados, para agradar a homens, mas como servos de Cristo, que põem a

alma (ψυχή) em atender à vontade de Deus” (Ef 6,6); e também na Carta aos Colossenses: “Em tudo o que fizerdes ponde a vossa alma (ψυχή), como para o Senhor e não para homens” (Cl 3,23). Estes textos trazem o termo alma vinculado à faculdade da vontade. Mas, quando se remete às faculdades da vontade, relaciona-se conseqüentemente às outras faculdades (razão e memória), pois a vontade é movida pela razão, que é, por sua vez, auxiliada pelas convicções, conceitos, experiências sensitivas, morais e emocionais gravadas na memória.

Paulo expressa o seu entendimento e a sua concepção de distinção entre alma (ψυχή) e espírito (πνεῦμα), manifestando que são âmbitos da natureza humana, como se pode ver na Carta aos Filipenses: “Somente vivei vida digna do Evangelho de Cristo, para que eu, indo ver-vos ou estando longe, ouça dizer de vós que estais firmes num só espírito (πνεῦμα), lutando juntos com uma só alma (ψυχή), pela fé no Evangelho” (Fl 1,27); já no texto da Primeira Carta aos Coríntios ele faz uma diferenciação entre o *homem psíquico* e o *homem espiritual*: O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado (1Cor 2,14-15).

Na Primeira carta aos Coríntios, Paulo faz essa distinção entre alma e espírito, ele dá a entender que o homem psíquico é aquele que se dá ao racionalismo, ou como ele mesmo exorta à comunidade, em 1Cor 2,1-5:

Eu mesmo quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria para vos anunciar o mistério de Deus. Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado. Estive entre vós cheio de franqueza, receio e tremor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus.

Assim, Paulo quer expressar que o *homem psíquico* é aquele que vive segundo a sabedoria humana, e não segundo a sabedoria de Deus, por isso ele continua dizendo, em 1Cor 2,6-7:

No entanto, é realmente de sabedoria que falamos entre os perfeitos, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, votados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a nossa glória.

Este ensinamento de Paulo dá a entender que o âmbito do espírito é mais elevado que a alma, pois o espírito dever dar verdadeiro sentido à alma, que por sua vez coordenaria o corpo. A alma (*ψυχή*), no entendimento de Paulo, é a força vital que dá movimento ao corpo, e por isso, ela é relacionada à própria pessoa, pois a alma é a sede da fidelidade ou da identidade de cada pessoa, visto que é nela que cada indivíduo tem a sua singularidade, e é nela também que estão as faculdades (razão, vontade e memória), que são as potencialidades naturais de cada ser humano. E quando a alma é infundida no corpo, ela ativa todas as potencialidades bio-fisiológicas, levando o corpo à sua plenitude natural. Mas, a alma possui faculdades que não só possibilitam com que o corpo humano seja edificado, mas também que o ser humano possa usar a liberdade para conduzir a sua vida através das escolhas que ele faz através do uso da memória que dá os pressupostos para que a razão reflita e motive a vontade a escolher e agir. Esta escolha é feita a partir de suas convicções, que são formadas pela soma de uma lei natural, unida às experiências, que formam conceitos morais e éticos, que por sua vez forma a consciência moral e motivam a vontade a agir segundo esta mesma convicção, como indicado em Rm 1–7.

Mas, quando Paulo faz a distinção entre alma e espírito, entre o homem psíquico e o homem espiritual, ele está levando em conta a concupiscência, que é uma força desordenada que inclina o ser humano ao *bem próprio*, fazendo com

que o ser humano busque o seu *bem de satisfação*. Por isso, que a alma deve ser formada para um sentido eterno, pois enquanto o ser humano não forma a sua consciência moral para o bem eterno, ele continua a buscar o seu próprio bem, ou seja, as suas próprias satisfações, e é por isso também que Paulo exorta sobre a sabedoria de Deus, que não é como a sabedoria do mundo.

Dessa forma, a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$), na concepção paulina, remete-se a uma força vital que traz em si faculdades essenciais para que o ser humano possa agir com liberdade e alcançar a plenitude do seu ser, pois é a alma, que direcionada pelo âmbito espiritual, coordena o corpo trazendo à funcionalidade todas as potencialidades da natureza humana.

1.1.3. *Corpo* ($\sigma\omega\mu\alpha$)

O corpo é o terceiro âmbito da natureza humana, que é o instrumento de comunicação da alma e do espírito. O corpo manifesta exteriormente aquilo que está no interior do ser humano, pois ele é como um receptor e transmissor ao mesmo tempo. No corpo estão os órgãos sensitivos que captam e apreendem as sensações, e as transmitem à memória (faculdade da alma); assim o corpo é um receptor de experiências sensitivas (audição, visão, tato, paladar e olfato). Ele é também um transmissor, pois ele manifesta aquilo que está na alma e no espírito.

No texto paulino (1Ts 5,23) é possível encontrar o termo corpo ($\sigma\omega\mu\alpha$) remetendo-se a três realidades, como por exemplo, quando ele também fala do *Corpo Místico* de Cristo, que é a Igreja: “Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não tem todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros” (Rm 12,4-5); quando ele fala propriamente do corpo humano: “Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?” (Rm 7,24); e quando ele fala da Eucaristia: “na noite em que foi entregue, o Senhor Jesus tomou o pão e, depois

de dar graças, partiu-o e disse: isto é o meu corpo, que é para vós; fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,23-24).

Na Primeira Carta aos Tessalonicenses, o termo corpo (σῶμα) está relacionado ao corpo humano, à constituição material da condição humana. Paulo fala desse corpo de uma forma, muitas vezes, pessimista, porque ele entende o corpo como o lugar da desordem gerada pelo pecado original e o transmissor do mesmo: “Sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado” (Rm 6,6). Nesse sentido, Paulo também usa o termo *carne* (σάρξ), para remeter à *desordem corporal*¹¹, como um contraponto ao âmbito espiritual: “Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (Gl 5,17). Nos textos paulinos está bem explícito a concepção de que o corpo humano está desordenado pelo pecado, movido pela concupiscência, pelos desejos desordenados, que são atos contra a própria natureza: “Ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas” (Gl 5,19-21)¹².

Dessa forma, o corpo é o âmbito da manifestação daquilo que há no espírito e na alma, mas como o corpo possui uma desordem, essas manifestações muitas vezes serão desordenadas, o ser humano possuirá um padrão de comportamento vicioso, e é isto que Paulo vai chamar de “obra da carne”. A ideia de *carne* está vinculada às concupiscências, que são desordens na natureza humana, que inclinam o ser humano à busca do próprio bem de satisfação, que nem sempre é uma busca justa e inclinada ao bem supremo.

¹¹ GROSSI, V., Lineamenti di antropologia patristica, p. 20.

¹² GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

1.2. A tríplice integração da natureza humana

A partir da concepção paulina desta tripartição ou tríplice integração da natureza humana, pode-se entender que há uma consonância entre esses âmbitos, ou seja, eles estão um para o outro, possibilitando que sejam amadurecidos simultaneamente. Mas, para que haja este amadurecimento, é necessário que o ser humano tome consciência destas três áreas, e que entenda como elas se relacionam e como podem ser amadurecidas. Segundo Evdokimov,

A alma vivifica o corpo, faz com que seja carne vivente, e o espírito lhe espiritualiza, e faz com que seja um homem espiritual. o espírito não justapões ao corpo e à alma, mas se manifesta através da alma e do corpo.¹³

Cada âmbito da natureza humana está em função do outro, numa integração que possibilita uma vida mais ordenada. Quando o ser humano foi criado, primeiro foi modelado o corpo, depois é que lhe foi infundido (*insuflado*) o *sopro de vida [alma]* (Gn 2,7), para, em seguida, ser colocado no jardim para relacionar-se com todos os outros seres. Mas tendo criado o ser humano à sua *imagem e semelhança* (Gn 1,26), Deus lhe deu como função principal a relação consigo mesmo, pois quando Deus criou o ser humano à sua imagem e semelhança, criou-o capaz de se reconhecer em Deus, e aqui está a abertura espiritual do ser humano. Esta relação com a divindade passa pela relação com o próximo, como o próprio Cristo ressalta, ao afirmar que o segundo mandamento é semelhante ao primeiro, em Mt 22,37-40, e nos textos correlatos (Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35):

Ele respondeu: amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento! Esse é o maior e o primeiro mandamento. Ora, o segundo é

¹³ EVDOKIMOV, P., Le ETA della vita spirituale, p. 161.

semelhante a esse: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Toda Lei e os Profetas dependem desses dois mandamentos.

Pode se entender, assim, que o âmbito do espírito é uma abertura à relação com o transcendente, não só na esfera espiritual (divindade), mas também reflete na relação com tudo que está fora de si, de tal forma que a correspondência do amor a Deus transborda no amor ao próximo¹⁴, não somente aos seres humanos, mas igualmente com toda a criação. Assim, este âmbito dá à alma *axiomas*, isto é, conceitos objetivos de verdade, bondade e beleza, permitindo com que a alma, através de suas faculdades (razão, memória e vontade), possa usar a liberdade com responsabilidade, tendo em vista não o seu *bem subjetivo*, mas o *bem objetivo* da realidade, voltado e aberto para o bem comum.

Tendo o âmbito do espírito coordenado a alma, ela, por sua vez, inclina o corpo à ação, que, por sua vez, realizando uma boa ação, o indivíduo experimenta a satisfação (experiências emocionais) de ter permanecido no bom propósito, que alimenta a convicção do espírito no verdadeiro sentido da vida, o fim último eterno, e fortalece a alma segundo os valores objetivos da vida, a saber: os valores ético-morais, para que o ser humano seja aquilo para qual foi criado.

Por isso, quando o ser humano não dá o verdadeiro valor ou a devida atenção ao âmbito do espírito, ele inibe a capacidade de transcendência e começa a viver segundo a alma ou o corpo, pois ele começa a viver sem parâmetros objetivos, e isto o inclina a uma vida egoísta, egocêntrica e indiferente aos outros, aberto às *obras da carne* (Gl 5,19-21).

Portanto, para que se possa propor um itinerário de formação e amadurecimento integral do ser humano, é preciso encontrar-se em e com Cristo, aquele que não veio para abolir a Lei e os Profetas, mas para dar-lhes pleno

¹⁴ 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, 2018, p. 207-228.

cumprimento (Mt 5,17), pois nele é possível encontrar o *caminho* que conduz ao conhecimento da *verdade* e da prática da vida plena.

2. Itinerário de restauração proposto por Jesus (Mt 6,1-8)

No Evangelho de Mateus, depois de falar das Bem-aventuranças e algumas indicações sobre a Lei, ele ensina três exercícios para o caminho de santidade, que é a restauração da imagem e semelhança, e essa, acontece através de um itinerário composto por estes três exercícios espirituais: *esmola, oração e jejum*. “Os versículos 1-18 tratam de três obras de piedade – dar esmolas, orar e jejuar. Elas dizem respeito a nosso relacionamento com Deus e constituem uma reforma das atitudes convencionais”¹⁵. Esta ordem disposta no texto sagrado é importante, pois ela se relaciona com os três âmbitos da natureza humana: *espírito, alma e corpo*. O itinerário de restauração da natureza humana que Jesus indica, possui estes exercícios concretos, que auxiliam ao reordenamento destas áreas essenciais da vida humana, como se pode conferir tanto no texto grego, como na tradução para o português, a seguir, com o texto na íntegra:

Mt 6,1-18 (NA²⁸)

¹ Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μὴ γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

² Ὅταν οὖν ποιῆς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσσης ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ρύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν

Mt 6,1-18 (tradução)

¹ Tende cuidado de não fazer a vossa justiça diante das pessoas para serdes vistos por elas; e se não, não tendes recompensa junto ao vosso Pai que estás nos céus.

² Quando, pois, fizeres **esmola**, não toques trombeta diante de ti, como os hipócritas fazem nas sinagogas e nas ruas, para que sejam glorificados pelas pessoas; amém, digo-vos, recebem a recompensa deles.

¹⁵ VIVIANO, B. T., O Evangelho Segundo Mateus, p. 159.

ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

³ σοῦ δὲ ποιοῦντος **ἐλεημοσύνην** μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἢ δεξιά σου,

⁴ ὅπως ἦ σου ἡ **ἐλεημοσύνη** ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

⁵ Καὶ ὅταν **προσεύχησθε**, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἐστῶτες **προσεύχεσθαι**, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

⁶ σὺ δὲ ὅταν **προσεύχη**, εἰσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου **πρόσευξαι** τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

⁷ Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ ἔθνηκοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.

⁸ μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὃν χρεῖαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.

⁹ Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

¹⁰ ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·

¹¹ τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·

¹² καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.

¹³ καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

³ Tu, porém, fazendo **esmola**, não saiba a tua esquerda o que faz a tua direita.

⁴ Para que seja a tua **esmola** em secreto; e o teu pai que vê no secreto recompensará a ti.

⁵ E quando **orardes**, não sereis como os hipócritas, porque amam **fazer oração** em pé nas sinagogas e nas esquinas das praças, para que apareçam às pessoas; amém, digovos, recebem a recompensa deles.

⁶ Tu, porém, quando **orares**, entra no teu quarto e tendo fechado a tua porta, **ora** ao teu Pai que está no secreto e o teu Pai que vê no secreto recompensará a ti.

⁷ E orando, não repitais palavras sem sentido, como os gentios, pois pensam que no muito falar deles, serão ouvidos.

⁸ Portanto, não sejais semelhantes a eles, pois o vosso Pai sabe de quais coisas tendes necessidade antes de vós pedirdes a ele.

⁹ Assim, pois, orai vós: Pai nosso, o que está nos céus, seja santificado o teu nome

¹⁰ Venha o teu reino, seja feita a tua vontade, como nos céus também sobre a terra

¹¹ O pão nosso, o cotidiano, dá a nós hoje.

¹² E perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós temos perdoado aos nossos devedores.

¹³ E não nos conduzas para a tentação, mas livra-nos de todo o maligno.

¹⁴ Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·

¹⁵ ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατήρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

¹⁶ Ὅταν δὲ **νηστεύητε**, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί, ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις **νηστεύοντες**. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.

¹⁷ σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι,

¹⁸ ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις **νηστεύων** ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.

¹⁴ Pois se perdoardes às pessoas as ofensas delas, o vosso Pai celeste também vos perdoará.

¹⁵ Mas se não perdoardes às pessoas, nem o vosso Pai perdoará as vossas ofensas.

¹⁶ E quando **jejuardes** não sejais como os hipócritas, de aspecto sombrio, pois desfiguram os rostos deles para que apareçam às pessoas como **jejuando**; amém, digo-vos, recebem a recompensa deles.

¹⁷ Tu, porém, unge a tua cabeça e lava o teu rosto

¹⁸ Para que não apareças às pessoas como **jejuando**, mas ao teu Pai, o que está no oculto; e o teu Pai o que vê no oculto recompensará a ti

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

Este texto mateano proporciona um olhar sobre duas perspectivas, a primeira está relacionada com os próprios exercícios (*esmola, oração e jejum*), e a segunda é a forma de praticá-las, que deve ser em segredo, sem o famoso fazer para mostrar-se, aparecer, autopromover-se. Não é que Jesus esteja proibindo que as obras apareçam diante das pessoas, até porque no capítulo anterior, ele mesmo diz: “Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, para que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem vosso Pai que está nos céus” (Mt 5,16). Isto quer dizer que quando Jesus exorta a fazer os exercícios (*esmola, oração e jejum*) em segredo, significa que ele está preocupado com a intenção que motiva e não com o efeito, pois quando a intenção está vinculada à soberba e à vaidade, isto é, de se mostrar melhor que os outros ou para receber algum benefício emocional e afetivo como elogios, aplausos e méritos, isso é profundamente negativo e desviado de seu foco, que é o da prática do bem, do crescimento com Deus e com o próximo, e não com a autopromoção. Pois, quando a motivação desses

exercícios não é a edificação da própria natureza humana, eles se tornam somente um instrumento de alimentação das próprias carências e do próprio ego, desvirtuando-se totalmente de seu objetivo que é levar a pessoa a crescer com Deus e com o próximo, e não a inflar-se e sufocar-se em seu próprio egoísmo e autopromoção.

Os exercícios espirituais possuem um objetivo, que é propor um reordenamento da natureza humana, e por isso, eles precisam ser motivados por essa intenção, pois senão eles não estarão cumprindo os seus propósitos, que é proporcionar um novo padrão de comportamento virtuoso, equilibrado. E é dessa forma que a luz brilha através das obras, pois estes exercícios identificam (*moldam*) a pessoa ao próprio Filho de Deus, Jesus Cristo, aquele que é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), aquele que é a “luz do mundo” (Jo 8,12). Assim, a luz que deve brilhar nas boas obras é o próprio Cristo, que faz com que aqueles que contemplam glorifiquem o Pai do Céu. E como afirma Paulo, todos fomos “criados para as boas obras” (Ef 2,10).

Outro aspecto interessante é a ordem da disposição dos exercícios espirituais, pois, em sua sequência, primeiro vem a *esmola*, depois a *oração* e por fim o jejum. Esta ordem não significa que primeiro deve-se praticar uma coisa para depois praticar outra, mas esta ordem mostra que uma é a porta para a prática da outra, e elas vão retroalimentando-se, proporcionando um amadurecimento e uma restauração de forma gradativa e em todas as áreas da vida humana. A seguir, na explanação de cada obra de Mt 6,1-18, é possível ver o efeito de cada uma delas e como elas se relacionam com os âmbitos do *espírito*, *alma* e *do corpo*, de 1Ts 5,23.

2.1. Esmola (ἐλεημοσύνη)

O termo que é usado no texto sagrado para esmola é *eleemosine* (ἐλεημοσύνη), palavra grega que possui o seu radical do substantivo *eleos* (ἔλεος)

e do verbo *eleeo* (ἐλεέω), o primeiro significa *piedade*, o segundo significa *ter compaixão ou misericórdia*¹⁶, é um termo que expressa uma atitude de alteridade, uma ação de compaixão para com o outro, uma capacidade de participar do sofrimento ou necessidade do próximo, a exemplo do “Cristo compassivo e misericordioso”¹⁷. Por isso que a esmola é muito mais do que um gesto de dar alguma coisa a alguém. Ela é uma atitude que brota da capacidade de tocar na vida do outro, para que possa suprir a sua real necessidade, pois compaixão é propriamente *sofrer com o outro*.

O texto começa dizendo: “Guardai-vos de praticar a vossa justiça diante dos homens” (Mt 6,1). Quando Jesus insere o termo justiça (δικαιοσύνη), e o vincula ao termo esmola (ἐλεημοσύνη), ele dá a entender que a prática da esmola deveria ser uma ação de justiça, ou seja, uma atitude natural ao ser humano, pois o termo grego *eleemosinen* expressa justamente aquilo que é próprio da natureza humana, mas a desordem que o pecado gerou, não permite que esta capacidade de compaixão seja expressa plenamente de forma natural. Por isso que Jesus propõem a esmola como um exercício espiritual, uma atitude livre e voluntária de alteridade, visto que a partir deste exercício de compaixão para com o próximo se reacende no interior do ser humano a experiência do amor.

A esmola (ἐλεημοσύνη) tem relação com o âmbito do espírito (πνεῦμα), pois esse está relacionado com a capacidade de empatia para com o próximo, com uma abertura à participação da vida do outro. Por isso que a esmola não é um ato de simplesmente dar um bem material a alguém, mas é primeiramente uma capacidade de tocar a vida do outro, com seus sofrimentos e alegrias, para que se dedique a esta pessoa aquilo que ela realmente necessita. Mas, a esmola é muito mais uma experiência de empatia do que somente doar bens materiais.

¹⁶ BORRIELLO, L., Nuovo dizionario di spiritualità, p. 266.

¹⁷ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

A esmola é “vista pelo judaísmo como uma das obras de misericórdia mais importantes, a esmola é aconselhada por Mateus, que a considera como um gesto dirigido, em última análise, ao próprio Deus”¹⁸. Ela é um exercício para o âmbito do espírito pelo fato de que, esta área da vida humana é responsável pelo equilíbrio e a saúde das relações, e isto faz com que o indivíduo se abra a Deus e conseqüentemente ao próximo, cumprindo o mandamento do amor: “Ele respondeu: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,37-39). A esmola é um exercício espiritual que o próprio Cristo nos exorta a praticar, para que se possa reacender a experiência do amor no interior do ser humano, possibilitando uma participação da vida do próprio Deus e do próximo.

Dessa forma, a esmola (ἐλεημοσύνη) reacende a capacidade de compaixão e misericórdia no interior do ser humano, fazendo com que ele saia de si mesmo e possa fazer a experiência do amor, que é uma experiência empática de participação na vida de Deus e do próximo. Assim, através da prática da esmola, Jesus propõem uma restauração do âmbito do espírito, abrindo o ser humano a uma verdadeira experiência espiritual, que o faz transcender a si mesmo.

2.2. Oração (προσεύχε; εὐχή)

A oração está relacionada com o âmbito da alma, porque a oração que Jesus ensina aos seus discípulos é “uma fórmula”, com artigos essenciais para o diálogo com o Pai do céu. A princípio, pode-se intuir que a oração possui uma relação com o âmbito do espírito, porque a oração é um instrumento para o crescimento espiritual. Mas a oração, antes de um exercício espiritual, ela é um exercício intelectual, pois é uma conversa entre duas pessoas (Deus e o orante), um diálogo, onde ambos

¹⁸ MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M., Dicionário Bíblico Universal, p. 245.

precisam de discorrer sobre um assunto e fazer crescer o entendimento sobre tal, e conseqüentemente este assunto começa a fazer parte da vida de ambos. Assim, expressa o Catecismo da Igreja Católica, citando João Damasceno: “A oração é a elevação da alma a Deus ou o pedido a Deus dos bens convenientes”¹⁹.

Por isso, a oração está para a formação da alma, forma a consciência, trazendo numa hierarquia de valores as reais necessidades do ser humano segundo a vontade de Deus, que é o caminho de plenitude. Dessa forma, a oração se torna, antes de um exercício espiritual, um exercício racional e intelectual, pois forma a consciência moral e religiosa, tendo em vista a via de plenitude para um reordenamento de valores e prioridades.

O termo oração usado no texto do Evangelho de Mateus é a palavra grega *proseuchê*²⁰ (προσεύχε), e esta é composta por dois termos: *pros*²¹ (προς) e *euche*²² (εύχε); a primeira é um prefixo que significa: *em direção*; e a segunda significa: *fazer um voto*. Assim, o termo *proseuche* (oração) significa estritamente *fazer um voto em direção a Deus*. Dessa forma, pode se entender que quando se usa o termo *euche*, que tem o significado de *voto*, isso dá a entender que a oração é um compromisso, um diálogo de adesão, comprometimento e de união de intenção e vontade. Por isso, que a oração que Jesus ensina aos seus discípulos é uma formação para alma, pois “esta fórmula”, gravada na memória, torna-se a base motivacional da razão, para um diálogo coerente, que, por sua vez, motiva a vontade a agir segundo uma hierarquia de valores.

“Quando Jesus confia abertamente a seus discípulos o mistério da oração ao Pai, revela-lhes qual deverá ser sua oração, e a nossa”²³: Esse trecho do Catecismo da Igreja Católica mostra que a oração que Jesus ensina é “uma fórmula” ou um conjunto de assuntos essenciais para a vida do discípulo-missionário, que o identifica

¹⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 2559.

²⁰ DICIONÁRIO GREGO-Português, vol 4, p. 150.

²¹ DICIONÁRIO GREGO-Português, vol 4, p. 141.

²² DICIONÁRIO GREGO-Português, vol 2, p. 175.

²³ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 2614.

com o próprio Filho de Deus, para que conscientemente cada um possa se abrir à moção do Espírito Santo: “o que o Pai nos dá quando nossa oração está unida à de Jesus é o outro Paráclito da Verdade”²⁴. Esta “fórmula” une o discípulo ao mestre, proporcionando uma união mais íntima à Trindade, como o próprio Cristo diz: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). Por isso, que a Oração do Senhor é “uma fórmula” composta por um conjunto de artigos essenciais para a união com Deus, mas principalmente para a formação da consciência, que possibilita que o indivíduo possa agir segundo as urgências de sua vida presente, tendo em vista a vida futura. “A oração do Senhor coloca-se em uma precisa perspectiva. A Igreja que reza com este formulário é solicitada a abrir-se na esperança à realização última da história salvífica”²⁵. A seguir, na tabela, é possível ser ver os sete artigos respectivos e sua hierarquia de valor:

	Oração do Senhor	Significado
01	Pai nosso, o que está nos céus, seja santificado o teu nome	Ato de adoração e louvor a Deus: reconhecimento que Deus é Pai e está acima de todos: <i>Humildade</i>
02	Venha o teu reino,	1º pedido: Fim último: <i>Reino dos Céus</i>
03	seja feita a tua vontade, como nos céus também sobre a terra.	2º pedido: Meio de alcançar o fim último: <i>Vontade de Deus</i>
04	O pão nosso, o cotidiano, dá a nós hoje.	3º pedido: Subsistência corporal: <i>Confiança na providência</i>
05	E perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós temos perdoado aos nossos devedores.	4º pedido: Capacidade de perdoar para ser perdoado: <i>o Perdão que liberta</i>
06	E não nos conduzas para a tentação,	5º pedido: Reconhecimento da fraqueza: <i>aceitação da própria desordem</i>

²⁴ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2615.

²⁵ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B.; Os Evangelhos (I), p. 133.

07	mas livra-nos de todo o maligno.	6º pedido: Libertação do maligno: <i>Princípio do mal</i>
-----------	----------------------------------	--

Tabela: Os 7 Artigos da Oração do Senhor (Mt 6,9-13)

Como pode ser visto na tabela acima, cada artigo possui um conjunto de ensinamentos implícitos, que permitem com que o indivíduo corresponda conscientemente à vontade do Pai, uma vez que a vontade de Deus se manifesta de várias maneiras e de forma consonante, tendo em vista a plenitude da natureza da criatura, ou seja, que a criatura realize em si aquilo para o qual ela foi criada.

Os artigos da Oração do Senhor formam o âmbito da alma, pois eleva a mente a Deus, e por conseguinte possibilita que a consciência seja formada numa hierarquia de valores, tendo em vista o lugar de cada um na relação com Deus e com a criação, o fim último para qual se está caminhando, o meio para alcançá-lo e as necessidades reais para a vida humana nesta terra, que caminha, na penumbra da fé, rumo à Pátria definitiva, o Reino dos Céus.

A oração que Jesus ensina começa com um gesto de humildade, de reconhecimento de que Deus é Pai, está acima de todos no céu e que seu nome é santo: “Nela encontramos, em primeiro lugar, um exórdio insinuante, que nos põe na presença de Deus e estimula a confiança”²⁶. Reconhecer a Deus como Pai é, conseqüentemente, reconhecer que os seres humanos são irmãos. Com isso, forma-se a consciência para a responsabilidade da fraternidade e da salvação universal. Dizer que ele está nos céus, significa que está sobre todos, leva a reconhecer o próprio lugar na relação com Deus e com o próximo, e esta é também uma atitude que liberta de todo tipo de idolatria. E dizer que o nome de Deus é santo, é reconhecer a própria essência perfeita dele, o “Ser” que está acima e

²⁶ TANQUEREY, Ad. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*, p. 247, §515.

sustenta todos os seres, como é revelado pelo próprio Deus à Moisés, no “EU SOU”, no AT e no NT²⁷:

Eu sou aquele que é. Disse mais: Assim dirás aos israelitas: EU SOU me enviou até vós. Disse Deus ainda a Moisés: assim dirás aos israelitas: Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó me enviou até vós. É o meu nome para sempre, e é assim que me invocarão de geração em geração. (Ex 3,14-15)

O ensinamento que está implícito no primeiro artigo da Oração do Senhor, está vinculado ao primeiro mandamento da Lei de Deus: “Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão. Não terás outros deuses diante de mim” (Ex 20,2-3). Assim, entende-se que este primeiro artigo tem como objetivo formar a consciência do ser humano, para a adoração ao único Deus.

Os demais artigos vêm, numa hierarquia de valores, mostrando ao ser humano as prioridades de pedidos. Primeiro, o fim último, que é o Reino dos Céus; depois, o meio de alcançá-lo, que é fazendo a vontade de Deus; em terceiro lugar vem o pão (material e espiritual), que é a subsistência temporal; o próximo, é a forma de libertação, que é o perdão dos pecados, ou seja, aprender a perdoar para ser perdoado; o penúltimo artigo possui uma relação com a fraqueza humana, o reconhecimento e aceitação das próprias desordens, pois as tentações que uma pessoa sofre, estão sempre vinculadas às suas próprias desordens; e, por fim, o último artigo é um pedido para ser liberto do maligno (demônio), daquele que é o autor e o princípio do mal, e este pedido é o último, pois a batalha contra o maligno vem somente depois de ter iniciado a batalha contra a tríplice concupiscência que já está no ser humano e é motivada pelo mundo: “Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1Jo 2,16).

²⁷ CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W., A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João, p. 103-124; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

Portanto, a Oração do Senhor é uma via de formação da alma, que proporciona através desses artigos, um amadurecimento da consciência, permitindo assim, que a pessoa possa se abrir a uma relação com Deus e com toda a criação de forma ordenada e harmoniosa, que por sua vez permite que o ser humano haja com verdadeira liberdade e responsabilidade, sendo capaz de refletir e discernir sobre o que lhe é apresentado, sobre suas emoções e escolhas. Por isso, que a Oração do Senhor é a via de restauração e amadurecimento do âmbito da alma (ψυχή), que precisa ser bem formada para que seja o ligame entre o espírito e o corpo.

2.3. Jejum (νηστεία; νηστεις)

O terceiro exercício, ou via de formação e amadurecimento, está vinculado ao corpo, que é a prática do jejum (νηστεία). Essa prática é um exercício de domínio das próprias paixões e pulsões interiores, para que se possa alcançar aquilo que Paulo coloca como os dois últimos frutos do Espírito: “mansidão, autodomínio” (Gl 5,23)²⁸. Neste sentido a prática do jejum é essencialmente importante, pois ela contribui para a correção dos maus hábitos, gerados pela desordem do pecado, possibilitando com que o indivíduo possa agir de forma racional, refletindo e usando a liberdade com responsabilidade.

O pecado é uma falta contra a natureza, por isso a Igreja assim o define: “O pecado é uma falta contra a razão, a verdade, a consciência reta; é uma falta ao amor verdadeiro para com Deus e para com o próximo, por causa do apego perverso a certos bens”²⁹. Por isso que a prática do jejum é importante, pois ela busca corrigir essas desordens perversas de busca das próprias satisfações, abrindo a pessoa a ser coordenada pela consciência movida pelo Espírito Santo.

²⁸ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

²⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1849.

Assim, o jejum é um exercício de conversão de hábitos, que purifica os vícios e edifica as virtudes, que gera docilidade interior para a obra da graça divina.

O termo grego que é usado no texto sagrado para jejum é *nesteia* (νηστεία) que se traduz pelo substantivo “jejum”³⁰, que também tem o verbo *nesteyw* (νηστεύω), que significa “jejuar e abster-se”³¹. Borriello afirma que: “O jejum é a abstinência parcial ou total da comida e da bebida”³². Dessa forma, o jejum é um exercício de mortificação, que faz morrer a própria vontade desordenada para que seja manifestada e sobreassua a vontade de Deus. É por isso que Jesus recomenda este exercício para os seus discípulos, para que eles aprendam a abster-se voluntariamente, para que se purifiquem das desordens interiores e possam restaurar aquilo que é próprio da sua natureza.

No texto sagrado, além de indicar a prática do jejum, Jesus oferece recomendações de como praticá-lo, pois esta prática corporal pode trazer, quando não é bem feita, malefícios para a alma, visto que ela pode levar o indivíduo à autossuficiência, a se envaidecer e se tornar orgulhoso, caindo assim na hipocrisia, como diz o próprio Cristo: “Quando jejuardes, não tomeis um ar sombrio como fazem os hipócritas, pois eles desfiguram seu rosto para que seu jejum seja percebido pelos homens” (Mt 6,16). Com isso, Cristo indica que a prática do jejum deve ser motivada por uma reta intenção, com o objetivo do bem espiritual, e não com o interesse de parecer ser aquilo que não se é.

No cristianismo, o jejum possui três sentidos essenciais: 1) o primeiro é se unir aos sofrimentos e morte de Cristo; 2) o segundo é o domínio das paixões e conseqüentemente a restauração da justiça original, à imagem e semelhança do qual o ser humano foi criado; 3) e por fim, ele tem o sentido de preparação para uma missão, para uma docilidade ao Espírito Santo, uma purificação do corpo (templo) para que Deus possa habitar e agir. Esses três estão bem explícitos no

³⁰ DICIONÁRIO GREGO-Português, vol 3. p. 198.

³¹ DICIONÁRIO GREGO-Português, vol 3. p. 198.

³² BORRIELLO, L., Nuovo Dizionario di Spiritualità, p. 224.

texto de Mt 6,1-18. O *primeiro* sentido proporciona com que o fiel participe da obra salvífica de Cristo, que nos é proporcionada pela sua paixão e morte. Por isso que ele mesmo diz: “Dias virão, porém, em que o noivo lhes será tirado; e naqueles dias jejuarão” (Lc 5,35). Nesse caso, percebe-se que Jesus fala do jejum como um instrumento a união com o noivo (Jesus); o *segundo* sentido, tem a ver com o domínio das paixões, e este sentido está expresso nas tentações do deserto: “Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando” (Mt 4,1-2). Jesus não precisava ser tentado, mas ele permitiu ser, para explicitar as desordens dos seres humanos; o *terceiro* sentido está expresso nos Atos dos Apóstolos, quando o Espírito Santo escolhe Barnabé e Paulo para missão: “Celebrando eles o culto em honra do Senhor e jejuando, disse-lhes o Espírito Santo: Separai para mim Barnabé e Saulo, para a obra à qual os destinei. Então depois de terem jejuado e orado, impuseram-lhes as mãos e despediram-nos” (At 13,2-3). Com isso, percebe-se que o jejum possui uma importância dentro do processo de maturidade do ser humano.

Dessa forma, vê-se que o jejum é um exercício corporal, que deve ser praticado com consciência e reta intenção, que possibilita ao indivíduo um maior domínio das próprias paixões interiores, para permitir que a alma, movida pelo espírito, coordene todo o ser, para que assim se realize gradativamente a restauração da imagem e da semelhança a partir da qual o ser humano foi criado.

Conclusão

João, o evangelista, expressa que Jesus Cristo é aquele que veio para salvar o mundo, e diz que “Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Pois Deus não enviou o Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,16-17). Este texto do IV Evangelho de João manifesta que Jesus foi enviado para salvar a criação, pois tudo foi criado por meio dele: “Tudo foi feito

por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3); e assim, se tudo foi feito por meio dele, é por este mesmo meio que tudo poderia ser restaurado. Por isso, Paulo também diz: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis” (Cl 1,15-16). Esses textos mostram que Jesus, o Filho enviado pelo Pai, é o meio de salvação do mundo, de restauração de todas as coisas. Uma vez que Deus quis precisar do homem para cuidar da obra da criação, esta restauração acontece com a colaboração do ser humano, pois ele foi criado para “cultivar e guardar” (Gn 2,15) todas as coisas. Tendo o pecado desordenado a perfeição de sua natureza, o homem transmitiu a desordem para toda a criação. Dessa forma, o meio de restauração da criação é o ser humano restaurado por Cristo Jesus, como nova criatura, segundo a ótica paulina (Gl 3,15-16; Ef 4,22-24).

Deus enviou o seu Filho, para que o ser humano criado à “imagem e semelhança”, pudesse encontrar naquele que é a imagem plena do Deus invisível, sem mácula alguma, Jesus Cristo, o “caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Isto para que possa contemplar no Filho de Deus aquilo que ele precisa ser, aquilo que já está impresso em sua natureza, e é por isso que o próprio Cristo diz: “Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso pai celeste é perfeito” (Mt 5,48). Ele não veio para imprimir uma nova natureza, mas veio para desvelar e restaurar o projeto inicial do Pai, que foi impresso no ser humanos e em toda a obra da criação. Jesus veio dar pleno cumprimento à vontade do Pai, na restauração e salvaguarda da obra da criação, indicando a salvação do homem por inteiro, “πνεῦμα/*espírito*”, “ψυχή/*alma*” e “σῶμα/*corpo*” (1Ts 5,23), e o auxílio das práticas da “ἐλεημοσύνη/*esmola*”, da “προσεύχη/*oração*” e do “νηστεία/*jejum*” (Mt 6,1-18).

Neste sentido, para que haja uma verdadeira restauração, o Filho de Deus transmitiu aos seus discípulos a sua doutrina ético-moral, o conhecimento das verdades fundamentais e a forma de praticá-las. E alguns desses ensinamentos são expressos através dos exercícios de *esmola*, *oração* e *jejum*, exercícios esses

que proporcionam ao ser humano um agir com liberdade e responsabilidade, tendo em vista a restauração da natureza humana, que é uma obra da graça unida à liberdade humana.

Jesus, ao propor os três exercícios como um itinerário, ele dá uma ordem de atuação, que parte de uma abertura espiritual, pelo exercício da *esmola*; que passa pela formação da *alma* em suas faculdades (razão, vontade e memória), pelo exercício da *oração* que forma a consciência (razão) e a memória e motiva a vontade a agir bem, segundo as prioridades da vida humana; que por fim, possibilita que o *corpo* seja coordenado pela razão que por sua vez é movida pelo âmbito espiritual.

Dessa forma, Jesus propõem um itinerário concreto para a edificação da vida humana por inteiro, possibilitando que o ser humano corresponda à graça divina, para a restauração e amadurecimento dos três âmbitos da natureza humana: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23).

Referências bibliográficas

BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos (I)**. São Paulo: Loyola, 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BORRIELLO, L. **Nuovo dizionario di spiritualità**. Città del Vaticano: LEV, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W. A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 38, n. 145, p. 103-124, jan./jun. 2022. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v38i145.948>

DE LA PEÑA, J. L. R. **Immagine di Dio**: Antropologia teológica fondamentale. Roma: Edizioni Borla, 2010.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS (DGP): Volumes 1–5. Cotia, SP: Ateliê, 2006–2010.

EVDOKIMOV, P. **Le ETA della vita spirituale**. Bologna: EDB, 2009

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. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

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

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. ***Estudos Bíblicos***, 37(143), 2021, p. 127-143. e Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. ***Perspectiva Teológica***, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi:

<https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>
<https://www.scielo.br/j/pteo/>

e

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

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2>

GROSSI, V. **Lineamenti di antropologia patrística**. Roma: Borla, 1983.

IRINEU de Lião. **Contra as Heresias**. Vol 4. São Paulo: Paulus, 2014.

LADARIA, L. F. **Antropologia teológica**. 3ª Ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018

MONLOUBOU, L. DU BUIT, F. M. **Dicionário Bíblico Universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1996.

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

SPIDLIK, T.; GARGANO, I. **La spiritualità dei Padri greci e orientali**. Roma: Edizione Borla, 1983.

TANQUEREY, Ad. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. 6ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.

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

Capítulo II¹

“Voz no deserto preparando o caminho do Senhor”: Uso do Antigo Testamento (Is 40,3-5) no Novo Testamento (Mt 3,3)

“Voice in the desert preparing the way of the Lord”: Use of the Old Testament (Is 40,3-5) in the New Testament (Mt 3,3)

“Voz en el desierto que prepara el camino del Señor”: Uso del Antiguo Testamento (Is 40,3-5) en el Nuevo Testamento (Mt 3,3)

Waldecir Gonzaga²

Rosendo Javier Bustamante³

Resumo

Este estudo investiga o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, concentrando-se na citação de Is 40,3-5 em Mt 3,3, alargando-se pelos Sinóticos. Esta passagem descreve a “voz no deserto” que prepara o caminho para a chegada do Senhor, estabelecendo uma ligação crucial entre a tradição profética (AT) e João Batista (NT). A análise das nuances linguísticas entre os textos hebraico e grego não somente destaca a ênfase na chamada impactante da voz no deserto na *Septuaginta*, mas também através do campo semântico das palavras מְדַבֵּר e ἐρήμω (hebraico e grego respectivamente). A partir disso, é possível fazer uso figurado dos termos para trazer um guia para a jornada espiritual do homem hodierno. Esta pesquisa busca aprofundar a compreensão da hermenêutica dos autores do Novo Testamento e ressaltar a relevância da prontidão espiritual perante a vinda do Messias. Desta forma, almejamos extrair valiosas lições para nossa própria jornada espiritual e reflexão sobre a preparação para o encontro com o Divino em nossas vidas, diante dos desafios e alegrias do dia a dia, hoje e no futuro.

Palavras-chave: Voz no deserto, João Batista, Antigo Testamento, Novo Testamento, preparar o caminho.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-02>

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

³ Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, Paraná) E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2147199277881246> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-9140-3871>

Abstract

This study investigates the use of the Old Testament in the New Testament, focusing on the citation of Is 40,3-5 in Mt 3,3, extending through the Synoptics. This passage describes the “voice in the wilderness” that prepares the way for the arrival of the Lord, establishing a crucial connection between the prophetic tradition (OT) and John the Baptist (NT). The analysis of linguistic nuances between the Hebrew and Greek texts not only highlights the emphasis on the impactful call of the voice in the wilderness in the Septuagint, but also through the semantic field of the words מְדַבֵּר and ἐρήμω (Hebrew and Greek respectively). From this, it is possible to figuratively use the terms to provide a guide for modern man’s spiritual journey. This research seeks to deepen the understanding of the hermeneutics of the authors of the New Testament and emphasize the relevance of spiritual readiness for the coming of the Messiah. In this way, we aim to extract valuable lessons for our own spiritual journey and reflection on preparation for encountering the Divine in our lives, in the face of the challenges and joys of everyday life, today and in the future.

Keywords: Voice in the wilderness, John Baptist, Old Testament, New Testament, preparing the way.

Resumen

Este estudio investiga el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, centrándose en la cita de Is 40,3-5 en Mt 3,3, y extendiéndose a través de los Sinópticos. Este pasaje describe la “voz en el desierto” que prepara el camino para la llegada del Señor, estableciendo una conexión crucial entre la tradición profética (AT) y Juan el Bautista (NT). El análisis de matices lingüísticos entre los textos hebreo y griego no solo destaca el énfasis en el llamado impactante de la voz en el desierto en la Septuaginta, sino también a través del campo semántico de las palabras מְדַבֵּר y ἐρήμω (hebreo y griego respectivamente). A partir de esto, es posible utilizar de manera figurada los términos para proporcionar una guía para el viaje espiritual del hombre actual. Esta investigación busca profundizar en la comprensión de la hermenéutica de los autores del Nuevo Testamento y resaltar la relevancia de la preparación espiritual ante la venida del Mesías. De esta manera, aspiramos a extraer valiosas lecciones para nuestro propio viaje espiritual y reflexión sobre la preparación para encontrarnos con lo Divino en nuestras vidas, frente a los desafíos y alegrías del día a día, hoy y en el futuro.

Palabras clave: Voz en el desierto, Juan Bautista, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, preparar el camino.

Introdução

Este artigo pretende estudar a interrelação entre o AT e o NT, uma característica distintiva da literatura bíblica. A maneira pela qual os autores do NT incorporaram passagens do AT, frequentemente citando ou referindo-se a

elas, estabelece um diálogo profundo entre essas duas partes das Escrituras judaico-cristãs, em uma leitura de interface. Um exemplo notável desse fenômeno pode ser observado na citação de Is 40,3-5 nos Evangelhos Sinóticos, nos quais a “φωνὴ ἐν τῇ ἐρήμῳ/voz no deserto” é apresentada como a precursora que prepara o caminho para a chegada do Senhor.

Is 40,3-5 descreve uma “voz que clama no deserto”, ordenada a preparar o caminho do Senhor. A passagem hebraica, no Texto Massorético (TM), começa com קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר que pode ser traduzido como “voz do que clama no deserto”. A *Septuaginta* (LXX), traduz essa expressão como φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, igualmente traduzida como “voz do que clama no deserto”, estabelecendo uma notável correspondência com a forma como os Evangelhos Sinóticos a citam: “φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ/voz do que clama no deserto” (Mt 3,3).

Nos Evangelhos Sinóticos encontramos a citação ou referência a Is 40,3-5 como um meio de identificar João Batista, o precursor de Jesus Cristo, o Messias. O evangelista Mateus escreve: “Porque este é aquele de quem o profeta Isaías disse: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas” (Mt 3,3). Essa citação estabelece uma clara conexão entre João Batista e a voz profética que clama no deserto, indicando a sua função como aquele que aponta para a chegada do Messias.

Em Mc 1,2-3, encontramos uma alusão similar a Is 40,3-5: Conforme está escrito no profeta Isaías: “Eis que envio diante da tua face o meu mensageiro, que há de preparar o teu caminho; voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas.” Nesse contexto, João Batista é identificado como o “mensageiro” que prepara o caminho do Senhor, enfatizando a continuidade da mensagem profética.

Lc 3,4-6 traz uma narrativa semelhante ao citar Is 40,3-5: conforme está escrito no livro das palavras do profeta Isaías: “Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas; todo vale será aterrado,

e todo monte e outeiro serão abatidos; o que é torto se endireite, e as veredas asperzas, e toda carne verá a salvação de Deus.” A ênfase é dada à preparação do caminho do Senhor e à transformação espiritual e moral que essa mensagem implica.

Jo 1,23 faz uma referência direta a Is 40,3-5, em que João Batista, ao ser questionado sobre sua identidade, declara: “Eu sou a voz do que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías.”

A interligação entre Is 40,3-5 e os Evangelhos Sinóticos é um exemplo vívido de como os autores do NT utilizaram o AT para contextualizar a missão de João Batista como precursor de Jesus Cristo. A citação e alusão a essa passagem profética não apenas identificam João Batista como o arauto que prepara o caminho, mas também destacam a importância da prontidão espiritual e da retidão moral em resposta à vinda do Messias. No decorrer desta pesquisa veremos o contexto histórico dos possíveis destinatários originais desta mensagem pronunciada pelo profeta Isaías, e como foi interpretada pelos possíveis destinatários da mensagem original dos Evangelhos.

Texto Massorético	Tradução do TM	Septuaginta	Tradução da LXX
v.3 קוֹל קוֹרֵא ⁴ בַּמִּדְבָּר פְּנוּ דְּרֹת יְהוָה יִשְׁרְוּ בְּעֲרֹבָה מְסֻלָּה לְאֵלֵהֵינוּ:	Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; endireitai no ermo uma estrada elevada para nosso Deus.	φωνὴ βοᾶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν	Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; fazei retas as suas veredas.

⁴ Na frase קוֹל קוֹרֵא, em Is 40,3, a palavra קוֹרֵא é um particípio ativo do substantivo קוֹל, formando um estado construto entre o substantivo e o particípio. A função do particípio nesse caso é a de descrever a qualidade ou natureza do substantivo קוֹל, que significa “voz” em português. O particípio ativo קוֹרֵא, derivado do verbo קָרָא (chamar, clamar), significa “clamando” ou “chamando”. Portanto, a combinação קוֹל קוֹרֵא pode ser traduzida como “voz do que clama” ou “voz do que chama”.

v.4	כָּל־גֵּיאַ יִנְשָׂא וְכָל־הָר וְגִבְעָה יִשְׁפְּלוּ וְהָרָה הָעֵקֶב לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים לְבִקְעָה:	Todo o vale será exaltado, e todo o monte e outeiro será abatido; e o que é torcido será retificado, e o que é acidentado será aplainado.	πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεΐαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία	Toda a ravina será preenchida, e todo o monte e colina serão nivelados; os caminhos tortuosos serão retificados, e os lugares acidentados, tornar-se-ão planos.
v.5	וְגִלְגָּה כְּבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָל־ בָּשָׂר יְהוָו פִּי פִּי יְהוָה דִּבֶּר:	E revelar-se-á a glória do SENHOR, e toda a carne juntamente verá, pois a boca do SENHOR disse.	καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ὅτι κύριος ἐλάλησεν	E revelar-se-á a glória do SENHOR, e toda a carne verá a salvação do nosso Deus, pois o SENHOR falou

A análise comparativa das palavras hebraicas (do TM) e gregas (da LXX) de Is 40,3-5 proporciona uma visão mais ampla das nuances linguísticas presentes no texto, as quais são fundamentais para compreender como as diferentes línguas moldaram as interpretações subsequentes, especialmente no contexto do NT.

A passagem de Is 40,3, tanto no TM quanto na LXX, é uma profecia que se tornou significativa no contexto do NT, especialmente em relação ao ministério de João Batista e sua preparação para a vinda de Jesus Cristo. As diferenças semânticas entre os dois textos podem ter influenciado os escritores do NT:

Is 40,3 (TM): “קוֹל/voz do קוֹרֵא בְּמִדְבָּר פְּנֵוּ דְרָךְ יְהוָה יִשְׂרָר בְּעֵרְבָה מְסֻלָּה לְאֵלֵהֵינוּ:”
que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; endireitai no ermo uma estrada elevada para nosso Deus”

Is 40,3 (LXX): φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν/voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; fazei retas as suas veredas.”

Aqui estão algumas das possíveis diferenças semânticas que podem ser observadas entre os textos hebraico e grego:

Voz ou Grito: No TM, a palavra קוֹל significa “voz ou som”, enquanto na LXX, φωνή se traduz como “grito ou voz alta”. A LXX enfatiza mais a natureza chamativa e impactante da voz no deserto.

Voz e Ação: TM: קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר (Voz do que clama no deserto); LXX: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (Voz do que clama no deserto).

Preparação da Via: TM: פָּנּוּ דְרָוֹת יְהוָה (Preparai o caminho do Senhor); LXX: εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν (Fazei retas as veredas do nosso Deus).

Direto e Plano: Na LXX, a frase εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν, se traduz como “fazei retas as veredas do nosso Deus”. Isso sugere um caminho reto e direto. No TM, a frase יִשְׁרּוּ בְּעֵרְבָה signfica “endireitem no deserto”, o que também denota um caminho reto, mas com ênfase na região do deserto.

Hebraico e Grego nas Profecias Messiânicas

A perícopé em questão, Is 40,3-5, com a “voz do que clama no deserto” e a “preparação do caminho”, foi amplamente interpretada como uma profecia messiânica. O foco nas nuances das linguagens hebraica e grega pode ajudar a entender por que os escritores do NT identificaram João Batista como aquele que cumpriu essa profecia.

Por exemplo, quando o evangelista Mateus cita essa profecia em Mt 3,3, ele escreve: “Porque este é o referido pelo profeta Isaías, que disse: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas”. Aqui, o foco em “fazer retas” reflete a ênfase grega na “retidão do caminho”. Essa escolha de palavras pode ter sido influenciada pelas nuances da palavra grega εὐθείας que denota “retidão” ou “direção”.

Além disso, a palavra grega φωνή, traduzida como “voz”, é usada no NT para descrever tanto o ministério proclamatório de João Batista. Isso reflete a

ideia de anúncio e proclamação que a palavra “voz” carrega no contexto hebraico e que se alinha com a ação de “preparar o caminho”.

Portanto, a análise comparativa entre as línguas hebraica e grega de Is 40,3-5 pode ajudar a compreender as nuances linguísticas que moldaram as interpretações messiânicas no NT. A escolha das palavras na LXX, juntamente com a familiaridade dos escritores do NT com essa versão, contribuiu para a compreensão de que João Batista estava cumprindo a profecia ao preparar o caminho para a chegada do Messias, Jesus Cristo.

Comentários gerais a Is 40

Keil e Delitzsch⁵, sobre Is 40, destacam que os primeiros dois versículos constituem uma pequena seção distintiva, um prólogo introdutório ao prólogo maior. Após ter sido transmitido o consolo na sua faceta negativa, emerge uma pergunta crucial: Qual é a salvação positiva almejada? A resposta a essa indagação é dada ao profeta quando, num estado de êxtase contemplativo dirigido a Deus, ele é envolvido por uma voz singular. “קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פְּנֵי דְרָדָה יְהוָה יִשְׁרֹף / voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; endireitai no ermo uma estrada elevada para nosso Deus” (Is 40,3). No entanto, a tradução “uma voz clama” parece não ser a mais adequada, pois as duas palavras estão conectadas em estado construto, gerando uma cláusula interjetiva, análoga a expressões como Is 13,4; Is 52,8; Is 66,6: “Voz daquele que clama!” A identidade do que clama permanece enigmática. Sua figura se desvanece sob a intensidade do seu chamado, recuando ao plano de fundo diante do conteúdo da sua proclamação. O chamado ressoa como o prolongado toque de uma trombeta de arauto (Is 16,1). O arauto se assemelha a um mestre de cerimônias real, encarregado de preparar a via que o rei irá percorrer. E neste

⁵ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Commentary on the Old Testament.

contexto, o rei é o próprio Senhor. O imperativo de preparar devidamente o seu caminho se torna ainda mais premente, dada a natureza desértica e intransitável dessa rota.

A expressão **בַּמִּדְבָּר** deve ser conectada a **פָּנּוּ** conforme as marcações de acentuação, devido ao paralelismo (o *zakeph katan* tem uma força disjuntiva mais forte aqui do que *zakeph gadol*, como em Dt 26,14; 28,8; 2Rs 1,6), mesmo que isso não entre em conflito com a descrição neotestamentária do cumprimento em si. O *Targum* e os estudiosos judeus também entendem como se fosse **קוּל בַּמִּדְבָּר** **קוּרָא** juntos, assim como a LXX e os Evangelhos Sinóticos. Podemos imaginar o arauto avançando pelo deserto e convocando as pessoas a vir e desbravar um caminho através dele. No entanto, por que o caminho do Senhor atravessa o deserto e para onde ele conduz? Foi por meio do deserto que Ele redimiu Israel da escravidão no Egito e se manifestou a Israel no Sinai (Dt 33,2; Jz 5,4; Sl 88,8); em Sl 88,4 (5), Deus, o Redentor de Seu povo, é chamado **רִכְבּ בְּעֶרְבוֹת**.

Assim como o povo de Deus o buscou, então, quando os hebreus estavam entre o Egito e Canaã, agora Deus deveria ser buscado novamente por seu povo, que estava no deserto do mar (Is 21,1), separado de sua terra natal pela Arábia desolada. Se Deus estivesse liderando seu povo, ele removeria por si só os obstáculos do caminho. No entanto, Deus veio através do deserto até Israel, e, portanto, cabe a Israel garantir que nada atrapalhe a celeridade ou diminua o favor daquele que está por vir. A descrição corresponde à realidade; contudo, como frequentemente observaremos, à medida que avançamos, o significado literal é espiritualizado em uma alegoria.

Segundo escreveu Ibn Ezra⁶, o Is 40 foi inserido propositalmente nessa parte do livro, com o propósito seguinte: no capítulo anterior, foi predito que todos os tesouros do Monarca, e inclusive seus descendentes, seriam levados à Babilônia. Essa previsão sombria é apropriadamente seguida pelas palavras de

⁶ IBN EZRA, A., Commentary of Ibn Ezra on Isaiah.

alento. As primeiras promessas revigorantes, que inauguram a segunda parte do livro de Isaías, têm relação, segundo a perspectiva do rabino Moses Hakkohen, com a restauração do templo por Zorobabel. De acordo com o seu ponto de vista, as promessas apontam para a redenção futura do exílio judaico atual; as profecias sobre o exílio babilônico são apresentadas somente como uma exemplificação, ilustrando como Ciro, que permitiu que os judeus cativos retornassem a Jerusalém.

Quanto à última seção do livro, não resta dúvida de que se refere a um período ainda por vir, conforme ele explica. É importante lembrar que a opinião dos religiosos ortodoxos, alegando que o livro de Samuel foi redigido por Samuel, pode ser correta no que se refere à primeira parte, até as palavras “E Samuel faleceu” (1S 25,1); essa observação é corroborada pelo fato de que o livro de Crônicas lista os nomes (dos descendentes de Davi) em ordem genealógica, até Zorobabel. As palavras “Reis verão e se levantarão, príncipes se curvarão” (Is 49,7) respaldam essa interpretação, embora também possam ser interpretadas da seguinte maneira: “Reis e príncipes se erguerão”, etc., ao ouvirem o nome do profeta, mesmo após sua morte, cabe ao leitor adotar a perspectiva que mais lhe parecer coerente. Quando diz no começo de Is 40: “consolai, consolai...”, Ibn Ezra interpreta que Deus se dirige ao profeta ou aos líderes do povo. A repetição das palavras “consolai, consolai” visa indicar que o consolo deve ser aplicado imediatamente ou repetidamente.

No comentário a Is 40,1 da Bíblia de Estudo The Israel Bible (2014)⁷, afirma-se que as palavras bíblicas são empregadas com grande cautela. No entanto, precisamente em Is 40,1, as palavras “consolai-vos” são proferidas duas vezes? A profecia contempla a iminente destruição do Segundo Templo, ocorrida séculos após a primeira devastação. A perda simultânea do Primeiro e do Segundo Templo representaria uma catástrofe de proporções significativas para o povo

⁷ THE ISRAEL BIBLE. Isaiah & Jeremiah, Vol. 9, Is 40,1, p. 101.

judeu. Deus, em Sua infinita misericórdia, promete um consolo em dobro, como resposta a essa dupla adversidade. Que Suas bênçãos consoladoras se estendam a todos nós.

Ao comentar Is 40, Abarbanel⁸ apresenta uma série de questionamentos retóricos que remetem às diversas interpretações atribuídas ao longo do tempo a esse trecho, incluindo a perspectiva cristã. Ele indaga sobre o significado da voz que proclama “voz que clama no deserto, preparem o caminho do Eterno”. Ele investiga a identidade da voz que emite esse clamor no deserto e o motivo por trás desse ato. E cita o rabino David Kimchi, que afirma que a interpretação da voz que clama no deserto foi frequentemente mal interpretada ao longo dos anos. No verso em questão, se a frase for “voz que clama no deserto”, sugere-se que essa voz representa alguém que percorreu o deserto. Ele também aborda a interpretação dos discípulos de Jesus, que associam a passagem a Jesus, que teria passado quarenta dias no deserto ensinando a Torá a Israel. No entanto, se a formulação for “voz do que clama no deserto”, surge a dúvida sobre o propósito dessa voz no deserto e a identidade daquele que responde ao clamor, “voz do que clama no deserto, preparem o caminho do Eterno”.

É importante notar que a interpretação cristã difere dessa perspectiva, já que não identifica Jesus como a voz que clama no deserto, mas sim João Batista, considerado precursor de Jesus. No entanto, é relevante considerar este comentário, uma vez que é claro que há reconhecimento de que essa voz faz referência a alguém incumbido de proclamar sua mensagem no deserto.

Aderet Eliyahu⁹ se remete às interpretações do rabino Abarbanel, que oferece *insights* sobre Is 40, e especificamente sobre a frase “*נְחַמְנוּ נְחַמְנוּ*”/consolai, consolai o meu povo” (Is 40,1a), marcando o início do trecho abordado. Ele diz que Abarbanel, ao analisar esse trecho, apresenta fascinantes

⁸ ABARBANEL, I., Abarbanel on Is 40,1.9.

⁹ ADERET, E., On Isaiah 40.

interpretações: “Ele explora a conexão entre os termos רחום (compassivo) e חנון (misericordioso), e destaca a relação que esses termos têm com a passagem נחמו נחמו. Sua interpretação retórica sugere que, quando se alinham os próprios caminhos com a vontade divina e experimentamos a compaixão e misericórdia de Deus, a ira é dissipada”. Segundo ele, Abarbanel sugere que a ligação entre רחום e חנון forma a palavra חרון (ira), implicando que a remoção da ira resulta em compaixão e misericórdia duradouras.

Além disso, Abarbanel explora a relação entre os termos נוח (descanso) e מנוח (repouso) na passagem לא מְצָאָה מְנוּחַ. Ele chama a atenção para a conexão entre as letras נ e ה de מנוח com os termos רחום e חנון, sugerindo que a ausência de repouso ou descanso está relacionada à falta de compaixão e misericórdia. Ele também investiga a ligação entre as letras נ e ה com a história de Rute, propondo que a combinação dessas letras na palavra נחמו simboliza a união entre compaixão e misericórdia.

Yehonatan Eybeschutz¹⁰ alega que Is 40 tem uma conotação escatológica, que se remonta à era messiânica. E sobre a frase “נְחַמְוּ/consolai, consolai meu povo”, do v.1a, ele alude a um comentário do rabi David, que explica: “Certamente, quando o Redentor justo vier, não haverá necessidade de consolação para Israel, porque eles se consolarão com a vinda do Redentor”. No entanto, esta consolação mencionada foi dita sobre este amargo exílio, onde Israel se consolará durante sua diáspora. Isso é conforme o ensinamento dos sábios de que uma pessoa não é reconhecida em sua integridade, exceto em momentos de grande dificuldade. No entanto, não está servindo a Deus, exceto nesses momentos, pois há um tipo de pessoa que, quando experimenta um evento infeliz, acredita em seu coração que o evento é da categoria de coisas ruins, causadas pelos céus e que ele é justo aos olhos de Deus. A tolice do homem distorce sua percepção e ele fica com raiva de Deus, mas isso não é chamado de inteireza. Pois

¹⁰ EYBESCHUTZ, Y., Ahavat Yehonatan, Haftarah of Vaetchanan.

uma pessoa deve ser completa em todos os seus assuntos, sua mente deve ser clara e não enganosa. Isso é a consolação de Israel durante seu exílio, mesmo que as dificuldades os agitem e ocorram diariamente, como o gado conduzido para o abate, eles ainda permanecem, servindo a Deus devidamente.

E é por isso que diz “בְּחַמוֹ בְּחַמוֹ עֲמִי/consolai, consolai meu povo”, com dupla repetição. O objetivo é que se consolem durante o exílio, e de onde virá e para onde essa consolação? É dito: “עֲמִי/meu povo”. Isso significa que eles são chamados de “עֲמִי/meu povo” e isso será a consolação deles durante a dificuldade, da parte de Deus.

E sobre a expressão “אֱלֹהֵיכֶם/vosso Deus” (Is 40,1), ele diz significar: como é explicado no *Midrash*, “Israel não queria aceitar consolações dos profetas até que o Santo, bendito seja Ele”, disse: “אֲנִי אֶנְכִי הוּא מְנַחֵמְכֶם/Eu, Eu sou Aquele que vos consola” (Is 51,12). A intenção era dar um motivo pelo qual eles não aceitaram consolação dos profetas. Pois o tema da consolação é que o Redentor justo virá e o jugo de serviço será removido do povo de Deus, e os sábios e conselheiros da terra virão buscar o bem, como está escrito: “וְהָיוּ מְלָכִים אֲמֹנִים וְשָׂרוּתֵיהֶם מִיַּגְיֵקֹתַי אֲפִים אֲרִץ יִשְׁתַּחֲוּוּ לֹד וְעַפְרַי רְגֵלֶיךָ יִלְחָכוּ וְיִדְעוּתָּ כִּי־אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר לֹא־יִבָּשׁוּ וְהָיוּ מְלָכִים אֲמֹנִים וְשָׂרוּתֵיהֶם מִיַּגְיֵקֹתַי אֲפִים אֲרִץ יִשְׁתַּחֲוּוּ לֹד וְעַפְרַי רְגֵלֶיךָ יִלְחָכוּ וְיִדְעוּתָּ כִּי־אֲנִי יְהוָה אֲשֶׁר לֹא־יִבָּשׁוּ :/e os reis serão os teus aios, e as suas rainhas as tuas amas; diante de ti se inclinarão com o rosto em terra, e lambeirão o pó dos teus pés; e saberás que Eu sou o SENHOR, porque os que confiam em Mim não serão envergonhados” (Is 49,23).

Aqueles que, porventura, se mostram incautos e obstinados, permitindo-se serem vinculados por correntes e aprisionados por grilhões de ferro, enfrentando contratempos apenas para saborear as alegrias deste mundo ao atingirem a fase avançada da vida, muitas vezes se deparam com a exaustão dessas indulgências, uma vez que se revelam insatisfatórias em sua essência, como diz: “וְאֵלֶי תִּזְהַר אֲלֶיךָ /E, ainda que vivesse duas vezes mil anos e não gozasse o bem, não vão todos para um mesmo lugar?” (Ec 6,6).

Como poderão eles se consolarem e desfrutarem dos prazeres deste mundo? A esperança de Israel na dificuldade é que eles irão contemplar a beleza de Deus, e suas almas encontrarão repouso na luz da שְׁכִינָה (*Shekinah*), assim como Moises declarou: “וְהָיִיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תְּהִיֶּינָה לִי לְעָם:”/ *E andarei no meio de vós, e serei o vosso Deus, e vós sereis o Meu povo*” (Lv 26,12), e este é o fim da perfeição.

De acordo com o ensinamento da *Guemará*, todos os profetas profetizaram apenas para os dias do Messias. “No entanto, no futuro, ninguém viu além de Ti, Deus” Isso explica por que Israel não recebeu consolo dos profetas, como mencionado acima. Essa ideia se reflete nas palavras “דַּבְּרוּ עָלַי לֵב יְרוּשָׁלַיִם”/ *falai ao coração de Jerusalém*” (Is 40,2a), contrapondo o pensamento que prevalecia durante o Segundo Templo, como mencionado anteriormente.

A duplicação da expressão “אֱלֹהֵיכֶם/vosso Deus” (Is 40,1.9), tem um propósito, indicando que o Santo, “bendito seja Ele, pronunciou essas palavras e uma descendência nascerá dele”. Isso está refletido na expressão “אֱלֹהֵיכֶם/vosso Deus”, ambas usando o verbo *dabru* (falar), ressaltando que Deus afirmou isso e que uma descendência virá Dele.

Portanto, é dito: “נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי/consolai, consolai meu povo”, proporcionando um duplo consolo em relação a dois exílios e dois pecados. Da mesma forma, a frase “דַּבְּרוּ עָלַי לֵב יְרוּשָׁלַיִם”/ *Falai ao coração de Jerusalém*” (Is 40,2a) é utilizada para confrontar a mentalidade que prevaleceu tanto durante o Primeiro quanto o Segundo Templo.

No comentário bíblico Moody¹¹, os autores fazem o seguinte comentário: “A implicação aqui (Is 40,3) é que YHWH teria de retornar a Jerusalém através da rota do deserto pela qual os exilados retomariam da Babilônia, e que preparativos adequados para o seu advento seriam a remoção dos obstáculos e o alisamento do caminho. Mas da aplicação que Mateus faz de Is 40,3 ao ministério

¹¹ PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F.; HARRISON, R. K. Comentário Bíblico Moody, Is 40,3-5, 1989.

de João Batista (Mt 3,3) está visível que estes aspectos geográficos simbolizam a falta de vida de uma alma não convertida. As montanhas, portanto, representara o orgulho carnal do pecador, e os vales sua disposição de desamparo e autopiedade carnis. A glória do SENHOR (v.5) deveria ser revelada por intermédio de: a) Ciro libertando os exilados do cativeiro da Babilônia e a sua restauração à terra da promessa; b) Cristo libertando os escravos de Satanás e sua adoção na família de Deus. Toda a carne. Toda a humanidade deve testemunhar desta divina intervenção em benefício do povo redimido”.

Ryrie¹² afirma que Is 40,3-5 faz uma referência imediata à presença do Senhor avançando diante de seu povo durante a longa jornada de 1.440 km de Israel à Babilônia. Este texto também se aplica ao ministério de João Batista, que preparou o caminho para o ministério da salvação eterna em Cristo (Mt 3,3), como veremos a seguir.

Apresentação do versículo em questão no título deste trabalho

Texto de NA28

οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς διὰ¹³
Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος,

Tradução

Porque este é aquele que foi falado pelo
profeta Isaías, dizendo: Voz do que clama

¹² RYRIE, C. C., Bíblia de Estudio Ryrie Ampliada.

¹³ As edições do NT que usam διὰ em Mt 3,3 e não ὑπὸ, geralmente se fundamentam nos textos críticos de Westcott e Hort (WH), dos autores Brooke Foss Westcott e Fenton John Anthony Hort. Publicada no século XIX sob o título “O Novo Testamento no Grego Original”, essa obra abrange dois volumes: o primeiro contendo o texto e o segundo apresentando uma Introdução e Apêndice. Essas edições desempenharam um papel crucial na formação do texto original da Nestlé e foram utilizadas como base inicial de comparação na criação do Novo Testamento Grego pelas Sociedades Bíblicas Unidas. Por outro lado, a edição de Tregelles (Treg), desenvolvida por Samuel Prideaux Tregelles, também notável, embora muitas vezes tenha sido ofuscada pelas de seus contemporâneos Westcott e Hort. Publicada entre 1857 e 1879 sob o título “O Novo Testamento Grego, Editado a partir de Autoridades Antigas, com suas Várias Leituras na Íntegra, e a Versão Latina de Jerônimo”, essa edição apresenta julgamentos textuais que revelam uma “consistência de visão e amplitude de apreciação”. Ao contrário de alguns de seus contemporâneos do século XIX, que muitas vezes estavam obcecados com as “últimas grandes descobertas” (como *Ephraemi Rescriptu*, no caso de Lachmann; *Sinaiticus*, no caso de Tischendorf, e *Vaticanus*, no caso de Westcott e Hort), Tregelles adotou uma abordagem mais equilibrada, considerando todas as evidências textuais disponíveis. Além disso, a tradução em inglês New International Version (NIV), desenvolvida por Richard J. Goodrich e Albert L. Lukaszewski, baseia-se em uma edição específica do texto grego. Essa edição, intitulada “A Reader’s Greek New Testament”, publicada pela Zondervan em 2003, e apresenta o texto grego subjacente à Nova Versão Internacional. Essa versão grega foi reconstruída por Edward Goodrick e John Kohlenberger III e reflete as escolhas textuais feitas pelo Committee on Bible Translation, um grupo internacional de estudiosos responsável pela tradução da NIV. Estas edições usaram διὰ em Mt 3,3 e não ὑπὸ. Por outro lado, as edições do NT que usam ὑπὸ em Mt 3,3 e não διὰ, são as traduções baseadas no *Textus Receptus*, como o “O Novo Testamento

Mt φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, no deserto: Preparai o caminho do Senhor;
 3,3 ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας fazei retas as suas veredas
 ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ

Segmentação de Mt 3,3 segundo a Análise Retórica Bíblica Semita¹⁴:

1) **Introdução:** “οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος/*porque este é aquele que foi falado pelo profeta Isaías, dizendo:*”

Nesta parte, há uma introdução que direciona a atenção do leitor para o que será dito a seguir. Ela identifica a fonte da citação e estabelece a autoridade do profeta Isaías.

2) **Citação Profética:** “φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/*voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; fazei retas as suas veredas.*”

Aqui, a citação profética de Isaías é apresentada. Ela é composta por duas partes principais:

A

Chamado à Atenção: “φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ/*voz do que clama no deserto*”

B

Instrução Profética: “ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/*preparai o caminho do Senhor, fazei retas as suas veredas.*”

1) A Introdução de Mt 3,3

“οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος/*porque este é aquele que foi falado pelo profeta Isaías, dizendo:*”. A introdução do v.3 possui um papel fundamental na contextualização da citação que será apresentada. Ao mencionar ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου, o autor está claramente

no Grego Original: Texto Bizantino 2005” (RP), compilado e organizado por Maurice A. Robinson e William G. Pierpont, que optaram por usar a palavra ὑπὸ em vez de διὰ.

¹⁴ A Análise Retórica Bíblica Semita, concentra-se na análise das estruturas literárias e linguísticas utilizadas nos textos bíblicos escritos em línguas semíticas, como o hebraico e o aramaico; mas suas técnicas também podem ser aplicadas ao texto grego. Através da Análise Retórica Bíblica Semita é possível identificar técnicas literárias, figuras de linguagem, estruturas sintáticas e outros elementos utilizados pelos escritores bíblicos para persuadir e convencer seus leitores. 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., 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.

estabelecendo a autoridade da fonte profética, Isaías. Essa abordagem é típica na Análise Retórica Bíblica Semita, onde a autoridade do profeta é utilizada para validar a mensagem que será compartilhada. O uso do termo “*γάρ/pois, porque*” também sugere que o que está prestes a ser dito é uma consequência ou explicação da afirmação anterior, servindo como uma transição para a citação profética subsequente.

Ellicot¹⁵ diz que estas palavras (porque este é aquele que foi falado pelo profeta Isaías, dizendo) são do evangelista, e não de João Batista, embora este também as tenha usado para descrever seu próprio ofício. Em cada caso, a referência mostra quão fortemente a grande segunda parte de Isaías havia se impresso na mente dos homens. A João Batista, remoendo os pecados de seu povo e a tão esperada consolação de Israel, havia chegado “a palavra do Senhor” (Mt 3,1-3), pedindo-lhe que se identificasse com aquela “voz de quem clama no deserto”. Historicamente, a conexão dos capítulos iniciais desta parte de Isaías com os protestos contra a idolatria (Is 40,18-24; Is 41,7; Is 44,9-20), e com o nome de Ciro (Is 44,28; Is 45,1), mostra que o profeta misturou suas gloriosas visões da política ideal do futuro com o retorno dos exilados da Babilônia. O retorno veio e o ideal não se concretizou. O reino dos céus parecia ainda distante. Agora, João Batista veio proclamar sua proximidade.

Em seu comentário, Moody¹⁶ diz que a frase “Porque este é aquele que foi falado pelo profeta Isaías” (Is 40,3-5) relaciona definitivamente a profecia à pessoa de João Batista, um fato que se nota em todos os Evangelhos (Mt 3,1-3; Mc 1,2.3; Lc 3,4-6; Jo 1,23). “pelos de camelo e um cinto de couro” (v.4), provavelmente tem a intenção de assemelhar-se às roupas de Elias (2R 1,8; Lc 1,17; Mt 17,10-13); era a roupa costumeira dos profetas (Zc 13,4); a respeito de “gafanhotos”, eles dizem ser um alimento admissível e não incomum (Lv 11,22).

¹⁵ ELLICOTT, C. J. *Ellicott's Commentary for English Readers*.

¹⁶ PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F.; HARRISON, R. K. *Comentário Bíblico Moody, Is 40,3-5* (1989).

Segundo Irineu (130-202),¹⁷ João Batista, o precursor, enquanto preparava e organizava a população para receber o Verbo da vida, revelou que esse era o Cristo, aquele sobre quem o Espírito de Deus havia conferido Sua benção e se unido à Sua carne. Os seguidores e testemunhas de suas boas ações, ensinamentos, sofrimento, morte, ressurreição e ascensão ao céu, após a ressurreição corporal - isto é, os apóstolos, que foram enviados por ele com o poder do Espírito Santo para espalhar sua mensagem por toda a terra - convocaram os gentios. Eles os orientaram no caminho da vida, afastando-os dos ídolos, da imoralidade e da ganância. Com o batismo na água e no Espírito Santo, purificaram as mentes e os corpos dos crentes, compartilhando o mesmo Espírito Santo que eles próprios receberam do Senhor. Foi assim que estabeleceram e instituíram a Igreja. Através da fé, da caridade e da esperança, reforçaram o convite aos gentios que havia sido previsto pelos profetas e que Deus gentilmente lhes dirigira por meio de Seu ministério. Eles os acolheram na promessa que havia sido feita aos antigos patriarcas - aqueles que creram e amaram a Deus - bem como àqueles que vivem uma vida santa, justa e paciente. Para esses, o Deus de todos concederá, através da ressurreição dos mortos, a vida eterna. Os apóstolos, com a mensagem da verdade, instaram os gentios a preservarem seus corpos sem manchas para a ressurreição e a protegerem suas almas da corrupção.

2) Citação Profética: Chamado à atenção, de Mt 3,3 (A)

“φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ/voz do que clama no deserto”. Esta parte do v.3 apresenta a profecia de Isaías e revela a mensagem que se deseja transmitir. Ela cria uma imagem evocativa da solidão e da vastidão do deserto, onde a voz do profeta ecoa. Esse cenário de isolamento e silêncio serve como um contraste simbólico para a chamada que o profeta faz.

¹⁷ IRINEU DE LYON. Demonstração da pregação apostólica, p. 48.

Orígenes¹⁸, em uma das suas homilias, pergunta: Mas o que é a voz do Senhor senão aquela que temos na Lei e nos profetas e chega até João Batista, que era a voz que clamava no deserto? Essa era a voz de João Batista, que dizia: “Preparai os caminhos do Senhor, endireitar as veredas do nosso Deus”, tornava perfeitos os cervos para que fossem perfeitos num mesmo pensamento e num mesmo conhecimento. Quem é que pode dizer com razão: “Assim como o cervo deseja as fontes das águas, assim a minha alma te deseja, meu Deus” (Sl 42,1).

Para Leão Magno¹⁹, em um de seus sermões sobre a quaresma, aplica-se o ato de preparar o caminho do Senhor na devoção a Deus e no trato com o semelhante, alegando que a essência e o conhecimento da fé cristã estão enraizados no amor a Deus e ao próximo. Nenhum compromisso de devoção é negligenciado quando a preocupação em honrar o Senhor e seguir aqueles que O servem é evidente. A harmonia desses sentimentos deve ser cultivada de forma contínua, aprimorada mediante um progresso constante. Exige-se uma expansão desses sentimentos, uma vez que a proclamação do jejum quaresmal, antecipando a celebração pascal, ressoa nos corações, de forma similar à voz impactante de João Batista. Esse mensageiro, ao retomar as palavras proféticas de Isaías, declarou: “Preparai o caminho do Senhor, endireitai Suas veredas” (Is 40,3; Mt 3,3; Lc 3,4).

Esse convite é apropriado e benéfico para todos: para aqueles que enfrentam os desafios da jornada de fé e se esforçam incansavelmente para conquistar a recompensa na corrida espiritual, para os que, conscientes de seus pecados, buscam reconciliação e perdão, e para os que estão prestes a renascer pelo batismo do Espírito Santo, ansiando por abandonar o passado e abraçar a novidade em Cristo Jesus.

¹⁸ ORÍGENES. Homilias e comentário ao cântico dos cânticos (2019).

¹⁹ LEÃO MAGNO, Sermões, p. 52, Sermão XLV: sétimo sermão sobre a quaresma.

É necessário compreender o significado dos “caminhos do Senhor” e das “veredas retas”, conforme ensinado por ele, que ao prometer as bênçãos e os frutos da graça divina, revelou as transformações que estariam por vir. Leão Magno citou as palavras proféticas: “Todo o vale será exaltado, e todo o monte e outeiro será abatido; e o que é torcido será retificado, e o que é acidentado será aplainado.” (Is 40,4; Mt 3,3; Lc 3,5).

Nessa metáfora, o “vale” simboliza a humildade, enquanto a “montanha” e a “colina” representam o orgulho: “quem se humilha será exaltado, e quem se exalta será humilhado” (Mt 23,12). Portanto, quando os vales são nivelados e as montanhas abaixadas, indica-se que o que foi nivelado não oferecerá obstáculos, e o que foi endireitado não será desviado. Embora o caminho que leva à vida seja estreito e desafiador (Mt 7,14), aquele que é fortalecido pela verdade e pela piedade, não o trilha com dificuldade. A jornada é repleta de alegria para aquele cujo caminho é pavimentado com as pedras da virtude, em contraste com a senda instável, coberta de areia de vícios.

Campo semântico da palavra “deserto”, tanto em hebraico quanto no grego

Quanto à expressão ἐν τῇ ἐρήμῳ e בְּמִדְבָּר (no deserto), anteriormente abordada no comentário sobre Is 40,3, é possível observar que, tanto no TM quanto no Grego, seja na LXX ou no NT, essa expressão denota um local, tanto geográfico quanto figurativo. No TM, encontramos a palavra בְּמִדְבָּר, cujo radical é דבר e cujo significado primordial é “palavra”. No entanto, faremos seguidamente a análise mais detalhada desse termo, com base no léxico hebraico BDB²⁰, e nesse ponto se aprofundará o estudo.

²⁰ BROWN-DRIVER-BRIGGS. Hebrew Lexicon: Entry for Hamed.

Deserto em hebraico

A palavra que geralmente aparece no TM como deserto é מְדָבָר, porém existe uma variante textual que é usada nos textos dos MQ, como se segue: 4QB (בערב): Essa forma hebraica é encontrada no Manuscrito das Quatro Letras Grandes do Mar Morto e é traduzida como “deserto”. Esta forma específica não é encontrada no TM, que é o texto padrão do AT hebraico. Portanto, essa é uma variante textual específica encontrada nos manuscritos do Mar Morto ²¹ : primeiramente, aborda-se a palavra מְדָבָר como substantivo masculino, cujo sentido ou significado é “boca”, como órgão da fala, נְאוֹהַ מְדָבָרָה /tua boca é linda (Ct 4,3); em segundo lugar, aborda-se מְדָבָר como substantivo masculino, significando “região selvagem, ou terra selvagem”: וַיִּמְצְאוּהוּ בְּאֶרֶץ מְדָבָר /encontrou-o numa terra deserta (Dt 32,10); com ה locativa (é a letra ה ao final da palavra, com um sentido direcional equivalente a ao deserto) בֵּית אֲוֵנוֹ /ao deserto de Bet Aven (Js 18,12.15); no estado construto, מְדָבָר-שׁוֹר /ao deserto de Sur (Ex 15,22); “ מְדָבָרָה דַּמְשֶׁק /ao deserto de Damasco (1R 19,15); com sufixo, מְדָבָרָהּ, וַיֵּשֶׁם מְדָבָרָהּ /e porá o deserto dela como o Eden (Is 51,3). Seguidamente veremos vários usos da palavra מְדָבָר na bíblia hebraica:

מְדָבָר como “extensões de terra, usadas para a pastagem de rebanhos e rebanhos”

וַיִּרְעֲפוּ נְאוֹת מְדָבָר /os pastos do deserto reverdecerão (Jl 2,22); יִרְעֲפוּ נְאוֹת מְדָבָר /gotejam as pastagens do deserto (como sinônimo de fertilidade) (Sl 65,13); יִבְשׁוּ נְאוֹת מְדָבָר הָאֶרֶץ יִבְשׁוּ נְאוֹת מְדָבָר /a terra lamenta, se secam os pastos do deserto (Jr 23,10); וְעַל-נְאוֹת מְדָבָר e sobre as pastagens do deserto (Jr 9,9); כִּי אֵשׁ נִאֲשׂה מְדָבָרָהּ /porque o fogo consumiu as pastagens do deserto (Jl 1,19); וְאֵשׁ נִאֲשׂה מְדָבָרָהּ /e o fogo consumiu as pastagens do deserto (Jl 1,20).

מְדָבָר como “terra desabitada”

²¹ REZETKO, R.; YOUNG, I., Historical linguistics and Biblical Hebrew: Steps toward an integrated approach, p. 578.

דְּמִיתִי לְקִצֵּאת מִדְּבָר /deserto em que não há homem (Jó 38,26); דְּמִיתִי
fui [דְּמִיתִי verbo binyan qal, qatal, 1 cs]/como um pelicano no deserto (Sl
102,7); פָּרָה /eis que, como jumentos monteses no deserto (Jó 24,5); פָּרָה
וְאֶת־נַחֲלָתוֹ לְתַנּוֹת מִדְּבָר /jumenta montês acostuada ao deserto (Jr 2,24); וְאֶת־
sua herança para os chacais do deserto (Ml 1,3); בְּמִדְּבָר /como avestruzes
no deserto (Lm 4,3); יִתְנַנְּנִי בְּמִדְּבָר מְלוֹן אֲרָחִים וְאֶעֱזֹבָהּ אֶת־עַמִּי /quem me dera no
melhor morar em uma terra desértica, do que com uma mulher
conflituosa (Pv 21,19); וַיִּמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְּבָר /encontrou-o em uma terra deserta (Dt
32,10).

מִדְּבָר como "grandes extensões"

“אַלְחָרְאוּ אֶת־קוֹל מִדְּבָר וְעָרְיוּ חֲצָרִים מְשֻׁבֵּב קִדְדָר יִרְצוּ וְיִשְׁבְּעוּ קוֹלָם מִרְאֵשׁ הָרִים יִצְוּחוּ:”
o deserto e suas cidades, as aldeias onde Quedar habita; cantarão os moradores
de Sela, e desde o cume dos montes darão vozes de júbilo” (Is 42,11). Neste texto,
a palavra מִדְּבָר (deserto) é usada para se referir a vastas extensões ou territórios
abertos e não apenas ao deserto físico. Aqui, ela descreve as áreas distantes e
habitadas por várias comunidades, como Quedar e Sela. A imagem retratada é de
uma paisagem ampla onde as pessoas, mesmo nas regiões remotas e montanhosas,
exultam com alegria e entusiasmo, demonstrando que a mensagem ou o evento
que está ocorrendo tem um impacto significativo e universal, transcendendo os
limites geográficos. Isso pode ilustrar a influência da mensagem divina que se
espalha por todo lugar, mesmo nas áreas mais distantes e isoladas.

Havia seis cidades no deserto de Judá

“no/במדבר בית הערבה מדיו וסככה: והנבשו ועיר- המלח ועין גדי ערים נש וסצריהו:” *deserto: Bete-Arabá, Midim, e Secacá, E Nibsã, e a Cidade do Sal, e En-Gedi; seis cidades, com as suas aldeias*” (Js 15,61.62). Este texto descreve cidades na região desértica atribuídas à tribo de Judá durante a divisão da Terra Prometida; “e aos horeus no seu monte seir, até el-parã que está junto ao deserto” (Gn 14,6). Este texto menciona a presença dos horeus na região de Seir e El-Parã, próximo ao deserto; “מבלתי” *porquanto o senhor não podia pôr este povo na terra que lhe tinha jurado; por isso os matou no deserto*” (Nm 14,16). Este texto fala sobre como Deus não pôde levar o povo à Terra Prometida devido à sua desobediência, resultando na morte deles no deserto; “במדבר הזה יפלו פגריכם וכל-פקדיכם לכל-מספרכם מכן עשרים שנה ומעלה אשר” *nesto deserto cairão os vossos cadáveres, como também todos os que de vós foram contados segundo toda a vossa conta, de vinte anos para cima, os que dentre vós contra mim murmurastes*” (Nm 14,29). Este texto declara a punição divina sobre o povo, indicando que seus corpos cairão no deserto devido à murmuração contra Deus; “ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה: ובניכם יהיו רעים במדבר” *porém, quanto a vós outros, os vossos cadáveres cairão neste deserto. E vossos filhos perambularão neste deserto quarenta anos, e levarão sobre si as vossas infidelidades, até que os vossos cadáveres se consumam neste deserto*” (Nm 14,32.33). Este texto confirma a punição divina, indicando que os corpos dos adultos cairão no deserto, enquanto seus filhos vagarão por 40 anos e carregarão as consequências da desobediência de seus pais; referindo-se ao grande deserto árabe: “ומן- המדבר ועד” *desde o deserto até o Jordão*” (Jz 11,22); mas também pode se referir a qualquer outro “ממי זאת עלה מן- המדבר?” (Ct

3,6; Ct 8,5). Este texto poético do Cântico dos Cânticos menciona uma figura que ascende do deserto, simbolizando a beleza e a pureza que emergem de um lugar desolado.

Episódios no Deserto: Jornadas e Acampamentos nas Terras Desoladas

וַיִּסְעוּ מִמֶּרְתָּה וַיָּבֹאוּ אֵילִם וְשֵׁם שְׁתֵּים עָשָׂר עֵינֹת מַיִם וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ שָׁם “ (שׁוֹר) *e partiram de Mara e vieram a Elim; e em Elim havia doze fontes de água e setenta palmeiras; e ali acamparam junto das águas*” (Ex 15,22). Este texto descreve a jornada dos israelitas em busca de água e um oásis. וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם “ (סִינַי) *וַיָּבֹאוּ כָּל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מִדְבַּר סִינַי אֲשֶׁר בֵּין אֵילִם וּבֵין סִינַי בַּחֹמֶשׁ עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתָם מִמִּצְרָיִם/então partiram de elim e toda a comunidade dos filhos de Israel veio ao deserto de sim, que está entre elim e sinai, aos quinze dias do segundo mês depois de saírem da terra do egito*” (Ex 16,1). Este texto marca a chegada dos israelitas ao monte Sinai. “בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְצֵאתָם מִמִּצְרָיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר (סִינַי) *no mês segundo do seu êxodo da terra do Egito, no dia dezessete desse mês, vieram ao deserto do Sinai*” (Ex 19,1). Este texto estabelece o tempo em que os israelitas chegaram ao monte Sinai. וַיָּצֵאוּ וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן וְאֶל כָּל עֵדַת “ (פָּאֲרֹן) *e voltaram e vieram a Moisés, e a Arão, e a toda a comunidade dos filhos de Israel, ao deserto de Parã, a Cades, e deram-lhes resposta a eles, e a toda a comunidade, e mostraram-lhes o fruto da terra*” (Nm 13,26). Este texto introduz a chegada dos espiões a Moisés após explorarem a Terra Prometida.

וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צֶן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקִדְשׁ וַתָּמַת שָׁם מִרְיָם “ (צֶן) *e chegaram os filhos de Israel, toda a comunidade, ao deserto de Zim, no mês primeiro, e o povo ficou em Cades; e Miriã morreu ali, e ali foi enterrada*” (Nm 20,1). Este texto marca a chegada dos israelitas a outro local no deserto. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע הָעָם אֶת הַקּוֹל אֲשֶׁר יִהְיֶה חֹצֵב לְהַבֹּת אֶשׁ (קִדְשׁ) *a voz do Senhor faz tremer o deserto; o Senhor faz tremer o deserto de Cades* (Sl 29,8). Este texto descreve a manifestação divina

no deserto de Cades. (אתם) “*e partiram do monte Hor, pelo caminho do mar Vermelho, a fim de rodearem a terra de Edom, e a alma do povo se tornou impaciente nessa viagem*” (Nm 21,4) Neste texto, os israelitas estão em sua jornada pelo deserto e se tornam impacientes. Eles estão contornando a terra de Edom em sua rota. (יהודה) “*ויאמר כלבלי אשר ידך את קרית ספר*” (יהודה) “*e Calebe disse: A quem ferir a Quiriate-Sefer e tomá-la, darei a minha filha Acsa por mulher*” (Jz 1,16). Calebe faz uma promessa de dar sua filha Acsa em casamento àquele que conquistar Quiriate-Sefer. Isso demonstra a coragem e a determinação de Calebe. (מעון) “*ויקומו ויילכו זיפה לפני שאול*” (מעון) “*então se levantaram eles e foram a Zife, adiante de Saul; Davi, porém, e os seus homens estavam no deserto de Maom, na campina que está à mão direita do deserto de Jesimom.*” (1S 23,24). Neste texto, Davi está fugindo de Saul e busca refúgio nos lugares seguros de En-Gedi, uma área no deserto onde ele pode se esconder.

“*וירא דויד את שאול יצא אתריו המדברה וישלח דויד מטהו ביד וימה מן המשחמה (זיפה) ויקם שאול ויירד אל המדבר זיפה וישלש את אלפי איש עמו חרבות ויקצץ. אל הארץ ויפה שאול בגןן ויירא דויד וישלח את בלעים ויכרת את כנף לרדיד*” *e Davi viu que Saul tinha saído em busca dele ao deserto e enviou mensageiros e soube que Saul tinha de fato vindo. E Saul se levantou, e desceu ao deserto de Zife, e com ele três mil homens, escolhidos de Israel, para buscar a Davi no deserto de Zife*” (1S 23,15; 1S 26,2). Esses textos descrevem a perseguição contínua de Saul a Davi no deserto de Zife. Saul está determinado a capturar Davi, e eles se encontram em diferentes momentos enquanto Davi está fugindo; (באר שבע) “*וישכם אברהם בפקר ויקח לחם וחמת מים וימן*” (באר שבע) “*levantou-se Abraão de madrugada, e tomou pão e um odre de água, e os deu a Agar; pô-los sobre o ombro dela, e entregou-lhe o menino, e despediu-a; e ela foi-se e andou vagueando no deserto de Berseba*” (Gn 21,14). Neste texto, Agar e seu filho

Ismael são enviados por Abraão ao deserto de Berseba após sua expulsão da casa de Abraão. Eles enfrentam dificuldades enquanto vagam pelo deserto.

וַיִּקַּם שָׂאוּל וַיִּלְךָ אַחֲרָיו דָּוִד לְהִלָּךְ אַחֲרָיו הַצְּעִידִים אֶת־הַהָרִים וַיִּשְׁבֹּת דָּוִד “ (עֵין גְּדִי) וַיִּקַּם שָׂאוּל וַיִּלְךָ אַחֲרָיו דָּוִד לְהִלָּךְ אַחֲרָיו הַצְּעִידִים אֶת־הַהָרִים וַיִּשְׁבֹּת דָּוִד “ (עֵין גְּדִי) *então Saul tomou três mil escolhidos de todo o Israel e foi em busca de Davi e dos seus homens, nos rochedos dos javalis selvagens”* (1S 24,2). Neste episódio, Saul estava determinado a capturar Davi, e eles se encontraram na caverna de Gedi, onde Davi e seus homens estavam escondidos. Mais tarde, Davi teve a oportunidade de mostrar sua lealdade a Saul, mesmo quando poderia tê-lo matado.

וַיִּשְׁפִּימוּ בַבֶּקֶר וַיֵּצְאוּ אֶל מְדְבַר תְּקוּעַ וּבָצְאָתָם עָמַד יוֹשֶׁפֶט וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּ־לִי יְהוּדָה “ (תְּקוּעַ) וַיִּשְׁפִּימוּ בַבֶּקֶר וַיֵּצְאוּ אֶל מְדְבַר תְּקוּעַ וּבָצְאָתָם עָמַד יוֹשֶׁפֶט וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּ־לִי יְהוּדָה “ (תְּקוּעַ) *e pela manhã cedo saíram ao deserto de Tecoa; e, saindo eles, Jeosafá pôs-se em pé, e disse: Ouvi-me, ó Judá, e vós, moradores de Jerusalém! Crede no SENHOR, vosso Deus, e estareis seguros; crede nos seus profetas e prosperareis”* (2Cr 20,20). No contexto desse texto, Jeosafá, rei de Judá, lidera seu povo em oração e adoração a Deus enquanto enfrentam uma ameaça militar. Jeosafá expressa a importância de confiar em Deus e em Seus profetas. Posteriormente, eles se preparam para enfrentar seus inimigos no deserto. מִחֶרֶךְ רָדוּ “עֲלֵיהֶם הִגַּם עֲלֵיָם בְּמַעְגְלָה הַצֵּיץ (יְרוּאֵל) מִחֶרֶךְ רָדוּ “עֲלֵיהֶם הִגַּם עֲלֵיָם בְּמַעְגְלָה הַצֵּיץ (יְרוּאֵל) *amanhã descereis contra eles; eis que sobem pela ladeira de Ziz, e os achareis no fim do vale, diante do deserto de Jeruel”* (2Cr 20,16). Nesse contexto, o texto está indicando o local onde Josafá e suas forças encontrariam seus inimigos. A orientação divina dada a Josafá era que eles deveriam se preparar para a batalha e confiar em Deus para a vitória. Essa história continua com uma intervenção divina surpreendente que leva à vitória de Josafá e Judá sobre seus inimigos.

וַיִּוָּאֵב וַאֲבִשְׁלוֹם רָדְפִים אַחֲרָיו שָׂאוּל וַיִּפְגְּעוּ בְּנִי גִבְעוֹן בְּמִדְבַר יַעֲקִים “ (גִּבְעוֹן) וַיִּוָּאֵב וַאֲבִשְׁלוֹם רָדְפִים אַחֲרָיו שָׂאוּל וַיִּפְגְּעוּ בְּנִי גִבְעוֹן בְּמִדְבַר יַעֲקִים “ (גִּבְעוֹן) *Abisai perseguiram a Abner; e o sol se pôs quando eles chegaram à colina de Amá, que está defronte de Gibeão, junto ao caminho do deserto de Gibeão”* (2S

2,24). Neste texto se vê Joabe e Abisai perseguindo Abner, e o cenário desse episódio se desenrola nas terras desertas, mais especificamente na colina de Amá, próxima de Gibeão. Esse contexto enfatiza como as atividades militares também ocorriam em áreas desérticas, desafiando aqueles que as exploravam.

וְנִעְבְּרָא מֵאֵת אַחֵינוּ בְנֵי-עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׁעִיר מִדֶּרֶךְ הָעֲרָבָה מֵאֵילַת וּמֵעֶצְרִין גְּבֵרִים “ (מוֹאָב) וְנִיַּלְנוּ מִלְּפָנֵינוּ וְנִיַּלְנוּ מִלְּפָנֵינוּ וְנִיַּלְנוּ מִלְּפָנֵינוּ / *e passamos de diante de nossos irmãos, os filhos de Esaú, que habitavam em Seir, pela estrada da Arabá, de Elate e de Ezium-Geber. E, depois, viramo-nos e passamos pelo caminho do deserto de Moabe*” (Dt 2,8) observa-se a jornada do povo de Israel pelo deserto e seu encontro com os filhos de Esaú, habitantes de Seir. Eles viajam pela estrada da Arabá, passando por locais como Elate e Ezium-Geber. Esse texto ressalta as complexas rotas geográficas que o povo percorreu durante sua jornada no deserto. וַיֹּאמֶר “ (אֶדוֹם) וַיִּשְׁאַל אֶת-יְהוָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו / *e perguntou ele: Por qual caminho subiremos? Respondeu-lhe um dos servos do rei de Israel: Pelo caminho do deserto de Edom*” (2R 3,8) descreve-se uma situação em que o rei de Israel consulta sobre a rota a ser tomada, e um de seus servos indica o caminho pelo deserto de Edom. Essa escolha geográfica influencia os eventos que se seguem, enfatizando como as decisões relacionadas ao deserto tinham implicações estratégicas. וַיִּשְׁלַח מִלְּאֶכֶים מִמִּדְבַּר קַדְמוֹת אֶל-סִיחֹן מֶלֶךְ חִשְׁבוֹן דְּבָרֵי שְׁלוֹם לְאֶמְרָא: (קַדְמוֹת) / *enviando de Cades-Barnéia mensageiros a Siom, rei de Hesbom, com palavras de paz, dizendo* (Dt 2,26). Este texto indica os mensageiros enviados de Cades-Barnéia para comunicar palavras de paz a Siom, rei de Hesbom. Esse episódio destaca como as comunicações diplomáticas também ocorriam nas regiões desérticas e como o deserto era um ambiente onde interações políticas importantes podiam ocorrer.

Uso figurativo da palavra מדבר:

“כִּי וַנִּתְּהַל אִמָּם הַבְּיָשָׁה הַזֹּרְתָם כִּי אָמְרָה אֲלֵכֶּה אֶחְרָי מֵאַהֲבִי נִתְּנִי לְחֶמְלִי וּמִיָּמִי צָמְרִי וּפְשָׁתִי “
 :שְׁמֹנִי וְשָׁקוּנִי/Para que Eu não a despoje e a deixe despida e a ponha como no dia
 em que nasceu e a faça como um deserto, deixe-a como terra seca e a mate de
 sede” (Os 2,5). Aqui, Deus está falando sobre Israel como sua esposa infiel. Ele
 a ameaça com a perspectiva de transformá-la em um “deserto”, deixando-a
 despojada e faminta, como punição por sua infidelidade espiritual. O uso de
 “deserto” denota um estado de desolação espiritual e abandono; “הַדֹּר אֶתֶם רָאוּ
 דְבַר-יְהוָה הַמְדַבֵּר הַלִּיתִי לְיִשְׂרָאֵל אִם אֶרְצָ מֵאַפְלָיָה מִדּוֹעַ אָמְרוּ עָמִי בְדָנּוּ לֹא-נִבְּוָא עוֹד
 :אֲלֵיךְ/vocês desta geração, vejam a palavra de Javé: Por acaso, eu fui para Israel
 um deserto, ou terra escura? Então, por que o meu povo diz: 'Nós nos
 emancipamos e não voltaremos para ti'?” (Jr 2,31). Neste texto, Deus está
 expressando seu desapontamento com o povo de Israel. Ele pergunta
 retoricamente se Ele era um “deserto” para eles, sugerindo que Ele sempre esteve
 presente para cuidar deles e prover para eles. No entanto, o povo de Israel agiu
 como se Ele não fosse uma fonte de vida e sustento, abandonando-O em busca de
 outras divindades e caminhos. Portanto, o uso figurativo de “deserto” aqui denota
 um estado de abandono espiritual por parte do povo em relação a Deus.

Deserto em grego

A palavra grega ἔρημος é explorada em profundidade, usando como base o *Thayer's Greek Lexicon*²². Ela é apresentada em suas formas variadas, desde o grego clássico até o grego do NT, com nuances de significado e uso. Nessa análise, a palavra é desdobrada em suas formas adjetivas e substantivas, proporcionando uma compreensão abrangente de como ἔρημος é empregada na

²² THAYER, J. H., *Thayer's Greek Lexicon* (1889).

língua grega. As nuances semânticas, tanto em sua forma adjetiva quanto substantiva, destacam a riqueza de significado da palavra, que pode abranger desde a ideia de lugares desabitados e solitários até contextos mais profundos relacionados a desolação, privação e exclusão. Através da exploração minuciosa das formas gramaticais e dos exemplos de uso, que com base neste léxico oferece-se aqui um panorama completo da riqueza semântica de ἔρημος na língua grega.

ἔρημος como adjetivo: ἔρημος, ἔρημον (em grego clássico também ἔρημος, ἐρήμη, ἔρημον).

Solitário, desolador, desabitado; de lugares: “Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖ ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ’ ἰδίαν/*Ouvindo isso, Jesus retirou-se dali de barco, para um lugar deserto, à parte*” (Mt 14,13). Aqui, ἔρημος descreve o lugar para onde Jesus se retirou após receber a notícia da morte de João Batista. Este lugar era deserto e afastado, refletindo o desejo de Jesus de estar sozinho para orar e refletir. “Ὁψίας δὲ γενομένης, προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, λέγοντες Ἐρημός ἐστιν ὁ τόπος, καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρήλθεν· ἀπόλυσον τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα/*E chegando o entardecer, chegaram-se a ele seus discípulos, dizendo: O lugar é deserto, e o tempo é já passado; despede as multidões, para que se vão pelas aldeias, e comprem para si de comer*” (Mt 14,15). Novamente, ἔρημος é usado para descrever o local onde Jesus estava. Os discípulos destacam que o lugar é deserto e que o tempo já está avançado, sugerindo que era um local isolado e que as pessoas precisavam ir embora para encontrar comida; “Καὶ πρωτὸ ἔννοχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθε, καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον, κακεῖ προσήχετο/*e, muito cedo de manhã, ainda noite, havendo ele se levantado, saiu e foi para dentro de um lugar deserto, e ali orava*” (Mc 1,35). Neste texto, ἔρημος descreve o lugar para onde Jesus foi para orar de manhã cedo. Isso enfatiza a solidão e a tranquilidade do local, adequado para a comunhão com Deus.

“Καὶ ἀπῆλθον εἰς ἔρημον τόπον τῷ πλοίῳ κατ’ ἰδίαν/*E foram num barco, à parte, para um lugar deserto*” (Mc 6,32). Aqui, ἔρημος descreve o lugar onde Jesus e os discípulos foram para descansar e se retirar das multidões. Mais uma vez, ressalta a característica desolada e isolada do local; “Γενομένης δὲ ἡμέρας ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἔρημον τόπον, καὶ οἱ ὄχλοι ἐζήτουν αὐτὸν, καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ· καὶ κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ’ αὐτῶν/*E sendo já de dia, ele saiu, e foi para um lugar deserto; e as multidões o buscavam, e vieram a ele; e o detinham, para que não os deixasse*” (Lc 4,42). ἔρημος é usado para descrever o lugar para onde Jesus foi após um dia de atividade. As multidões o buscavam, mas ele se retirou para um lugar deserto, indicando seu desejo de solidão: “Καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν· καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησε κατ’ ἰδίαν εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένην Βηθσαιῖδά/*E os apóstolos, tendo voltado, contaram-lhe todas as coisas que tinham feito. E tomando-os consigo, retirou-se à parte a um lugar deserto da cidade, chamado Betsaida*” (Lc 9,10). Neste texto, ἔρημος é usado para descrever o lugar onde Jesus e os apóstolos se retiraram depois de terem relatado suas atividades. Novamente, destaca o caráter isolado do local, afastado da cidade.

“Τέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν, Γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος, καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ. καὶ, Τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος/*Porque está escrito no livro dos Salmos: Sua habitação se faça deserta, e não haja quem nela habite; e outro tome seu trabalho de supervisão*” (At 1,20). Neste texto, ἔρημος é usado em uma citação do livro dos Salmos para descrever a habitação que deveria ficar deserta, indicando a desolação e o abandono desse lugar. Isso é relacionado à substituição do papel de supervisão de Judas por outra pessoa; “Ἄγγελος δὲ Κυρίου ἐλάλησε πρὸς Φίλιππον, λέγων, Ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν, ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος/*Mas um anjo do SENHOR falou a Filipe, dizendo: Levanta-te e vai em direção do Sul, ao caminho que desce de Jerusalém a Gaza;*

este se acha deserto” (At 8,26). Aqui, ἔρημος descreve o caminho que Filipe deveria seguir, indicando que era um lugar deserto ou solitário. Isso ressalta a orientação divina que levou Filipe a um encontro significativo com o eunuco etíope.

“Τέγραπται γὰρ Εὐφράνθητι στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα· ῥῆξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα/
Porque está escrito: Alegra-te, estéril, a que não podes gerar filhos; esforça-te, e clama tu, que não estás de parto; porque muitos mais são os filhos da solitária, que [os] da que tem marido” (Gl 4,27) ἔρημος é usado para descrever a mulher estéril que não pode gerar filhos. Isso simboliza a solidão e a falta de frutos em sua vida. A passagem menciona que a mulher estéril terá mais filhos do que a que tem marido, enfatizando um aspecto espiritual; de Jerusalém, desprovida da presença, instrução e auxílio de Cristo, “Ἴδου, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος/
Eis que vossa casa se vos deixa deserta” (Mt 23,38). Aqui, ἔρημος descreve a casa de Jerusalém, que é deixada deserta devido à falta de presença, instrução e auxílio de Cristo. Isso expressa a ideia de abandono espiritual e desolação.

ἔρημος como substantivo

ἢ ἔρημος, a saber, χώρα; o Septo muitas vezes para מְדִבְרָה; um deserto, deserto (Heródoto 3, 102); “Εἰ οὖν εἴπωσιν ὑμῖν Ἴδου ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· Ἴδου ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε/*porque, como o relâmpago sai do oriente e se mostra até ao ocidente, assim será também a vinda do Filho do homem*” (Mt 24,26). Neste texto, ἔρημος é usado para se referir a um deserto. Jesus compara sua vinda ao relâmpago que brilha do oriente ao ocidente, indicando que será algo visível e notório; “καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα/*e a mulher fugiu para o deserto, onde já tinha lugar preparado por Deus para que ali fosse alimentada durante mil duzentos e*

sessenta dias” (Ap 12,6). Aqui, ἔρημος é mencionado como o lugar para onde a mulher foge para escapar da perseguição. Deus providenciou um lugar no deserto onde ela seria alimentada e protegida durante um período significativo.

“καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροῦς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως/*e foram dadas à mulher as duas asas da grande águia, para que voasse para o deserto, ao seu lugar, onde é sustentada por um tempo, e tempos, e metade de um tempo, fora da vista da serpente*” (Ap 12,14). Novamente, ἔρημος é usado para se referir ao deserto. A mulher recebe asas de águia para voar para o deserto, onde fica protegida por um tempo determinado, simbolizando a proteção divina; “καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, καὶ εἶδον γυναῖκα καθήμενην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμονον ὀνόματα βλασφημίας, ἔχον κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα/*e levou-me em espírito a um deserto, e vi uma mulher assentada sobre uma besta de cor de escarlata, que estava cheia de nomes de blasfêmia, e tinha sete cabeças e dez chifres*” (Ap 17,3). Aqui, ἔρημος é usado em um contexto simbólico. A mulher está sentada sobre uma besta de cor escarlata, que representa a Babilônia, e ela está no deserto, simbolizando um lugar de desolação espiritual e corrupção.

αἱ ἔρημοι, lugares desérticos, regiões solitárias:

“τὸ δὲ παιδίον ἠΰξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐν ταῖς ὄρειναῖς τὰ ἔρημοι ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ/*e o menino crescia, e se robustecia em espírito; e esteve nos desertos até ao dia em que havia de mostrar-se, a Israel*” (Lc 1,80). Neste texto, ἔρημοι refere-se a lugares desérticos ou regiões solitárias. O texto descreve o crescimento e fortalecimento de João Batista em espírito, enquanto ele viveu nos desertos até o dia em que estava destinado a se revelar a Israel. João Batista passou parte de sua vida em locais isolados e solitários, provavelmente para se preparar

espiritualmente para sua missão de precursor do Messias. Esses desertos são mencionados como um contexto importante para o desenvolvimento espiritual de João Batista.

Uma região inculta própria para pastagem:

“Τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα, καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενηκονταέννέα ἐν τῇ ἔρημῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὗρη αὐτό/*qual de vós é o homem que, possuindo cem ovelhas e perdendo uma delas, não deixa as noventa e nove no deserto e vai após a perdida até que a encontre?*” (Lc 15,4). Neste texto, ἔρημος é usado para se referir a uma região inculta própria para pastagem. Jesus utiliza essa metáfora ao contar a parábola da ovelha perdida. Ele descreve um pastor que possui cem ovelhas e, ao perder uma delas, deixa as noventa e nove em um lugar deserto e parte em busca da ovelha perdida. Nesse contexto, ἔρημος indica um local adequado para pastagem, mas não necessariamente um deserto árido, destacando a dedicação do pastor em encontrar a ovelha extraviada.

O deserto da Judéia

“Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας/*e, naqueles dias, apareceu João, o Batista, pregando no deserto da Judeia*” (Mt 3,1). Neste texto, João Batista é introduzido pregando no deserto da Judeia. Essa localização geográfica é significativa, pois representa a preparação espiritual e o cumprimento das profecias messiânicas, à medida que ele chamava as pessoas ao arrependimento em preparação para a vinda do Messias; “φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/*voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor; endireitai as suas veredas*” (Mc 1,3). Esse texto refere-se ao

cumprimento da profecia de Isaías sobre João Batista, que era a voz no deserto preparando o caminho do Senhor. Ele exortava as pessoas a se arrependerem e endireitarem seus caminhos, preparando seus corações para a chegada de Jesus; “καὶ τὸ παιδίον ἠΰξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ/*e o menino crescia e se fortalecia em espírito; e habitou nos desertos até ao dia da sua manifestação a Israel*” (Lc 1,80). Aqui, vemos que João Batista cresceu nos desertos da Judeia, indicando sua separação e preparação espiritual para seu papel como precursor de Jesus. Ele permaneceu nesse ambiente até o dia em que se manifestou a Israel como o pregador do arrependimento; “ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, ἐγένετο ῥῆμα Θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ/*sendo Anás e Caifás sumos sacerdotes, veio a palavra de Deus sobre João, filho de Zacarias, no deserto*” (Lc 3,2). Este texto enfatiza a chamada divina de João Batista enquanto ele estava no deserto da Judeia. Deus o escolheu para desempenhar um papel crucial na preparação espiritual do povo para a vinda do Messias; “Ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὐθύνετε τὴν οὐδὸν Κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαίας ὁ προφήτης/*eu sou a voz do que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías*” (Jo 1,23). João Batista identifica-se como aquele que cumpre a profecia de Isaías, clamando no deserto para que o caminho do Senhor seja endireitado. Ele desempenha um papel crucial na preparação espiritual do povo judeu para a chegada de Jesus, o Messias.

Do deserto da Arábia

“Καὶ πληροῦντο ἔτη τεσσαράκοντα, ὠφείλετο ἀναγεννησθῆναι αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ/*e, completados quarenta anos, apareceu-lhe o anjo do Senhor no deserto do monte Sinai, numa chama de fogo no meio de uma sarça*” (At 7,30). Neste texto, menciona-se o momento em que o anjo do Senhor apareceu a Moisés no deserto do monte Sinai, na forma de uma chama de fogo dentro de uma sarça

ardente. Isso marca o início da missão de Moisés como líder do povo de Israel e o começo da libertação do Egito; “οὗτος ἐξήγαγεν αὐτοὺς, ποιήσας τέρατα καὶ σημεῖα ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῇ ῥοιθίᾳ/*este foi o que, no deserto, esteve com a comunidade no monte Sinai e com os nossos pais, o qual recebeu palavras de vida para no-las dar*” (At 7,36). Aqui, o texto refere-se a Moisés como aquele que esteve com o povo no deserto, no monte Sinai. Moisés recebeu as palavras de vida de Deus no Sinai e as transmitiu ao povo de Israel, incluindo os mandamentos e as leis.

“οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν/*este é o que esteve entre a comunidade no deserto, com o anjo que lhe falava no monte Sinai, e com os nossos pais; o qual recebeu as palavras de vida para no-las dar*” (At 7,38). Este texto reforça o papel de Moisés como mediador entre Deus e o povo de Israel no deserto, mencionando novamente sua presença no monte Sinai e seu recebimento das palavras de vida; “ἀλλ’ οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν ἠὲ δόκησεν ὁ Θεός· κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ/*mas Deus não se agradou da maior parte deles, pelo que foram prostrados no deserto*” (1Cor 10,5). Aqui, Paulo faz referência ao período em que a maioria dos israelitas que saíram do Egito não agradou a Deus no deserto. Isso se relaciona com os eventos do Êxodo, quando o povo demonstrou incredulidade e rebelião contra Deus, resultando em consequências desastrosas para eles no deserto; “μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ/*não endureçais os vossos corações, como na provocação, no dia da tentação no deserto*” (Hb 3,8). Neste texto, a Epístola aos Hebreus adverte os leitores a não endurecerem seus corações da mesma forma que os israelitas fizeram no deserto durante a tentação. Isso se refere à importância de manter uma fé confiante e obediente, em contraste com a incredulidade demonstrada pelos israelitas no deserto.

Uso figurativo da palavra $\epsilon\pi\eta\mu\omega$ (deserto)

O uso figurativo da palavra grega $\epsilon\pi\eta\mu\omega$, que se traduz como “deserto”, é frequentemente empregado para transmitir uma ideia de isolamento, solidão, privação e até mesmo um período de provação espiritual. Nesse sentido, a referência simbólica ao “deserto” transcende sua interpretação literal e ganha significados mais profundos nas narrativas. Um exemplo notável que ilustra esse uso é encontrado no livro do Apocalipse: “Καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα/ *e a mulher fugiu para dentro do deserto, onde tem um lugar tendo sido preparado proveniente de junto de Deus, a fim de que ali a alimentem por mil duzentos e sessenta dias*” (Ap 12,6). Nesse texto, a imagem da mulher fugindo para o deserto carrega uma carga simbólica profunda. O “deserto” aqui não é apenas uma descrição geográfica, mas também uma representação da separação do convívio social e do ambiente comum. Esse afastamento é muitas vezes interpretado como um período de desafio, em que a mulher enfrenta tribulações espirituais ou físicas.

O deserto é um lugar de introspecção e testes, onde se confronta a solidão e se busca um contato mais direto com o divino. O fato de o lugar no deserto estar “preparado por Deus” sugere que essa experiência de isolamento não é um acaso, mas sim uma fase guiada por um propósito superior. A duração do período, “mil duzentos e sessenta dias”, pode ser interpretada como um período simbólico de prova ou dificuldade que a mulher precisa atravessar antes de alcançar uma transformação ou redenção.

Pelo que é possível afirmar é que tanto no AT (TM, מִדְבָּר) como no NT (NA²⁸, $\epsilon\pi\eta\mu\omega$) ambas as palavras podem ser traduzidas por “deserto” e podem ser usadas figurativamente. Gonzaga e Barbosa²³ abordam a relação profunda e

²³ GONZAGA, W; BARBOSA, L. H., A relação entre palavra e deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã. p. 5-9.

figurativa entre as palavras מִדְּבָר / ἐρήμω (deserto) e דְּבָר / λόγος (palavra) em um contexto teológico. A princípio, a conexão entre *Deserto* e *Palavra* pode parecer contraditória, considerando que o deserto é frequentemente associado à falta de vida e comunicação. No entanto, o texto explora como essa relação é significativa.

Quando alguém passa por momentos de solidão intensa, muitas vezes usa expressões como “tempos de aridez” ou “vida tornou-se um deserto” para descrever essa experiência. O deserto é um local geográfico árido, caracterizado por falta de água e condições hostis à vida humana. Entretanto, espiritualmente, o deserto assume um significado oposto. Nas narrativas bíblicas, atos salvíficos importantes ocorreram no deserto, incluindo perdão e renovação da fé. O deserto é visto como um lugar privilegiado para o encontro com Deus e a renovação da fé.

Exemplos bíblicos como Moisés e Elias demonstram a importância do deserto como um local de comunicação divina. Moisés, por exemplo, encontrou Deus na solidão do Sinai, onde recebeu chamados e instruções importantes. O deserto é retratado como um lugar silencioso, propício para ouvir e discernir a voz de Deus. O termo מִדְּבָר (deserto) está ligado à palavra דְּבָר (palavra) de maneira interessante. Enquanto o deserto é visto como um local árido e inabitado, também pode ser interpretado como um lugar de fala, onde Deus se comunica com a humanidade. A relação entre as duas palavras é estabelecida pelo fato de que tanto Deus quanto a tentação habitam no deserto, sendo a linguagem essencial para a humanidade. O deserto também é associado à presença de Deus, como evidenciado no relato do povo israelita no deserto, onde Deus saciou a sede do povo com água da rocha.

A relação entre palavra e deserto também é exemplificada por figuras bíblicas como Débora e Moisés, que atuaram como condutores do povo, assim como a abelha rainha conduz o enxame. Conclui-se que assim como esses líderes conduziram e guiaram, Deus também conduz o seu povo na jornada da vida,

falando ao coração no deserto das experiências pessoais. Portanto, a relação entre palavra e deserto pode ser usado em forma metafórica, para a comunicação divina e a transformação espiritual, enfatizando como o aparentemente árido e silencioso deserto pode ser um lugar de encontro com Deus e discernimento da sua vontade.

Reflexões para os desafios do homem hodierno, a partir do uso figurado de “deserto”

Os relatos antigos das peregrinações do povo de Israel no deserto não se limitam a meros registros históricos, mas por meio do campo semântico das palavras מִדְבָּר e ἐρήμω, em hebraico e grego respectivamente, oferecem a possibilidade de usos de metáforas, as quais são poderosas para os desafios enfrentados na contemporaneidade. Esta parte desta análise busca explorar essas metáforas à luz de citações bíblicas, teológicas e filosóficas, destacando a relevância desses ensinamentos para nossas próprias jornadas espirituais.

A. O Deserto como espaço de transformação

Assim como os israelitas partiram de Elim em direção ao monte Sinai (Ex 15,27-16,1), o homem hodierno enfrenta jornadas em sua vida, muitas vezes em territórios aparentemente áridos e desafiadores. É no deserto que se recebe o chamado a preparar o caminho para o Senhor (Is 40,3), reconhecendo que é nesses momentos de deserto que ocorre uma profunda transformação espiritual e crescimento.

B. Compartilhando os frutos da jornada

Os espiões que exploraram a Terra Prometida, trouxeram consigo os frutos da terra (Nm 13,27). Da mesma forma, chama-se a buscar e compartilhar

os frutos do seu trabalho e das bênçãos recebidas. Deve-se estar disposto a mostrar ao mundo a riqueza espiritual que pode oferecer, mesmo quando a jornada é difícil.

C. Manter a fé em tempos de dificuldade

Nos momentos de impaciência, quando a jornada se torna árdua, é crucial manter a fé e confiança no Senhor (Is 41,10). Assim como os israelitas durante sua peregrinação pelo deserto, deve-se lembrar que a esperança é o alicerce que sustenta em meio às adversidades.

D. Busca por abrigo e proteção

Assim como Davi buscou refúgio nos lugares seguros de En-Gedi (1S 24,22), também encontra momentos em que precisará buscar abrigo e proteção espiritual. Deve estar atento às oportunidades de segurança e orientação que lhes são oferecidas, reconhecendo a importância de se resguardar em tempos de desafio.

E. Lealdade e compaixão: superando a vingança

Quando é perseguido, como Davi foi perseguido por Saul, é imperativo lembrar que a lealdade e a compaixão podem superar o desejo de vingança (1S 24,6). Davi escolheu demonstrar misericórdia e respeito pela vida de Saul, em um ato de transcendência espiritual.

F. O lugar onde Deus fala: a Interpretação de מְדַבֵּר

A interpretação de מְדַבֵּר como “o lugar onde Deus fala” é particularmente significativa. O deserto, muitas vezes, é o cenário onde as revelações divinas ocorrem e onde os profetas são chamados para ouvir a voz de Deus. Abraão, Moisés, Elias e João Batista são exemplos notáveis de indivíduos que experimentaram encontros divinos no deserto (Gn 12,1; Ex 3,1; 1R 19,8; Mt 3,1-3). Além disso, a interpretação de מְדַבֵּר também pode se estender à ideia de que o *Deserto* é o lugar da *Palavra*, lugar onde Deus fala, como falou a seu povo, conduzindo-o para a Terra Prometida. Não apenas como o local onde Deus fala diretamente aos seus escolhidos, mas como um ambiente que convida à reflexão e à escuta atenta da Palavra de Deus, hoje e sempre. É um lugar de purificação espiritual, onde o ruído do mundo é silenciado, permitindo que a voz de Deus seja ouvida, ruminada e discernida com maior clareza.

A instrução profética de Mt 3,3 (B)

“ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/*preparai o caminho do senhor, fazei retas as suas veredas*”. Esta é a essência da mensagem profética. Aqui, a voz profética convoca o povo a se preparar para a vinda do Senhor. A metáfora da preparação do caminho é poderosa, sugerindo uma transformação interior e exterior necessária para receber a presença divina. A retidão das veredas é uma metáfora para a necessidade de eliminar obstáculos e desvios que possam impedir o encontro com Deus. A sequência das instruções, juntamente com a referência ao deserto, também evoca a memória do Êxodo, quando Deus conduziu os israelitas pelo deserto em direção à Terra Prometida. Essa associação adiciona profundidade à mensagem, conectando o chamado profético com a história e a fé do povo.

Ellicott²⁴ faz uma análise da expressão “preparai o caminho do Senhor”, explicando que as metáforas são retiradas das estratégias dos conquistadores do Oriente. Os líderes enviavam um mensageiro adiante para convocar as pessoas das regiões por onde passariam, a fim de preparar o terreno para sua chegada. Era necessário abrir uma “estrada real” através de áreas desérticas, nivelar vales e suavizar colinas (as descrições usadas são, obviamente, poéticas em sua grandiosidade). Estradas sinuosas eram retificadas para permitir a passagem de grandes exércitos. Interpretando isso em um sentido espiritual, o deserto representava um mundo imerso no mal, enquanto o nivelar as montanhas e colinas simbolizava a humildade espiritual. Quando os humildes em espírito eram acolhidos no reino dos céus, os vales eram elevados. Quando o arrependimento era abraçado por soldados e publicanos, os lugares difíceis eram tornados suaves e os caminhos tortuosos eram endireitados.

A ênfase dada ao “caminho do Senhor” no início do Evangelho, possivelmente influenciou o uso distinto do termo “ὁδος/caminho” por Lucas, no livro de Atos dos Apóstolos, para se referir ao que se poderia considerar como a “crença” da Igreja Apostólica: “ἠτήσατο παρ’ αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινες εὕρη τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ/ *e pediu-lhe cartas para Damasco para as sinagogas, a fim de que, se encontrasse alguns deste Caminho, quer homens quer mulheres, os conduzisse presos a Jerusalém*” (At 9,2). Na narrativa de At 9, emerge um momento crucial na jornada de Paulo, em que ele não está simplesmente buscando cartas, mas também orientação que vai além do mero aspecto material. Sua requisição de cartas endereçadas às sinagogas de Damasco desvela um anseio que vai além da busca por autoridade e reconhecimento, por trás desse pedido reside uma profundidade mais significativa, pois Paulo aspira encontrar não apenas qualquer indivíduo, mas aqueles que seguem o “caminho”.

²⁴ ELLICOTT, C. J., *Ellicott’s Commentary for English Readers*.

Nesse contexto, o termo “ὁδος/caminho” não se limita à jornada física; ele assume um simbolismo que reflete a crença e a fé partilhadas pelos adeptos da emergente fé cristã.

Em At 18,25-26, encontra-se a seguinte informação: “Οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου· καὶ ζέων τῷ πνεύματι, ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. Οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. Ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα προσελάβοντο αὐτόν, καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν τοῦ Θεοῦ ὁδόν/*Este homem estava instruído no caminho do Senhor; e, fervoroso de espírito, falava e ensinava com precisão sobre as coisas do Senhor, tendo conhecimento apenas do batismo de João. E ele começou a falar com ousadia na sinagoga. Quando Aquila e Priscila o ouviram, eles o receberam e, de maneira mais precisa, explicaram a ele o caminho de Deus*”. O personagem apresentado neste texto (*Apolo*) revela uma profunda instrução no “caminho do Senhor”. Com uma dedicação fervorosa, ele não apenas fala, mas também ensina com exatidão a respeito das questões ligadas ao Senhor e “seu caminho”. Seu conhecimento abrange até mesmo o batismo de João Batista, o que ilustra sua sólida compreensão das bases da fé cristã. Além disso, sua coragem se manifesta na forma audaciosa com que discursa na sinagoga, demonstrando um compromisso inabalável em compartilhar a mensagem do Senhor. Seu encontro com Aquila e Priscila é de especial relevância, eles não apenas o acolhem, mas também enriquecem sua compreensão. Através de um diálogo aprofundado, eles oferecem uma explicação ainda mais detalhada sobre o “caminho do Senhor”.

Em At 19,9, lê-se: “ὡς δὲ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπεῖθουν, κακολογοῦντες τὴν ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστάς ἀπ’ αὐτῶν ἀφόρισε τοὺς μαθητάς, καθ’ ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου τινός/*e como alguns endureciam-se e desobedeciam, falando mal do caminho diante da multidão, ele, afastando-se deles, separou os discípulos, discutindo diariamente na escola de*

um certo Tirano”. O episódio narrado neste texto ilustra como a resistência e a recusa em obedecer à mensagem do “caminho” conduziram a um desdobramento significativo. Alguns indivíduos optaram por endurecer seus corações e se opuseram abertamente à essência da fé pregada, falando negativamente sobre o “ὁδος/caminho” diante de uma audiência mais ampla. Diante dessa postura desafiadora, Paulo tomou uma decisão crucial, dando uma resposta à oposição, revelando sua determinação em proteger e preservar o ensinamento sobre “este caminho”. Reconhecendo a influência prejudicial que os opositores poderiam exercer sobre os discípulos, ele escolheu se afastar daqueles que resistiam à mensagem. Essa separação não foi apenas um ato de prudência, mas também uma forma de garantir que a verdade da fé não fosse distorcida ou prejudicada pela negatividade e oposição.

Paulo passou a dedicar seu tempo a um ambiente mais focado e privado. Ele iniciou um ensino diário na escola de um homem chamado Tirano, proporcionando uma oportunidade para instrução mais profunda e discussões aprofundadas sobre “ὁδος/caminho”. Essa mudança para um contexto mais controlado permitiu que os discípulos fossem alimentados com um entendimento mais sólido e detalhado da fé cristã, sem a interferência daqueles que estavam em desacordo.

De acordo com At 19,23: “Ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ταραχὸς οὐκ ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ/Aconteceu, porém, naquele tempo, não pouca perturbação a respeito do caminho”. No contexto histórico deste texto, um período particular foi marcado por uma notável agitação relacionada ao “ὁδος/caminho”. Essa perturbação não foi um mero incidente isolado, mas sim um reflexo do impacto significativo que a fé cristã estava exercendo naquela sociedade. A menção dessa perturbação ressalta a relevância do “caminho” não apenas como uma crença religiosa isolada, mas como uma força transformadora que estava causando ondas de mudança e debate.

A expressão “não pouca perturbação” sugere que a agitação em torno do “ὄδοϛ/*caminho*” estava além do comum, capturando a atenção e gerando discussões intensas. Esse tumulto provavelmente envolvia uma série de fatores, como debates doutrinários, choques culturais e talvez até mesmo tensões sociais. O fato de o “ὄδοϛ/*caminho*” estar no centro dessa perturbação indica sua importância central na narrativa e seu papel em redefinir crenças e valores tradicionais. Esse contexto histórico e cultural da época também contribui não só para a compreensão dessa perturbação, mas a respeito da fé cristã, que estava emergindo em um cenário onde crenças religiosas estabelecidas e práticas tradicionais desempenhavam um papel crucial na sociedade. A introdução de uma nova abordagem espiritual, como o “ὄδοϛ/*caminho*”, inevitavelmente desafiaria as normas existentes e poderia causar inquietações entre aqueles que se sentiam ameaçados por essa mudança.

Segundo At 22,4: Ὅϛ ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου, δεσμεύων καὶ παραδιδούϛ εἰϛ φυλακάϛ ἄνδραϛ τε καὶ γυναῖκαϛ/*aquele que perseguia este caminho até a morte, prendendo e entregando tanto homens como mulheres às prisões*. Paulo, antes de sua conversão, foi um perseguidor implacável do “ὄδοϛ/*caminho*”. Ele não poupou esforços, nem recuou diante de obstáculos, na busca por eliminar o que considerava uma ameaça. Sua determinação em perseguir “este caminho” era tão intensa que ele estava disposto a levar essa perseguição até as últimas consequências, chegando ao ponto de causar prisões e privações a homens e mulheres que seguiam essa fé. A expressão “até a morte” reflete a extensão a que Paulo estava disposto a ir para erradicar essa crença emergente. Sua dedicação à perseguição desse “caminho” era tal que ele não hesitava em usar medidas extremas, chegando até a condenar os seguidores à prisão. Paulo estava convencido de que sua missão era reprimir e suprimir essa nova forma de fé, a ponto de dedicar seu tempo e energia para rastrear, prender e entregar aqueles que seguiam o “ὄδοϛ/*caminho*” às autoridades.

Em At 24,14, temos a seguinte informação: “Ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἴρεσιν, οὕτως λατρεύω τῷ πατρῷῳ Θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις/*mas confesso-te isto: que, segundo o caminho que chamam seita, assim sirvo ao deus de nossos pais, crendo em todas as coisas que estão de acordo com a lei e que estão escritas nos profetas*”. Nesse texto, Paulo faz uma confissão significativa diante das autoridades. Ele reconhece abertamente que a sua devoção a Deus é moldada pelo que alguns consideram o “ὁδοσ/*caminho*” como uma “seita”. Paulo, ao fazer essa afirmação, está desafiando as acusações contra ele e defendendo a legitimidade da sua fé e serviço a Deus.

Ao se referir ao “ὁδοσ/*caminho*” como uma “seita”, Paulo está reconhecendo a perspectiva dos seus oponentes, que podem ver os seguidores de Jesus como uma ramificação ou desvio da tradição religiosa estabelecida. No entanto, ele não vê essa caracterização como algo negativo. Pelo contrário, ele reivindica a sua dedicação ao Deus de seus antepassados, reforçando que a sua crença e prática estão alinhadas com a lei e os profetas. Paulo não vê o “ὁδοσ/*caminho*” como uma ruptura com a tradição judaica, mas como uma continuação e cumprimento das promessas e ensinamentos contidos na lei e nos profetas. Sua confiança em tudo o que está registrado nessas escrituras demonstra a coerência da sua fé com as raízes profundas do judaísmo. Ao fazer essa confissão, Paulo destaca a continuidade da mensagem de Deus e como o “ὁδοσ/*caminho*” é uma expressão autêntica da devoção a Deus, mesmo que fosse mal compreendida ou difamada por outros.

Em At 24,22, lê-se: “Ἀκούσας δὲ ταῦτα Φῆλιξ ἀνεβάλετο αὐτοῦς, ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, εἰπὼν, ὅταν Λυσίας ὁ χιλίαρχος καταβῆ, διαγνώσομαι τὰ καθ’ ὑμᾶς/*mas Félix, tendo ouvido estas coisas, os adiou, dizendo: quando o comandante lisias descer, então resolverei o vosso caso, examinando cuidadosamente as coisas concernentes a esta questão*”. Após ouvir

as declarações de Paulo, Félix, o governador, toma uma decisão cautelosa, pois em vez de chegar a um veredito imediatamente, ele opta por adiar o julgamento. No entanto, o motivo desse adiamento é notável, Félix expressa o desejo de compreender mais profundamente os detalhes e implicações “das coisas concernentes a este caminho”. Isso revela a intrincada natureza da fé cristã e como a questão do “ὁδοῦ/caminho” se tornou central no diálogo entre Paulo e as autoridades. A menção de Félix em buscar um exame mais minucioso das questões relacionadas ao “ὁδοῦ/caminho” indica a percepção de que a fé cristã não é uma questão trivial, mas uma doutrina que merece um estudo mais aprofundado. O fato de Félix esperar pelo comandante Lisias antes de tomar uma decisão mostra a importância e a seriedade com que essas discussões são tratadas.

Em síntese, o estudo da *Instrução Profética* (B) enfatiza a essencialidade vital da preparação espiritual e moral para receber a presença divina, representada pela metáfora da preparação do “ὁδοῦ/caminho”. A retidão das veredas simboliza a eliminação de obstáculos que possam impedir o encontro com Deus. Além disso, a associação com o Êxodo enriquece a mensagem, ligando-a à história e fé do povo. Nos relatos de Atos, vemos como o termo “ὁδοῦ/caminho” ganha proeminência, não apenas como uma crença, mas como uma prática e um estilo de vida que moldam a identidade dos primeiros cristãos. Paulo, antes um perseguidor do caminho, transforma-se em um fervoroso seguidor, dedicando-se incansavelmente a compartilhar essa fé. A perturbação em torno do “ὁδοῦ/caminho” destaca seu impacto na sociedade da época. A confissão de Paulo diante das autoridades reforça a continuidade entre a fé cristã e as tradições judaicas, mostrando como o “ὁδοῦ/caminho” é uma expressão autêntica da devoção a Deus. Félix adia o julgamento, reconhecendo a complexidade e a seriedade das questões relacionadas ao “ὁδοῦ/caminho”.

Conclusão

Tendo percorrido o caminho do uso do AT no NT, com especial atenção na citação de Is 40,3-5 em Mt 3,3, e alargando-se pelos Evangelhos Sinóticos, na temática da “φωνὴ ἐν τῇ ἐρήμῳ/voz no deserto” que prepara o caminho para a chegada do Senhor, criando uma forte ligação entre a tradição do AT (profetas) e do NT (João Batista), de fato, conclui-se que é possível falar do cumprimento da Profecia por João Batista: A citação de Is 40,3-5 nos Evangelhos Sinóticos, ao descrever a “voz no deserto” que prepara o caminho para a chegada do Senhor, estabelece uma conexão crucial entre João Batista e a tradição profética do AT. Esta referência não apenas identifica João Batista como o precursor de Jesus Cristo, mas também ressalta a importância da prontidão espiritual e da integridade moral diante da vinda do Messias.

A análise das nuances linguísticas entre os textos hebraico e grego revela a ênfase da LXX na natureza chamativa e impactante da voz no deserto, ressaltando a necessidade de um caminho reto e direto em direção ao Senhor. Essa escolha linguística influenciou a interpretação dos escritores do NT, reforçando a ideia de que João Batista estava, por certo, cumprindo a profecia ao preparar o caminho para o Messias.

A compreensão da profundidade dessas conexões, e o possível uso figurado dos termos מְדַבֵּר e ἐρήμῳ, tanto no hebraico, como no grego, convidam a refletir sobre a importância da prontidão espiritual e da integridade moral na própria jornada de fé. Assim como João Batista preparou o caminho para o Senhor, hoje, chama ao homem hodierno a se preparar para o encontro com o Divino em sua vida cotidiana.

Referências Bibliográficas

ABARBANEL, I. Abarbanel on Is 40,1.9. **Sefaria**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Isaiah.40.1?lang=bi&p2=Abarbanel_on_Isaiah.40.1.9&lang2=bi&w2=all&lang3=en. Acesso em: 14 ago. 2023.

ADERET, E. (s.d.). **Sefaria**. Disponível em: [www.sefaria.org/Isaiah.40.1?lang=bi&p2=Aderet_Eliyahu_\(Rabbi_Yosef_Chaim\)%2C_Vaetchanan.27&lang2=bi](http://www.sefaria.org/Isaiah.40.1?lang=bi&p2=Aderet_Eliyahu_(Rabbi_Yosef_Chaim)%2C_Vaetchanan.27&lang2=bi). Acesso em 14 ago. 2023.

BROWN-DRIVER-BRIGGS. Hebrew Lexicon: Entry for Hamed. **Bible Hub**. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/4057.htm>. Acesso em: 17 ago. 2023.

ELLICOTT, C. J. **Ellicott's Commentary for English Readers**. Vol. I. Disponível em: <https://archive.org/details/biblecommentaryf01elliuft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 16 mai. 2023.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EYBESCHUTZ, Yehonatan. Ahavat Yehonatan. Haftarah of Vaetchanan, **Sefaria**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Isaiah.40.1?lang=bi&p2=Ahavat_Yehonatan%2C_Haftarah_of_Vaetchanan.1&lang2=bi. Acesso em: 14 ago. 2023.

GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. A relação entre palavra e deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã. *Cuestiones Teológicas*, 50(113), 2022, p. 1–24. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a02>

IBN EZRA, A. Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. Traduzido por M. Friedlander. 1873. **Sefaria**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Isaiah.40.1.2?lang=bi. Acesso em: 14 ago. 2023.

IRINEU DE LYON. **Demonstração da pregação apostólica**. Coleção Patrística 33. São Paulo: Paulus, 2014.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. Commentary on the Old Testament. Leviticus 19. **Bible Hub**. Disponível em:

<https://biblehub.com/commentaries/kad/leviticus/19.htm>. Acesso em: 16 maio 2023.

LEÃO MAGNO. **Sermões**. Coleção Patrística 6. São Paulo: Paulus, 1996.

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

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

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

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

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

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

ORÍGENES. **Homilias e comentário ao cântico dos cânticos**. Coleção Patrística 38. São Paulo: Paulus, 2019.

PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F.; HARRISON, R. K. **Comentário Bíblico Moody**: Volume 1-2. Chicago: Moody Press, 1989.

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

REZETKO, R.; IAN, Y. **Historical linguistics and Biblical Hebrew: Steps toward an integrated approach**. Society of Biblical Literature ancient near East monographs; 9. 2014.

RYRIE, C. C. **Bíblia de Estudo Ryrie Ampliada**. Portavoz, filial Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan 49501, 2011.

THAYER, J. H. Thayer's Greek Lexicon. (1889) **Bible Hub**. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/2048.htm>. Acesso em: 18 ago. 2023.

THE ISRAEL BIBLE. Isaiah & Jeremiah, Hebrew Study Bible; **Israel Institute of Biblical Studies** Vol. 9, 2014.

Capítulo III¹

O Reino de Deus como proposta de salvação da ordem social: A apropriação dos conceitos do Reino de Deus pelo Evangelho Social, a partir das bem-aventuranças de Mt 5,3-10

The Kingdom of God as a proposal for the salvation of the social order:

*The appropriation of the concepts of the Kingdom of God by the Social Gospel Movement, based on
the beatitudes of Mt 5,3-10*

El Reino de Dios como propuesta para la salvación del orden social:

*La apropiación de los conceptos del Reino de Dios por el Movimiento del Evangelio Social, a partir
de las bienaventuranças de Mt 5,3-10*

Waldecir Gonzaga²

Jonas Luiz de Souza³

Resumo

Este estudo tem por objetivo apresentar o Movimento do Evangelho Social, considerado a principal expressão que influenciou a igreja americana nos últimos 130 anos. Um movimento social de grande importância e repercussão nos países de língua inglesa, maiormente falando, Estados Unidos, e que tem sido o precursor de importantes movimentos sociais, tais como: o Movimento dos Direitos Civis e a Teologia da Libertação. São consideradas as origens do Evangelho Social, sua teologia, influências da teologia liberal e fundamentação bíblica. Primeiro fazemos uma apresentação do Movimento do Evangelho Social, seu histórico e definições, o contexto da sociedade americana em fins do século XIX, em seguida é dedicado um tópico a Walter Rauschenbusch, o proponente mais influente do movimento do Evangelho Social na América. Por fim são abordados conceitos e ideias sobre o Reino de Deus. Dada a importância do tema da Teologia do Evangelho Social, fazemos um resumo exegético de Mt 5,3-10, com destaque para a temática social do texto proposto. Partindo deste resumo exegético são destacados aspectos das bem-aventuranças que se imbricam com a perspectiva social,

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-03>

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

³ Doutorando em Teologia pela Faculdade Est (São Leopoldo, RS) em convênio com a PUC-RS. Mestre em Teologia pela Faculdade EST (São Leopoldo, RS). Membro do Grupo de Pesquisas BAR (Bíblia, Arqueologia e Religião). Bolsista da CAPES. E-mail: jonaslui@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2548323345043495>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9763-3984>.

ressaltando descobertas que permitam estabelecer a relação entre o Evangelho Social e a função social do Reino de Deus contida nestas bem-aventuranças. São considerados aspectos sobre o Reino de Deus, sua centralidade na pregação de Jesus e os principais conceitos da Teologia Bíblica, buscando estabelecer um diálogo entre as ideias dos teólogos bíblicos, com foco na questão social sobre o Reino de Deus, relacionando-as com a proposta do Evangelho Social.

Palavras-chave: Reino de Deus. Evangelho Social. Walter Rauschenbusch. Bem-aventuranças.

Abstract

This study aims to present the Social Gospel Movement, considered the main expression that influenced the American church in the last 130 years. A social movement of great importance and repercussion in English-speaking countries, mainly the United States, and which has been the precursor of important social movements, such as: the Civil Rights Movement and Liberation Theology. The origins of the Social Gospel, its theology, influences from liberal theology and biblical foundations will be considered. First, we will present the Social Gospel Movement, its history and definitions, the context of American society at the end of the 19th century, then a topic will be dedicated to Walter Rauschenbusch, the most influential proponent of the Social Gospel movement in America. Finally, concepts and ideas about the Kingdom of God will be discussed. Given the importance of the theme of Social Gospel Theology, we will make an exegetical summary of Mt 5,3-10, highlighting the social theme of the proposed text. Starting from this exegetical summary, aspects of the beatitudes that overlap with the social perspective will be highlighted, highlighting discoveries that allow us to establish the relationship between the Social Gospel and the social function of the Kingdom of God contained in these beatitudes. Aspects about the Kingdom of God, its centrality in the preaching of Jesus and the main concepts of biblical theology will be considered, seeking to establish a dialogue between the ideas of biblical theologians, focusing on the social issue about the Kingdom of God, relating them to the proposal of the Social Gospel.

Keywords: Kingdom of God. Social Gospel. Walter Rauschenbusch. Beatitudes.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo presentar el Movimiento del Evangelio Social, considerado la principal expresión que influyó en la iglesia estadounidense en los últimos 130 años. Un movimiento social de gran importancia y repercusión en los países de habla inglesa, principalmente Estados Unidos, y que ha sido precursor de importantes movimientos sociales, tales como: el Movimiento por los Derechos Civiles y la Teología de la Liberación. Se considerarán los orígenes del Evangelio Social, su teología, influencias de la teología liberal y fundamentos bíblicos. Primero presentaremos el Movimiento del Evangelio Social, su historia y definiciones, el contexto de la sociedad estadounidense a finales del siglo XIX, luego se dedicará un tema a Walter Rauschenbusch, el defensor más influyente del movimiento del Evangelio Social en Estados Unidos. Finalmente, se discutirán conceptos e ideas sobre el Reino de Dios. Dada la importancia del tema de la Teología Social del Evangelio, haremos un resumen exegético de Mt 5,3-10, destacando la temática social del texto propuesto. A partir de este resumen exegético, se resaltarán aspectos de las bienaventuranças que se superponen con

la perspectiva social, destacando descubrimientos que permiten establecer la relación entre el Evangelio Social y la función social del Reino de Dios contenida en dichas bienaventuranzas. Se considerarán aspectos sobre el Reino de Dios, su centralidad en la predicación de Jesús y los principales conceptos de la teología bíblica, buscando establecer un diálogo entre las ideas de los teólogos bíblicos, centrándose en la cuestión social sobre el Reino de Dios, relacionándolas a la propuesta del Evangelio Social.

Palabras clave: Reino de Dios. Evangelio Social. Walter Rauschenbusch. Bienaventuranzas.

Introdução

A Bíblia é abundante em textos que fundamentam e defendem um Evangelho Social, um evangelho que vai ao encontro das necessidades sociais, em defesa dos mais pobres⁴. Neste sentido, já no AT, em Pr 31,8-9, é citado: “Abre a tua boca em favor do mudo, em defesa dos abandonados; abre a boca, julga com justiça, defende o pobre e o indigente.” E desde os primórdios do cristianismo a proclamação do Evangelho pela Igreja do primeiro século fez diversos movimentos ao encontro das necessidades sociais (At 2, 42-47). De acordo com Rauschenbusch, o evangelho individualista que tanto caracterizou o protestantismo americano ao longo do século XIX

não tem nos oferecido uma compreensão adequada da pecaminosidade da ordem social e sua participação nos pecados de todos os indivíduos nela inseridos. Não tem evocado a fé na vontade e poder de Deus para redimir as instituições permanentes da sociedade humana de sua culpa herdada pela opressão e extorsão. Tanto nosso senso de pecado quanto nossa fé na salvação têm ficado aquém das realidades sob seus ensinamentos.⁵

A igreja o mundo atual precisaria partilhar deste mesmo sentimento, pois o cenário, em termos sociais, apresenta oportunidades muito próximas ou mais graves que naquele tempo. Malina compactua com esta ideia em relação ao

⁴ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de *συναγωγή* e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 161-184; 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. 185-219.

⁵ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 50.

Evangelho Social, ao afirmar: “se nós não partilharmos nada dos cenários sociais que moldaram as perspectivas dos autores bíblicos, nossa leitura da Bíblia e subsequente teologia serão uma confusão ou nossas ideias e valores impor-se-ão aos autores e seus textos.”⁶

O Evangelho, em uma definição geral, é a *Boa Nova* anunciada por Jesus Cristo; é a proclamação e a demonstração da atividade redentora de Deus, por meio do Cristo compassivo⁷, ao mundo inteiro escravizado pelo pecado e pela injustiça social. Sempre houve entre os cristãos quem defendesse um certo entendimento de que o caráter da salvação é individual, limitado exclusivamente à pessoa.

Rauschenbusch, um dos principais promotores do Movimento do Evangelho Social, até certo ponto, também tinha este entendimento. Ele afirma que “a salvação individual é, sem dúvida, uma parte essencial da salvação”⁸, mas não deve ficar só nisso. O Evangelho Social amplia este conceito, ao indicar uma possibilidade diferente de interpretação, incluindo a salvação da ordem social. Segundo Cole, ordem social é um termo que se refere à forma como todos os componentes sociais trabalham juntos para avançar, em vez de desmoronar. Além disso, significa que o comportamento dos indivíduos cumpre os contratos sociais partilhados que implicam leis, regras, valores, padrões e normas. Através do seu estudo sobre o papel da religião nas sociedades primitivas e tradicionais, o sociólogo francês Émile Durkheim passou a acreditar que a ordem social surgia das crenças, valores, normas e práticas partilhadas por um determinado grupo de pessoas⁹. Neste sentido, ele indica que uma experiência religiosa de solidariedade é mais cristã do que uma experiência puramente individualista.

⁶ MALINA, B., O Evangelho Social de Jesus, p. 22.

⁷ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

⁸ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 125

⁹ COLE, N. L., What Is Social Order in Sociology? Disponível em:

<https://www.thoughtco.com/social-order-definition-4138213>. Acesso em 11 de set de 2023.

No final do século XIX, a igreja americana encontrava-se em meio a um turbilhão de ações e ideias sobre os desafios da religião frente às condições humanas e sociais. Havia uma grande necessidade de dar respostas às mudanças geradas pela revolução industrial. Para a igreja americana da época, as propostas giraram em torno da necessidade de uma contextualização social da igreja, e as demandas, baseadas nas Escrituras, para a ação política e social.

Buscando apresentar novas respostas da igreja americana para atender esta demanda, teve início uma nova reflexão, um novo movimento, relacionando à fé e à ação social. A corrente teológica surgida neste contexto recebeu o nome de Movimento do Evangelho Social. A ideia deste movimento era em si um sistema de pensamento que combinava as mudanças do indivíduo mediante a aplicação dos princípios cristãos em todas as suas relações com a sociedade.

Rauschenbusch, ao contextualizar a pregação de Jesus, tomando por base Mt 4–7, visualizou a possibilidade de adaptar o “Reino de Deus” no “aqui e agora”, no concreto da história dos filhos e filhas de Deus. Para tanto, além de tomar as rédeas do emergente Movimento do Evangelho Social, do qual é considerado um grande profeta e teólogo, buscou trazer os ideais do “Reino de Deus” preconizados por Jesus Cristo, o que se tornou para ele como uma missão de vida. Para Malina, “Rauschenbusch era devotado a colocar em ordem as forças do cristianismo Americano no serviço do evangelho social, com uma visão para melhorar o destino do pobre”.¹⁰

2. O Movimento do Evangelho Social de Walter Rauschenbusch

O Evangelho Social tem sido considerado a herança teológica mais original vinda de cristãos dos Estados Unidos e sua influência continua presente e ainda muito discutida no século XXI.¹¹ Embora compartilhasse uma gama diversificada

¹⁰ MALINA, B., *O Evangelho Social de Jesus*, p. 9.

¹¹ DORRIEN, G., *In a Post Hegelian Spirit – Philosophical Theology as Idealist Discontent*, p. 11.

de compromissos políticos, o que unificava os representantes do Evangelho Social era um envolvimento crítico com a pergunta de Charles Sheldon: “Em seus passos o que faria Jesus¹²”. Nasceu como um esforço conjunto para discernir como os ensinamentos sociais de Jesus poderiam ser aplicados aos problemas emergentes associados à urbanização, à imigração e, em particular, às disparidades de riqueza exacerbadas pelo capitalismo do final do século XIX.

Tudo isto foi central para a agenda do Evangelho Social e forjou numerosos esforços para sintetizar sua teologia com argumentos específicos para uma minirreforma religiosa, política e social. Embora o impulso do Evangelho Social possa ter seguido seu curso nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, seu legado continuou ao longo do século XX em vários movimentos religiosos e seculares¹³ entre cristãos de diversos países, inclusive com a experiência católica dos Padres Operários da França, incentivados pelo Papa Paulo VI.

O Evangelho Social, nascido no contexto do liberalismo teológico, vai além de suas origens socialistas, e, por este contexto, é, em muitos aspectos, herdeiro das ideias de progresso moral humano encontradas na teologia liberal do século XIX, representada, entre outros, por Albrecht Ritschl¹⁴. Ainda que a teologia liberal do final do século XIX estava em uma onda de otimismo cultural e crença no progresso humano, o movimento do Evangelho Social surge como resposta às condições que desmentiam esse otimismo e esperança¹⁵.

O contexto da época era de depressões recorrentes, conflitos sociais e problemas nascidos da urbanização e da revolução industrial. Como uma reação bastante complexa a esta nova situação, o movimento do Evangelho Social se opôs à ingênua glorificação do lucro e defendeu a justiça para a classe trabalhadora industrial e as reformas políticas destinadas a melhorar as condições injustas que impediam as pessoas de ter um mínimo de dignidade. Apesar dos

¹² SHELDON, C. M., *Em Seus Passos o Que Faria Jesus?* p. 1.

¹³ EVANS, C. H., *Liberalism Without Illusions*, p. 55.

¹⁴ CAMARGO, C. S., *O Evangelho Social: Aspectos Históricos e Teológicos*, p. 254-255.

¹⁵ FORREL, G. W., *Christian Social Teachings*. Minneapolis: Fortress Press, 2013, p. 242.

problemas enfrentados, o movimento continuou a depositar esperança na possibilidade do progresso moral para o bem da sociedade.

Segundo Evans, a definição clássica para o Evangelho Social veio no início da década de 1920, com Shailer Mathews, apologeta do Evangelho Social, que o definiu como “a aplicação dos ensinamentos de Jesus e a mensagem total da salvação cristã à sociedade, à vida econômica e às instituições sociais, bem como aos indivíduos”¹⁶. Outra definição dada a partir de Susan Lindley, apresenta um entendimento de que o Evangelho Social “foi além da caridade cristã tradicional em seu reconhecimento da identidade corporativa, pecado corporativo e estrutural, salvação social, junto com a preocupação com o pecado individual, fé e responsabilidade”¹⁷. Ambas definições refletem como o Evangelho Social estava intimamente ligado a temas emergentes da teologia liberal.

O que caracterizou o Evangelho Social distinto do liberalismo foi sua crença de que a reforma social proposta pelo movimento poderia levar a sinais concretos da presença do “Reino de Deus” nas instituições contemporâneas, sejam famílias, empresas ou governos, isto é, a toda a ordem social e em todas as instâncias da sociedade civil-religiosa. Rauschenbusch é quem mais define a ideia do “Reino de Deus” em uma aproximação maior com o Evangelho Social,

O movimento do Evangelho Social relacionava a ideia do Reino de Deus com as raízes da democracia moderna, ainda que, insistiam, não se identificasse diretamente com nenhuma teoria social específica. Todavia, identificava o Reino de Deus com a justiça social, liberdade, fraternidade, o trabalho e alegria. A perspectiva do Evangelho Social é uma espécie de adaptação e ainda de contextualização de sua teologia bíblica, buscando ver o ideal do Reino de Deus, redefinindo-o em democracia, de paz mundial, de industrialização, de evolução da ciência, porém, tudo relacionado com a antiga fé movida pelo entusiasmo de orar e atender as necessidades da sociedade.¹⁸

¹⁶ EVANS, C. H., *Liberalism Without Illusions*, p. 55.

¹⁷ EVANS, C. H., *Liberalism Without Illusions*, p. 56-57.

¹⁸ RAUSCHENBUSCH, W., *Los principios sociales de Jesus*, p. 74-75.

Um dos principais propósitos do Evangelho Social é colocar em ordem as forças do cristianismo a serviço do social e da sociedade, com vistas a melhorar a situação do pobre, do vulnerável, daquele que, por fatores diversos, encontra-se em uma posição de fragilidade e em franca desvantagem frente aos desafios propostos pela sociedade em que vive. É aí que o Evangelho Social surge como resposta concreta a estas necessidades. Segundo Rauschenbusch:

Quando um ministro fala ao seu povo a respeito do trabalho infantil ou da exploração dos mais frágeis pelos poderosos; quando insiste na alimentação adequada, educação, recreação, e numa oportunidade realmente humana para toda a sociedade, isto é resposta¹⁹.

Para Gonzalez²⁰, o Evangelho Social é considerado um dos principais desdobramentos do pensamento cristão ocidental, com maior expressão nos Estados Unidos, tendo como pano de fundo os excessos causados pelo capitalismo, gerados com base no desenvolvimento industrial e econômico. Não obstante ao acúmulo de capital e riquezas, os problemas sociais resultantes foram a proliferação de comunidades pobres marginalizadas, injustiça social e econômica. Segundo os próprios promotores do Evangelho Social, o movimento como um todo tinha uma sólida fundamentação bíblica. É o que veremos no tópico a seguir.

2.1 Fundamentação bíblica para o movimento do Evangelho Social

Neste tópico consideramos o uso que Rauschenbusch fazia da Bíblia para fundamentar a sua pregação referente à Teologia do Evangelho Social. Rauschenbusch era pastor batista, teólogo e professor de seminário. Como professor de Instituto Bíblico e escritor de estudos para a escola bíblica dominical,

¹⁹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 52.

²⁰ GONZALEZ, J. L., Uma História do Pensamento Cristão, Volume III, p. 389.

Rauschenbusch levava a Bíblia muito a sério no que ela tinha a dizer sobre as crises sociais que enfrentamos hoje, bem como sobre sua base histórica²¹.

Uma das características principais das lideranças cristãs envolvidas com o Evangelho Social, é que eram pessoas de muito contato com a Bíblia, comprometidas com o Evangelho, envolvidas em suas igrejas e com foco extraordinário no evangelismo, e que não estavam míopes às mazelas sociais a sua volta. Carson, comentando sobre o envolvimento prático de cristãos ingleses e americanos durante o período de avivamento conhecido como “O Grande Despertar”, nos Estados Unidos, afirma que:

O Despertamento Evangélico testemunhou uma imensa mudança social conduzida por cristãos convertidos nos ministérios de Howell Harris, George Whitefield, John Wesley e seus contemporâneos. Esses cristãos foram instrumento para conseguir não apenas o banimento da escravidão em todo o Império Britânico, mas também a obtenção de leis que criminalizaram o trabalho infantil em minas de carvão e reformaram o sistema prisional. Deram início a um número incontável de instituições de ajuda aos indigentes e fundaram sindicatos para opor-se à avidez que brotou com a primeira onda da Revolução Industrial (três dos primeiros líderes sindicais importantes foram pastores metodistas banidos para a Austrália por causa de seus esforços). Mas o que é notável nesses líderes é que em grande parte foram, antes de tudo, cristãos do evangelho, com disciplina extraordinária em sua leitura bíblica e evangelismo.²²

Rauschenbusch foi teólogo e pastor da Segunda Igreja Batista de fala alemã, no sofrido bairro do West End, em Nova York, mais conhecido como Cozinha do Inferno, e também professor de Novo Testamento e História Eclesiástica no seminário de Rochester. Recebeu sua primeira educação na Alemanha. Em 1891 começou a estudar sociologia, relacionando-a com os ensinamentos de Jesus. Como pastor desta comunidade de língua alemã, conheceu de perto a condição social dos imigrantes e a realidade do povo pobre²³.

²¹ MINUS, P., Walter Rauschenbusch: American Reformer, p. 16.

²² CARSON, D. A., Cristo & Cultura: Uma Releitura, p. 137.

²³ EVANS, C. H., Liberalism Without Illusions, p. 30.

Rauschenbusch encontrou na Bíblia uma consistente teologia social reconstrutiva baseada no tema do “Reino de Deus”. Em seu livro “Cristianismo e a Crise Social”, ele apresentou seu argumento, ao dizer que o estudo bíblico moderno estava abrindo os olhos para o que a Bíblia realmente dizia, à medida que esta passava por uma nova reinterpretação social²⁴. Ao interpretar Is 1,18, falando sobre o pecado nacional e a salvação em seus escritos, afirmou que o profeta não estava falando de pecados pessoais que se tornariam brancos como a neve, mas falava de um novo começo disponível para a nação, se os pecados sociais fossem corrigidos. Os profetas, escreveu ele, não estavam interessados na “moralidade privada de almas piedosas destacadas, mas na moralidade social da nação”²⁵.

Para Rauschenbusch, os Evangelhos, principalmente os Sinóticos, eram parte integrante do Evangelho Social. São os evangelhos que estabelecem os ensinamentos proféticos de Jesus como fundamento para a melhoria da sociedade. Um ensinamento fundamental de Jesus, de suma importância para os seguidores do Evangelho Social e demais seguimentos cristãos que defendiam uma reforma social, foi a Regra de Ouro, citada em Mt 7,12: “Portanto, **todas as coisas que quereis que as pessoas vos façam, assim também vós fazei a elas**; esta é, pois, a lei e os profetas.”, citada igualmente em Lc 6,31 (“E como **quereis que as pessoas vos façam, fazei a elas** semelhantemente”), uma alusão/eco de Tb 4,15 (“**E não faças nada a ninguém que o aborreça**. Não bebas vinho até a embriaguez, e que a embriaguez não vá contigo pelo teu caminho”).

Rauschenbusch se identificou com esse conceito, que apareceu primeiramente nas obras de Washington Gladden, um dos grandes precursores do Evangelho Social, porém, ele levou essa visão mais longe do que Gladden em sua

²⁴ RAUSCHENBUSCH, W., Christianity and the Social Crisis, p. 28;45.

²⁵ RAUSCHENBUSCH, W., Christianity and the Social Crisis, p. 10-11.

proposta de regulamentação do Estado, melhorando as condições sociais, em vez de confiar apenas na Regra de Ouro. Segundo Scott,

À medida que Rauschenbusch começou a deixar de focar apenas na salvação de almas individuais e no pré-milenismo que muitos evangélicos haviam adotado, ele começou a defender um realinhamento radical da sociedade e da cultura americana por meio do socialismo político cristão. Ele adotou uma posição mais pós-milenista e começou a dar mais atenção à introdução do reino de Deus²⁶.

Por isso, de acordo com Camargo, “Todo o encadeamento histórico, as movimentações sociais, os seus primórdios e a grande ebulição social que o movimento causou nos meios teológicos, tem seu ápice em Rauschenbusch”²⁷. Considerado o Profeta do Evangelho Social, Rauschenbusch rejeitou por completo a noção de que o aspecto religioso da vida podia se separar do político e do social, ele afirma:

O Reino de Deus tinha como objetivo não só levar os indivíduos ao céu, mas também, transformar a vida na terra em harmonia com os céus. As igrejas comprometidas com o Reino são o veículo para esta transformação. O Reino de Deus é uma concepção coletiva, envolve toda a vida social humana, não é um assunto de salvação de almas humanas, mas a salvação de um organismo social.²⁸

Foram as experiências de Rauschenbusch no meio de uma situação de pobreza extrema que o fizeram enxergar o lado tenebroso da doutrina e da prática do capitalismo liberal. O que também contribuiu para recuperar uma visão do “Reino de Deus” em sua dimensão de justiça social, e isto o influenciou a elaborar uma teologia fortemente arraigada no social. Rapidamente, ele, por sua intensa dedicação à causa do Evangelho Social, se converte em seu principal teólogo. Começa a insistir em suas pregações para que seja feita cuidadosa releitura da

²⁶ SCOTT, G. N., *The Social Gospel and Liberation Theology*, p. 8.

²⁷ CAMARGO, C. S., *O Evangelho Social: Aspectos Históricos e Teológicos*, p. 254-255.

²⁸ RAUSCHENBUSCH, W., *Los principios sociales de Jesus*, p. 17.

Bíblia e uma aplicação de seus ensinamentos aos pobres e oprimidos. Em seu livro intitulado “A Teologia do Evangelho Social”, ele volta a afirmar que o “Reino de Deus” era a mensagem fundamental de Jesus”²⁹. Segundo Minus, seu principal biógrafo,

Quando chamado a escrever uma série de lições da escola dominical de dois anos para publicação a partir de 1888, ele começou a refletir sobre as implicações sociais da mensagem de Cristo. Ele supostamente evitou comentários bíblicos ao escrever as lições porque “eles estavam imersos na velha ortodoxia e pareciam irrelevantes para as questões contemporâneas”. A partir de 1889, ele pregou ocasionalmente à sua congregação sobre o tema da “salvação da sociedade”.³⁰

Entende-se que Rauschenbusch, a partir de sua interpretação dos profetas e dos Evangelhos, acreditava firmemente que o “Reino de Deus” em sua regeneração progressiva na história é que conduziria a nação a uma ética social cristã, com ações que mudariam o panorama da sociedade de seu tempo. Como citado, ele vinha mudando sua visão e seu ensinamento. Ele mesmo diz: “Precisei repensar todos os meus estudos bíblicos. [...] as pessoas não quiseram escutar minha mensagem”³¹. Segundo Scott, para ele não havia novidade na sua teologia, mas havia uma autenticidade bíblica.

O Evangelho Social não era para Rauschenbusch algo novo, mas algo autêntico. Foi baseado no conceito da igreja primitiva, conforme visto em At 4,32-37. Esse ato de viver em comunidade e compartilhar uns com os outros é considerado por ele como o Evangelho Social em ação. Rauschenbusch viu isto como uma retomada ao Antigo Testamento e à divisão e tratamento da terra entre as doze tribos de Israel. Ele argumentaria que o Evangelho Social pode ser visto como um retorno à tradição cristã do primeiro século, em vez de uma inovação

²⁹ SMITH, D. Jr., *Liberación de los Excesos del Capitalismo: El Evangelio Social*, p. 71.

³⁰ MINUS, P., *Walter Rauschenbusch: American Reformer*, p. 17.

³¹ RAUSCHENBUSCH, W., *Los principios sociales de Jesus*, p. 21.

de meados do século XIX³². Como citado anteriormente, um dos propósitos do “Reino de Deus”, segundo o entendimento de Rauschenbusch, é transformar a vida na terra em harmonia com os céus.

3. O “Reino de Deus”: contribuições da Teologia Bíblica e aproximações com a Teologia do Evangelho Social

No que se refere aos aspectos e conceitos diversos sobre o “Reino de Deus”, propõe-se incluir algumas considerações sobre o Sermão do Monte, expressos em Mt 5–7, o primeiro dos quatro Evangelhos do corpus do NT³³, dando-se principal destaque às bem-aventuranças. As considerações são desenvolvidas limitando-se ao texto de Mt 5,1-10, objetivando relacionar as bem-aventuranças e a solidariedade de Jesus como proposta de humanização, restauração da dignidade e elevação do ser humano em uma espécie de chegada ou inauguração antecipada do “Reino de Deus”, pois, segundo Carson, “o magnífico tema desses três capítulos é o Reino dos céus. [...] O Reino dos céus é, portanto, o tema principal do Sermão do Monte”³⁴.

Estas considerações são de caráter seletivo, configuradas pelas perspectivas baseadas nas experiências relacionais de Jesus Cristo com o seu público, evidenciando a intencionalidade e a funcionalidade dos textos, buscando conciliar, por meio da abordagem socioliterária, o texto proposto ao aspecto histórico-social de seus respectivos públicos originais.

A análise em si, pretende, a partir de uma exegese resumida do texto, entrever aspectos das bem-aventuranças que se imbricam com a perspectiva social, ressaltando descobertas que permitam estabelecer a relação entre o Evangelho Social e a função social do “Reino de Deus” contida nestas bem-

³² SCOTT, G. N., *The Social Gospel and Liberation Theology*, p. 10.

³³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 404-409.

³⁴ CARSON, D. A., *O Sermão do Monte*, p. 12-16.

aventuranças. Para tanto será observado como Jesus, no contexto do Sermão do Monte como discurso inaugural do “Reino de Deus”, em uma postura humanizadora e inclusiva, acolhe, atende, se interessa pelas pessoas e dá a elas esperança e elevação.

Após a análise do texto, vamos conhecer alguns aspectos sobre o “Reino de Deus”, sua centralidade na pregação de Jesus e os principais conceitos da Teologia Bíblica. A partir disto, busca-se estabelecer um diálogo entre as ideias dos teólogos bíblicos sobre o “Reino de Deus” e a proposta do Evangelho Social. Por fim, de acordo como os autores elencados lidam com o tema do Reino, relacionar estes conhecimentos frente ao entendimento da Teologia do Evangelho Social.

3.1 Organização literária da perícopé como resposta às demandas sociais

A abordagem ao texto de Mt 5,1-10 se dará por meio da análise socioliterária, entendendo-se que, por meio deste método de aproximação ao texto, pode-se conseguir um melhor alinhamento com a ideia proposta para este estudo. Sobre este tipo de abordagem, Myers, em seu comentário sobre o Evangelho de Marcos, define que:

Um método socioliterário estipula que a narrativa evangélica deve ser interpretada toda, não em partes isoladas. Se a longa tarefa, porém, consiste em recuperar a Bíblia libertadora, precisamos apresentar comentário sistemático sobre os textos na sua inteireza, e não apenas sobre os que parecem à primeira vista favorecer uma leitura política! [...] não tanto um comentário versículo por versículo, mas antes uma exposição “episódio por episódio”, estudando o sentido de cada unidade literária e sua relação com as outras unidades [...].³⁵

Assim, buscamos discorrer o episódio das bem-aventuranças, utilizando os recursos de tal abordagem como meio para captar e harmonizar as diversas

³⁵ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos. p. 18-19.

propriedades linguísticas em seu aspecto sociológico. Sobre a utilização da análise literária como meio de acesso ao texto, Abreu faz a seguinte declaração,

Sendo a literatura uma linguagem complexa e, não obstante distinta, a análise literária pode nos orientar no acesso a uma realidade do passado, quanto às operações da linguagem no texto e, [...] na eficiência da comunicação de sua mensagem no condicionamento de seu tempo e lugar. A forma da expressão linguística é condicionada pela situação. Estabelecem-se, por exemplo, as formas gerais de contato para uma conversação, as cartas se escrevem segundo determinado modelo, [...] se redigem segundo determinado esquema. Tais esquemas permitem obter certas conclusões acerca do contexto sociocultural dos textos.³⁶

É na identificação destes contextos que se ampliam o entendimento destes esquemas literários. O Novo Testamento compõe uma coleção de diversos gêneros literários, entre eles o apocalíptico e o evangelho. Estes formam um gênero único na literatura. Moule, falando sobre o Evangelho de Marcos, afirma: “Ele não possui paralelo verdadeiro que o tenha precedido. É o primeiro exemplo existente de um novo gênero literário. Aquilo que temos aprendido a denominar como evangelho”.³⁷ Sendo o Evangelho de Marcos uma das principais fontes de Mateus, a mesma aplicação pode ser feita a este Evangelho.

O método de interpretação conhecido como crítica das formas ou crítica formal, o qual Martin Dibelius foi um dos principais proponentes, identificou esta característica única do Evangelho, uma criação original do cristianismo. Para Dibelius, quem estudar a história das formas evangélicas, encontrar-se-á diante de um “fenômeno sem precedentes da primitiva literatura cristã, os Evangelhos Sinóticos. [...] O caráter literário destes escritos revela elementos que os distinguem de todos os outros escritos cristão primitivos”.³⁸ O gênero literário dos Evangelhos é único em si mesmo. Ao dedicarmos atenção especial aos textos, a

³⁶ ABREU, V., Estudo Literário Do Novo Testamento, p. 66.

³⁷ ZABATIERO, J., Bíblia, Literatura e Linguagem, p. 24.

³⁸ DIBELIUS, M., La história de las formas evangélicas, p. 14.

partir das premissas da crítica formal, ampliaremos a visão que temos dos Evangelhos. Segundo entendimento de Scroggs, a crítica formal,

Era o estudo de certas formas estilizadas pelas quais os fiéis primitivos expressavam seu ponto de vista a respeito da significância de Jesus (em parte com base na memória). Assim, as formas representavam uma forma primitiva da expressão dos fiéis. [...] Foram transmitidas oralmente por “profetas” (que não faziam parte da elite). Foram aceitas pelos ouvintes e tornaram-se parte de sua fé. Na medida em que podemos reunir opiniões semelhantes a respeito de Jesus a partir dessa fonte, temos indícios tão bons quanto é possível ter da opinião das comunidades primitivas que acreditavam em Jesus. De fato, a análise dessas tradições orais pode servir de acesso às descrições sociológicas das comunidades primitivas.³⁹

Dentre os autores pesquisados neste estudo, Gottwald, Theissen e Scroggs, apoiaram suas premissas na teoria das formas. Gerd Theissen, que tem uma extensa visão sociológica do Evangelho, tema principal de suas pesquisas, explica que nos Evangelhos, principalmente nos sinóticos, encontram-se as mesmas formas e gêneros, temas e motivos, “Jesus aparece em todos os sinóticos como pregador escatológico, o qual em palavra e ação, em parábolas e milagres, anuncia e representa o iminente “Reino de Deus” como uma dádiva aos pobres e pecadores”⁴⁰.

Buscar, com o auxílio do método histórico-crítico, um entendimento sociológico da Bíblia ou apresentá-la como literatura, não desconsidera o seu caráter sagrado. O uso do método histórico-crítico⁴¹ parte da análise histórica e literária da Bíblia, buscando estabelecer as origens do texto, fazendo comparações com outros documentos do mesmo período, para verificar se os eventos e

³⁹ SCROGGS, R., *O Jesus do Povo*, p. 17.

⁴⁰ THEISSEN, G; MERZ, A., *O Jesus Histórico. Um manual*, p. 45.

⁴¹ SCHMITT, F., *Método histórico-crítico. O método histórico-crítico é um método por pressupor que para chegar ao entendimento de algo é preciso seguir por um caminho. É através de um método, no procedimento próprio da ciência, que a verificação histórico-crítica revela toda a sua cientificidade. Ao fazer do texto um objeto de investigação, o método histórico-crítico recorre ao método para compreendê-lo.*

transformações históricas ali narrados ocorreram como são descritos⁴². Com isto, corrobora Schmitt, pois “o método histórico crítico tem na sua origem a influência de um contexto histórico em transformação”⁴³. Ainda sobre a preferência pelo método histórico-crítico, Schmitt justifica, dizendo que, “para além de paixões e genitivos, o método histórico-crítico é um convite à reflexão, ao discernimento do que humanamente é possível conceber em termos de interpretação, compreensão e sentido da vida, e dos textos bíblicos que lhe dão sustentação”⁴⁴.

Complementando o exposto, Gonzaga alia ao método histórico-crítico o aspecto bíblico-teológico, e transcreve a importante advertência do Papa Bento XVI, contida na *Verbum Domini*, n. 34: “Somente quando se observam os dois níveis metodológicos, histórico-crítico e teológico, é que se pode falar de uma exegese teológica, de uma exegese adequada a este Livro.” Gonzaga destaca ainda que, “o panorama dos métodos exegéticos atuais, inclusive o método histórico-crítico, com suas possibilidades e limites, [...] deve procurar compreender os Livros Sagrados, a partir de sua própria realidade e dos métodos científicos disponíveis, das Ciências Bíblicas e Teológicas”⁴⁵. Assim, partindo-se do método histórico-crítico, compreende-se que a abordagem socioliterária investiga os contatos entre os textos e o comportamento humano; investiga o comportamento dos que creem, transmitem, interpretam e recebem os textos. A questão socioliterária é parte integrante do princípio da investigação histórico-crítica. Sobre isto, são muito adequadas as seguintes palavras de Wegner,

A leitura sociológica tem por objetivo tirar a fé de suas amarras intimistas, individualizantes e meramente espiritualizantes. A vida do povo se decide no prato cheio ou vazio sobre a mesa, no emprego ou desemprego [...], na terra para plantar, no salário arrojado ou não, no teto para morar, no dinheiro para poder cuidar da saúde [...] a Leitura Sociológica [...] parte do entendimento que Deus não está aquém de nossa realidade nua e

⁴² GOTTWALD, N., Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica, p. 23.

⁴³ SCHMITT, F., Método Histórico-Crítico, p. 328.

⁴⁴ SCHMITT, F., Método Histórico-Crítico, p. 326.

⁴⁵ GONZAGA, W.; RESENDE, J., Teologias Bíblica e Pastoral e o Influxo na Vida Eclesial, p. 8-11.

crua, mas quer inserir-se bem dentro dela e ser percebido a partir de suas dores e alegrias, desesperos e esperanças [...] É na materialidade concreta da vida que precisamos – também – sentir e enxergar a presença de Deus.⁴⁶

Isto justifica a escolha e a aplicação da abordagem socioliterária desenvolvida neste estudo, pois, se entendêssemos a fé apenas de um ponto de vista meramente espiritual, o valor do cristianismo ficaria reduzido a um individualismo religioso.

3.2 Resumo exegético do texto de Mt 5,1-10

Para uma melhor análise de Mt 5,1-10, fazemos uma tradução do texto com o objetivo de alinhá-la a uma tradução não convencional que se coaduna com o *locus* social do texto proposto. A identificação do contexto social, o local onde foi escrito e uma interpretação a partir da tradução própria, complementam este estudo exegético.

Como indicado, a perícopre selecionada das bem-aventuranças é a do texto de Mt 5,1-10, e não da versão lucana (Lc 6,20-23; seguida das maldições: vv.24-26). *Perícopre* significa cortar ao redor, e corresponde à paragrafação obtida nos manuscritos utilizados para a tradução e edição da Bíblia, ou seja, trata-se de um “parágrafo” ou um “texto/passagem” tomado como sentido completo, a exemplo das parábolas evangélicas. Entretanto, em muitos casos, a divisão tanto em capítulos quanto em versículos quebra um pouco o sentido, biparte o texto e altera a linha de pensamento. Silva, ao falar sobre a importância de delimitar o texto, afirma que

uma das qualidades de um texto é a sua delimitação, isto é, um escrito com começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa identificar os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina, e desse modo, isolar a chamada “perícopre”.

⁴⁶ WEGNER, U., A Leitura Bíblica por Meio do Método Sociológico, p. 10.

Esse termo [...] é formado por duas palavras gregas – περί [ao redor de] + κόπτω [corto] – e usado para designar um trecho que foi recortado de seu contexto. As perícopes bíblicas são unidades literárias relativamente breves.⁴⁷

O texto das bem-aventuranças é o início do Sermão do Monte, o primeiro e mais longo sermão de Jesus registrado nos Evangelhos, e, como indica Rienecker, é “a formidável novidade que Jesus tem a dizer à sua comunidade! O Sermão do Monte é a grande abertura daquilo que Jesus quer comunicar, [...] a *Carta Magna do Reino dos Céus*”⁴⁸, em que Jesus começa a apresentar os princípios sobre os quais “ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o *Reino dos Céus*” é edificado.

O corte específico das bem-aventuranças em Mt 5,3-10, segue sugestão de muitos biblistas, os quais justificam o corte do texto nestes versículos, não incluindo os vv.11-12. Para Turner, a estrutura deve distinguir os vv.3-10 dos vv.11-12, pois “as bem-aventuranças em 5,11-12 usam a segunda pessoa, enquanto em 5,3-10 usam a terceira pessoa. [...] No geral, 5,3-10 equivale a um olhar para trás e 5,11-12, um olhar para frente em direção à perseguição futura por causa de Jesus.”⁴⁹

Carson também divide o texto das bem-aventuranças entre Mt 5,3-10 e Mt 5,11-12, considerando os vv.11-12 como uma expansão, aplicando-os aos discípulos, justificando a mudança da terceira para a segunda pessoa⁵⁰, concordando com Turner⁵¹. Carter, por sua vez, faz um corte diferente entre os vv.3-9 e os vv.10-12, justificando que o primeiro corte fala do modo de vista justo desafiando o *status quo* e suas estruturas de poder; e o segundo corte se refere a questões de retidão e justiça e a perseguição que vem por conta disso.⁵²

⁴⁷ SILVA, C., Metodologia de Exegese Bíblica Versão 2.0, p. 47.

⁴⁸ RIENECKER, F., Comentário Esperança, Evangelho de Mateus, p. 75.

⁴⁹ TURNER, D., Matthew, p. 153.

⁵⁰ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 163-171.

⁵¹ TURNER, D., Matthew, p. 153.

⁵² CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 178-179.

Optamos por estabelecer a perícopes tal como indicado por Carson e Turner, não somente pela mudança da terceira para a segunda pessoa, mas, em função de a primeira bem-aventurança, “Μακάριοι/*Felizes* os pobres em espírito, pois deles é o Reino dos Céus” (v.3); e a oitava bem aventurança, “Μακάριοι/*Felizes* os que são perseguidos por causa da justiça, pois deles é o Reino dos Céus” (v.10), pois ambas incluem a mesma promessa, sinalizando um começo e fim bem definidos.

3.2.1 Texto grego e tradução de Mt 5,1-10

O objetivo da tradução própria é fazer uma leitura contextualizada, trazendo o texto mais próximo à proposta deste estudo, tentando captar algo diferente das traduções tradicionais, às quais estamos mecanicamente acostumados, evitando deixar passar algum significado que possa trazer um melhor entendimento ao tema proposto e à riqueza do texto bíblico, tanto para a vida acadêmica como para a vida espiritual dos crentes. Feita a tradução, faremos uma análise do contexto do Sermão do Monte buscando captar como o cenário descrito por Mateus ajuda a identificar o prisma social enfrentado por Jesus, seus discípulos e a multidão, e como o Reino é manifestado neste contexto.

Texto grego de Mt 5,1-10 (NA²⁸)

¹ Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·

² καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων·

Tradução de Mt 5,1-10

¹ Tendo visto, porém, as multidões,⁵³ subiu para o monte e, assentando-se, acercaram-se dele os seus discípulos;⁵⁴

² e abrindo a sua boca ensinava a eles dizendo:

⁵³ BRANNAN, R. (Org.), *Léxico do Novo Testamento Grego*. Olhar – perceber com atenção; dirigir o olhar para. Ver também ἐμβλέπω. Tópico Relacionado: Olhar. STRONG, J., *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego*, εἶδω ou οἶδα. 1d) Ver; 1d1) i.e. voltar os olhos, a mente, a atenção a algo; 1d2) *prestar atenção*, observar.

⁵⁴ Dicionários utilizados na tradução: ARNDT, W.; GINGRICH, F.; DANKER, F., *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature.*; RUSCONI, C., *Dicionário do Grego do Novo Testamento*; LOUW, J.; NIDA, E., *Léxico grego-português do Novo Testamento*.

- ³ **Μακάριοι** οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, **ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.** ³ **Felizes** os pobres no espírito, **porque deles é o Reino dos Céus.**
- ⁴ **μακάριοι** οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. ⁴ **Felizes** os que choram, porque eles serão consolados.
- ⁵ **μακάριοι** οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. ⁵ **Felizes** os mansos, porque eles herdarão a terra.
- ⁶ **μακάριοι** οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. ⁶ **Felizes** os famintos⁵⁵ e os sedentos de justiça, porque eles serão saciados⁵⁶.
- ⁷ **μακάριοι** οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. ⁷ **Felizes** os misericordiosos⁵⁷, porque eles alcançarão misericórdia.
- ⁸ **μακάριοι** οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. ⁸ **Felizes** os puros no coração, porque eles verão a Deus.
- ⁹ **μακάριοι** οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. ⁹ **Felizes** os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus.
- ¹⁰ **μακάριοι** οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, **ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.** ¹⁰ **Felizes** os perseguidos por causa de justiça, **porque deles é o Reino dos Céus.**

Fonte: Texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores.

3.2.2 Contexto geral das bem-aventuranças (μακάριοι/felizes)

A identificação do local onde foi escrito o Evangelho de Mateus é relevante para este estudo, dado que tanto Mateus quanto os demais Evangelhos Sinóticos foram escritos para atender a uma demanda não só escatológica, mas também social da comunidade cristã do século I d.C. Os escritos e suas mensagens não estavam dissociados da realidade de seus públicos. Era preciso situá-los no contexto dos acontecimentos que fervilhavam à sua volta. Neste caso o “onde”

⁵⁵ STRONG, J., Léxico Hebraico, Aramaico e Grego, πεινάω mesmo que definhar; 1) ter fome, estar faminto; 1a) passar necessidade.; BRANNAN, R. (Org.), Léxico do Novo Testamento Grego, πεινάω, ter fome: faminto – ser ou tornar-se necessitado ou desejoso de comida; especialmente quando experimentando dores de fome.

⁵⁶ STRONG, J., Léxico Hebraico, Aramaico e Grego, χορταζω; 1) alimentar com ervas, feno; saciar, satisfazer com alimento, nutrir, engordar; 1a) de animais. 2) saciar ou satisfazer as pessoas. 3) *realizar ou satisfazer o desejo de alguém.*

⁵⁷ STRONG, J., Léxico Hebraico, Aramaico e Grego, ελεεω; 1) ter misericórdia de; 3) *ajudar o aflito*, levar ajuda ao miserável 4) *experimentar misericórdia.*

foi escrito vai ao encontro do horizonte teológico do “porquê” foi escrito, considerando o contexto social da mensagem veiculada com a condição social do público que a recebeu. Isto nos dará uma melhor percepção das características marcantes dos sujeitos e da mensagem das bem-aventuranças.

Segundo Kümmel, o autor de Mateus escreveu para um público cristão de língua grega, mas, em sua maioria, uma comunidade composta por judeus. Presume-se que foi escrito na cidade de Antioquia, na província romana da Síria, nas últimas duas décadas do século I d.C. Observa-se que Ignácio de Antioquia utilizou ali o Evangelho pouco depois do ano 100⁵⁸. Quanto à origem e destino de Mateus, Köstenberger diz que a “maioria dos estudiosos hoje opta [...] por Antioquia da Síria. [...] Mateus combinou tanto o interesse judeu quanto o gentio. Antioquia tinham uma grande população judaica, sendo o centro da atividade missionária gentílica”⁵⁹. Para identificarmos o público presente no Sermão do Monte, precisamos retornar a Mt 4,23-25, que diz:

²³ Jesus percorria toda a Galileia, ensinando em suas sinagogas, pregando o Evangelho do Reino e curando toda e qualquer doença ou enfermidade do povo. ²⁴ A sua fama espalhou-se por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças diversas e atormentados por enfermidades, bem como endemoninhados, lunáticos e paralíticos. E ele os curava. ²⁵ Seguiam-no multidões numerosas vindas da Galileia, da Decápole, de Jerusalém, da Judéia e da região além do Jordão.

Para Stott, este é o “cenário essencial para se compreender o Sermão do Monte. O Sermão encontra-se no Evangelho de Mateus, logo no começo do ministério público de Jesus”. Este, após o seu batismo e tentação no deserto, começa a anunciar as boas novas do “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/Reino dos Céus”. Ainda, segundo Stott, “Ele mesmo viera para inaugurá-lo”⁶⁰. O anúncio do Reino,

⁵⁸ KÜMELL, W., Introdução ao Novo Testamento, p. 138.

⁵⁹ KÖSTENBERGER, J.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, p. 414.

⁶⁰ STOTT, J., A Mensagem do Sermão do Monte: Contracultura Cristã, p. 5.

tal como descrito acima, é dirigido a toda a geografia da palestina, trazendo a ideia de um público globalizado. Havia gente de todas as culturas e de todas as regiões circunvizinhas.

Aclarando o transfundo deste ambiente, Carter⁶¹ apresenta o cenário social, político, econômico e religioso da audiência de Mateus, em dois extremos. Por um lado, estavam aqueles que detinham o poder político e econômico – por meio da especulação da terra – os grandes proprietários, donos de grandes latifúndios. Eles controlavam a terra e as aldeias rurais circundantes, e lucravam mediante práticas econômicas predatórias ou tributárias, aluguéis sobre arrendamento da terra, juros abusivos sobre tudo e impostos extorsivos (sobre vendas, gados, produtos). No outro extremo, estavam os pobres e miseráveis, cujas condições de vida eram duríssimas. Carter, resumidamente, faz uma apresentação drástica da vida na região:

Todo quadro preciso de Antioquia na época do Novo Testamento deve descrever uma cidade cheia de miséria, perigo, medo, desespero e ódio. Antioquia era uma cidade onde a família comum vivia uma vida pobre e sórdida em quartos apertados e sujos, onde pelo menos a metade das crianças morria no nascimento ou durante a infância, e onde a maioria das crianças que sobreviveram perderam ao menos um dos genitores antes de alcançar a maturidade. A cidade estava cheia de ódio e medo surgidos nos intensos antagonismos étnicos e exacerbados por um constante fluxo de estrangeiros.⁶²

Talvez não seja muito diferente da realidade das grandes cidades hoje em dia, especialmente das grandes metrópoles do Brasil e do mundo. Carter não está descrevendo a Nova York e a favela miserável do bairro Hell's Kitchen, onde Rauschenbusch propagou a necessidade da vinda do Reino, mas o quadro é muito semelhante. Pois, de maneira semelhante a situação descrita por Carter, Rauschenbusch, neste bairro, encontrou as duras realidades da industrialização

⁶¹ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 39.

⁶² CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 47.

capitalista vividas pelos pobres: desemprego, desnutrição, favelas e doenças. Os funerais de muitas crianças, realizados por Rauschenbusch, o afetaram de modo muito particular: “Seu encontro marcante com a pobreza urbana, especialmente os funerais que realizou para crianças, levou-o ao ativismo político e a uma compreensão social-progressista do cristianismo”⁶³.

É neste ambiente identificado acima, por Carter e Stott, que a fama de Jesus corre por todos os lados. Galileia, Síria, Decápolis, partes da Judeia, Jerusalém, e até mesmo nas regiões hoje pertencentes à Jordânia. E como não correria, dadas a necessidade extrema e toda a sorte de mazelas e desesperança que costuma acompanhar a população paupérrima e miserável, Jesus vem curando, libertando e anunciando a boa nova do Reino. Seu esforço por “curar, libertar do mal, tirar do abatimento, sanear a religião, construir uma sociedade mais amável, constituem caminhos para acolher e promover o Reino de Deus”⁶⁴.

Lutero afirma que o Sermão do Monte “é um belo, doce e alegre começo de seu ensinamento e de sua prédica. Ele vem [...] da maneira mais amigável, somente incentivando e atraindo, e com lindas promessas”⁶⁵. Ele conseguiu captar a doçura deste momento de atração de Jesus pelas multidões. Este foi o caminho percorrido pelo grande anunciador do Reino.

É neste cenário que se descortina o Sermão do Monte. Inseridos nesta realidade situa-se a audiência do Evangelho de Mateus. Considerando os sujeitos das bem-aventuranças, inferimos tratar-se de sujeitos marginalizados do contexto social, econômico e político de Antioquia. Assim, para Carter, o material bíblico, como Mateus, origina-se principalmente em lugares sociais de impotência e marginalidade cultural, entre uma minoria, desde os pobres, o Evangelho legitima uma identidade e estilo de vida marginais para esta comunidade⁶⁶.

⁶³ DORRIEN, G., Kingdom Coming. The Christian Century.

⁶⁴ PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 130.

⁶⁵ LUTERO, M., O Quinto Capítulo de São Mateus. LUTERO, M., Obras Seleccionadas: Interpretação do Novo Testamento Mateus 5-7 – 1 Coríntios 15 – 1 Timóteo, v. 9, p. 28.

⁶⁶ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 11-28.

3.2.3 Contexto imediato de Mt 5,1-10

Mt 5,1-3: “¹Tendo visto, porém, as multidões, subiu para o monte e, assentando-se, acercaram-se dele os seus discípulos; ²e abrindo a sua boca ensinava a eles dizendo: ³(Μακάριοι) *Felizes* os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus”. O final de Mt 4 diz que as multidões o seguiam, literalmente iam atrás dele. As multidões o seguiam, não no sentido de que o obedeciam, mas no sentido de onde ele estava aí elas iam. Movidas pela curiosidade, pelo desejo de cura e socorro, pela expectativa de que poderiam de alguma maneira alcançar algum bem. Quem sabe pela própria surpresa, pelo inusitado de alguém comum, do meio deles, falando a linguagem deles, sem autoritarismo, sem ritualismos, nem apelos exacerbados da lei, conseguia alcançá-los, conseguia atendê-los.

O outro grupo presente são os primeiros discípulos que ele chamara. Estão presentes tanto a multidão quanto os discípulos. Carson⁶⁷ vai identificar que não era mais possível escapar das grandes multidões, ele infere que o que começou com uma multidão, vai num crescendo até tornar-se em mais agrupamentos de povos, indicando que o sermão pode ter durado alguns dias e não apenas algumas horas. O que começa com “prestando atenção na multidão”, torna-se ao final do sermão em “as multidões ficaram extasiadas com o seu ensinamento” (Mt 7,28).

As multidões seguiam a Jesus, mas aqui em Mt 5,1 é ele quem vê, quem percebe, quem presta atenção a elas. Para os discípulos e para a multidão, é que são dirigidas as palavras, não importando a ordem, se primeiro estes ou aqueles, no final, toda a plateia se maravilha. Jesus, vendo aquela multidão perdida, diria em outra ocasião, são como ovelhas que não tem pastor, que não tem cuidado, que não tem ninguém por elas. Para elas é que são anunciadas as boas novas do “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*”.

⁶⁷ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 162.

Carter⁶⁸ afirma, e assim consta na tradução acima, que Jesus não é nominado no início do Sermão do Monte, é preciso retroceder ao final do capítulo 4 para identificá-lo. “Jesus é aquele que anuncia e manifesta o reinado de Deus”. Para Luz⁶⁹, o sermão todo gira em torno destas pessoas, ele afirma que o que é decisivo para Jesus é a promessa incondicional, categórica, de salvação dirigida às pessoas que se encontram em situação de desespero.

Sobre isto concorda Carter, pois, as bem-aventuranças, tendo como pano de fundo Is 61, “descrevem não qualidades pessoais, mas situações de aflição ou infortúnio, que são honradas ou estimadas porque o reinando de Deus as revoga”⁷⁰. O que é fundamental em todas as bem-aventuranças é a chegada do “Reino dos Céus” e o estabelecimento da justiça ou retidão de Deus. Luz, ao comentar sobre as bem-aventuranças, iniciando em Mt 5,3, “Μακάριοι/*Felizes os pobres no espírito, pois o Reino dos Céus pertence a eles*”, afirma que,

não se deve interpretá-las partindo da correlação sapiencial entre ação e paixão, como um sistema de compensação, como um toma lá dá cá. Isto porque as bem-aventuranças não colocam em primeiro plano a conduta humana e, tampouco as promessas aos bem-aventurados são consequências do comportamento humano. Pelo contrário, este tipo de bem-aventurança dos que têm fome fica excluído pela experiência diária de nunca estarem saciados.⁷¹

Fazendo eco ao exposto acima por Carter e Luz, Willard assevera que se entendermos as bem-aventuranças como um toma lá dá cá, simplesmente substituimos a extática declaração do Evangelho por outro legalismo banal. Estas multidões são chamadas de felizes “por Jesus não por que estejam numa condição meritória, mas porque, precisamente apesar disso e em meio à sua sempre tão deplorável condição o Reino dos Céus lhes traz a redenção pela graça de Cristo”⁷².

⁶⁸ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 176.

⁶⁹ LUZ, U., El Evangelio Según San Mateo. Mateo 1 a 7, p. 270.

⁷⁰ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 179.

⁷¹ LUZ, U., El Evangelio Según San Mateo. Mateus 1 a 7, p. 270.

⁷² WILLARD, D., A Conspiração Divina, p. 124.

Um aspecto da salvação prometida aos pobres, aos famintos e aos que choram, já se faz realidade na dedicação de Jesus aos que não estão integrados a uma classe social minimamente digna ou aos que têm perdido a consciência de classe social.

3.2.4 *Felizes os pobres*

O Sermão do Monte começa com a palavra “μακάριοι/*felizes*”, e este grupo de felizes podem ser divididos em dois grupos: 1) Primeiro: “³Μακάριοι/*Felizes* os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus. ⁴Felizes os que choram, porque eles serão consolados. ⁵Felizes os mansos, porque eles herdarão a terra. ⁶ Felizes os famintos, e os sedentos de justiça, porque eles serão saciados”; 2) Segundo: “⁷Μακάριοι/*Felizes* os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia. ⁸Felizes os puros no coração, porque eles verão a Deus. ⁹Felizes os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus. ¹⁰Felizes os perseguidos por causa de justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3-10). Betz, em *Essays on the Sermon on the Mount*, também trabalha com as oito bem-aventuranças dos vv.3-10, limitando-as em dois grupos, mas justifica a delimitação da seguinte forma:

Em 5,3-12, dois estratos podem ser claramente distinguidos. Em 5,3-10, uma série de oito bem-aventuranças, paralelas na forma, foram agrupadas; cada uma consiste em um dístico na terceira pessoa do plural, cuja segunda linha é invariavelmente introduzida por *oti* (“aquele”). [...] Em 5,11-12, mais duas bem-aventuranças foram adicionadas secundariamente. Essas expansões secundárias provocam mudanças na forma, embora não esteja aparente o motivo. Porém, o simbolismo permanece constante, pois tanto o número oito quanto o número dez expressam a perfeição.⁷³

Assim, as duas divisões propostas pelo autor dão ao texto um sentido diferenciado, com o primeiro grupo representando os desafios da jornada cristã,

⁷³ BETZ, H., *Essay on the Sermon on the mount*. Philadelphia, p. 18.

e o segundo grupo mais direcionado ao viver cristão. Carter, segue a mesma sistemática, detalhando assim a dupla divisão das bem-aventuranças: 1) no primeiro grupo estão os pobres, os tristes, os destituídos de poder e os que carecem de justiça (Mt 5,3-6); 2) o segundo grupo fala dos abençoados por ações humanas, os que ajudam o aflito, os que não estão envolvidos com corrupção, os portadores da paz e aqueles que desafiam o sistema por causa de seu modo de vista justo (Mt 5,7-10).⁷⁴ Karris e Bergant, vão na mesma direção, expandindo o entendimento de uma dupla divisão contidas em Mt 5,3-10,

O primeiro conjunto de bem-aventuranças (v. 3-6) proclama felizes os pobres de coração (espírito), aqueles cuja condição exige total confiança em Deus), os que choram, os mansos e os que tem fome e sede de justiça. [...]. O segundo conjunto de bem-aventuranças (v.7-10) também culmina com uma referência à justiça, exatamente como o primeiro conjunto (cf. o v.6). Aqui é pronunciada uma bênção sobre os misericordiosos, os de coração puro, os que agem em favor da paz e os perseguidos por causa da justiça.⁷⁵

Jesus lista quatro grupos de pessoas como felizes: os pobres, os famintos, os que choram e os que são odiados e maltratados por estarem ligados de alguma maneira a ele e a sua justiça. É possível entender, a partir de Willard, que os dois grupos de felizes ou os quatro tipos de pessoas listadas podem se resumir a um só tipo de pessoa, a pobre, e que, se se olha o paralelo em Lc 6,17-22, “os pobres, os famintos, os que choram e os que são odiados por seguirem a Jesus, são os que estão ali na multidão.”⁷⁶ Carter não negocia o conceito de pobre e nem o espiritualiza: “eles são os *pobres literais*, físicos, os despossuídos, aqueles que vivem na dificuldade social e econômica, carecendo de recursos adequados e oprimidos pelos poderosos”⁷⁷.

⁷⁴ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 177-178.

⁷⁵ BERGANT, D.; KARRIS, R., Mateus, p. 18.

⁷⁶ WILLARD, D., A Conspiração Divina, p. 138.

⁷⁷ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 179

Para que não fique dúvida alguma, Willard diz: “Ainda estou para encontrar alguém que tente traduzir assim a primeira bem-aventurança: bem-aventurados vós, os que pensam que são pobres, ou os que se acham pobres”⁷⁸. Quando vemos a realidade das multidões esfaimadas que seguiam a Jesus, elas estavam a três dias sem comer. Os Evangelhos citam a multiplicação de pães para dar de comer àquela gente (Mt 14,13-19; 15,32-38), não é possível espiritualizar, não dá para despedir vazias as multidões. Basta ver a lista dos excluídos, dos espezinhados, estapeados e traídos por promessa vazias e palavras espiritualizadas que não resolvem a dor física e real daqueles que sangram e as privações dos mais pobres.

Por qual o motivo, esta classe de pessoas, os pobres, que captura a atenção de Jesus, são chamadas felizes? Qual seria o motivo para tal felicidade? É que o “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*”, o qual agora pertencem, se acercou a eles por meio de Jesus Cristo. E ele convida a estas pessoas a se porem em marcha, na direção do “ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”, no qual Ele lhes traz a esperança e lhes abre a porta, introduzindo seus corações a uma nova dinâmica da salvação.

Garland esclarece que a explicação que pode justificar os “pobres” como “felizes” ou “abençoados”, vem do uso da palavra “μακάριοι/*felizes*”, que, no mundo grego, era uma atribuição usada para parabenizar alguém privilegiado pelos deuses, e neste aspecto, as bem-aventuranças de Jesus servem para anunciar a aproximação do “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” até estas pessoas, quando tudo será corrigido. Assim, ele muda de sentido e passa a designar não mais a felicidade caracterizada pelos privilegiados da sorte nesta vida, mas a felicidade que caracterizaria a vida no “Reino de Deus”⁷⁹.

De acordo com Esser⁸⁰, o conceito de pobre no Novo Testamento, principalmente nos Evangelhos Sinóticos, aparece 34 vezes, sendo que 24 vezes

⁷⁸ WILLARD, D., *A Conspiração Divina*, p. 138.

⁷⁹ GARLAND, D., *Reading Matthew - A Literary and Theological Commentary*, p. 60-61.

⁸⁰ ESSER, H., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p. 1686-1687.

(10 vezes em Lucas, em matéria que lhe é exclusiva) o estudo da palavra tem o seu sentido literal. Na passagem do jovem rico Jesus disse: “Vai, vende tudo que tens, dá-o aos pobres” (Mc 10,21; Lc 18,22); a oferta da viúva pobre “que tinha direito à esmolas é muito maior do que aquelas dos ricos” (Mc 12,41; Lc 21,1-4).

Em Mt 11,5, Jesus faz referência aos os pobres da seguinte forma: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados”, ou seja, o que Jesus fala atende a cada um na sua necessidade. Jesus também se refere aos pobres na primeira bem-aventurança, tanto de Mt 5,3, “bem-aventurados os pobres de espírito”, quanto de Lc 6,20, “bem-aventurados vós, os pobres”. Sobre isso, Esser afirma que:

a forma expandida em Mateus, os pobres de espírito [*hoi ptochoi to pneumati*], ressalta o fundo histórico veterotestamentário e judaico daqueles que na aflição confiam somente em Deus (cf. Sl 69.28-29, 32-33). [...]. Em Lucas as bem-aventuranças se confinam essencialmente à pobreza, aos pobres, aos que choram, aos famintos, aos odiados (Lc 6.24). [...] Isto porque aquele que crê no Filho acha cumpridas nele todas as promessas de Deus para os pobres e sofredores, angustiados e humildes.⁸¹

Nos Evangelhos Sinóticos, diferente de outras passagens da Bíblia, a pobreza é compreendida na condição exata da palavra, sem nenhum eufemismo, sem utilizar recursos de sentido espiritual. Diante disso, entende-se que o “pobre” é aquele que não tem recursos econômicos e sofre privações das necessidades básicas da vida. Jeremias reforça estes conceitos dizendo que a fórmula que Lucas usa é com certeza a fórmula original. “Lucas pensa em pobres de fato, como nas bem-aventuranças seguintes se pensa igualmente em pessoas que de fato passam fome, que choram e são perseguidas (Lc 6,21-23)”.⁸²

⁸¹ ESSER, H., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 1687.

⁸² JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 181.

Jesus não tinha tempo para abstrações, quando falava de pobreza, falava do que via, pois percorria todas as aldeias (Mt 4,23-24), e o que via diante de seus olhos eram famílias exploradas, lutando para não serem expulsas de suas terras, crianças ameaçadas pela fome e pela doença, mendigos à beira do caminho, lunáticos perdidos pelas vielas e pelos campos, pessoas que tinham perdido a esperança e a razão de viver, endemoninhados sem o mínimo de dignidade, assolados pela dureza da religião e pela alta sociedade. Era a este público a quem se dirigia, a estes queria alcançar e dar segurança.

O que Jesus tem a dizer a estes: Jesus declara-os “μακάριοι/felizes”, mesmo em meio a esta situação, não porque terão as suas situações resolvidas do dia para a noite. Eles são “felizes” porque Deus está vindo para suprimir esta situação de miséria e lhes devolver o sorriso, o gosto pela vida. Não está convidando ninguém à resignação, mas à esperança. Não quer que alimentem falsas ilusões, mas que recuperem a sua dignidade.⁸³ Assim, Pagola conclui que: “Jesus declara de maneira categórica que o Reino de Deus é para os pobres”⁸⁴. Esse é o Evangelho dos “felizes”.

3.3 Teologia Bíblica acerca do Reino de Deus no contexto do Evangelho Social

O “βασιλεία τοῦ θεοῦ/Reino de Deus” é para os pobres. Por isso é central para a Teologia do Evangelho Social. É o conceito em torno do qual ela gravita. Rauschenbusch entendeu que a esperança cristã envolvia muito mais do que a salvação de almas. Impulsionado por sua realidade social, ele desenvolveu uma nova interpretação para o “Reino de Deus”, baseando-se nos ensinamentos de Jesus, atualizados pelas ferramentas da crítica bíblica e pelo campo nascente da

⁸³ PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 131

⁸⁴ PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 130.

sociologia⁸⁵. Para Rauschenbusch, “a centralidade do Reino de Deus na obra de Cristo é uma força redentora que incide sobre a ordem social”⁸⁶. De acordo com Minus, Rauschenbusch identificou os anseios e todos os objetivos de Jesus na ideia do Reino de Deus.⁸⁷

Foram as novas interpretações sobre o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”, associadas à realidade social na qual estava inserido, que causaram tremendo impacto na vida e no pensamento de Rauschenbusch e deram a ele os principais fundamentos para a criação da Teologia do Evangelho Social. Considerando estes fatos, neste tópico são abordados conceitos e ideias sobre o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” ou “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*”, buscando estabelecer um diálogo entre a Teologia Bíblica e a Teologia do Evangelho Social. São analisados como a Teologia Bíblica e os teólogos sociais lidam com o tema do “Reino de Deus” e como seus posicionamentos são percebidos frente ao entendimento da Teologia do Evangelho Social. Busca-se estabelecer paralelos, comparações e possíveis desvios que justifiquem ou se contrapõem ao Evangelho Social.

3.3.1 O “Reino de Deus” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) ou “Reino dos Céus” (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) em Mateus

Considerando que a abordagem que se faz neste estudo baseia-se no Evangelho de Mateus, e apenas ele traz o conceito de “Reino de Deus”, neste subtópico busca-se estabelecer a semelhança ou concordância entre os termos “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” e “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”. A expressão comumente usada por Mateus é o “Reino dos Céus” em vez de o “Reino de Deus”. Para Theissen a “expressão βασιλεία τοῦ θεοῦ engloba tanto a

⁸⁵ NELSON, J., Walter Rauschenbusch and the Social Gospel, p. 442-46.

⁸⁶ BECKLEY, H., Passion for Justice, p. 71.

⁸⁷ MINUS, P., Walter Rauschenbusch: American Reformer, p. 84.

realização da soberania de Deus como a imagem espacial de um âmbito de soberania. No primeiro sentido, deveria ser traduzido por soberania real, no segundo, por Reino de Deus”.⁸⁸

Com apenas quatro exceções (em Mt 12,28; 19,24; 21,31.43), nas quais emprega a expressão o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”, Mateus sempre usa a expressão “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*”. A expressão preferida de Mateus não restringe o “Reino de Deus” aos céus. Para Carson, “o objetivo bíblico é o exercício manifesto da soberania de Deus [...]. Há paralelos suficientes entre os sinóticos para indicar que “Reino de Deus” e “Reino dos Céus” são a mesma coisa (Mt 19,23,24 = Mc 10,23-25), a distinção conotativa é menos certa”⁸⁹.

Vários autores, como veremos em seguida, justificam a utilização da expressão “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” em substituição ao “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”, para não ofender a sensibilidade dos religiosos judeus. Luz, segue este conceito, pois assume que Mateus utiliza a expressão ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, porque a mesma coincide com o uso sinagoga e encaixa-se mais com a linguagem rabínica. Ainda que ele defenda a ideia de a expressão estar de acordo com a sensibilidade judaica, todavia afirma, concordando com Carson⁹⁰, que o significado de “Reino de Deus” e “Reino dos Céus” é o mesmo. Dado que a teologia de Mateus não oferece motivo maior para a mudança de termos, é mais plausível que Mateus se deixou guiar pelo uso linguístico de sua comunidade⁹¹.

Para Turner, este é um pensamento já superado e há poucas dúvidas de que Mateus utiliza o termo com o intuito de não mencionar o nome de Deus, por causa dos judeus piedosos que equivaliam o termo céus também como representação do domínio de Deus: “O céu representa Deus por metonímia, a substituição de uma palavra por outra com a qual está naturalmente associada (cf. Dn 4,26; Mt 21,25;

⁸⁸ THEISSEN, G.; MERZ, A., O Jesus Histórico. Um manual, p. 264

⁸⁹ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 129.

⁹⁰ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 129.

⁹¹ LUZ, U., El Evangelio Según San Mateo. Mateo 1 a 7, p. 203.

Lc 15,18, 21)”⁹². Segundo Pennington⁹³, a discussão acadêmica revela que cada visão tem seus adeptos. Vários escritores sugerem que o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” era o termo original, e que o uso único da expressão em Mateus teve o objetivo real de evitar dizer o nome de Deus, revelando seu próprio meio judaico. Ainda que não haja uma discussão suficientemente específica, parece que essa visão é a mais amplamente assumida por causa da exclusividade da expressão em Mateus, e a explicação típica de por que o “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” ocorre somente em Mateus, está mais de acordo com sua sensibilidade judaica.

Embora o “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” seja o preferido e predominante em Mateus, o evangelista não se restringe a este termo, ele usa uma variedade de frases com formas diferentes, como o “Reino do Pai”, o “Reino do Filho do Homem” e simplesmente “o Reino”. Essas expressões são usadas por variação estilística e/ou por razões contextuais particulares. Como já visto, encontramos quatro ocorrências do “Reino de Deus” em Mateus (Mt 12,28; Mt 19,24; Mt 21,31, 43), cinco referências ao “Reino do Pai” (Mt 6,10,33; Mt 13,43; Mt 25,34; Mt 26,29), duas ocorrências ao “Reino do Filho do Homem” (Mt 13,41; Mt 16,28), uma referência ao “Reino de Jesus” (Mt 20,21), bem como seis citações simples do “Reino” (Mt 4,23; Mt 8,12; Mt 9,35; Mt 13,19, 38; Mt 24,14): “Essas expressões frequentes e múltiplas levaram muitos estudiosos a entender o Reino como “o conceito mais abrangente do primeiro Evangelho”⁹⁴.

Davies e Allison apontam que os outros Evangelhos também usam uma variedade de expressões para o Reino, todas com o mesmo referente. É melhor, portanto, pensar em termos de denotação e conotação. Cada uma das muitas expressões de Reino em Mateus (incluindo “Reino de Deus” e “Reino dos Céus”) denota o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”, tendo sido inaugurado e ainda por

⁹² TURNER, D., Matthew, p. 107.

⁹³ PENNINGTON, J., Heaven and Earth in the Gospel of Matthew, p. 49.

⁹⁴ PENNINGTON, J., Heaven and Earth in the Gospel of Matthew, p. 30.

vir escatologicamente, mas as formas das expressões têm conotações diferentes; eles desempenham funções ligeiramente diferentes literária e teologicamente.⁹⁵

Ladd também sinaliza que ambas as expressões “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” e “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” possam ter a mesma conotação. Ao comentar sobre a expressão em Mateus, Ladd sustenta que: “Ele, possivelmente, tenha usado ambas as frases, e os evangelhos, que foram originalmente endereçados a destinatários gentílicos, omitiram a expressão semítica, pois a mesma não faria sentido para o público gentio”⁹⁶. É curiosa esta observação, pois, como visto em Jeremias⁹⁷, Mateus escreveu para um público tanto de judeus quanto de gentios. Porém, o mais importante é que a maioria dos autores concorda com Ladd, que sustenta que a expressão pode fazer muito sentido e o uso intercambiável dos termos “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” e “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/*Reino dos Céus*” são centrais na pregação de Jesus⁹⁸.

3.3.2 A centralidade do “Reino de Deus” na pregação de Jesus e na Teologia do Evangelho Social

Segundo Ladd: “A erudição moderna revela quase que uma unanimidade, na minha opinião, ao afirmar que o Reino de Deus é a mensagem central de Jesus”.⁹⁹ Independentemente da forma de aproximação aos Evangelhos, seja a partir de uma perspectiva narrativa ou um aprofundamento sobre o Jesus histórico, existe praticamente uma unanimidade de que o “Reino de Deus” ou o “Reinado de Deus”, é a mensagem central de Jesus Cristo. Dunn afirma que “a

⁹⁵ DAVIES, W.; ALLISON, D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, p. 391-392.

⁹⁶ LADD, G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 90.

⁹⁷ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 181.

⁹⁸ LADD, G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 90.

⁹⁹ LADD, G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 84.

centralidade do Reino de Deus na pregação de Jesus é um dos fatos menos discutíveis, ou contestados, sobre Jesus¹⁰⁰.

A comprovação dessa afirmação pode ser facilmente encontrada até mesmo entre os comentários mais elementares sobre o tema do “Reino de Deus” que temos pesquisado. Praticamente todos os livros sobre a mensagem do “Reino de Deus” começam com esse entendimento. É significativo que Dunn, na obra *Jesus Recordado*, resuma a questão desta forma:

as evidências que temos apontam para uma conclusão clara e apenas para ela: que Jesus foi lembrado como alguém que pregava sobre o reino de Deus e que esse reino era central para sua mensagem e missão. O impacto dessa pregação foi preservado na tradição de Jesus, embora de maneira menos clara em outros pontos nos primeiros escritos cristãos¹⁰¹.

Complementando Dunn, a centralidade do Reino na mensagem de Jesus era tão determinante, que segundo a tradição dos cristãos primitivos, quando se falava na pessoa de Jesus, imediatamente se recordava a mensagem do “Reino de Deus”. Cada um dos relatos Sinópticos mostra prontamente a centralidade do reino. Mateus dá um maior destaque ao tema. Por exemplo, ele usa tanto βασιλεία quanto βασιλεύς¹⁰² de maneira mais frequente que os outros evangelistas.

Mateus deixa claro em seus escritos o foco no tema do reino: as bem-aventuranças são estruturadas com referência ao “βασιλεία τῶν οὐρανῶν/Reino dos Céus” (Mt 5,3.10); entrar no Reino é o que Jesus regularmente exorta as pessoas a fazer (Mt 5,19-20; Mt 7,21; Mt 18,3; Mt 21,31; Mt 23,13); a oração do Pai Nosso, tem em seu cerne o pedido para que o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/Reino de Deus” venha à terra (Mt 6,10); o Sermão do Monte está repleto da linguagem do

¹⁰⁰ DUNN, J., *Jesus Recordado. O cristianismo em seus começos*. Livro 1, p. 509.

¹⁰¹ DUNN, J., *Jesus Recordado. O cristianismo em seus começos*. Livro 1, p. 514.

¹⁰² LOUW, J.; NIDA, E., *Léxico grego-português do Novo Testamento*, p. 426-427. 37.67: alguém que tem autoridade total dentro de determinada área e pode transferir esse poder e autoridade a um sucessor (embora, no tempo do NT, alguns reis apenas governassem com a aprovação das autoridades romanas, não tendo a possibilidade de passar adiante as suas prerrogativas) — “rei”.

Reino¹⁰³. Hagner informa que em lugares cruciais e por meio de constante repetição, Mateus torna seus ouvintes particularmente conscientes da centralidade da mensagem do vindouro “Reino de Deus”. Hagner mostra que

a importância do Reino para o evangelista é óbvia pelo fato de que ele usa a palavra com muito mais frequência do que qualquer um dos outros Evangelhos, e quase três vezes mais do que Marcos. A mensagem de Jesus e de João Batista (Mt 3,2), é a vinda do reino (Mt 4,17), e esta por sua vez se torna a mensagem dos discípulos (Mt 10,7). Tudo no Evangelho se relaciona de alguma forma com esse tema dominante.¹⁰⁴

O autor conclui, acompanhando os autores anteriores, que o tema dominante no Evangelho de Mateus é o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”. A centralidade do “Reino de Deus” é determinante para a Teologia do Evangelho Social, são os conceitos concernentes ao “Reino de Deus”, atualizados pela Teologia Liberal que vão formar o pensamento do Evangelho Social e dar origem à sua teologia.

3.3.3 Novos conceitos sobre o “Reino de Deus” na Teologia Bíblica atual

Demonstrou-se acima, que o “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” é a mensagem central na pregação de Jesus. Horsley segue os autores já citados, concordando que, por consenso comum, Jesus proclamou a iminência ou presença do “Reino de Deus”. A partir disto, Horsley introduz uma primeira ideia (ampla) sobre o reinado ou “Reino de Deus”:

Se olharmos para os primeiros Evangelhos como histórias completas, e não simplesmente para os ditos, veremos que Jesus estava também praticando ou realizando o reino de Deus em curas, exorcismos, alimentação das massas e em ensinamentos relacionados com a aliança. A julgar pelo significado da expressão “reino de Deus” em muitos contextos e

¹⁰³ PENNINGTON, J., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, p. 280.

¹⁰⁴ HAGNER, D., *Matthew 1–13*, p. 59.

associações dos ensinamentos e da prática de Jesus, a frase tinha dois aspectos bem amplos: o reino de Deus como julgamento dos governantes e o reino de Deus como renovação de Israel. São dois lados da mesma moeda, dois aspectos complementares da mesma realidade antecipada.¹⁰⁵

Com isto, Horsley entende também o “Reino de Deus” como algo que teve uma realização antecipada nos tempos de Jesus. Ladd entende que há muitos textos nos Evangelhos Sinóticos que apresentam o “Reino de Deus” como um estado de benção já presente. Ele toma como exemplo alguns versículos que situam os acontecimentos em torno de Jesus e a partir dele, como manifestação presente do Reino, quais sejam:

Jesus proferiu uma advertência contra os escribas e fariseus: “... porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens! Pois vós mesmos não entraís, nem deixais entrar os que querem fazê-lo!” (Mt. 23:13). [...]Em outra ocasião Jesus declarou: “os publicanos e as prostitutas estão vos precedendo no Reino de Deus” - referindo-se aos líderes religiosos de Israel (Mt. 21:31). A interpretação mais natural de tais passagens é de uma situação histórica presente. As classes marginalizadas estão entrando no Reino e não há evidência de que os líderes aparentemente respeitáveis responderão à mensagem do Reino.¹⁰⁶

Os contextos apresentados por Ladd e Horsley mostram que o “Reino de Deus” é reconhecido como presente normalmente em um ambiente que envolve um contexto de atividade social de Jesus em atividade junto ao povo. Zuck, em sua Teologia do Novo Testamento vai questionar, em que sentido o “Reino de Deus” está presente? Ele parte dos mesmos pressupostos de Horsley¹⁰⁷ e Ladd¹⁰⁸, considerando os sinais, milagres e curas, isto é, as obras que Jesus fazia em nome de Deus e como representante do seu Reino. Zuck faz uso destes argumentos e responde em que sentido o “Reino de Deus” está presente:

¹⁰⁵ HORSLEY, R., Jesus e o império, p. 19-20.

¹⁰⁶ LADD, G., Teologia do Novo Testamento, p. 100.

¹⁰⁷ HORSLEY, R., Jesus e o império, p. 19-20.

¹⁰⁸ LADD, G., Teologia do Novo Testamento, p. 100.

Provavelmente, da forma prevista pelo salmista quando disse: “Para anunciar tuas façanhas aos filhos de Adão, e a majestade gloriosa do teu reino.” (Sl 145.12). No ministério de Jesus, o poder do Espírito dá expressão à autoridade de Deus e a demonstra. O governo soberano de Deus manifestou-se no ministério de Jesus. Por isso, os que testemunharam o ministério de Jesus e ouviram a mensagem dele foram, ao mesmo tempo, confrontados com o chamado para se submeter.¹⁰⁹

O “*βασιλεία τοῦ θεοῦ/Reino de Deus*” ganha uma nova conotação a partir de Carter e sua já mencionada obra: “O Evangelho de São Mateus a Partir das Margens”. A perspectiva do autor é uma contranarrativa, escrita sob o prisma das comunidades, focando a comunidade de discípulos com uma postura de resistência ante as forças do mal, ao lado de Jesus, como agente do Império de Deus, e coloca o Evangelho como força antecipadora da volta de Jesus para estabelecer o Império de Deus sobre tudo¹¹⁰. Carter utiliza o conceito de Império, termo este que surge a partir de novas leituras do Novo Testamento à luz de seu contexto imperial romano. Vários estudiosos como Horsley, Malina e Myers, entre outros, começaram a traduzir Reino como “império”, afirmando que o uso desse termo mostra uma oposição consciente a César e às injustiças do Império Romano. Pagola usa o termo Império de Deus para contrapor o único império conhecido da época, o Império Romano¹¹¹.

Crossan trabalha com a mesma ideia, para ele os Evangelhos traduzem invariavelmente o termo “reino” empregado por Jesus com a palavra *βασιλεία*, que nos anos trinta do primeiro século só era utilizada para falar do “império” de Roma¹¹². Carter revela uma preocupação consciente sobre como traduzir *βασιλεία* como uma mudança de ênfase. Ele propõe ser necessário esta mudança, para destacar o Império de Deus como resistência e alternativa ao Império de Roma¹¹³.

¹⁰⁹ ZUCK, R., Teologia do Novo Testamento, p. 38.

¹¹⁰ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 9.

¹¹¹ PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 134.

¹¹² CROSSAN, J., O Nascimento do Cristianismo, p. 282.

¹¹³ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso, p. 9.

Os teólogos bíblicos citados têm aproximado o conceito de Reino com os eventos e as interações sociais de Jesus como promotores do “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*”. Não há uma definição clara do termo, é sempre ampla, e o Reino é ao mesmo tempo uma escatologia realizada, como também futura. Mas enquanto o Reino não se concretiza de fato, ao realizarmos as obras de Jesus, estamos fazendo o Reino presente. Rauschenbusch, por seu entendimento de um “Reino de Deus” aqui e agora, trabalhou para construir o “Reino de Deus” e levar a Igreja a uma nova fase em sua história.

3.3.4 A ampliação dos conceitos do “Reino de Deus” pelo Evangelho Social para inclusão de toda a sociedade

Através da história sempre houve movimentos reformistas que tentaram aproximar o ideal do “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” com a realidade da ordem social, tentando de alguma maneira alcançar e mudar a sorte dos mais necessitados. Horsley fala disso como um retorno à herança bíblica ocidental. Para ele, um dos movimentos mais importantes, foi o

Movimento do Evangelho Social, no final do século XIX e início do século XX. Um dos seus representantes mais eminentes, Walter Rauschenbusch, acreditava que o reino de Deus proclamado por Jesus podia perfeitamente inspirar uma transformação das instituições americanas¹¹⁴.

O conceito e as aplicações do “βασιλεία τοῦ θεοῦ/*Reino de Deus*” eram tão centrais para Rauschenbusch, que ele vai criar, como sua última obra antes de sua morte, em 1918, aquela que é a única “Teologia para o Evangelho Social”, da qual fazemos um breve resumo. Em *Uma teologia para o Evangelho Social*, ele ofereceu algumas sugestões para a formulação teológica da doutrina do Reino: 1)

¹¹⁴ HORSLEY, R., Jesus e o império, p. 8.

o Reino foi iniciado por Jesus Cristo, sustentado pelo Espírito Santo, e será realizado pelo poder de Deus por meio das ações da humanidade; 2) o Reino é o propósito supremo de Deus. Torna a teologia dinâmica e está constantemente em conflito com o pecado organizado do mundo. 3) o Reino é presente e futuro. É como Deus, eterno. Está sempre chegando, sempre pressionando e sempre convidando à ação imediata. 4) Jesus libertou o Reino de suas tendências nacionalistas e individualistas, o Reino é de Deus e não da Igreja, não conhece limites e não conhece fronteiras. 5) o Reino é o projeto de Deus para a humanidade e envolve redenção em toda a vida social. 6) o propósito da Igreja é anunciar e fazer o “Reino de Deus” disponível a todas as pessoas¹¹⁵.

Para Rauschenbusch, o Reino não se limita à Igreja e às suas atividades. A Igreja é apenas uma instituição social junto com a família, a organização industrial e o Estado. O “*βασιλεία τοῦ θεοῦ/Reino de Deus*” está em todos eles, e todos devem trabalhar juntos para trazer o “Reino de Deus” à terra. Pagola diz que a causa a que Jesus vai se dedicar com toda a sua vida, seu tempo e suas forças, é o “Reino de Deus”, sua convicção mais profunda, a paixão que animava toda a sua vida¹¹⁶.

Assim também Rauschenbusch fez do “Reino de Deus” o ideal de toda a sua vida. Pagola diz que “embora possa surpreender mais de um, Jesus só falou do “Reino de Deus”, não da ‘Igreja’”. O Reino aparece 120 vezes nos Evangelhos; a Igreja só aparece duas vezes (Mt 16:18; 18:17), e obviamente não é um termo empregado por Jesus”.¹¹⁷ Sobre isso, Rauschenbusch diz que “Jesus sempre falou sobre o Reino de Deus, e é seguro afirmar que ele nunca pensou em fundar o tipo de instituição que posteriormente afirmaria agir por ele”¹¹⁸. Entendemos que Rauschenbusch, de maneira unilateral e simplista, faz um reducionismo

¹¹⁵ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 162-165.

¹¹⁶ PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 115.

¹¹⁷ PAGOLA, J., Jesus Aproximação Histórica, p. 115.

¹¹⁸ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 155.

exagerado da suma importância da Igreja, pois, como diz Paulo: a casa de Deus, que é a Igreja do Deus vivo: coluna e sustentáculo da verdade (1Tm 3,15).

Em Rauschenbusch, o “Reino de Deus” na terra tinha um objetivo duplo: a regeneração de cada indivíduo para a filiação divina e a vida eterna, e a vitória do espírito de Cristo sobre o espírito deste mundo em todas as formas de sociedade humana e uma alteração em todas as instituições formadas pela sociedade humana¹¹⁹. Horsley diz que,

segundo o que ele [Rauschenbusch] e outros pregavam sobre o evangelho social, o reino de Deus comportava dois aspectos complementares. Por um lado, o reino de Deus pairava como juiz sobre o pecado social e as forças sobre-humanas opressivas, especialmente as das instituições econômicas capitalistas que criavam injustiças cada vez maiores. Por outro, o reino podia estimular o povo [...] a concretizar uma ordem político-econômica justa, a potencializar a sociedade para pôr as suas instituições econômicas e políticas a serviço da realização do reino de Deus.¹²⁰

Para Rauschenbusch, a implantação da vida do “Reino de Deus” aqui e agora é o propósito supremo de Deus, é a tarefa pela qual a Igreja justifica sua existência. “A Igreja existe para o Reino de Deus”¹²¹. O “Reino de Deus” é o pano de fundo necessário para a ideia cristã de Deus.

A implantação do Reino de Deus precisa começar ali onde está o povo mais humilhado. Estas pessoas pobres, famintas e aflitas são as “ovelhas” que melhor representam os abatidos de Israel. O Reino de Deus só pode ser anunciado a partir do contato direto e estreito com as pessoas mais necessitadas de alívio e libertação.¹²²

Foi assim com o Movimento Pelos Direitos Civis, de Martin Luther King; foi assim (e é), com a Teologia da Libertação; é assim com a Teologia Feminista

¹¹⁹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 162-165.

¹²⁰ HORSLEY, R., Jesus e o império, p. 9.

¹²¹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 165.

¹²² PAGOLA, J., Jesus. Aproximação Histórica, p. 114.

com a Teologia Negra e as demais correntes teológicas que estão surgindo. O Reino nasce da necessidade do povo. A apropriação, por Rauschenbusch, da ideia do “Reino de Deus” como meio de salvação da ordem social, também se originou a partir do contato com o povo. Foi produto da reflexão sobre sua experiência pastoral em Nova York, no meio de uma comunidade pobre, vendo, vivendo e sofrendo as suas dores, o “Reino de Deus” que era pregado nas igrejas, inclusive a sua, para ele não era o “Reino de Deus” anunciado por Jesus. O objetivo fundamental da Teologia do Evangelho Social é a restauração da doutrina do “Reino de Deus” ao seu lugar primário. “A doutrina do Reino de Deus, é em si mesma, o Evangelho Social”.¹²³

Conclusão

Este estudo buscou evidenciar como o Movimento do Evangelho Social de Walter Rauschenbusch pôde caracterizar-se como representante de uma perspectiva social do “Reino de Deus”. O caminho trilhado buscou captar e compreender os aspectos sociais do “Reino de Deus”, encampados pela Teologia do Evangelho Social em uma forma de apropriação contextualizada dos conceitos do “Reino de Deus” como resposta para a crise social.

Entendemos que não é preciso compartilhar as convicções teológico-liberais de Rauschenbusch para compartilhar sua visão ética de uma sociedade mais justa, equitativa e cooperativa. No entanto, de muitas maneiras, vemos a contribuição deste movimento cristão como modelo e inspiração para diversos movimentos sociais. Isto é um exemplo de que em cada época da história da Igreja tem se levantado homens e mulheres com disposição para mudar a ordem social. Sejam movimentos com maior intensidade como o Evangelho Social, ou o Movimento pelos Direitos Civis, ou a experiência francesa dos Padres Operários,

¹²³ RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia para o Evangelho Social, p. 155.

ou ainda o impactante trabalho da Teologia da Libertação, da Teologia do Povo (Papa Francisco) e da Doutrina Social da Igreja Católica¹²⁴.

Apesar da marginalização do Evangelho Social por movimentos fundamentalistas ou por teólogos ligados a uma corrente mais conservadora sobre a função da Igreja na sociedade, a tradição do Evangelho Social e de outros movimentos sociais seculares, e suas diversas teologias sociais e seus modos de ler o papel da religião, devem ser vistos como um contributo necessário para a salvação da ordem social.

Esta pequena fração de movimentos sociais elencados, junto a muitos outros não citados, tem como objetivo alcançar maior justiça social, seja por meio do processo democrático, seja por sua importância na ampliação dos direitos democráticos no âmbito econômico, seja como um equilíbrio necessário e pragmático das relações de poder no âmbito sócio-político.

Rauschenbusch nos oferece um sinal de esperança à medida que avançamos para reformar nossa ordem social, nosso atual sistema social e econômico em direção a uma maior transparência e participação democrática, tendo em vista uma maior possibilidade de inclusão do ser humano em todas as suas complexidades. Rauschenbusch, ele mesmo como pessoa, serve de advertência de que mesmo nossas melhores intenções de realizar uma sociedade melhor podem nos desviar da justiça que buscamos. É correto exigir uma distribuição mais justa e equitativa dos bens econômicos, é correto e necessário atender àqueles que estão em situação de vulnerabilidade em suas necessidades, pois o que de fato se busca dentro do reestabelecimento das relações em uma ordem social é justamente a satisfação deste anseio por justiça e equidade em todas as áreas, sem deixar ninguém de fora.

¹²⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2011).

No Brasil, lideranças eclesiais contemporâneas, bem como instituições filantrópicas e a própria academia, têm demonstrado forte interesse em atender e solucionar a crise socioambiental sempre presente e que se amplia a cada dia. Neste estudo, entendemos que estas lideranças podem aproveitar várias intuições de Walter Rauschenbusch e de outros teólogos e pensadores sociais. Assim se pode avançar na conquista de um futuro mais seguro, justo e próspero para toda a sociedade e no cuidado da casa comum. O “Reino de Deus” está dentro de nós e ao redor de nós, pois as necessidades e oportunidades estão a nossa volta.

Entendemos desta maneira que o Evangelho Social do modo como absorveu e ressignificou os conceitos acerca do “Reino de Deus”, mudou a realidade com a qual a Igreja enxergava a sociedade, trazendo uma nova interpretação dos conceitos do “Reino de Deus” e da missão da Igreja, atuando como fator da presença do Evangelho de Cristo em favor da ordem social.

Compreendemos que estamos longe dos ideais do Reino preconizados por Rauschenbusch. O que ele fez ao trazer o conceito de “Reino de Deus” como solução e dignidade para as pessoas mais pobres, é a proposta de fazer o que fez Jesus; aliado a isto podemos afirmar, é o que fez Pedro Casaldáliga, em seu trabalho junto aos desfavorecidos; é o que os Padres Operários fizeram na França, ao aproximar o Evangelho da vida cotidiana dos trabalhadores, vivendo com eles e como eles; é o que as diversas “teologias sociais” estão fazendo, ao aproximar e trazer os ideais do “Reino de Deus” como solução para todas as camadas da sociedade; é o que fez Martin Luther King, em sua luta pelo fim do racismo, e tantos outros que estão procurando viver o Evangelho de Cristo. Estas pessoas não se acomodaram com a situação vigente. Não conseguiram livrar a terra de todos os seus males, mas trouxeram alívio para a dor de muita gente e ajudaram a avançar na justiça social. Isto é promover o “Reino de Deus”, trabalhar pela promoção da vida humana, vivendo um humanismo solidário, no seguimento de Cristo Jesus.

Referências

- ABREU, V. Estudo Literário Do Novo Testamento: Gêneros Literários nos Contextos do Cristianismo Primitivo. **RJHR**. Rio de Janeiro, 08 nov. 2012, p. 1-12. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos8/artigo-vitor.pdf>.
- ARNDT, W.; GINGRICH, F.; DANKER, F. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 4. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- BERGANT, D.; KARRIS, R. (Orgs.). **Mateus**. Comentários Bíblicos. Volume 3. São Paulo: Loyola, 1999.
- BETZ, H. D. **Essay on the Sermon on the mount**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.
- BRANNAN, R. (Org.). **Léxico Lexham do Novo Testamento Grego**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.
- CAMARGO, C. S. O Evangelho Social: Aspectos Históricos e Teológicos. **Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE)**. São Paulo, v. 6 (3), n. 31, p. 254-255.
- CARSON, D. A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: SHEDD Publicações, 2014.
- CARSON, D. A. **O Sermão do Monte: Exposição de Mateus 5-7**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- CARSON, D. A. **Cristo & Cultura: Uma Releitura**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

CARTER, W. **O Evangelho de São Mateus**. Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens. São Paulo: Paulus, 2020.

COLE, N. L. **What Is Social Order in Sociology?** ThoughtCom. 2019. Disponível em: <https://www.thoughtco.com/social-order-definition-4138213>. Acesso em 11 de set. 2023.

CROSSAN, J. D. **O Nascimento do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 282.

DAVIES, W. D.; ALLISON, D. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew**. International Critical Commentary. 3 vols. Vol. 1, Matthew 1–7. Edinburgh: T & T Clark, 1988. p. 391-392.

DIBELIUS, M. **La História de las Formas Evangélicas**. Valencia: Edicep, 1984.

DORRIEN, G. **In a Post Hegelian Spirit – Philosophical Theology as Idealist Discontent**. Waco, Texas. Baylor University Press, 2020.

DORRIEN, G. **Kingdom Coming**. The Christian Century, 2007. Disponível em: <https://www.christiancentury.org/article/2007-11/kingdom-coming> .

DUNN, J. D. G. **Jesus Recordado**. O cristianismo em seus começos. Livro 1. São Paulo: Paulus. 2022.

ESSER, H. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

EVANS, C. H. **Liberalism Without Illusions – Renewing an American Christian Tradition**. Waco: Baylor University Press, 2010.

FORREL, G. W. **Christian Social Teachings**. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

GARLAND, D. E. **Reading Matthew - A Literary and Theological Commentary**. New York: Smyth & Helwys Publishing, Inc. 2012.

- GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., **Evangelii Gaudium em Questão**. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, p. 75-95.
- GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.
- GONZAGA, W. 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.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; RESENDE, J. F. S. Teologias bíblica e pastoral e o influxo na vida eclesial. *Ad Aeternum* – Revista de Teologia, Nº. 3, 2022, p. 26-50. Disponível em: <https://doi.org/10.60543/aa.v1i3.8030>.
- GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.
- 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.

GONZALEZ, J. L. **Uma História do Pensamento Cristão** – Volume III. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

GOTTWALD, N. R. **Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 2011.

HAGNER, D. A. **Matthew 1–13**. Vol. 33a, Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1993.

HORSLEY, R. A. **Jesus e a Espiral de Violência**. Resistência judaica popular na Palestina Romana. São Paulo: Paulus, 2010.

HORSLEY, R. A. **Jesus e o império**. O Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004, p. 19-20.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

KING, JR. M. L. **My Pilgrimage to Nonviolence King**. Stanford: Stanford University Press, 1958. Disponível em: <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/my-pilgrimage-nonviolence>.

KÖSTENBERGER, J. A.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. **Introdução ao Novo Testamento**: a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KÜMELL, W. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

LADD, G. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos. 2003.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico grego-português do Novo Testamento**: baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas**: Interpretação do Novo Testamento Mateus 5-7 – 1Coríntios 15 – 1Timóteo. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2005. v. 9.

LUZ, U. **El Evangelio Según San Mateo**. Mateo 1 al 7. Salamanca: Sígueme, 1993.

MALINA, B. **O Evangelho Social de Jesus**. São Paulo, 2004.

MINUS, P. Walter Rauschenbusch: **American Reformer**. New York: Macmillan, 1988.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulus, 2021.

NELSON, J. R. **Walter Rauschenbusch and the Social Gospel: A Hopeful Theology for the Twenty-First Century Economy**. *CrossCurrents*, vol. 59, no. 4, 2009, p. 442-46. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24461589>.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Corrected printing 2020.

NIEBURH, R. **An Interpretation of Christian Ethics**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2021.

PAGOLA, J. A. **Jesus. Aproximação Histórica**. Petrópolis. Editora Vozes, 2014.

PENNINGTON, J. T. **Heaven and Earth in the Gospel of Matthew**. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2007.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

RAUSCHENBUSCH, W. **Christianity and the Social Crisis**. New York: The MacMillan Company, 1908.

RAUSCHENBUSCH, W. **Los principios sociales de Jesus**. Buenos Aires: La Aurora, 1947.

RAUSCHENBUSCH, W.; CAMPOLO, T. **Christianity and the Social Crisis in the 21st Century: The Classic That Woke Up the Church**. San Francisco: HarperOne, 2008.

RAUSCHENBUSCH, W. **Uma teologia tara o Evangelho Social**. Vitória: ASTE, 2019.

RIENECKER, F. **Comentário Esperança, Evangelho de Mateus**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHMITT, F. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 59, n. 02, jul./dez. 2019, p. 325-229.

SCOTT, Graeme N. **The Social Gospel and Liberation Theology**. 2014. THEO 10006. Paisley, 2014. Dissertation. Scottish Baptist College. Disponível em: https://www.academia.edu/9118717/The_Social_Gospel_and_Liberation_Theology. Acesso em 01 out. 2023.

SCROGGS, R. **O Jesus do Povo: Trajetórias no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2012.

SHELDON, C. M. **Em Seus Passos o Que Faria Jesus? (1896)**. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2022.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica Versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022.

SMITH, D. F. Jr. **Liberación de los Excesos del Capitalismo: El Evangelio Social**. Vol./No. 23, set. 2017, Cultura de Paz. Disponível em: <https://www.camjol.info/index.php/CULTURA/article/view/3576/3324>. Acesso em 01 de nov. 2023.

STOTT, J. **A Mensagem do Sermão do Monte Contracultura Cristã**. 3ª ed. São Paulo: ABU Editora, 2003.

STRONG, J. **Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

THEISSEN, G. **O Jesus Histórico** – Um manual. 3ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TURNER, D. L. **Baker Exegetical Commentary on the New Testament – Matthew**. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

WEGNER, U. **A Leitura Bíblica por Meio do Método Sociológico**. São Paulo: CEDI, 1993.

WILLARD, D. **A Conspiração Divina**. São Paulo: Mundo Cristão, 2001.

ZABATIERO, J. **Bíblia, Literatura e Linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZUCK, R. B. **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD. 2018.

Capítulo IV¹

A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17²

The happiness in the biblical concept and in postmodernity: An analysis based on 1Pd 3,13-17

La felicidad en el concepto bíblico y en la posmodernidad: Un análisis basado en 1Pd 3,13-17

Waldecir Gonzaga³

Marcelo Dantas da Silva Júnior⁴

Resumo

A construção mercadológica da sociedade ocidental pós-moderna estabeleceu os parâmetros da “felicidade” na efemeridade e manipulável sensação de bem-estar dos indivíduos. Muito disso ocorreu por conta da secularização e do rompimento com alguns valores, até outrora, muito importantes para a civilização. Na contramão dessa perspectiva, este artigo tem como objetivo aduzir e resgatar o conceito de “felicidade” a partir da cosmovisão cristã. Para isso, recorre-se ao texto de 1Pd 3,13-17 no qual há valiosos princípios vivenciais cuja alusão à transcendentalidade é notória. Através de uma análise exegética no texto e de uma revisão bibliográfica sobre o tema da “felicidade”, observa-se como a “felicidade” na ótica cristã traz benefícios para o indivíduo e para a sociedade. Não obstante, a escolha do texto de 1Pd 3,13-17, dá-se pelo tema da “felicidade” (v.14: “μακάριοι/felizes”) e pelo diálogo entre Teologia e Bíblia, proporcionando um impacto na espiritualidade nas duas dimensões: vida pessoal e vida comunitária, dando testemunho da esperança cristã (v.15), seguindo a “boa conduta de Cristo” (v.16), praticando a vontade do Deus” (v.17), promovendo o bem de forma incansável, mesmo frente a todos os desafios. Para tanto, apresenta-se o texto bíblico em grego e tradução portuguesa, traz notas de crítica textual, dados gerais da carta e uma abordagem sobre temática “felicidade” na pós-modernidade, abrindo o leque para ulteriores pesquisas.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-04>

² GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17. *Teocomunicação*, Porto Alegre, 54 (2024), e-ISSN: 1980-6736 | Doi:

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

⁴ Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). E-mail: dantasteologizando@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4288646123802653> ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0887-5421>

Palavras-chave: 1Pedro, Feliz, Felicidade, Bem-aventurança, Pós-modernidade.

Abstract

The market construction of post-modern Western society established the parameters of “happiness” in the ephemeral and manipulable sense of well-being of individuals. Much of this occurred due to secularization and the break with some values, which were previously very important for civilization. Contrary to this perspective, this article aims to adduce and rescue the concept of “happiness” from the Christian worldview. To do this, we resort to the text of 1Pet 3,13-17 in which there are valuable experiential principles whose allusion to transcendentalism is notable. Through an exegetical analysis of the text and a bibliographical review on the topic of “happiness”, it is observed how “happiness” from a Christian perspective brings benefits to the individual and to society. However, the choice of the text of 1Pet 3,13-17 is based on the theme of “happiness” (v.14: “μακάριοι/happy”) and the dialogue between Theology and the Bible, providing an impact on spirituality in both dimensions: personal life and community life, bearing witness to Christian hope (v.15), following the “good conduct of Christ” (v.16), practicing the will of God” (v.17), promoting good in a tireless, even in the face of all challenges. To this end, the biblical text is presented in Greek and Portuguese translation, with textual criticism notes, general data from the letter and an approach to the theme of “happiness” in post-modernity, opening the scope for further research.

Keywords: 1Peter, Happy, Happiness, Beatitudes, Postmodernity.

Resumen

La construcción de mercado de la sociedad occidental posmoderna estableció los parámetros de la “felicidad” en la efímera y manipulable sensación de bienestar de los individuos. Gran parte de esto ocurrió debido a la secularización y la ruptura con algunos valores que antes eran muy importantes para la civilización. Contrariamente a esta perspectiva, este artículo pretende aducir y rescatar el concepto de “felicidad” desde la cosmovisión cristiana. Para ello recurrimos al texto de 1Ped 3,13-17 en el que hay valiosos principios experienciales cuya alusión a la trascendencia es notable. A través de un análisis exegético del texto y una revisión bibliográfica sobre el tema de la “felicidad”, se observa cómo la “felicidad” desde una perspectiva cristiana trae beneficios al individuo y a la sociedad. Sin embargo, la elección del texto de 1Ped 3,13-17 se basa en el tema de la “felicidad” (v.14: “μακάριοι/feliz”) y en el diálogo entre la Teología y la Biblia, aportando un impacto en la espiritualidad de ambas dimensiones: vida personal y vida comunitaria, dar testimonio de la esperanza cristiana (v.15), seguir la “buena conducta de Cristo” (v.16), practicar la voluntad de Dios” (v.17), promover el bien de manera incansable, incluso frente a todos los desafíos. Para ello, se presenta el texto bíblico en traducción griega y portuguesa, con notas críticas textuales, datos generales de la carta y una aproximación al tema de la “felicidad” en la posmodernidad, abriendo el campo para futuras investigaciones.

Palabras Clave: 1Pedro, Felicidad, Felicidad, Bienaventuranzas, Posmodernidad.

Introdução

“Quem fala da felicidade com frequência tem os olhos tristes”, escreveu certa vez o poeta francês Louis Aragon.⁵ Se por um lado, é possível que haja certo exagero em sua fala, por outro, é verdadeiro que essa fala provoca e pede uma reflexão acerca dessa afirmação.

Sem dúvidas, dissertar sobre esse tema não é uma tarefa fácil. O assunto já esteve na pauta de filósofos, teólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos e até mesmo de juristas ao longo da história. Especificamente, o momento atual tem sido marcado pela proliferação de livros de autoajuda, a partir dos quais há um tipo de “programa para a felicidade”⁶ e os “gurus” neste campo têm se proliferado pelo mundo, especialmente nas mídias sociais. Não só o presente discute como a existência pode ser feliz, mas o passado – muito mais religioso do que secular – também debateu a problemática. Kierkegaard, em “A felicidade eterna prometida pelo cristianismo”, perguntou-se como poderia viver essa tal “felicidade”.⁷ E verdade é que todos a procuram, crianças, adolescentes, jovens e idosos, sem distinção de raça, sexo, cor e condição social.

Por que a “felicidade” é tão importante para a existência? O que faz alguém ser feliz? Dependendo do caminho percorrido, as respostas podem ser mais subjetivas do que objetivas, uma vez que algumas variáveis podem entrar ou não na equação.⁸ Neste sentido, anelando mais objetividade do que subjetividade, esse ensaio propõe uma análise mais assertiva dos modelos e constructos de “felicidade” que foram estabelecidos na epistemologia. Em especial, comparar o

⁵ ARAGON, L. *apud* LIPOVETSKY, G., A felicidade paradoxal, Ebook.

⁶ CHIARETTI, P.; TFOUNI, L. V., Discursos de livros de autoajuda e subjetividades prêts-à-porter, p. 399.

⁷ KIERKEGAARD, S., A felicidade eterna prometida pelo cristianismo. Disponível em:

<http://www.bdae.org.br/bitstream/123456789/2932/1/A%20Felicidade%20Eterna%20Prometida%20Pelo%20Cristianismo%20Kierkegaard.pdf>. Acesso: 11 dez. 23.

⁸ Por exemplo, para alguns o aspecto financeiro possui relação com a felicidade, para outros não. Ver: ARAÚJO, C., Dinheiro traz felicidade? Maioria dos brasileiros diz que sim. Disponível em:

<https://www.coppead.ufrj.br/dinheiro-traz-felicidade-maioria-dos-brasileiros-diz-que-sim/>. Acesso: 08 nov 2023.

conceito bíblico de “felicidade” com o que foi construído e ajustado na contemporaneidade.

Acredita-se que as Escrituras Sagradas possuem *insights* e princípios fundamentais para uma vida feliz, com Deus e com o próximo. Para isso, o texto da Primeira Carta de Pedro, um dos sete textos do corpus das cartas católicas do NT⁹, é um bom exemplo de como a perspectiva de “felicidade” do cristão é singular. Mais do que isso, é possível afirmar até mesmo que nele há mais benefícios ao indivíduo e à sociedade do que no modelo secular. Em meio a perseguições, lutas e provações, os leitores da 1Pedro são encorajados a viver uma vida a partir de outra ótica, e, por causa disso, sua noção de “felicidade” é diferente. Mais ainda, trata-se de um texto que apresenta uma *Teologia do Sofrimento*, diante dos desafios cotidianos, mas que avança para a *Teologia da Alegria* no Senhor, que também sofreu para salvar a humanidade.

Esse estudo está dividido em três partes: 1) na primeira seção, analisa-se a estrutura de 1Pd 3,13-17. Ou seja, observa-se elementos como tradução, segmentação, crítica textual, autoria, datação e os contextos literário e político-social; 2) em seguida, contrapõem-se o conceito de “felicidade” na Pós-modernidade com aquele que fora construído na cosmovisão cristã, cujos princípios são encontrados no próprio texto de 1Pd 3,13-14, especialmente o v.14; 3) por fim, nas considerações finais, avalia-se criticamente como a “felicidade” pelo prisma cristão é um grande benéfico para a sociedade atual, como foi no passado e continuará sendo para o futuro.

⁹ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409.

1. Análise Exegética de 1Pd 3,13-17

A beleza e a unidade temática do texto escriturístico são demonstradas pelo texto grego, tradução e algumas notas de crítica textual referentes à perícopre de 1Pd 3,13-17. Embora seja analisada a estrutura literária e linguística desse segmento textual, o propósito desse estudo está em encontrar princípios importantes para o tema da “felicidade”. O objetivo da perícopre é animar os cristãos que estão sendo perseguidos e confrontados por causa da sua fé, em vários campos da vivência e dimensões da vida cristã. O autor do texto alude e relembra a importância de se crer nos princípios estabelecidos por Cristo, e que a perseguição e o sofrimento, por causa da fé em Jesus, fazem parte da própria dinâmica existencial de seguir a Cristo, estando muito presente no *seguela Christi*. O autor da 1Pedro indica que, a exemplo de Jesus Cristo, o Filho de Deus e grande modelo a ser imitado, os cristãos devem buscar a perseverança na prática do bem e da justiça, a mansidão e a santidade, e não temer aqueles que causam perseguição, dor e sofrimento.

1.1. Texto grego e tradução de 1Pd 3,13-17

Para analisar um texto de forma cuidadosa e acadêmica, é fundamental examinar o escrito em sua língua original e, em seguida, traduzi-lo acuradamente. Isso é necessário para determinar o significado que o autor buscou em sua comunicação com os destinatários, procurando entender o que dizer e transmitir aos seus conterrâneos e quer dizer a nós hoje. Todo estudioso da Bíblia anela encontrar alicerces nas Escrituras a fim de confortar os cristãos quando estes estão passando por situações complicadas. A perícopre de 1Pd 3,13-17, especialmente o v.14, traz luz para o entendimento existencial dos cristãos hodiernos. Dessa forma, é necessário observar os vocábulos, estruturas gramaticais e sintáticas, tanto na língua de saída (o grego) quanto na língua de chegada (o português).

Palavras e frases, às vezes, podem ser difíceis de serem entendidas, ainda mais quando inseridas em expressões idiomáticas em cada língua. Ainda que isso dificulte a tarefa da exegese, não a torna impossível. A responsabilidade do tradutor é manter a coerência interna e o significado original da língua de saída para a língua de chegada. Ao escolher a palavra na língua de chegada que mais se encaixa no contexto original, o exegeta pode extrair a mensagem que o autor bíblico pretendeu transmitir aos seus leitores e ouvintes. Isso permite que a mensagem antiga seja atualizada e entendida hoje.

NA28 1Pd 3,13-17

¹³ Καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε;

¹⁴ ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, **μακάριοι**. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε,

¹⁵ κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαὺ παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς **λόγον** περὶ τῆς ἐν ὑμῖν **ἐλπίδος**,

¹⁶ ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν **τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν**.

¹⁷ κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι **τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ**, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας.

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

Tradução nossa

¹³ E quem vos maltratará, se do bem vos tornais zelosos?

¹⁴ Mas se também vierdes a sofrer por causa da justiça, **felizes (bem-aventurados)**. Porém, o temor deles não temais nem sejais perturbados.

¹⁵ Como Senhor, porém, a Cristo, santificai em vossos corações, sempre prontos para a defesa a todo o que vos pede uma **palavra** a respeito da **esperança** que há em vós.

¹⁶ Mas com mansidão e temor, tendo-vos boa consciência, a fim de que, no que sois difamados, sejam envergonhados os que difamam **a vossa boa conduta em Cristo**.

¹⁷ Melhor, pois, sofrer fazendo o bem, se quiser **a vontade de Deus**, do que fazendo o mal.

1.2 Crítica textual e análise do aparato crítico de 1Pd 3,13-17

v.13 – O Manuscrito B substitui a conjunção “ἐὰν/se” por “εἰ/se”. Levando em consideração o peso dos manuscritos¹⁰, cuja importância e relevância são maiores para a Primeira Carta de Pedro¹¹, concorda-se com a posição do Comitê central da NA²⁸ em manter “ἐὰν/se” como a variante mais provável de ser a possível original; além disso, mesmo sendo importante para a carta 1Pedro, neste caso, o códex B, trata-se de uma testemunha isolada, e a variante tem o mesmo sentido, em nada alterando o texto e sua teologia. Ainda no v.13, os manuscritos P 307. 2492 Byz e versões vg^{ms} substituem o substantivo “ζηλωταὶ/zelosos” por “μιμηταί/imitadores”. Embora essa substituição apareça em textos importantes como o *Codices Byzantini* e em alguns manuscritos da Vulgata, também se trata de testemunhos isolados. A escolha do Comitê central da NA²⁸, para a manutenção da variante “ζηλωταὶ/zelosos” baseia-se em todos os demais manuscritos não elencados no aparato, maiúsculos e minúsculos; neste mesmo versículo, o manuscrito B substitui “γένησθε/vos tornais” por “γενοισθε/fostes tornados”. Em consonância o dito antes, ainda que se trate de um códice importante – como o Vaticano (B) –, trata-se de um testemunho isolado, em detrimento dos demais manuscritos. Por conseguinte, concorda-se com a posição do Comitê central da NA²⁸ em manter γένησθε. O Manuscrito Ψ também substitui “γένησθε/vos tornais”, mas diferentemente de B, ele traz a variante “εστε/sois”. Segue-se a mesma lógica dos motivos listados anteriormente para o posicionamento em favor da escolha do Comitê central da NA²⁸ em manter γένησθε. A última variação é apresentada na substituição “γένησθε/vos tornais” por “γενεσθε/tornar-vos” nas testemunhas ℞⁷² κ* 1175. Embora a substituição

¹⁰ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 222: “*manuscripta ponderantur, non numerantur*/os manuscritos devem ser pesados, não contados”.

¹¹ A lista de testemunhas citadas de forma consistente e com frequência para a 1Pedro, segundo NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 66-67, são: ℞⁷², ℞⁷⁴, ℞⁸¹, ℞¹²⁵; κ (01), A(02), B (03), C (04), P (025), Ψ (044), 048; 5, 33, 81, 304, 436, 442, 642, 1175, 1243, 1448, 1611, 1735, 1739, 1852, 2344, 2492.

apareça em importantes testemunhas inclusive listadas entre as consistentes de 1Pedro (como o \mathfrak{B}^{72} e em algumas leituras do Códice Sinaítico), a frequência de $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\theta\epsilon$ na lista de testemunhas citadas de forma consistente explica o posicionamento do Comitê central da NA²⁸.

v.14 – Após o adjetivo “μακάριοι/*felizes*”, as testemunhas κ e C acrescentam a variante “εστε/*sois*”. Em consonância com a lista das testemunhas consistentes de 1Pedro, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não acrescentar a variante ao texto. Os manuscritos 1611. 1852. substituem “μηδὲ παραχθῆτε/*nem segjais perturbados*” por “και ου μη παραχθητε/*e certamente não segjais perturbados*”. Outras testemunhas, como \mathfrak{B}^{72} B sa^{ms} e Jerônimo (Hier) não apresentam “μηδὲ παραχθῆτε/*nem segjais perturbados*”. Omanson sugere que, possivelmente, “as palavras μηδέ παραχθήτε não aparecem em alguns testemunhos porque um copista, enganado pelo final idêntico das palavras, saltou de “φοβηθῆτε/*temais*” para “παραχθῆτε/*segjais perturbados*”, e omitiu tudo que ficava entre essas duas palavras”.¹²

v.15 – Os manuscritos P. 5 81. 307. 436. 442. 642. 1448. 1735. 2344. 2492 Byz; Did substituem “Χριστὸν/*a Cristo*” por “θεον/*a Deus*”. Entretanto, o Comitê central da NA²⁸, para assumir a variante “Χριστὸν/*a Cristo*”, baseia-se nas seguintes testemunhas \mathfrak{B}^{72} κ A B C Ψ 33. 1175. 1243. 1611. 1739. 1852. Latt sy co e Clemente de Alexandria, que trazem Χριστὸν e não θεον. Omanson afirma que é mais viável que “um copista tenha colocado a formulação mais familiar κύριον τον θεόν (o Senhor Deus) em lugar da locução menos conhecida κύριον τον Χριστόν (Cristo como Senhor) do que imaginar que pudesse ter ocorrido o processo inverso”.¹³ Dessa forma, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em manter Χριστὸν no texto principal. Os manuscritos P Ψ 642. 2492 *Codices Byzantini* e Clemente de Alexandria acrescentam “δε/*mas, porém, e*”

¹² OMANSON, R., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 505.

¹³ OMANSON, R., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 505.

após “ἔτοιμοι/*preparados*”. Seguindo a mesma argumentação desenvolvida acima, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não acrescentar a partícula δε ao texto. Por último, os manuscritos κ² A Ψ 1735 testemunham a substituição de “αἰτοῦντι/*que pede*” por “απαιτούντι/*que requisitam*”. Esses escritos não possuem grau de importância superior à lista de testemunhas citadas de forma consistente. Por conseguinte, segue-se a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não substituir a variante no texto.

v.16 – Os manuscritos P 307. 442. 642. 2492 Byz, versões sy^p e pseudo-Agostinho omitem a conjunção “ἀλλά/*mas*”. Entretanto, os manuscritos mais relevantes trazem a variante, o que justifica sua permanência. Dessa forma, opta por seguir a resolução do Comitê central da NA²⁸. Os manuscritos 307. 436. 442. 1243. 1735. 2344 Byz^{pt} substituem “καταλαλεῖσθε/*sois difamados*” por “καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν/*sejam difamados como fazedores de mal*”. Além disso, as testemunhas κ A C P 5. 33. 81. 642. 1448^c Byz^{pt} e Venerável Beda substituem καταλαλεῖσθε por “καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν/*difamam-vos como operadores de mal*”. Também a testemunha 2492 substitui καταλαλεῖσθε por “καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν/*difamam-vos como operadores de mal*”. Já a testemunha 1448* substitui “καταλαλεῖσθε/*sois difamados*” por “καταλαλῶσιν/*difamam*”. Entretanto, ℞⁷² B Ψ 1175. 1611. 1739. 1852 sy^h e Clemente de Alexandria testemunham a favor da variante assumida pelo Comitê central da NA²⁸. Omanson, acerca das variações que aqui ocorreram, comenta que:

O texto mais breve, que aparece como texto em O Novo Testamento Grego, é apoiado principalmente por testemunhos que representam o tipo de texto egípcio (ou alexandrino). É a leitura que mais facilmente explica o surgimento das demais leituras. Lembrados das palavras ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν (no que vos difamam como malfeitores), que aparecem em 1Pe 2.12, copistas alteraram a leitura mais breve de duas maneiras diferentes: acrescentaram ὡς κακοποιῶν (como malfeitores); ou, então, trocaram a forma verbal da segunda pessoa do plural da voz passiva καταλαλεῖσθε (sois difamados) pela

forma da terceira pessoa do plural da voz ativa καταλαλοῦσιν ou καταλαλώσιν e acrescentaram o pronome plural ύμών (vos) ou as palavras υμών ώς κακοποιών (de vós como malfeitores). Em línguas que não têm a voz passiva, será natural dizer “quando falamos mal de vós”, independentemente do texto que se considera original.¹⁴

Ainda no v.16, o \mathfrak{B}^{72} substitui “καταισχυθησιν/*sejam envergonhados*” por “αισχυθησιν/*estão envergonhados*”. Embora seja uma importante testemunha, a lista de testemunhas citadas de forma consistente aponta em outra direção. Assim, segue-se a variante assumida pelo Comitê central da NA²⁸. Os manuscritos \mathfrak{B}^{72} 1611. 1739 Byz^{pt} apresentam pequenas alterações na sequência “την αγαθην εν Χριστω αναστροφην/*a boa conduta em Cristo*”: em seu lugar apresentam a seguinte sequência: “την εν Χριστω αγαθην αναστροφην/*em Cristo, a boa conduta*”; a testemunha κ^* apresenta a sequência “την αγαθην εις Χριστον αναστροφην/*a boa conduta para Cristo*”; a testemunha Byz^{pt} traz a sequência “τη αγαθη εν Χριστω αναστροφη/*a boa conduta em Cristo*”; a testemunha 1175 apresenta a sequência “την αγνην εν Χριστω αναστροφην/*a pura conduta em Cristo*”; por último, as testemunhas C 1243 trazem a sequência “την εν Χριστω αγνην αναστροφην/*em Cristo, a pura conduta para*”. Utilizando os critérios da crítica externa¹⁵, priorizando a lista de testemunhos mais consistentes para 1Pedro, concorda-se com a manutenção da sequência assumida pelo Comitê central da NA²⁸.

1.3 - Autoria e data de 1Pedro

Até o século XIX, a autoria petrina da 1Pedro era tida como certa para os principais teólogos da patrística e do período moderno.¹⁶ Na Patrística, período compreendido entre 100 e 600 d.C.,¹⁷ importantes Padres da Igreja como Papias

¹⁴ OMANSON, R., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 505-506.

¹⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 220-221.

¹⁶ DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 655.

¹⁷ PELIKAN, Jaroslav. Tradição Cristã – Vol. 1, Ebook.

(60-130 d.C.), Policarpo e Clemente de Alexandria (150-200 d.C.) posicionaram-se a favor da autoria petrina dessa carta. Também Irineu (130-200 d.C.), outro teólogo de destaque dessa época, citou Pedro como o autor do texto sagrado.¹⁸ Já no período moderno, em especial dentro do ramo protestante, a partir do século XVI, figuras como Lutero e Calvino entenderam, em concomitância aos Padres patrísticos, a autoria da 1Pedro como petrina.¹⁹

Entretanto, com os avanços dos métodos exegéticos, os estudiosos bíblicos (a contar do final do século XVIII e início do XIX) começaram a levantar sérias dúvidas em relação à paternidade e composição da carta.²⁰ Ao menos três boas provocações foram aduzidas à questão: 1) Se Pedro era um homem simples e iletrado (At 4,3), como pode ter escrito um texto com um grego tão bom?²¹; 2) Se o texto foi escrito por Pedro, por que parece existir uma forte dependência da teologia paulina?²²; 3) Além disso, se o apóstolo é o autor, então temos um problema dentro espaço-tempo, uma vez que as igrejas às quais a carta fora destinada não existiriam nessa época.²³

Para cada uma das objeções é possível encontrar argumentos em pró da autoria petrina. Carson e Moo, por exemplo, lembram que dentro da Palestina o grego era falado amplamente, o que pode indicar um domínio da língua grega da parte de Pedro.²⁴ Além disso, alguns têm interpretado que a ajuda de Silas, em 1Pd 5,12, na verdade, foi a redação da própria carta.²⁵ Ou seja, Silas teria sido

¹⁸ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, Ebook.

¹⁹ Parece não haver dúvidas entre os dois reformadores sobre a autoria de Pedro. Ver: LUTHER, Martin. Commentary on Peter & Jude. Grand Rapids: Kregel Publications, 2005. Ebook. CALVINO, João. Comentário das Epístolas Gerais. São Paulo: Fiel, 2022. Ebook.

²⁰ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, Ebook.

²¹ CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 468.

²² DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 655.

²³ DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 655.

²⁴ CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 468. Além das três questões elencadas acima, ainda: poderia Pedro estar se dirigindo a igrejas de domínio paulino, depois do acordo da Assembleia de Jerusalém (At 15) e do Incidente de Antioquia (Gl 2)? Se o autor é Pedro, sendo um dos Doze, porque não oferece aspectos de sua vida, amizade e atuação de Cristo?

²⁵ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 578.

uma espécie de secretário para Pedro. Pressupondo que Silas possuía um bom domínio do grego, a questão do vocabulário da carta deixa de ser um problema.

A segunda objeção é exagerada pelos críticos. Como Brow lembra, “na verdade, nem a dependência [...], nem a hostilidade devem ser exageradas. Algo do relacionamento com Paulo pode ser explicado pelo local (ambos estavam em Roma nos anos 60) ou por colaboradores comuns (Silvano [Silas] e Marcos)”²⁶. Ademais, as semelhanças podem ser entendidas não como uma dependência, mas sim como um reflexo dos constructos teológicos subjacentes à própria tradição da igreja primitiva.²⁷

Por fim, há a questão dos destinatários aduzida na última provocação. O argumento está ancorado na suposição de que regiões distantes da Ásia Menor, na época do escrito, não poderiam ter sido evangelizadas.²⁸ Como Köstenberger, Kellum e Quarles defendem “essa é uma suposição baseada em uma lógica ‘daquilo que deve ter sido’ em vez de em evidências diretas”²⁹. Jobes, há alguns anos, elencou algumas boas evidências que parecem indicar que o Evangelho já havia chegado a essas regiões. Por exemplo, o fato de At 2,9 afirmar que no dia de Pentecostes afirmar a presença de pessoas da Capadócia, do Ponto e da província da Ásia não pode ser esquecido na análise.³⁰ Muitos que ali estavam podem ter retornado para a região e iniciado uma disseminação evangelística. Outro ponto importante é que, como Jobes sugere, devido a intensa colonização praticada pelo Império Romano muitos cristãos podem ter se deslocado para essas regiões.³¹ Ademais, em Atos é enfatizado o quanto Paulo trabalhou para expandir o Evangelho e levá-lo a Ásia Menor. Então, é plausível, e até mesmo provável, que comunidades cristãs já existissem nas regiões distantes da Ásia Menor. Por último, mas não menos valioso, a colocação feita por Dalton é assertiva: “se IPd

²⁶ BROW, Raymond. Introdução ao Novo Testamento. p. 935.

²⁷ CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 469.

²⁸ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, Ebook.

²⁹ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, Ebook.

³⁰ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

³¹ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

foi escrita logo após a morte de Pedro, é difícil explicar por que não há indícios da horrenda perseguição da igreja romana por Nero em 64 a.C., nem do martírio de Pedro [...]”.³²

Tendo visto isso, vários autores defendem que existe um núcleo *petrino* na carta, que a mesma teria sido redigida comunitariamente e por um grupo com forte relação com o apóstolo Pedro. Se a 1Pedro de fato foi escrita pelo apóstolo Pedro, um dos Doze, então ela foi escrita antes do ano 64 d.C.³³, comumente aceito o ano da morte de Pedro, martirizado em Roma; mas se ela foi redigida e completada pela escola petrina, por seus discípulos, alguns anos após sua morte, ela poderia ter sido escrita entre os anos 75 a 80 d.C. Muitos estudos ainda deverão nos ajudar nesta temática, porém, sua autoria petrina é bem mais aceita que a 2Pedro, que alguns defendem que teria sido escrito por volta do ano 120 d.C.³⁴

1.4 - Contexto literário de 1Pedro

Em concomitância ao debate sobre a autoria, também no final do século XIX e início do XX, iniciou-se contestação ao gênero literário do escrito. Para Harnack, importante teólogo liberal do final do século XIX, 1Pedro era “um sermão e não uma carta”,³⁵ uma vez que o enredo de 1Pd 1,3-5,11, segundo ele, seria uma homilia batismal que posteriormente foi configurada como carta.³⁶

Anos mais tarde, Bultmann afirmou ter descoberto um hino cristão (1Pd 2,21-24) e uma confissão de fé (1Pd 3,18-22), e Boismard iniciou uma linha de pesquisa na qual acreditava existir quatro hinos no texto (1Pd 1,3-5; 2,22-25; 3,18-22; 5,5-9).³⁷ Algumas pesquisas mais recentes têm apontado a existência de

³² DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 656.

³³ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 581.

³⁴ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 36.

³⁵ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, vol 2, p. 754.

³⁶ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, vol 2, p. 754.

³⁷ DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 656.

unidade e coesão na carta.³⁸ O texto não é uma colcha de retalhos amalgamados, mas um escrito que conta, sim, com possíveis estruturas litúrgicas e hinárias já assentidas pelas comunidades endereçadas. Neste sentido, Boering afirma:

Primeira Pedro foi escrita do início ao fim como uma carta, de fato, mas ela inclui uma larga proporção de materiais tradicionais parenéticos, incluindo imagens do batismo e alusões a ele, as quais ofereceram ocasião para outras hipóteses. A forma carta não faz parte do fictício mundo literário projetado pelo documento pseudônimo; Primeira Pedro é uma carta real para igrejas reais. Primeira Pedro não é uma carta para igrejas individuais, mas também não é uma carta católica endereçada à igreja como um todo; trata-se de uma carta circular a todos os cristãos de uma área ampla, correspondendo ao distintivo tipo literário da “carta da diáspora”.³⁹

1.5 Contexto político-social de 1Pedro

Se se assume a autoria petrina da carta, em algum momento nos inícios dos anos 60 d.C., então, tem-se Nero (54-68 d.C.) como o imperador romano da situação. Por exemplo, a carta já apresenta traços concernentes a uma época de sofrimentos e perseguição social, como ilustra 1Pd 4,12, mas não parece ser o caso de uma perseguição oficial autorizada por Nero.⁴⁰ Pelos temas tratados na epístola, é possível imaginar que os cristãos estavam sofrendo hostilidade e difamação pelos não-cristãos (1Pd 2,12) e insultos (1Pd 4,14).⁴¹ Alguns, inclusive, entendem que o motivo principal da carta foi a perseguição que os cristãos estavam passando.⁴²

Dentro desse contexto, não se pode esquecer a possibilidade de que os leitores da 1Pedro estariam aflitos e, em algum nível, até mesmo melindrados em relação à fé cristã. Como Jobes, acertadamente, lembra quando “a fé cristã de uma

³⁸ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, vol 2, p. 755.

³⁹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, vol 2, p. 755.

⁴⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, vol 2, p. 748.

⁴¹ BROW, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 929.

⁴² KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento, Ebook.

pessoa é criticada e mesmo escarnecida, é natural que ela comece a duvidar da verdade do evangelho de Jesus Cristo. Afinal, é algo extraordinário acreditar que o corpo de um defunto foi ressuscitado para alguma espécie de novo estado eterno de ser”.⁴³

Por conseguinte, o objetivo da 1Pedro é encorajá-los e lembrá-los que a ressurreição é “o ponto de Arquimedes” da fé cristã. Ademais, aplacar a incerteza das comunidades sobre sua fé em Cristo diante da reação da sociedade parece ser o outro propósito primário desta carta.

Uma vez compreendido a circunstâncias que circunscreveram as comunidades e o autor do texto, pode-se adentrar na problemática desse trabalho com uma maior perspicácia. Qual a diferença basilar entre o sentido de “felicidade” alardeado na pós-modernidade e o bíblico? Para isso, é preciso dar um passo atrás e observar certas nuances que compõem e formataram a própria realidade do século XXI, século este em que vivemos e continuamos a buscar “felicidade”, a exemplo dos cristãos da primeira geração do cristianismo e da humanidade toda.

2. A “felicidade” na pós-modernidade

Para se entender como o conceito de “felicidade” foi erigido na pós-modernidade é preciso estabelecer minimamente o pensamento hodierno. Como funciona a mentalidade dos pós-modernos? Quais são os seus valores? Quais são os princípios éticos que regem a sociedade atualmente? Por uma limitação de espaço, seria impossível responder esses questionamentos de forma profunda nesse estudo. Entretanto, é possível aduzir panoramicamente a cosmovisão contemporânea.

⁴³ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

O relativismo tem sido um dos norteados epistemológicos da sociedade pós-moderna. Sem dúvida, nos últimos anos, a desconstrução acintosa de importantes conceitos intrínsecos à humanidade, e que aparentemente pareciam fincados em terreno sólido e intransponível, foram sendo substituídos por ideias móveis e voláteis capazes de ressignificar a vida e dar-lhe uma percepção fluida, efêmera e vazia, que abarca, inclusive, a ideia de “felicidade”. Bauman, brilhantemente, cunhou a expressão “modernidade líquida” para representar a era na qual o ser humano tem atuado e vivido.⁴⁴

O final do século XX e início do XXI marcaram os impactos do relativismo na sociedade ocidental. As sementes de incertezas plantadas pelos filósofos modernos e pós-modernos, germinaram, cresceram e ganharam robustez central para a pós-modernidade afetando todas as cadeias relacionais do universo humano.⁴⁵ Os valores éticos são líquidos e voláteis por causa da desconstrução dos valores sólidos e do desejo da geração *millenium*⁴⁶ em não edificar novos sólidos.⁴⁷ Segundo Mora, pode-se entender relativismo como:

1) Uma tese epistemológica segundo a qual não há verdades absolutas; todas as chamadas "verdades" são relativas, de modo que a verdade ou validade de uma proposição ou de um juízo dependem das circunstâncias ou condições em que são formulados. Essas circunstâncias ou condições podem ser determinada situação, determinado estado de coisas ou determinado momento. 2) Uma tese ética segundo a qual não se pode dizer de nada que é bom ou mau absolutamente. A bondade ou maldade de algo dependem também de circunstâncias, condições ou momentos.⁴⁸

Ou seja, são as circunstâncias que definem o próprio sentido de verdade, bondade, maldade e até mesmo “felicidade”. Não existem um sentido a priori de

⁴⁴ BAUMAN, Z., Modernidade Líquida, Ebook.

⁴⁵ Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze são alguns dos filósofos que semearam incertezas na cadeia epistemológica da civilização ocidental.

⁴⁶ Geração Millenium é a nomenclatura utilizada em linguagens sociológicas para se referir aos nascidos entre 1980 e 2000.

⁴⁷ BAUMAN, Z., Modernidade Líquida, Ebook.

⁴⁸ MORA, J. F., Dicionário de Filosofia, Tomo 4 (Q-Z), p. 2504.

certo e errado, mas sim análises situacionais. Neste sentido, em 2016, a *Oxford Dictionaries*, do Departamento da Universidade de Oxford, responsável pela elaboração de dicionários, elegeu o vocábulo “pós-moderno” como a palavra do ano na língua inglesa (*Post-Truth*) e a partir de então esta expressão tem se espalhado pelo mundo, em todos os idiomas, e feito adeptos nos quatro cantos do planeta, a começar pelo Brasil, estendido a todos os campos, como a política, religião, saúde, educação, meio-ambiente etc.

Outra característica interessante e peculiar da pós-modernidade foi a exacerbação do *self*. Ora, dentro de um contexto cada vez mais globalizado, tecnicista e cibernético, o surgimento das redes sociais ajudou a redefinir o conceito da experiência da alteridade⁴⁹ dando-lhe um sentido egocêntrico em cuja fragmentação a importância do “outro” é compensada pela maximização do destaque próprio. Em consonância com o pensamento de Bauman, mas descrevendo a pós-modernidade como hipermodernidade, o filósofo francês Gilles Lipovetsky enxerga que um dos grandes frutos do individualismo foi o nascimento de uma cultura da satisfação pessoal como forma de alcançar a “felicidade” sem se importar com o próximo. Não há compreensão, empatia ou qualquer sentimento de solidariedade. O pessimismo de Lipovetsky quanto à humanidade pode ser encontrado na passagem abaixo:

Essa época acabou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é hiper? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo [da modernidade], segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de ímpeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas. [...] Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no

⁴⁹ A alteridade seria “ser o outro, colocar-se ou constituir-se como outro” Em outras palavras, pode-se dizer que é a capacidade do sujeito de compreender a diferença cultural o outro.” ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 34.

liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a ‘morte’ desta, numa individualização galopante.⁵⁰

Lipovetsky não chega a declarar a morte da forma de viver do mundo globalizado, mas elenca muitos dos problemas que circundam a sociedade capitalista ocidental. Além de todas as complicações detalhadas pelo filósofo, pode-se acrescentar um aumento na degradação do meio ambiente, altos índices de poluição, pobreza e miséria, como consequências diretas de um sistema individualista que valoriza a satisfação subjetiva.

Dentro dos problemas gerados pela “individualização galopante” na esfera pública social, pode-se acrescentar a “infelicidade” ao campo existencial como mais um dos frutos da cosmovisão pós-moderna. A exigência pós-moderna de uma sociedade cujos membros são felizes gerou em cada indivíduo uma busca infundável pela “felicidade” a partir de si, por si e para si, como um círculo hermenêutico individualista. É como se dentro da realidade vivenciada, o ser-no-mundo tivesse a obrigação de ser feliz custe o que custar, e a “felicidade”, por conseguinte, passasse a ser entendida como uma prerrogativa quase ontológica do ser. Analisando os pormenores das relações, Bauman ressalta que os seres humanos vivem como se

(...) tivessem de ser coagidos a buscar a felicidade (pelo menos a felicidade vislumbrada por seus consultores automeados e conselheiros contratados, assim como pelos redatores de publicidade)... Vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, os seres humanos tendem a ser treinados, preparados, exortados, persuadidos e tentados a abandonar as maneiras que consideravam corretas e adequadas, dar as costas àquilo que prezavam e que imaginavam que os fazia felizes, e tornar-se diferentes do que são. Veem-se pressionados a se transformar em trabalhadores prontos a sacrificar o resto de suas vidas pela empresa competitiva ou pela competição empresarial; em consumidores movidos por desejos e vontades infinitamente expansíveis; em cidadãos que abraçam total e irrestritamente a versão "não há alternativa" da "correção política" do momento, que os incita, entre outras

⁵⁰ LIPOVETSKY, G., Os tempos hipermodernos, p. 53.

coisas, a serem fechados e cegos à generosidade desinteressada e indiferentes ao bem comum se este não puder ser utilizado para reforçar seus egos...⁵¹

Essa coação não seria possível em uma outra sociedade diferente da sociedade pós-moderna. Por exemplo, entre os gregos aristotélicos, na Antiguidade, por vezes influenciados pela cosmovisão platônica, embora o fim supremo fosse a *eudaimonia* (“felicidade”), ela só seria alcançada a partir de ações virtuosas. Para Aristóteles, o conceito de “felicidade” está muito mais arraigado a um propósito racional do que a um estado sensorial subjetivista, como ocorre em tempos hodiernos.

A mudança do realismo para o idealismo é um ponto importante para o diagnóstico da civilização ocidental pós-moderna. Uma das alterações causadas pela mudança de cosmovisão está no sentido de encarar a realidade. Enquanto na sociedade pré-moderna predominava-se o fado, ideia na qual uma pessoa estava restrita à determinada ação na vida, nas sociedades moderna e pós-moderna a concepção de fado é substituída por destino e contexto. “Enquanto o fado determina as possibilidades, o destino resta entre possibilidades, tem de ser alcançado.”⁵² Essa mudança de contingência não toca apenas no indivíduo mas também no próprio contexto, nas estruturas estabelecidas, nas instituições sociais. Agora tudo pode ou não existir. Então, se a “felicidade” é uma opção que está aberta ao ser-no-mundo, cabe a ele torná-la manifesta em sua vida.

É neste contexto que a filósofa Agnes Heller destaca a expressão “sociedade insatisfeita” como a que melhor reverbera a identidade ocidental atual. “A ideia de ‘sociedade insatisfeita’ busca captar a especificidade de nossa época mundial da perspectiva das necessidades ou, mais particularmente, da criação, percepção, distribuição e satisfação das necessidades”.⁵³ Para ela, a insatisfação, como o grande traço das estruturas ideológicas dominantes, foi disseminada entre

⁵¹ BAUMAN, Z., A arte da vida, Ebook.

⁵² HELLER, A.; FEHÉR, F., A condição pós-moderna, p. 32-33.

⁵³ HELLER, A.; FEHÉR, F., A condição pós-moderna, p. 29.

a população para funcionar como uma mola propulsora motivacional a fim de reproduzir e desenvolver o capitalismo, a indústria e a democracia.⁵⁴ Aqui, há uma ressonância com o conceito foucaultiano de poder, onde este não mais está concentrado em um ente ou em uma instituição, mas sim manifesta-se como uma teia ou rede na qual os indivíduos são abarcados. Coagidos à “felicidade”, insatisfeitos com suas realidades e inseridos em um sistema capitalista, o quadro dos indivíduos ocidentais atualmente não poderia ser mais preocupante.

Obviamente, não demorou muito para o florescimento de práticas econômicas mercadológicas que apregoassem uma relação fundamentalmente interdependente entre bens de consumo e “felicidade”. A noção contemporânea passa pela ideia da potencialidade financeira como meio propiciador de “felicidade”. “Como era de se esperar, todos os caminhos para a felicidade sugeridos passavam por lojas, restaurantes, salões de massagem e outros locais em que se pode gastar dinheiro”.⁵⁵ Assim, esta geração instrumentalizou a como forma de quantificar aspectos da saúde, da produtividade e da sociabilidade, e hierarquizou na objetividade a subjetividade das sensações dos seres humanos, tornando, assim, a “felicidade” uma espécie de bem-estar sensorial altamente manipulável.

Ainda há um último ponto nevrálgico na cosmovisão pós-moderna de “felicidade” que não se pode esquecer. Uma vez que a cultura reafirma o narcisismo egocêntrico em detrimento ao coletivo, torna-se extremamente improvável construir uma base epistemológica de “felicidade” em alicerces que envolvam algum aspecto sacrificial. “Seja qual for o estado da graça ética, a cultura sacrificial está morta, nós deixamos de nos reconhecer na obrigação de viver para outra coisa senão por nós mesmos”.⁵⁶ Perdeu-se a capacidade do autossacrifício, da entrega máxima, do amor sacrificial. Ironicamente, por mais

⁵⁴ HELLER, A.; FEHÉR, F., A condição pós-moderna, p. 30.

⁵⁵ BAUMAN, Z., A arte da vida. Ebook.

⁵⁶ LIPOVETSKY, G., A era do vazio. Barueri: Manole, p. 197.

autocentrada e autorrefenciável que seja a cosmovisão ocidental, isso não resolveu alguns problemas existenciais, como ansiedade, angústia, depressão, que não param aumentar. Quando a busca pelo sentido da vida, e isso (como visto anteriormente) engloba a “felicidade”, não é alcançada, o sujeito é levado a um sentimento de frustração, em um primeiro momento, e em seguida à crise existencial.⁵⁷ Não por acaso, há estudos correlacionando suicídio e crise existencial.⁵⁸

Por outro lado, a cosmovisão cristã de “felicidade” intenta ser antitética ao modelo vigente. Sendo assim, na próxima seção será analisada a perspectiva bíblica de “felicidade”. 1Pd 3,13-17 oferece aos seguidores de Cristo um bom direcionamento epistemológico para se viver.

3. O conceito de “felicidade” na cosmovisão cristã

Como visto nas primeiras seções, a Primeira Carta de Pedro tem como objetivo encorajar os cristãos e animá-los na fé. Mas como ser feliz em meio a dor? Como encontrar acalento existencial quando se é perseguido e difamado? Como ser feliz dentro de uma cultura que apregoa consumismo, materialismo e bens materiais como meios para alcançar? As respostas para essas questões somente podem ser encontradas em duas dimensões: existencial e metafísica. Da mesma forma que Cristo é Deus-homem, e assim desafia a lógica humana pelo fato de possuir duas naturezas, a perspectiva do cristão é incompreensível ao não cristão porque interconecta as duas dimensões no espaço-tempo. Lewis usa um exemplo singular para explicar essa relação:

⁵⁷ FRANKL, V. E., *Em busca de sentido*, Ebook.

⁵⁸ OLIVEIRA et al., *Vazio existencial e suicídio: uma questão de saúde pública*. Acesso pelo link: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/acolha-a-vida/bibliografia/vazioexistencialesuicidiosaudepública.pdf>. Acesso em: 08 out. 2023.

Deus nos criou, ele nos inventou como uma pessoa inventa um motor. Um carro é feito para funcionar à base de gasolina, e ele não funcionaria com nenhum outro combustível. Agora, Deus designou a máquina humana para funcionar à base dele mesmo. Ele mesmo é o combustível que nossos espíritos foram designados para queimar, ou o alimento do qual nossos espíritos foram designados para se alimentar. Não há outro.⁵⁹

Em outras palavras, se não “funcionarmos” a partir de Deus, do Seu Espírito, não funcionaremos direito. Os valores e percepções não serão como devem ser – e isso inclui o próprio sentido de “felicidade”.

O exemplo de Cristo, que escolheu viver para glorificar o Pai e não para si, é “o ponto de Arquimedes” da problemática. Ainda que dor e sofrimento, bem como a ridicularização e perseguição, estivessem no horizonte de sua vida por se recusar a viver segundo os valores do mundo, Ele permaneceu fiel ao seu propósito. Gonzaga e Dantas Silva Júnior lembram que “Deus, em Cristo, aceitou o papel de escravo obediente. Deus Filho se submete à vontade de Deus Pai”.⁶⁰

O padrão moldado por Jesus é o grande diferencial. Se dentro do conceito pós-moderno de “felicidade”, como visto anteriormente, não há espaço para uma cultura sacrificial, na cosmovisão cristã este parâmetro é basilar. Cristo é o modelo a ser seguido. “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). O negar a si mesmo é prerrogativa fundamental para ser discípulo de Jesus e, concomitantemente, funciona como um dos antídotos para o narcisismo. Dentro da cosmovisão cristã há um intento deliberado de permanecer no mandamento de Jesus, uma vez que este jamais será opressor à vida, mas sim libertador. Bonhoeffer lembra que o mandamento de Jesus “não visa jamais destruir a vida mas conservá-la, fortalecê-la e curá-la”.⁶¹ O ser enquanto ser-no-mundo não pode ser feliz enquanto encontrar-se em estado de

⁵⁹ LEWIS, C. S. Cristianismo puro e simples, Ebook.

⁶⁰ GONZAGA, Waldecir; DANTAS DA SILVA JÚNIOR, Marcelo. *Filipenses 2,5-11 - Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da imitatio Christi*. p. 1-16.

⁶¹ BONHOEFFER, D., Discipulado, p. 13.

prisão, opressão ou enfermidade. A proposta cristã é contracultural porque exige um compromisso do coração e uma entrega sacrificial.

Além disso, a visão de mundo cristã de “felicidade” não é arvorada na instrumentalização de objetos como meio para este fim, mas em um estado de espírito perene que só pode encontrar saciedade em Cristo. O aspecto metafísico é fundamental para o entendimento de “felicidade” no cristianismo. Gourgues, destaca como a fé é o ponto nevrálgico para os cristãos nessa questão.

Desenha-se assim um caminho de felicidade reconhecido pelos que creem. Com efeito, os homens de fé são habitados por essa certeza de que a abertura para Deus constitui um elemento essencial da felicidade, não apenas para eles mesmos, mas para todo ser humano. É uma convicção tenaz, já estribada numa certa experiência, segundo a qual há uma sede de “algo mais” que consome todos os homens, mesmo quando parecem plenamente saciados. Essa sede não poderá ser aplacada senão pela abertura à transcendência, (...).⁶²

Pedro entendeu essa nova dimensão de “felicidade”, especialmente na perícopes de 1Pd 3,13-17. Por isso, o v.14 é fundamental para o entendimento de toda a perícopes. Os que estão sendo perseguidos por causa de Cristo serão “μακάριοι/felizes” (“bem-aventurados”). Aqui há uma ligação forte com as beatitudes judaicas. Keener explica da seguinte forma:

Makarion é o termo geralmente usado nas versões gregas das bem-aventuranças judaicas. A forma literária da bem-aventurança aparece em toda a Bíblia Hebraica e Septuaginta e continuou em uso no judaísmo primitivo posteriormente. Embora mais difundido nas fontes judaicas, a forma também aparece em fontes gregas. Por exemplo, “Quão felizes vocês, reis, são”, devido para sua vantagem; ou, aquele “é abençoado [makarion] que não morre tarde, mas bem.”⁶³

Coincidentemente, o autor só usa novamente o vocábulo em 1Pd 4,14 também para proclamar “bem-aventurança” aos que são insultados por causa de

⁶² GOURGUES, M., Fé, felicidade e sentido da vida, p.100.

⁶³ KEENER, C., 1 Peter: A Commentary, Ebook.

Jesus. Como Jobes assertivamente analisa, a forma como Pedro usa “μακάριοι/*felizes*” é “quase com certeza mais uma alusão ao ensinamento de Jesus [...] para Pedro o privilégio de viver retamente por Cristo, e de sofrer por causa dessa retidão, é nada menos do que uma bênção, um sinal do favor de Deus e evidência da salvação da pessoa”.⁶⁴

O fato da “felicidade” cristã estar ancorada em Cristo de maneira alguma deve criar uma visão utópica na qual se esquece aspectos sensoriais gritantes dentro da realidade temporal. A fome, a pobreza, a doença são, sim, alguns dos parâmetros avaliativos numa antropologia social redentora, entretanto a esperança dos cristãos está no fato de que esses índices em Cristo começaram a passar por um processo de reconfiguração. O Reino de Deus chegou aos homens. Ladd, dialogando com o conceito criado por Cullmann, o “já, mas ainda não”, explica que essa visão escatológica imputa ao cristão crer que a circunstancialidade momentânea de males que desumanizam as pessoas começou a ser mudada na encarnação do Filho do Homem e encontrará plenitude na segunda volta de Cristo. Isso traz paz, alegria e “felicidade” aos corações dos aflitos e desumanizados pela sociedade.⁶⁵ A visão cristã não é atomista, naturalista ou materialista, ela é fundacionalista, ou seja, é pelo prisma da vida de Jesus que a história passa a ser interpretada e a realidade temporal ganha ares de esperança escatológica.

Dentro do cristianismo não há espaço e/ou autorização para ser individualista e egocêntrico, pelo contrário, o indivíduo precisa ser comunitário, coletivo, social. 1Pedro está todo o tempo trabalhando a questão dentro do plano comunitário. Isso ocorre porque o entendimento cristocêntrico de “felicidade” não permite se “sentir” feliz enquanto o próximo sofre e padece. “Alegrai-vos

⁶⁴ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

⁶⁵ LADD, G. E., *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*, p.218.

com os que se alegram e chorai com os que choram” (Rm 12,15), já escrevia o “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13).

Existe um clamor interno pelo compartilhamento de sensações – sejam boas ou ruins -, pensa-se como um corpo, em unidade. A “felicidade” ganha matizes coletivas e não individuais. Ser feliz para o cristão jamais é uma tipificação narcísica, mas um desapego de si próprio, fruto do relacionamento com Cristo que humaniza as relações a ponto de se importar com o próximo da mesmíssima forma como consigo.

Por fim, é importante sempre lembrar que os cristãos enxergam a sua história no mundo como parte de uma história muito maior, e não como algo cíclico ou circunstancial, mas sim como uma metanarrativa. Dessa forma, a visão de mundo cristã anela uma nova perspectiva da realidade, reorientada a partir da revelação de Deus, e isso inclui o sentido de felicidade. Wright sintetiza essa temática com uma análise significativa sobre o impacto da cosmovisão cristã no estilo de vida dos cristãos:

Esta é a base para o estilo de vida especificamente cristão. Não se trata apenas de entrar em contato com o nosso interior mais profundo. Por certo não se diz respeito a guardar os mandamentos de uma deidade distante. É adotar um novo estilo de vida, é viver de acordo com o padrão moldado por Jesus, é uma vida que inclui a cruz e a ressurreição, uma vida conduzida pelo Espírito. Esse estilo de vida, antecipa no presente, a vida plena, abundante e feliz que desfrutaremos no dia que o Senhor fizer nova todas as coisas. A ética cristã não é estar em sintonia com o que acontece no mundo. Não é fazer algo para obter o favor de Deus. Não é se submeter a um conjunto de regras estabelecidas há muito tempo em algum lugar distante de nós. É preparar-se, no presente, para a vida que iremos desfrutar no novo mundo de Deus.⁶⁶

⁶⁶ WRIGHT, N. T., *Simplesmente Cristão*, p. 234.

Conclusão

Como observado, há um contraste entre as cosmovisões pós-moderna e cristã. Enquanto a primeira entende a “felicidade” como uma sensação, por vezes proporcionada por bens de consumo, priorizando sempre a autossatisfação, a última compreende a “felicidade” como um estado alcançado apenas quando o ser humano está em união com o transcendente e no serviço a Ele e ao próximo. Além disso, a “felicidade” não é aquilatada pelo prisma individual, mas sim pelo equilíbrio entre os aspectos coletivo e individual. Dessa forma, a visão narcísica, egocêntrica e individualista que caracterizam a pós-modernidade não encontra lugar de fala na cosmovisão cristã e, mais ainda, ela cria dificuldades para o amadurecimento do cristão.

A “felicidade” Pós-moderna parece estar muito mais associável a uma sensação manipulável de bem-estar. “Algo, portanto, que dificilmente pode assumir o lugar de uma “felicidade” encarada [...] como fim último da vida humana ou, de resto, o lugar de qualquer Bem transcendente em relação ao indivíduo”.⁶⁷ Há nitidamente um enfraquecimento teleológico e uma instrumentalização do próprio conceito de “vida feliz”, muito distante da proposta das bem-aventuranças de Cristo, tanto em Mt 5,3-12 como em Lc 6,20-23, que trazem o termo “μακάριοι/felizes”.

Por outro lado, embora a cosmovisão cristã seja o ideal de Deus para a humanidade, como seres condicionados à temporalidade, os indivíduos da contemporaneidade convertidos ao cristianismo são filhos do seu tempo, da pós-modernidade, e estão condicionados culturalmente pela visão de mundo dominante. O grande desafio para a Igreja é não permitir uma hibridização da visão de mundo pós-moderna com a cosmovisão cristã, e isso não é uma tarefa fácil.

⁶⁷ PORTUGAL, D.; VAZ, P., A felicidade é química e pode ser vendida? As dimensões éticas e mercadológicas da razão farmacêutica, p. 2.

Por isso, De Fraga Gomes e Dantas da Silva Júnior acertam ao dizer que “os cristãos têm um papel fundamental na dinamização do Reino de Deus no mundo”,⁶⁸ uma vez que é mais do que necessário testemunhar ao mundo uma outra forma de “felicidade”; uma “felicidade” ancorada nos valores transcendentais e a partir da pessoa e da proposta do Cristo misericordioso e compassivo⁶⁹.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAÚJO, C. **Dinheiro traz felicidade? Maioria dos brasileiros diz que sim**.

Disponível em: <https://www.coppead.ufrj.br/dinheiro-traz-felicidade-maioria-dos-brasileiros-diz-que-sim/>. Acesso: 08 nov 2023.

BAUMAN, Z. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Ebook.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BLOMBERG, C. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia**. Vol 2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BROW, R. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CALVINO, J. **Comentário das Epístolas Gerais**. São Paulo: Fiel, 2022.

⁶⁸ DE FRAGA GOMES, T.; DANTAS DA SILVA JÚNIOR, M., Bolsonarismo e evangelho da paz como sistemas antagônicos, p. 829.

⁶⁹ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L., **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHIARETTI, P.; TFOUNI, L. V. Discursos de livros de autoajuda e subjetividades prêts-à-porter. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 38, n. 4, p. 397-404, Oct.-Dec., 2016.

DALTON, W. Primeira Epístola de Pedro. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. (Ed.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 655-665.

DE FRAGA GOMES, T.; DANTAS DA SILVA JÚNIOR, M. *Bolsonarismo e evangelho da paz como sistemas antagônicos*. **Revista Caminhos**, Goiânia, Brasil, v. 21, n. 3, p. 819-833, 2023.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido**. 32 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Ebook.

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. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W. O *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, MG, v. 49, n. 2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143.
Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, W.; DANTAS DA SILVA JÚNIOR, M. Filipenses 2,5-11 - Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi*. **Revista Teocomunicações**, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-16, 2023.

GOURGUES, M. **Fé, felicidade e sentido da vida**. São Paulo: Paulinas, 1999.

HELLER, A.; FEHÉR, F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

JOBES, K. **Comentário exegético 1Pedro**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KEENER, C. **1 Peter: A Commentary**. Michigan: Baker Academic, 2021.
Ebook.

KIERKEGAARD, S., **A felicidade eterna prometida pelo cristianismo**.

Disponível em:

<http://www.bdae.org.br/bitstream/123456789/2932/1/A%20Felicidade%20Eterna%20Prometida%20Pelo%20Cristianismo%2cKierkegaard.pdf>.

Acesso: 11 dez. 23.

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: 2022.

LADD, G. E. **The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism**. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p.218.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017. Ebook.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Barueri: Manole, 2005. p. 197.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Ebook.

LUTHER, M. **Commentary on Peter & Jude**. Grand Rapids: Kregel Publications, 2005.

MORA, José F. **Dicionário de Filosofia**. Tomo 4 (Q-Z). São Paulo: Loyola, 2001.

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

OLIVEIRA et al., **Vazio existencial e suicídio: uma questão de saúde pública**. Acesso pelo link: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/acolha-a-vida/bibliografia/vazioexistencialesuicidiosaudepública.pdf>. Acesso em: 08 out. 2023.

OMANSON, R., **Variantes textuais do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblia do Brasil, 2011.

PELIKAN, J. **Tradição Cristã**. Vol. 1. São Paulo: Shedd, 2018.

PORTUGAL, D.; VAZ, P. A felicidade é química e pode ser vendida? As dimensões éticas e mercadológicas da razão farmacêutica. **XXI Encontro Anual da Compós**, Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 1-16, 2012.

WRIGHT, N. T. **Simplemente Cristão**. Minas Gerais: Ultimato, 2008.

Capítulo V¹

Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida.

João 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34)²

Jesus, the Good Shepherd, the one who gives life

John 10,1-18 and its Old Testament basis (Ps 23 and Ez 34)

Jesús, el Buen Pastor, el que da la vida.

Juan 10,1-18 y su base en el Antiguo Testamento (Sal 23 y Ez 34)

Waldecir Gonzaga³

José Rodrigues da Silva Filho⁴

Resumo

O estudo tem como escopo fazer uma análise da figura de Jesus, o “Bom Pastor”, em Jo 10,1-18, tendo presente sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34) e as sete autoafirmações de Cristo a partir da expressão “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*”, com algum predicado, ao longo do IV Evangelho: caminho, verdade e vida (Jo 14,6), luz do mundo (Jo 8,12), Bom Pastor (Jo 10,11.14), porta (Jo 10,7.9), videira (Jo 15,1.5), pão da vida (Jo 6,35.48.51), ressurreição e vida (Jo 11,25). Busca-se analisar como a metáfora do “Bom Pastor” contribui para explicitar quem é Jesus e sua missão. Oferece-se segmentação e tradução do texto de Jo 10,1-18, notas de crítica textual, análise da base do AT e das sete ocorrências da expressão “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*” com predicado. Enfim, procura-se entender como Cristo foi assumido como “aquele que é”, em consonância com a tradição judaica, a partir de Ex 3,14.

Palavras-chave: João. Jesus. Eu sou. Pastor. Porta. Ovelha.

Abstract

The scope of the study is to analyze the figure of Jesus, the “Good Shepherd”, in Jo 10,1-18, bearing in mind its Old Testament basis (Ps 23 and Eze 34) and the seven self-affirmations of

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-05>

² GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. ISSN: 1415-4471. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2>

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

⁴ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <jose83rodrigues@hotmail.com>. Currículo Lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/3372339459486321> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9088-6401>

Christ from the expression “ἐγὼ εἶμι/*I am*” with some predicate, throughout the IV Gospel: way, truth and life (Jn 14,6), light of the world (Jn 8,12), Good Shepherd (Jn 10,11.14), door (Jn 10,7.9), vine (Jn 15,1.5), bread of life (Jn 6,35.48.51), resurrection and life (Jn 11,25). It seeks to analyze how the metaphor of the “Good Shepherd” contributes to explain who Jesus is and his mission. Are offered segmentation and translation of the text of Jo 10,1-18, notes on textual criticism, analysis of the OT base and the seven occurrences of the expression “ἐγὼ εἶμι/*I am*” with predicate are offered. Finally, it seeks to understand how Christ was assumed as “the one who is”, in line with the Jewish tradition, from Ex 3,14.

Keywords: John. I am. Jesus. Shepherd. Door. Sheep.

Resumen

El estudio pretende analizar la figura de Jesús, el “Buen Pastor”, en Juan 10,1-18, teniendo en cuenta su base veterotestamentaria (Sal 23 y Ez 34) y las siete autoafirmaciones de Cristo basadas en la expresión “ἐγὼ εἶμι/*yo soy*” con algún predicado, a lo largo del IV Evangelio: camino, verdad y vida (Juan 14:6), luz del mundo (Juan 8,12), Buen Pastor (Juan 10,11.14), puerta (Juan 10,7.9), vid (Juan 15,1.5), pan de vida (Juan 6,35.48.51), resurrección y vida (Juan 11,25). El objetivo es analizar cómo la metáfora del “Buen Pastor” contribuye a explicar quién es Jesús y su misión. Ofrece segmentación y traducción del texto de Juan 10,1-18, notas sobre crítica textual, análisis de las bases del Antiguo Testamento y las siete apariciones de la expresión “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*” con predicado. Finalmente, buscamos comprender cómo Cristo fue asumido como “el que es”, según la tradición judía, a partir de Ex 3,14.

Palabras clave: Juan, Jesús. Yo soy. Pastor. Puerta. Oveja.

Introdução

A perícopre Jo 10,1-18 evidencia o mistério salvífico de Deus revelado no Filho. Ele possui todas as virtudes de quem realmente é o verdadeiro pastor, anunciado na Escritura veterotestamentária e almejado ansiosamente por todos quantos esperavam o cuidado, o pastoreio e a presença libertadora do Messias. Nesta perícopre, Jesus fala em primeira pessoa, empregando o “ἐγὼ εἶμι/*eu sou*”, com toda a riqueza que o simboliza, como aparece em outros textos ao longo do IV Evangelho. Nesta figura antiga e conhecida, que é a do pastor, João narra o distintivo de Jesus, como aquele que é o “Bom Pastor”, o qual doa sua vida em prol do rebanho. O evangelista tem consciência de que em Jesus concretiza-se a promessa de Deus, anunciada em Ez 34 e no Sl 23. Ele é o pastor visível da metáfora anunciada por meio da Escritura e da cultura de Israel.

Os contemporâneos de Jesus estavam familiarizados com esta realidade pastoril, bem como a conotação bíblica referente à imagem do pastor. Segundo

Bruce, Jesus, na sua “paroimia”, provérbio com tudo o que envolve um apascentador de rebanho (redil, porteiros, a dimensão do cuidado, da proximidade, do conhecer e ser conhecido), fala e as ovelhas têm a capacidade de ouvirem sua voz e serem conduzidas por ele⁵. Enraizado na cultura agrícola palestinese e ancorado na leitura veterotestamentária, Jo 10,1-18, na compreensão de Orlando⁶, vai além e apresenta Jesus não só como o pastor autorizado a passar pela porta, mas como sendo Ele mesmo a Porta e o Bom Pastor, da liberdade e da vida plena, divergindo das outras figuras também conhecidas, como o lobo, o ladrão e o mercenário.

Jesus é o “Bom Pastor” que doa a sua vida à humanidade. Essa sua autoridade vem da liberdade de fazer-se obediente ao desígnio de Deus e em unir o seu querer de Filho com o querer do Pai. Segundo Fabris e Maggioni, nesta dimensão, liberdade e obediência coincidem; a morte redentora de Jesus Cristo, seu poder de doar a vida e a autoridade para ressuscitar são frutos da liberdade, do amor, da doação e da vontade obediente, por isso, sua ação é salvífica⁷. Dessa maneira, Jesus doa sua vida em favor das suas ovelhas para que elas tenham vida. Para tanto, o desejo de Jesus é o de conduzir inclusive as outras ovelhas, pois Ele é o único Pastor, o que ama de verdade, mesmo que isso implique na doação total de sua vida na cruz.

Ele conhece suas ovelhas e elas também o conhecem, a exemplo do conhecimento existente entre o Pai e o Filho; o rebanho escuta sua voz e o segue. Pérez Millos observa que o conhecimento mútuo entre o Bom Pastor e as suas ovelhas é reflexo do conhecimento infinito e eterno que há entre o Pai e o Filho, da mesma forma que o amor mútuo que existe entre o Pastor e o rebanho é reflexo do amor recíproco entre o Pai e o Filho⁸. O verbo “γινώσκω/*conhecer*” ocorre quatro vezes em Jo 10,14-15. Para Hendriksen, o conhecimento que Jesus indica

⁵ BRUCE, F. F., João, p. 194-195.

⁶ ORLANDO, L., Giovanni - Il Vangelo della Vita, p. 167-169.

⁷ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 386.

⁸ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 1011.

haver entre Ele e as ovelhas é imagem da experiência de comunhão plena de amor existente entre Ele e o Pai⁹. Isso significa conhecer Jesus o “eu sou” com toda a sua plenitude.

João apresenta Jesus como o “ἐγώ εἰμι/*eu sou*”. Este estudo analisa as sete ocorrências em que ἐγώ εἰμι aparece com predicados, não segundo a ordem descrita no Evangelho, mas a partir de um significado crescente da revelação de quem é Jesus. Examinará por primeiro a expressão “Eu Sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6), e seguirá uma ordem crescente dos predicados: Luz do mundo (Jo 8,12), Bom Pastor (Jo 10,14), Porta (Jo 10,7-9), Videira (Jo 15, 1-5), Pão da vida (Jo 6,35.48.51), e, por fim, “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25). O “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” transcende o tempo e o espaço, e, gradativamente, revela o divino. Jesus não era só um profeta, o ἐγώ εἰμι evoca o nome divino do AT, a exemplo do que temos em Ex 3,14: ἐγώ εἰμι. Pedagogicamente, o autor do evangelho revela progressivamente o Verbo encarnado obediente ao mandamento do amor do Pai.

1. Segmentação e tradução de Jo 10,1-18

Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	1 ^a	Em verdade, em verdade, vos digo
ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλήν τῶν προβάτων	1b	O que não entra pela porta do redil das ovelhas,
ἀλλ’ ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν	1c	mas sobe por outro local,
ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ ληστής·	1d	Aquele é ladrão e salteador;
ὁ δὲ εἰσερχόμενος	2 ^a	mas o que entra
διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων.	2b	pela porta é pastor das ovelhas.
τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει	3 ^a	A este o porteiro abre
καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει	3b	e as ovelhas escutam sua voz
καὶ τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ κατ’ ὄνομα	3c	e ele chama as próprias ovelhas pelo nome
καὶ ἐξάγει αὐτά.	3d	e as conduz para fora.

⁹ HENDRIKSEN, W., João, p. 409.

ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ,	4a	Quando levar para fora todas as próprias (ovelhas)
ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται	4b	vai à frente (diante) delas
καὶ τὰ πρόβατα αὐτῶ ἀκολουθεῖ,	4c	E as ovelhas o seguem,
ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ·	4d	porque conhecem a sua voz;
ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν,	5a	A um estranho, porém, jamais seguirão,
ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ,	5b	mas fugirão dele,
ὅτι οὐκ οἶδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν.	5c	porque não conhecem a voz dos estranhos.
Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,	6a	Jesus lhes disse essa história ¹⁰ ,
ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν	6b	Aqueles, porém, não compreenderam
τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς.	6c	o significado das coisas que lhes dizia.
Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς·	7a	Disse, pois, novamente Jesus,
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν	7b	em verdade, em verdade, vos digo,
ὅτι ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων.	7c	que eu sou a porta das ovelhas.
πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]	8a	Todos os que vieram [antes de mim]
κλέπται εἰσὶν καὶ λησταί	8b	são ladrões e salteadores;
ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα.	8c	mas as ovelhas não lhes deram ouvido.
ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα·	9a	Eu sou a porta.
δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ	9b	Se alguém entrar por mim,
σωθήσεται	9c	será salvo;
καὶ εἰσελεύσεται	9d	e entrará
καὶ ἐξελεύσεται	9e	e sairá
καὶ νομὴν εὐρήσει.	9f	e achará (encontrará) pastagem.
ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται	10a	O ladrão não vem
εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ	10b	se não para roubar,
καὶ θύσῃ	10c	e matar
καὶ ἀπολέσῃ·	10d	e destruir.
ἐγὼ ἦλθον	10e	Eu vim
ἵνα ζωὴν ἔχωσιν	10f	para que tenham vida
καὶ περισσὸν ἔχωσιν.	10g	e a tenham em abundância
Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.	11a	Eu sou o bom pastor.
ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ	11b	O bom pastor entrega a sua vida pelas ovelhas.
τίθεισιν ὑπὲρ τῶν προβάτων·		
ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν,	12a	O mercenário, e não sendo pastor,
οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια,	12b	de quem as ovelhas não lhe são próprias
θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον	12c	percebe o lobo vindo
καὶ ἀφήσιν τὰ πρόβατα	12d	E abandona (deixa) as ovelhas
καὶ φεύγει-	12e	e foge,
καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ	12f	e o lobo as extorpe
καὶ σκορπίζει-	12g	e dispersa
ὅτι μισθωτὸς ἐστίν	13a	porque é mercenário

¹⁰ Uma outra possibilidade de tradução seria: narrativa, metáfora, ditado, dito ou comparação, visto eu João não usa o termo “parábola”.

καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.	13b	e não lhe importam a respeito das ovelhas.
Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς	14a	Eu sou o bom pastor
καὶ γινώσκω τὰ ἐμα	14b	E conheço as minhas (ovelhas)
καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά,	14c	e elas me conhecem,
καθὼς γινώσκει με ὁ πατήρ	15a	como o Pai me conhece
καὶ γινώσκω τὸν πατέρα,	15b	E eu conheço o Pai,
καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.	15c	e a minha vida entrego pelas (pela vida das) ovelhas.
καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω	16a	E tenho outras ovelhas
ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης·	16b	as quais não são deste redil.
κακεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν	16c	também aquelas é preciso conduzir
καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν,	16d	e a minha voz elas ouvirão,
καὶ γενήσονται μία ποιμνὴ, εἷς ποιμὴν.	16e	e se tornarão um (só) rebanho, um (só) pastor
Διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ	17a	Por isso o Pai me ama
ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου,	17b	porque eu entrego minha vida
ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν.	17c	para novamente readquiri-la.
οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ,	18a	Ninguém a tira de mim
ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ.	18b	mas eu a entrego por mim mesmo.
ἔξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν,	18c	Tenho o poder (autoridade) para entregá-la
καὶ ἔξουσίαν ἔχω	18d	e tenho o poder de retomá-la
πάλιν λαβεῖν αὐτήν·	18e	novamente recebê-la.
ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.	18f	Este o mandamento (preceito) recebi da parte do meu Pai.

Fonte: texto grego de NA28, tabela e tradução dos autores

2. Notas de crítica textual

O aparato da NA28 traz várias notas de crítica textual para o texto de Jo 10,1–18. Escolhemos algumas que julgamos ser mais expressivas para uma chave de leitura do texto.

No v.3, no lugar de “πρόβατα/ovelhas”, um substantivo nominativo neutro plural de “τό πρόβατον/la ovelha”, alguns poucos manuscritos apresentam as variantes no diminutivo “πρόβατια/ovelhinhas” (ϝ⁶⁶ b q); outra mudança de variante se dá em relação ao verbo “φωνεῖ/chama”, ind. pres. at. 3 pes. sing. de “φωνέω/chamar”, que alguns manuscritos trazem “καλεῖ/chama”, ind. pres. at. 3

pes. sing. de “καλέω/*chamar*” (Κ Γ Δ Θ f^{A3} 700. 892. 1424 \mathfrak{M}). Como se percebe, o sentido não muda e em nada afeta na interpretação do texto. Ademais, para a manutenção das duas variantes, “πρόβατα/*ovelhas*” e “φωνεῖ/*chama*”, os membros do Comitê central para a NA28 basearam-se nos manuscritos que as sustentam (*txt* $\wp^{66.75}$ κ A B D L W Ψf^{A3} 33. 565. 579. 1241. *l* 2211), fica sendo maior grandeza e apoio para os critérios externos.

No v.7, no lugar de “ἡ θύρα/*a porta*”, amplamente apoiada por manuscritos de maior grandeza (\wp^{66} κ A B D W Γ Δ etc., maiúsculos e minúsculos), alguns manuscritos apresentam a leitura “ὁ ποιμην/*o pastor*”, como ocorre em \wp^{75} *as ac cw*; provavelmente trata-se de uma melhoria inicial no texto, introduzida por copistas que julgaram que a expressão “a porta das ovelhas” seria difícil para a compreensão¹¹. Além do apoio externo, dos muitos manuscritos, e tendo em vista que a *lectio difficilior* é a preferível, opta-se por manter a variante ἡ θύρα¹².

No v.8, ocorre a expressão ἤλθον [πρὸ ἐμοῦ] (*vieram [antes de mim]*), com parte entre colchetes. Segundo Metzger, “não é tão simples decidir”¹³ a respeito do local da presença do termo “πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*”, se vem antes ou depois do verbo “ἔρχομαι/*vir, ou estou vindo*”, se os copistas acrescentaram antes ou depois, com alguma finalidade de corrigir algum aspecto da leitura; por detrás estaria uma condenação de todos os que “vieram antes de mim”. Constitui-se em uma sentença dura, pois condena os líderes veterotestamentários, os quais seriam colocados como ladrões. Fato é que há copistas que acrescentaram πρὸ ἐμοῦ antes do verbo, pois se encontram em vários manuscritos, a exemplo de Θ f^1 565. 12211, que trazem a construção “πρὸ ἐμοῦ ἤλθον/*antes de mim vieram*” e não após, “ἤλθον πρὸ ἐμοῦ/*vieram antes de mim*”. O fato de terem sido colocadas depois do verbo (“ἤλθον/*vieram*”), as duas palavras (“πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*”),

¹¹ METZGER, B. M., Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego, p. 195.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹³ METZGER, B. M., Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego, p. 195.

de fato, parecem ter um peso secundário. Para tal análise, o Comité se baseiou nos manuscritos de maior grandeza para o Evangelho de João, como $\zeta^{66} \kappa^{2a}$ A B D K L W Ψf^{13} 33. 579. 700. 1241 pm sy^{h**}; Lcf e alguns outros poucos manuscritos exibem somente o verbo $\eta\lambda\theta\omicron\nu$ ind. aor. at. 3^a pes. pl., indicando apenas “os que vieram”; alguns copistas, a fim de diminuir o impacto da afirmação, fazem uma correção e omitem o adjetivo “ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ /*todos*”, $\eta\lambda\theta\omicron\nu$ ζ^{45} vid. 75 $\kappa^{*.2b}$ $\Gamma \Delta$ 892^s. 1424 pm lat sv^{s-p} as ly pbo, vista a dramaticidade da afirmação (“ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/*todos os que vieram [antes de mim]*”), deixando apenas: “ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/ *os que vieram [antes de mim]*”; Enfim, devido à incerteza a respeito da variante, se antes ou depois, de deixar ou retirar, pois o peso dos manuscritos é grande para as duas possibilidades (presença ou ausência), os membros do Comitê central para a NA28 preferiram colocar “πρὸ ἐμοῦ/*antes de mim*” entre colchetes “[πρὸ ἐμοῦ]/[*antes de mim*]”, visto que a leitura merece ainda ser melhor esclarecida, deixando a expressão: “ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ]/*vieram [antes de mim]*” e também nós optamos por manter a variante no texto e da forma como está indicada.

No v.11, encontra-se a variante “τίθησιν/*entregar*” antes da expressão “τὴν ψυχὴν/*a alma*”. Observa-se que o termo e “τὴν ψυχὴν/*a alma*”, constituindo a sentença “τίθησιν τὴν ψυχὴν/*entregar a vida*”, é um termo próprio do Evangelho de João. Vários manuscritos têm $\delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu$, do verbo “ $\delta\iota\delta\omega\mu\iota$ /*dar*”, “ $\delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu$ τὴν ψυχὴν/*dar a vida*”, a exemplo do $\zeta^{45} \kappa^{*}$ D lat sy^s pbo bo, usando a fórmula própria dos Evangelhos Sinóticos (Mt 20,20; Mc 10,45), como também se encontra no AT (Ez 34,11-16.23; 37,24). O emprego de $\delta\iota\delta\omega\sigma\iota\nu$ pode tratar-se de uma litura harmonizada¹⁴ com os Sinóticos. Por isso, opta-se por manter a variante $\tau\acute{\iota}\theta\eta\sigma\iota\nu$. Da mesma forma, no v.15, a NA28 apresenta “ $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ /*entrego*”, verbo ind. pres. at. 1^a pes. sing., e evidencia alguns manuscritos que optam pelo

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

verbo “διδωμι/*doar*” ϛ^{45.66} ϛ* D W pbo.¹⁵ Tendo presente os manuscritos que sustentam a variante “τίθησιν/*entregar*” ao invés de “διδωσιν/*dar*”, e tendo em vista que a *lectio difficilior* é a preferível, opta-se por manter a variante “τίθησιν/*entregar*”, própria do IV Evangelho.

No v.16, a variante “γενήσονται/*se tornarão*”, no ind. fut. médio 3^a pes. pl. do verbo “γίνομαι/*ter, gerar*”, que ocorre em ϛ⁴⁵ ϛ² B D L W Θ Ψ 1. 33. 565. 1424. 1 2211 f vg^{ms} sy^{hmg}; Cl (Div), acha-se na forma singular em alguns manuscritos, “γενήσεται/*haverá*”, como ϛ⁶⁶ ϛ* A K Γ Δ f¹³ 579. 700. 892^s. 1241 M lat sy. É importante dizer que a variante não apresenta mudanças no sentido do texto, e que o singular pode ser uma correção estilística. Contudo, a forma no plural tem uma leve vantagem em vários manuscritos, como indicado pelos membros do Comitê central para a NA28. Ainda no v.16, Metzger traz uma observação interessante acerca da presença de “μία ποιμνῆ/*um só rebanho*”:

com exceção das leituras da Vulgata Latina, todas as testemunhas conhecidas têm a leitura “um rebanho”. Wycliff e os tradutores da Grande Bíblia de Cromwell, assim como a Bíblia de Genebra, a Bíblia dos Bispos, a Bíblia Rheims-Douay e a Bíblia Autorizada King James, seguiram a tradução errônea de Jerônimo, *unum ovile* (um redil) ¹⁶.

No v.18, no lugar da variante “αἶρει/*tira*”, um ind. pres. at. 3^a pes. sing. do verbo “αἶρω/*tirar*”, na expressão “οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/*ninguém a tira de mim*” (a minha vida), alguns manuscritos trazem **no aoristo** “ἤρην/*tirou*”, “οὐδεὶς ἤρην αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/*ninguém tirou de mim*”, tratando-se sempre da vida, a exemplo de ϛ⁴⁵ ϛ* B. Com isso, constata-se que a variante “ἤρην/*tirou*” também possui apoio de excelente qualidade¹⁷; sendo uma leitura mais difícil acaba sendo preferida por alguns, porém, o número dos manuscritos de peso que apoiam esta leitura não a sustentam. Ao optarem pelo aoristo, os estudiosos explicam a opção

¹⁵ CARVALHO, A. S., A Crítica e o Texto do Novo Testamento, p. 131.

¹⁶ METZGER, B. M., Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego, p. 196. (tradução nossa)

¹⁷ ALAND, K.; ALAND, B. O Texto do Novo Testamento. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual, p. 194-195.

por leitura comparando-a com outros textos joaninos, que mencionam outras tentativas anteriores de “matar/tirar a vida”, no entanto, seus adversários não tiveram êxito (Jo 5,18; 7,25; 8,59). Outros realizam uma comparação, fazendo menção à crucificação de Jesus como um acontecimento anterior ao texto do Evangelho¹⁸, igualmente de difícil sustentação. Portanto, adota-se a opção assumida pela NA28 (“οὐδεὶς αἶρει αὐτὴν ἀπ’ ἐμοῦ/*ninguém a tira de mim*”), visto que o presente indicativo oferece maior clareza para a compreensão da perícopa Jo 10,1-18.

3. Base veterotestamentária

A figura do pastor, como aparece no Antigo Testamento, é significativa para os filhos de Israel. O autor do Evangelho de João retrata Jesus como sendo o Messias e Pastor esperado, coadunando Jo 10,1-18 com sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). O evangelista faz traçar um paralelismo com a imagem do pastor de Ez 34, como sendo aquele que procura a ovelha que se perdeu. Ele é o Pastor que vai reunir as ovelhas dispersas, cuidar, apascentar, proteger, salvá-las e conduzi-las para a liberdade. A metáfora do “Bom Pastor”, em Jo 18,1-18, é o desfecho do oráculo do Senhor YHWH para com o seu povo: “E vós, minhas ovelhas, vós sois o rebanho humano da minha pastagem e eu sou o vosso Deus” (Ez 34,31). Em todos os sentidos, a missão do pastor gera esperança e confiança no ser humano, tendo em vista que “ele me guia por caminhos de justiça, por causa do seu nome” (Sl 23,3).

O texto de Jo 10 inicia com o discurso direto com a solene expressão: “em verdade, em verdade” (v.1), sem nenhuma outra indicação, levando a crer que seja o mesmo contexto da festa das Tendas, narrada em Jo 7–9, dentro de um

¹⁸ METZGER, B. M., Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego, p. 196.

momento de embate com os fariseus¹⁹. Em Jo 9,34-35 evidencia a incongruência entre a atitude dos fariseus, que expulsam os fiéis, e Jesus que, ao contrário, vai ao encontro e acolhe os que n’Ele confiam. Segundo Könings, “o contraste chama à mente os líderes de Israel, tradicionalmente chamados ‘pastores’ – quer reúnam, quer destruam o rebanho”²⁰. Destarte, o tema “o Bom Pastor”, tem como pano de fundo a história e a teologia veterotestamentárias, daí a afirmação decidida: “Todos os que vieram antes de mim são ladrões e salteadores” (Jo 10,8). Esta crítica, aos líderes políticos e religiosos de Israel, revela o seu messianismo.

Para além, na cena rural da Palestina, a história do “Bom Pastor” perpassa tanto o AT quanto o NT. Para o AT, os textos que merecem atenção são: Sl 23; Ez 34,24-31; Ex 37,21-28. Os motivos mais importantes nestes textos veterotestamentários são o grande amor de Deus para com o seu povo, a eleição, a comunhão de vida a partir do mútuo conhecimento, o cuidado de Deus para com o seu povo, o descrédito dos falsos pastores, o interesse de Deus em tirar seu povo do cativeiro e agrupá-lo, evitando dispersão²¹. As autoridades religiosas contemporâneas ao Evangelho de João são comumente as figuras do passado (Zc 11,17; 12,10). Como indicam Beale e Carson, “na mesma trajetória dos líderes judeus que resistiram à vontade de Deus e à revelação de Deus em tempos passados”²². Esta base veterotestamentária serve para apresentar Jesus como o “Pastor Messiânico”, esperado pelos personagens bíblicos²³.

Ele se autodescreve com todos os traços do pastor o autorizado de Deus. O seu direito e conhecimento identificam que a sua missão é divina. Segundo Mateos e Barreto, a imagem do pastor representava, em primeiro lugar, o próprio Deus (Ez 34,11-15); e, depois, o futuro rei messiânico (Ez 34,23). Com esta história, implicitamente, Jesus é apresentado por João como aquele que se declara

¹⁹ MALZONI, C. V. Evangelho Segundo João, p. 184.

²⁰ KONINGS, J., Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade, p. 203.

²¹ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 384.

²² KOSTENBERGER, A. J., João, p. 577.

²³ JAUBERT. A., Leitura do Evangelho Segundo João, p. 76.

o Messias²⁴. Exprime a relação do povo para com o seu Deus (Sl 23). Para León-Dufour, o cuidado do pastor é exposto de tal modo que abrange, ao mesmo tempo, o povo e a cada um dos seus integrantes de maneira individual²⁵. Aos israelitas deportados, YHWH demonstra o seu poder e solicitude: “como um pastor que apascenta o seu rebanho, nos seus braços recolhem os cordeiros; e os toma no seu seio; ele conduz ao repouso as ovelhas que amamentam” (Is 40,11). Entre os judeus, alguns esperavam o Messias como o novo pastor de Israel.

Os profetas, no entanto, não deixaram de alertar contra os maus pastores porque eram um perigo óbvio para as ovelhas (Ez 34). De acordo com Cardona Ramírez, ter o pastor certo era uma questão de vida ou morte para o rebanho. Por esta razão, a Sagrada Escritura fala tanto da preocupação do pastor pelas ovelhas, bem como do perigo que elas sofrem se conduzidas por maus pastores²⁶. Por isso, a preocupação e o empenho de Deus na pessoa do seu Filho Jesus para com os seus discípulos, a fim de libertá-los dos maus-pastores. Nos Evangelhos Sinóticos a imagem do pastor retrata aquele que vai ao encontro da ovelha que se perdeu ou que foi dispersada (Mt 9,36-38; Mc 6,34; 14,27). Conforme Fabris e Maggioni, vários textos bíblicos enfatizam aspectos característicos do “Bom Pastor”, mas em Jo 10,1-18, “todos estes aspectos se encontram reunidos, unificados e aprofundados”²⁷. Constata que nesta história, João descreve não só o que diz respeito ao pastor, mas também em relação às ovelhas.

Jesus, usando a expressão clássica do AT, apresenta-se como o “Bom Pastor”, aquele que “arrisca a sua vida” em prol de suas ovelhas (Jz 12,3). O evangelista, utilizando a linguagem bíblica com todos os seus símbolos (Sl 23; 74,1; 78,52; 79,13; Is 40,11; Jr 23,1-4; 31,10; Ez 34), O apresenta como o Pastor que doa a sua vida na cruz para resgatar o seu rebanho, expressando bem a sua vocação de Messias salvador da humanidade. A imagem do pastor tem uma

²⁴ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 437.

²⁵ LEON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João II, p. 247.

²⁶ CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan. Rasgo Bíblico y Teológico, p. 115.

²⁷ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 384.

história, não é tirada apenas da experiência. Ao usar esta imagem do pastor, Jesus conta com a sua experiência comum, mas também com a visão de todo o AT. Neste caso, a metáfora do pastor é significativa porque é ele quem mantém o rebanho unido²⁸. O enviado é aquele que resgata tal imagem que era atribuída a Deus em várias passagens veterotestamentárias, que o identifica como sendo o Messias futuro que revela a interioridade de Deus²⁹.

O rico pano de fundo veterotestamentário evidencia a coragem profética de Jesus, sendo o texto de Ez 34 mais propício para a compreensão da história do “Bom Pastor”; explicita bem o embate entre Ele e os líderes religiosos judaicos. Em Ezequiel, o Senhor repreende os pastores e líderes religiosos de Israel por matarem as ovelhas, usufruir da sua lã, leite e carne; mais ainda, adverte para o fato de que: “não restauraste o vigor das ovelhas abatidas, nem curaram a doente, nem enfaixaram a ferida, não conduzistes a desgarrada, não buscastes a perdida, mas dominastes sobre elas com dureza e violência” (Ez 34,4). O Pastor Divino insiste que as ovelhas são suas e os pastores humanos devem cuidar bem delas³⁰. Nesta mesma linha, Malzoni afirma que:

A imagem do Bom Pastor é profundamente bíblica, oriunda do ambiente cultural no qual a Bíblia surgiu. Inúmeros textos podem ser citados. Também a denúncia dos maus pastores é frequente. Quando se pensa em um texto que evoca a figura do pastor, logo vem à mente o Sl 23, que aplica o nome de pastor ao próprio Deus: “O Senhor é meu pastor, nada me falta!” (Sl 23,1). Na antologia de textos do Bom Pastor, não pode faltar: Nm 27, 16-17; Is 40,11; 49,9-10; 56,8; Jr 23,3; Ez 24,14-15.23; 37,24. No NT, a imagem é aplicada a Jesus em Hb 13,20; 1Pd 2,25, e ainda em Ap 7,17: “Porque o Cordeiro que está no meio do trono os apascentará e os conduzirá para fontes de águas da vida, e Deus enxugará toda a lágrima dos seus olhos”³¹.

²⁸ MARCHESELLI, M., *Il Quarto Vangelo*, p. 355.

²⁹ CASTRO SÁNCHEZ, S., *Evangelio de Juan*, p. 234.

³⁰ CARSON, D. A., *O Comentário de João*, p. 382.

³¹ MALZONI, C. V. *Evangelho Segundo João*, p. 189.

Em Jo 10, o Pastor que entra pela porta, sua voz não é estranha às ovelhas, pois elas não lhe são anônimas, têm nome e ele as conhece e as chama, como se fossem filhos. Esta é uma imagem que também tem no AT: “Ele a criara e ela cresceu com ele e com os seus filhos, comendo do seu pão, bebendo na sua taça, dormindo no seu colo: era como sua filha” (2Sm 12,3). Segundo Könings, existe um relacionamento de profunda confiança, entre o pastor e o rebanho, exatamente porque se conhecem mutuamente³². Os autores veterotestamentários tinham em mente a ideia de pastores comuns, que se ajudavam na proteção dos rebanhos (Sl 74,1; 78,52; 79,13; 95,7; 100; Ez 34,31). De acordo com Beale e Carson, o conjunto de figuras dos pastores era de pastor principal, assistente e dos assalariados³³. Antes de subir ao trono, Davi foi pastor, compreendido como o protótipo do pastoreio de Deus. Jesus espelhava este aspecto bíblico da história salvífica como o “Bom Pastor” por excelência.

De Abraão se dizia “Abrão era rico em rebanhos, em prata e ouro” (Gn 13,2). Se os rebanhos são considerados riquezas, segundo Cardona Ramírez, ao falar do povo de Israel como o rebanho do Senhor, então, Deus considera os seus como sendo sua riqueza mais importantes. Deus é comparado a um pastor, cujo rebanho é o povo de Israel³⁴: “YHWH é meu pastor, nada me falta” (Sl 23,1); “Pastor de Israel, escutai, tu que conduzes a José como um seu rebanho, tu que sentas sobre os querubins, revela-te” (Sl 80,2); “Ele é nosso Deus; nós somos o povo que Ele apascenta, o rebanho de sua mão” (Sl 95,7). No NT, se concretiza a promessa do Senhor: “Eu mesmo apascentarei o meu rebanho, eu mesmo lhe darei repouso” (Ez 34,11). Jesus revela o comprimento do desígnio de Deus, anunciado nos salmos e nos profetas.

Deus é o supremo pastor de todo Israel: “Não temas, porque eu resgatei-te, eu te chamo por teu nome; tu és meu” (Is 43,1). No entanto, no Filho, o Pai não

³² KONINGS, J., Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade, p. 204.

³³ KOSTENBERGER, A. J., João, p. 579.

³⁴ CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan. Rasgo Bíblico y Teológico, p. 117.

esquece a individualidade de cada ovelha do seu rebanho. Por isso, Ele convoca cada uma pelo seu próprio nome, singularmente. Ao chamá-las pelo nome, o Senhor se interessa por cada uma que forma seu rebanho³⁵. Se autorreferencia igualmente como “a porta das ovelhas” (Jo 10,7). Beale e Carson entendem que esta “porta das ovelhas” encontra-se associada à leitura messiânica³⁶, a partir da ideia do AT: “Esta é a porta de YHWH: os justos por ela entrarão” (Sl 118,20).

A base veterotestamentária em Jo 10,1-18, que desenvolve o assunto da reunião das ovelhas de Israel, tem similitude com Mt 10,6 e 15,24, com forte evidência de correlação com Ez 34. Segundo Beutler, a história do “Bom Pastor”, que doa sua vida, também se sustenta no Quarto Cântico do Servo Sofredor de YHWH (Is 53,13–53,12):

O pensamento de que Jesus cumpre o “mandamento” do Pai e por isso goza seu amor (Jo 10,17s.) tem uma formulação que vem da teologia da Aliança. [...] Que Jesus dá sua vida “por” suas ovelhas parece vir do quarto cântico do Servo, Is 52,13–53,12. Este texto influenciou tanto a tradição sinótica (Mc 10,45 par: e o relato da Ceia, Mc 14,24 par.) quanto João (Jo 6,51c; 15,13 e o texto aqui em pauta). Para Jo 10 é importante, aqui, que o povo pelo qual morre o Servo é comparado, em Is 53,6, com “ovelhas errantes” e que a imagem da ovelha é aplicada também a ele mesmo (Is 53,7): como uma ovelha que é conduzida ao matadouro e como a ovelha que emudece diante dos tosquiadores, ele não abre sua boca³⁷.

Jesus é o Messias, mas com a sorte de profeta, assim, pode na cruz doar a sua vida para salvar o humano de sua maior opressão, a morte. Sendo ele mesmo a porta da possibilidade da vida plena que se abre para a eternidade e rompe as paredes do *redil* da finitude existencial do homem. Desta forma, entre ele e o seu rebanho há uma sintonia perfeita de prática e vida de unidade. Ele é aquela porta por onde a glória de Deus entrou e encheu o novo templo (Ez 43,4-5). Mas que

³⁵ LEON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho Segundo João II*, p. 249.

³⁶ KOSTENBERGER, A. J., *João*, p. 580.

³⁷ BEUTLER, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 258.

permaneceu fechada para o povo. “YHWH disse-me: Este pórtico ficará fechado. Não se abrirá e ninguém entrará por ele, porque por ele entrou YHWH, o Deus de Israel, pelo que permanecerá fechado” (Ez 44,2). No entanto, segundo Mateos e Barreto, João inverte a circunstância da ordem narrada pelo profeta Ezequiel, na qual a glória retirou-se do templo profanado (Ez 10,4.18; 11,23), para retornar ao futuro templo, e aí se fechar [?] (Ez 43,4-5). Em Jo 7,14, a glória do Pai, entra no templo, para definitivamente abandoná-lo [?] (Jo 10,4.40). Ele, o enviado do Pai, o único autorizado a entrar por esta porta, obstinadamente, vai tirar o rebanho do templo profanado³⁸, pois não veio só para renovar a casa de Israel, mas para criar uma humanidade nova.

Em Ez 34,23-34, Davi é mencionado como o pastor escatológico, “tu, pastor de Israel” (Sl 80,2), sendo a maneira do salmista se referir ao Altíssimo. Para Marcheselli, na verdade, o pastor é Deus. Além disso, o pastor também é o rei: por um lado, porque Davi era realmente um pastor (1Sm 16,11); por outro lado, como Davi foi o maior, é descrito como o rei ideal de Israel. O governante de Israel é caracterizado com a imagem do pastor, com a função de prover o bem do povo³⁹. Davi arriscava a sua vida lutando contra o urso e o leão para defender e cuidar do rebanho, por obediência e amor a seu pai Jessé (1Sm 17,34-37). Segundo Könings, a comunhão existente entre Jesus e os seus discípulos tem como raiz e origem a comunhão Dele com o Pai. Em virtude desta unidade, Ele arrisca a sua vida por suas ovelhas (Jo 10,17-18)⁴⁰. Esta comunhão que o “Bom Pastor” realiza é a unidade escatológica do rebanho já descrita em Ez 34 e 37.

Ao se tratar de referências messiânicas, o profeta Zacarias cita que: Deus derramaria sobre a casa de Davi “um espírito de graça e de súplica”, a fim de que olhassem para um personagem “transpassado”. Beale e Carson afirmam: “por quem o povo lamenta, um pastor que é morto e cuja morte produz mudanças”⁴¹

³⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 437.

³⁹ MARCHESELLI, M., Il Quarto Vangelo, p. 356.

⁴⁰ KONINGS, J., Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade, p. 207.

⁴¹ KOSTENBERGER, A. J., João, p. 580.

(Zc 12,10; 13,7-9; Mc 14,27; Jo 19,37; Ap 1,17). Deus é o pastor do seu povo, todavia procura sempre mediações, como Melquisedc, Moisés e Davi, para exercer a sua bênção e orientação pastoral (Gn 14,17-24; Ex 2,16; 3,1; 1Sm 16,11). Mas precisa ser bons pastores, pois muitas das vicissitudes do povo de Deus derivam da insensatez, fraqueza e irresponsabilidade com que muitos mediadores exerceram na história em nome de Deus⁴². O “Bom Pastor” é o mediador e o “Sumo sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus [...] oferecendo-se a si mesmo.” (Hb 7,26-27). Na virtude deste Mediador, Deus apascenta o seu povo.

O cuidado providencial de Deus como pastor que unifica o seu povo está fortemente enraizado na literatura profética do AT (Jr 3,15; 23,4-6; Ez 34,23-24; 37,15-28; Mq 2,12; 5,3-5). Segundo Beale e Carson, o texto de Jo 10,1-18 refere-se à união entre judeus e gentios numa comunidade Messiânica (Ef 2,11-22; 4,3-6). Embora encontre menção nos textos veterotestamentários (Is 56,6-8; Ez 37,15-28; Mq 2,12), a revelação plena dessa realidade acontece no NT, em Jesus, o “Bom Pastor”, que acolhe e reúne num único rebanho, gente de todas as nações⁴³. Na Escritura e tradição judaicas, o termo pastor sempre foi ligado à imagem do governo de Deus e os seus representantes (Sl 23; 100; Ez 34,11-16). De acordo com Boring, esta metáfora do pastor também era empregada no mundo helênico para se referir ao bom governante; esta conexão hermenêutica facilitava a compreensão a cerca do “Bom Pastor” e a importância de segui-lo⁴⁴.

4. A expressão “ἐγώ εἰμι /eu sou” no Evangelho de João

Em todo o NT, o Evangelho de João concentra a maior ocorrência da expressão “ἐγώ εἰμι /eu sou” na boca de Jesus, de João Batista, do Evangelista e

⁴² SIMOENS. Y., Secondo Giovanni, p. 422

⁴³ KOSTENBERGER, A. J., João, p. 581.

⁴⁴ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1227.

de Pilatos, por exemplo, sendo algumas de forma positiva (“ἐγὼ εἰμι/*eu sou*”) e outras de forma negativa (“ἐγὼ οὐκ εἰμι/*eu não sou*”). Ao todo são 38 ocorrências, sendo que em sete menções há um diferencial, sempre na boca de Cristo, trazendo uma atribuição. Porém, na verdade, são 12 ocorrências, visto que algumas são mencionadas mais de uma vez: “eu sou o pão da vida”, 3 vezes (Jo 6,35.48.51); “eu sou a porta”, 2 vezes (Jo 1,7.9); “eu sou o bom pastor”, 2 vezes (Jo 10,11.14), “eu sou a videira”, 2 vezes (Jo 15,1.5). As sete ocorrências com predicado serão analisadas no próximo item. Aqui é apresentada uma visão panorâmica das menções e do valor da referida expressão no IV Evangelho.

Além disso, o Evangelho de João recorre ao “εἰμι/*sou*”, no indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular do verbo “εἰμί/*ser*”, em um total de 51 vezes, sendo que por 13 vezes o verbo εἰμι é citado sozinho, dissociado do pronome ἐγὼ. Observa-se, a título de informação, que há 26 ocorrências da expressão “ἐγὼ εἰμι/*eu sou*” no IV Evangelho, em que o pronome “ἐγὼ/*eu*” (pronome pessoal nominativo singular de ἐγώ) é citado juntamente com o verbo “εἰμι/*ser*”. Todos estes dados têm como base o texto na língua original, conforme NA28; isso tendo em vista que as outras 7 ocorrências trazem um predicado (com 12 repetições).

Destas 38 citações no Evangelho de João, em 6 ocorrências encontram-se “οὐκ/*não*”, ou seja, um advérbio de negação de οὐ, sendo 3 na boca do precursor e 3 pronunciadas por Jesus: João Batista: “ἐγὼ οὐκ εἰμι ὁ χριστός/*eu não sou o Cristo*” (Jo 1,20), em que o Batista afirma a sua inferioridade a respeito a Jesus, o qual vem depois dele; aludindo à lei do Levirato (Dt 25-5-10; Rt 4,6-7; Gn 38; Mt 22,24), João, o Batista, não se acha digno de desamarrar as correias das sandálias de Cristo e afirma⁴⁵: “οὐκ εἰμι [ἐγὼ]/*não sou [eu]*” (Jo 1,27). João, o Batista, é apresentado pelo evangelista como exemplo de ser humano que não só testemunha Jesus, porém, também, aceita a novidade da revelação. Ao tornar-se

⁴⁵ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 85.

discípulo, ele sente alegria em seu “declínio” frente ao Messias sobre o qual ele solenemente afirma⁴⁶: “οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ χριστός/*não sou eu o Cristo*” (Jo 3,28).

Há 3 ocorrências em que o Filho de Deus usa “οὐκ/*não*”, um advérbio de negação: “ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου/*como eu não sou do mundo*” (Jo 8,23); e, similarmente, no último discurso de Jesus, em que Ele reza por aqueles que o Pai lhe deu (Jo 17,9-19). Assim, como o Mestre, os seus discípulos encontram resistência por parte dos homens⁴⁷. Os seguidores de Jesus, ao receberem a palavra do Pai, são odiados pelo mundo, à semelhança de Jesus, que declara: “καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου/*como eu não sou do mundo*” (Jo17,14). Jesus não pertence ao mundo, este dado, na verdade, não é negativo, mas positivo. Pois, não roga pelo mundo (Jo 17,9), antes, sendo Ele o enviado do Pai, denuncia-o como inimigo (Jo 8,26), que culminará em condenação (Jo 12,13) ao “mundo” e a seu chefe (Jo 16,11). Destarte, Jesus reitera: “ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου/*eu não sou do mundo*” (Jo17,16).

O Evangelista indica que os judeus murmuravam contra Jesus, à semelhança de como os israelitas haviam se rebelado, no deserto, contra Deus e seu Servo Moisés (Ex 15,24; 16,2; 17,3; Nm 14,2). Na verdade, a reclamação dos judeus diz respeito à não compreensão da origem de Jesus que se autodeclara ser Ele mesmo “o pão da vida”: “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*eu sou o pão da vida*” (Jo 6,35.48)⁴⁸, ou “o pão descido do céu”: “ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ/*eu sou o pão que desceu do céu*” (Jo 6,41). Israel, como era de se esperar, “se nega a crer em Jesus. E mais que em outros povos, em Israel o decisivo era a atitude da totalidade do povo, não a de cada um de seus membros”⁴⁹. Contudo, Jesus se identifica como o protótipo da vida nova. Esse mistério, no entanto, só será revelado plenamente na cruz, com a consumação de tudo: “τετέλεστα/*tudo está consumado*” (Jo 19,30).

⁴⁶ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 313.

⁴⁷ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João II, p. 1173.

⁴⁸ BOOR, W., Evangelho de João I, p. 163.

⁴⁹ BOOR, W., Evangelho de João I, p.163.

Na mesma perspectiva, Pilatos também não reconhece Jesus e O interroga: “de onde és tu?” (Jo 19, 9). Esta dúvida a respeito da identidade de Jesus paira ao longo do Evangelho (Jo 4,25; 7,27; 8,14.25). Ironicamente, Pilatos pergunta: “μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;/por acaso eu sou judeu?” (Jo18,35). A intriga de Jesus por parte de seu povo confirma o anúncio feito no Prólogo⁵⁰, “os seus não o acolheram” (Jo 1,11). O sarcasmo de Pilatos parece ser positivo à narrativa, pois o enviado do alto não era um romano, todavia alguém da linhagem de Davi: “ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν/a salvação vem dos judeus” (Jo 4,22). Jesus reafirma que a tribo de Davi é depositária da revelação através da qual Deus se manifestaria ao mundo⁵¹.

Além das mênções anteriormente indicadas no IV Evangelho, localizam-se mais 18 ocorrências, todas positivas e pronunciadas pelo próprio Jesus. Em todas elas transparece a identidade de Jesus como o Messias, aquele que devia vir ao mundo, sempre com o emprego do verbo e do pronome: “ἐγὼ εἰμι/eu sou” (Jo 4,26; 6,20; 7,34.36.39; 8,18.24.28.58; 9,9; 12,26; 13,19; 14,3; 17,24; 18,5.6.8.37). Jesus se manifesta como vida e luz, no entanto, sempre rejeitado pelas forças da morte e pelas trevas. Desde o Prólogo, o evangelista apresenta o dilema da rejeição por parte dos judeus e o insistente tema da vida, que clama por sobrevivência. Disso decorrem necessidades como: “nascer” (Jo 3,6), “pão da vida” (Jo 6,35.48) e água viva (Jo 7,38); romper com o mundo das travas para seguir a Jesus, luz do mundo (Jo 1,5; 9,5; 8,12); ainda, para João, Jesus não é só a luz que advém, mas a luz presente no mundo, que, por sua ação, o julga⁵².

Ao vivenciar a existência de Jesus, a pessoa conhece a verdade que liberta (Jo 8,32), porque em Cristo se conhece o único Deus verdadeiro⁵³. Se ninguém, de modo algum, via a Deus (Jo 1,18; 3;13; 5,37; 6,46; 8,19), para João, a novidade

⁵⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 741.

⁵¹ LEON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João I, p. 282.

⁵² FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 378; BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 235.

é que, a pessoa de Cristo, as palavras e ações proferidas por Ele, enfim, tudo Nele revela ao mundo quem é Deus. Quem conhece Jesus simultaneamente conhece o Pai (Jo 8,19; 14,7): “e quem vê Jesus vê o Pai (Jo 14,7.9; 12,45). Deus não permanece transcendente e oculto, mas se dá a conhecer em Jesus”⁵⁴. Deus é revelado mediante aquele que Ele enviou, seu Filho (Mt 11,27; Lc 10,22). Ele é o *Logos* que se fez carne (Jo 1,14; 1Jo 1,1-4). Segundo Schmitz, “a comunhão com Deus, portanto, somente pode vir através da comunhão com Jesus, pois esta comunhão é o equivalente à comunhão entre Jesus e o Pai” (Jo 10,14-15)⁵⁵. Assim, Jesus, ao afirmar, “ἐγώ εἰμι/*eu sou*”, em todas as ocorrências, está revelando igualmente a sua unidade com o Pai.

5. Títulos que Jesus atribui a si mesmo

Nos Evangelhos, podemos encontrar títulos que Jesus atribui a si mesmo. Contudo, a abordagem aqui será apenas das autoafirmações de Jesus no Evangelho de João, a partir da expressão “Εγώ εἰμι/*Eu Sou*”, verbo indicativo presente ativo 1ª pessoa do singular de εἰμί, seguida de um complemento de predicado nominal. De maneira semelhante ao “אֲנִי אֲשֶׁר אֶהְיֶה /*Eu sou aquele que é*”, verbo *qal* imperf. 1ª pes. comum sing., da raiz verbal היה, segundo aparece em Ex 3,14. Nas Escrituras veterotestamentárias há várias ocorrências deste termo. No entanto, duas passagens destacam-se nos momentos cruciais da história do povo em que Deus se autodenomina como sendo o “Eu Sou”: Ex 3,14 e Is 43,10. Como afirma Ratzinger, “Ele é simplesmente. E isso significa naturalmente também que Ele está sempre ali, para os homens, ontem, hoje e amanhã”⁵⁶. Não por acaso, em João, são sete ocorrências do termo “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” precedidos por imagens autoexplicativas. Esta expressão, segundo Casalegno:

⁵⁴ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 869.

⁵⁵ SCHMITZ, E. D., A Terminologia Conhecimento em João, p. 404.

⁵⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Do Batismo no Jordão à transfiguração, p. 292-293.

É uma fórmula de revelação. Ela possui uma relação com a frase: ‘eu, o Senhor’ (*anî Yhwh*), com a qual geralmente Deus se apresenta (Gn 28,15; Ex 3,14; 6,2.29; Ez 20,5). Em Betel, por exemplo, Deus se revela a Jacó dizendo: ‘Eu, o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaac’ (Gn 28,13). Com esta fórmula, ele se manifesta para dar fundamento à sua palavra (Ex 20, 2.5), para dar testemunho das grandes obras realizadas na história (Ex 6,7; 7,5.17), para sublinhar a sua unicidade (Is 45,5.6.18.21.22; 49,9). Em todos esses casos, a fórmula, traduzida na LXX pelo sintagma Ἐγώ εἰμι, é normalmente seguida de uma especificação e raramente aparece na forma absoluta⁵⁷.

Não analisaremos “Ἐγώ εἰμι/*eu sou*”, em sua forma absoluta, mas apenas as sete ocorrências seguidas por predicado nominal, como indicado, visto que elas especificam a autorrevelação de Jesus Cristo. Ademais, abordaremos a temática não segundo a ordem sequencial encontrada nos capítulos do IV Evangelho, mas sim, segundo um possível significado crescente de cada um dos predicados, iniciando por “Cristo Caminho” até “Cristo Ressuscitado”. Por isso, a sequência a seguir é diferente daquela que aparece ao longo do Evangelho: 1) Eu sou o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6); 2) Eu sou a luz do mundo (Jo 8,12); 3) Eu sou o bom pastor (Jo 10,14); 4) Eu sou a porta verdadeira (Jo 10, 7-9); 5) Eu sou a videira (Jo 15, 1-5); 6) Eu sou o pão da vida (Jo 6,35.48.51); 7) Eu sou a ressurreição e a vida (Jo 11,25). Em todas as sete ocorrências, encontra-se a fórmula “Ἐγώ εἰμι”, que aparece em Ex 3,14, como possível base veterotestamentária comum para as sete especificações da identidade de Jesus Cristo no IV Evangelho.

1. “Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή·/*eu ou o caminho, a verdade e a vida*” (Jo 14,6a). “Caminho”, segundo Mateos e Brreto, é um conceito relativo, subordinado a um termo, que conduz. “Verdade”, no que lhe concerne, é conceito adjetivo, que supõe um conteúdo e a ele se refere. A verdade, no entanto, tem como proporção a *vida* (Jo 1,4). O dom total de Jesus é vida e verdade em

⁵⁷ CASALEGNO, A. Para que contemple a minha Glória (João 17,24) (2009).

plenitude, é o caminho onde o homem acha a plenitude de Deus. Jesus é verdade dos que possuem a vida, Ele os conduz ao pleno desenvolvimento de comunhão. “O caminho ficou expresso em seu mandamento (Jo 13,34s); a verdade era ‘o seu barro’ que pusera nos olhos do cego (Jo 9,6); a vida é o Espírito que comunica” (Jo 7,37-39)⁵⁸. Deste modo, Jesus afirma “ninguém vem ao Pai a não ser por mim” (Jo 14,6b). Isso porque, Jesus Cristo explica “que ele próprio é o caminho para o Pai, porque é a verdade encarnada acerca do Pai e dá a vida do alto aos homens. Só ele é a fonte de conhecimento a respeito do Pai”⁵⁹.

Conhecer Jesus é conhecer o caminho e a verdade que conduzem à vida plena. O povo de Israel, seguindo as exortações de Moisés, associava o caminho geográfico com a prática da palavra de Deus (Dt 7, 17-21; 8,2; Js 1,6-9); acompanhar Jesus e conhecer sua prática são o verdadeiro caminho que leva ao Pai⁶⁰. No conceito que a verdade é a dinâmica de comunhão que une o Pai e o Filho, Jesus revela esta comunhão plena, perceptível e atingível. Não é uma verdade enquanto conceito que apenas se conhece, mas uma realidade que se acolhe, “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), que se constrói, porque transmite a própria realidade de Deus, em Jesus está e age o Pai⁶¹. Por isso, o ser humano não consegue conhecê-la por si só, é preciso humildade e fé; o conhecimento de Deus se dá na manifestação histórica de Jesus. A verdade “deve ser buscada com fé, auscultada, não conquistada. Parte da iniciativa divina”⁶².

2. “ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ/ *eu sou a luz do mundo, quem me segue não anda nas trevas*” (Jo 8,12). Ao afirmar: “Eu sou a luz do mundo”, Jesus faz uma autoapresentação, seguida de um convite e uma promessa aos seus discípulos, “quem me segue não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). O termo luz é muito

⁵⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 601.

⁵⁹ BROWN, R. E., Evangelho de João e Epístolas, p. 123.

⁶⁰ KONINGS, J., Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade, p. 272.

⁶¹ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 447.

⁶² FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 423.

importante ao IV Evangelho (Jo 1,4-5.9; 3,19; 9,5; 12,46). A autorrevelação de Jesus como luz, segundo Beutler⁶³, tem fundamentação veterotestamentário judaico: “O Senhor é minha luz e salvação, a quem temerei?” (Sl 27,1). Este salmo exprime a crença de Israel em Deus.

Do Servo do Senhor se diz: “destinei-te a ser luz das nações, para que minha salvação alcance os confins da terra” (Is 49,6). Assim, na metáfora da luz em João transparece quem é a pessoa de Jesus. A palavra de Deus, sua lei, é a luz que conduz quem aceita sua instrução (Sl 119,105; Pr 6,23); luz que se revela as nações (Ez 1,4; 13,26-28), a luz da salvação (Hab 3,3-4; Sl 43,3). Carson observa que, com esta declaração, Jesus se revela, “pois, a luz não pode senão atestar sua própria presença; dito de outra forma, ela dá testemunho de si mesma, e sua fonte é inteiramente apoiadora daquele testemunho”⁶⁴.

O termo “φῶς/luz” é um dos elementos que acompanham a manifestação do Messias na literatura rabínica. Segundo Castro Sánchez, alguns rabinos chegaram a afirmar que o nome do Messias seria Luz⁶⁵. Assim, a afirmação de Jesus está perfeitamente ambientada na cultura religiosa judaica. A metáfora evoca “o dia do Senhor”, sem ocaso, de luz permanente para todas as nações (Zc 14,6-8; Ap 21,23–22,5). Como o povo de Israel foi guiado no deserto por uma nuvem, agora Jesus guia e faz sair das trevas a humanidade, aqueles que creem em sua luz, aqueles que creem em seu nome tornam-se filhos de Deus (Jo 1,12), alcançar o esplendor da sua luz⁶⁶. Desde o início do seu Evangelho, João apresenta Jesus com luz que brilha, em oposição às trevas que tentam sufocá-la (Jo 1,5). Desmascarando os simpatizantes das trevas, Jesus declara que “quem me seguiu não caminhará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 12,8). Isso em plena festa das Tendões que inclui a luz como um dos seus grandes símbolos.

⁶³ BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 220.

⁶⁴ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 339.

⁶⁵ CASTRO SÁNCHEZ, S., Evangelio de Juan, p. 191.

⁶⁶ CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan. Rasgo Bíblico y Teológico, p. 104.

3. “ἐγὼ εἶμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσίν με τὰ ἐμά/ *eu sou o bom pastor, conheço minhas ovelhas*” (Jo 10,14). Esta forma absoluta “ἐγὼ εἶμι/ *eu sou*” seguida do predicado o “ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς/ *o bom pastor*” (vv.11 e 14). O termo grego καλὸς, belo, significa, similarmente, bom. Segundo Perkins⁶⁷, tem sentido de nobre, ideal, bom em alguma coisa. Jesus doa sua vida pelas ovelhas (Mc 14,27), faz menção a Zc 13,7, à morte do pastor e à dispersão do rebanho. Em Jo 10,14, o verbo “γινώσκω/ *conhecer*” é tipicamente joanino, mencionando o relacionamento entre Jesus e os seus discípulos, à semelhança do relacionamento existente entre Ele e o Pai. Este conhecimento tem a ver apenas com o seu rebanho. A segurança da salvação consiste em sermos conhecidos por Deus como somos (Jo 10,14; 2Tm 2,19). Alguns injustos fingem conhecer a Deus, no entanto não são conhecidos por Ele e estão perdidos (Mt 7,23)⁶⁸. A vida eterna consiste em conhecer o único Deus verdadeiro e o seu enviado Jesus Cristo (Jo 17,13).

O conhecimento que une Jesus as suas ovelhas é o vínculo do amor. Para Léon-Dufour, é o mesmo conhecimento existente entre o Filho e o Pai, ou seja, o amor de Jesus Cristo e a sua missão procedem deste íntimo conhecimento (1Jo 3,16); o amor em questão consiste no despojamento de Jesus em doar sua vida pela humanidade⁶⁹. O verbo conhecer aparece quatro vezes nos vv.14-15. Bruce observa que, no presente gnômico de γινώσκω, em sentido geral, desassociado do tempo: “o conhecimento especial que o Pai e o Filho têm um do outro na ordem eterna (Mt 11,27; Lc 10,22) é ampliado para incluir aqueles a quem o Filho chama seus”⁷⁰.

O amor, inclusivo e mútuo de Jesus, torna o discípulo amado pelo Pai e conhecedor da revelação divina (Jo 14,21.23; 15,9). Na história, o gênero usado para se referir a “minhas ovelhas” é neutro, dando ênfase aqueles aos quais são

⁶⁷ PERKINS, P., Evangelho Segundo João, p. 782.

⁶⁸ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 1006.

⁶⁹ LEON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho Segundo João II, p. 259.

⁷⁰ BRUCE, F. F., João, p. 197.

seus: “o Senhor conhece os que lhe pertencem” (2Tm 2,19). O conhecimento em João não é unicamente intelectual, pois de acordo com Brown: “implica cuidado e amor, veremos que essa imagem não fica muito distante do terno cuidado do rebanho em (Ez 43,16; Is 40,11)”⁷¹. Conhecer, amar e doar a vida são características próprias do “Eu sou o Bom Pastor”.

4. “ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα τῶν προβάτων/*eu sou a porta verdadeira. Quem entrar por ela será salvo*” (Jo 10,7-9). “Eu sou a porta das ovelhas” (Jo 10,7.9). Jesus se autoproclama ser a porta das ovelhas. Segundo Orlando, diz repetido à porta que dá para o templo que é o local do encontro com Deus⁷². Indica que Jesus é o lugar através do qual o homem não só se encontra com Deus, porém é o lugar onde Deus se encontra com a humanidade. No entanto, Jesus não é a porta que aprisiona, mas que liberta, permite entrar e sair. Todavia é a única porta de salvação, Ele é a porta das e para as ovelhas, não há outra possibilidade pela qual o homem possa ser salvo, porque existe uma só porta, como há um só caminho: Jesus o único “Bom Pastor” que conduz à vida plena⁷³.

Os símbolos usados por João são meios para destacar a finalidade soteriológica de Cristo. De acordo com Bruce, “eu sou a parta não é muito diferente de ‘eu sou o caminho’ (Jo 14,6); é natural chamar Jesus de porta ou caminho para a salvação”⁷⁴. Ele é a porta verdadeira porque põe o homem em comunhão com Deus que ama tanto o mundo que entrega seu unigênito, a fim de que todo que nele crê não morra (Jo 3,16). Para Hendriksen, “a fé em Cristo como o Filho de Deus é a única porta de entrada. E esta fé é confiança pessoal plena nele e em sua expiação substitutiva”⁷⁵.

A metáfora da porta pode ser um símbolo messiânico extraído do Sl 119,20. Perkins⁷⁶ observa que outros versículos deste salmo foram utilizados no

⁷¹ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho Segundo João I, p. 676.

⁷² ORLANDO, L., Giovanni - Il Vangelo della Vita, p. 168.

⁷³ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 998.

⁷⁴ BRUCE, F. F., João, p. 196.

⁷⁵ HENDRIKSEN, W., João, p. 404.

⁷⁶ PERKINS, P., Evangelho Segundo João, p. 782.

protocristianismo dando ênfase às profecias messiânicas (Jo 12,13; Mc 1,10; Mt 23,39). João não tem dúvida que Jesus Cristo é a única fonte de salvação. Exatamente porque “se, pois, o Filho vos libertar, sereis realmente livres” (Jo 8,36). A liberdade que procede do Filho de Deus transpõe o homem da submissão à lei, da consciência pesada do pecado para a experiência da graça que rompe com o jugo e a cadeia da escravidão (Mt 11,30)⁷⁷.

Jesus é a porta solene do novo templo (Jo 3,19-21), a porta do encontro (Nm 17,17) e da graça: “bendito serás tu ao entrares, e bendito serás tu ao saíres” (Dt 28,6). Jesus é liberdade do homem honroso em entrar e sair (1Sm 29,6), visto que a porta que não só do acesso à vida, no entanto se revela como sendo a possibilidade da plenitude, por ser Jesus verdade e vida em abundância a todos que n’Ele crê⁷⁸. João não tem dúvida de que Jesus é o protótipo vital de todo homem. Ratzinger observa que, “só existe o único dom da vida e Ele pode dá-lo, porque n’Ele está presente a vida de Deus na sua plenitude mais originária e inesgotável”⁷⁹.

5. “ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα/ *eu sou a videira e vós sois os ramos*” (Jo 15,1-5). Os termos videiras ou vinhas aparecem em várias parábolas nos Evangelhos Sinóticos como metáfora de Israel (Mt 20,1-16; 21,23-41; Mc 12,1-9; Lc 13,6-9; 20,9-16), também fazendo menção a beber do fruto da videira (Mt 26,29; Mc 15,25; Lc 22,18). Segundo Carson, no AT, a videira é o símbolo de Israel (Sl 80,9-16; Is 5,1-7; 27,2s; Jr 2,21; 12,10s; Ez 15,1-8; 171-21; 19,10-14; Os 10,1). Deste modo, todas às vezes que Israel histórico é mencionado com este título sempre realça seu fracasso. Jesus é o contraste do povo da Aliança, Ele é a verdadeira e fiel videira⁸⁰.

No AT há uma mensagem positiva da videira na bênção de Jacó a seu filho Judá (49,10-12). O tempo messiânico é descrito como época de abundância e

⁷⁷ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 999.

⁷⁸ CASTRO SÁNCHEZ, S., Evangelio de Juan, p. 238-239.

⁷⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Do Batismo no Jordão à transfiguração, p. 297.

⁸⁰ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 514.

obediência dos povos. O autor do IV Evangelho, ao descrever Jesus afirmando: “Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ/*Eu sou a videira verdadeira*” (Jo. 15,1), de acordo com Fabris e Maggioni, opõe-se aos mitos do sincretismo do mundo helênico, que exercia influência fascinante no seu tempo⁸¹. Os sincretistas helenistas acreditavam que a videira é uma nuance da árvore da vida. João afirma que Jesus, não outros, é capaz de dar ao homem aquela vida que anda procurando.

Esta afirmação de Jesus, “Eu sou a videira verdadeira” (Jo 15,1), contrapõe a imagem veterotestamentária. Segundo Mateos e Barreto, agora a vinha é Ele, o novo povo são os sarmentos. “ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα/*eu sou a videira, vós os ramos*” (Jo 15,5). “Já não há povo de Deus a não ser o que se construir a partir de Jesus”⁸². Por isso, a perícopa Jo 15,1-8 é fortemente marcada pela metáfora da videira e pelo verbo “μένω/*permanecer*”. Como afirma Beutler, “os verbos ocorrem principalmente na 3ª pessoa ou na 2ª pessoa do plural; a Jesus como orador corresponde a 1ª pessoa do singular”⁸³.

Nesse processo dinâmico e crescente, João apresenta Jesus como a videira, o Pai como a agricultor, os discípulos unidos a Cristo como os ramos hábeis a produzirem fruto. O “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” em João ganha um predicado e um sentido novo e autêntico: “ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ/*a videira verdadeira*” (15,1). Para Malzoni, “o AT fornece matéria-prima a partir do qual o evangelista expressa sua própria cristologia”⁸⁴. Nessa perspectiva em que a videira é Jesus, o novo povo de Deus só pode subsistir em comunhão com Ele, a exemplo da sua unidade com o Pai.

6. “ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*eu sou o pão da vida*” (Jo 6,35.48.51). João faz essa descrição pensando na teologia veterotestamentária para mostrar a superioridade de Jesus, o Filho de Deus. Para tanto, segundo Castro Sánchez, faz alusão à Lei e ao maná, ou seja, à fome e à sede do povo que maldiz a Deus em

⁸¹ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 429.

⁸² MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 624.

⁸³ BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 362.

⁸⁴ MALZONI, C. V. Evangelho Segundo João, p. 225.

sua exposição ao perigo da morte (Ex 16,4s; Sl 78,34; Ex 15,24; 17,3; Nm 20,2)⁸⁵. No AT o maná era chamado de pão do céu (Ne 9,15; Ex 16,15; Nm 11,7-9; Sl 78,24). Mateos e Barreto observam que o maná é passado, enquanto Jesus, o pão de Deus, é presente e comunica permanentemente a vida nova, exatamente porque Ele procede do Pai.

O próprio Jesus é o Pão que dura para sempre, porque Ele é o dom do amor do Pai. João demonstra a superioridade de Jesus frente à lei e à sabedoria veterotestamentária. Le-se no AT: “os que me comem terão ainda fome, os que me bebem terão ainda sede” (Eclo 24,21), ao passo que Jesus sacia para eternidade (Jo 4,13-14)⁸⁶. Ou seja: “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim, não terá fome e quem crê em mim nunca mais terá sede” (Jo 6,35). É a primeira vez que aparece no IV Evangelho a fórmula “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” com um predicado, especificando aqui: “ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς/*o pão da vida*”. Segundo Malzoni, “assim com a Sabedoria, Jesus convida aquele que tem fome e sede para que venha, coma e beba (Pr 9,5; Eclo 15, 3; 24,21)”⁸⁷.

Por isso, Jesus pode afirmar: “ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν/*eu sou o pão vivente*” (Jo 6,51), o “descido do céu”. Em João o episódio revela a origem divina e a dimensão salvífica de Jesus. O pão não se refere somente à palavra de Jesus, mas também à sua carne. De acordo com Fabris e Maggioni, “certamente uma alusão ao sacramento, mas antes disso uma revelação profunda de Cristo e, portanto, do homem: ser existência em doação”⁸⁸. Jesus explica que Ele é “o pão vivente”, porque doa sua própria “carne”. Segundo Könings, o termo esclarece a respeito do caráter concreto e histórico que se doa na cruz, a essa existência de Jesus; o escrito joanino prefere chamar carne (Jo 1,14; 1Jo 4,2), que doa vida ao mundo⁸⁹.

⁸⁵ CASTRO SÁNCHEZ, S., Evangelio de Juan, p. 151.

⁸⁶ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 336-338.

⁸⁷ MALZONI, C. V. Evangelho Segundo João, p. 135.

⁸⁸ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 346.

⁸⁹ KONINGS, J., Evangelho segundo João. Amor e Fidelidade, p. 160.

Não é só em contraste com o alimento perecível que Jesus se intitula “pão vivo”, no v.35, em oposição ao v.27. Bruce observa que Ele é o pão da vida, porque é o Filho de Deus que liberta do poder da morte, no que lhe concerne, o Filho de Deus foi enviado, para que o mundo seja salvo por ele (Jo 3,17)⁹⁰. Há dois tipos de alimentos: o material e o espiritual, porém o único alimento vivificante é o *Logos* de Deus, “o pão vivente que desceu do céu” (v.51). Segundo Cardona Ramírez, o alimento material dá vida ao corpo biológico, ao passo que o Verbo de Deus é eterno, esta é a definição da palavra de Deus no AT⁹¹: “o homem não vive apenas de pão, mas de toda palavra que sai da boca de Deus” (Dt 8,3). Este verbo assumiu a carne e habitou no meio dos homens (Jo 1,14).

7. “ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή·/eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25). Jesus não se apresenta apenas como uma futura ressurreição, mas como a experiência humana da ressurreição e de vida nova, onde a possibilidade da vida eterna é comunicada. Jesus tendo vida em Si mesmo, sendo a residência comunicativa da vida, pode dá-la a todo aquele que crê, mesmo que esta seja condicionada pela morte física, como foi o caso de Lázaro⁹². A morte e a subsequente ressurreição do amigo de Jesus servem de paradigma e esperança da vida eterna a todos os que depositam sua fé em Cristo. Ele não é apenas alguém que ressuscita Lázaro, Ele é as primícias da vida, “ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις/ eu sou a ressurreição”, exatamente porque “ἐγώ εἰμι ἡ ζωή·/eu sou a vida”.

São dois predicados que asseguram a Jesus a autoridade de afirmar: “quem crê em mim, ainda que morra viverá” (Jo 11,25b). Eles soam como uma antecipação da promessa feita no discurso de despedida: “porque eu vivo vós também vivereis” (Jo 14,19). Este episódio é uma antecipação da ressurreição do próprio Cristo e a dos que n’Ele crê⁹³. Duas são as promessas feitas por Jesus: a primeira diz respeito ao que crê em Cristo e morre, à semelhança de Lázaro, a

⁹⁰ BRUCE, F. F., João, p. 143.

⁹¹ CARDONA RAMÍREZ, H., El Evangelio Según San Juan. Rasgo Bíblico y Teológico, p. 82.

⁹² PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 1094.

⁹³ BRUCE, F. F., João, p. 210-211.

esse, Jesus afirma viverá (Jo 11,25); a segunda diz sobre àquela a pessoa que crê em Jesus e vive, conforme a palavra este “jamais morrerá” (Jo 11,26)⁹⁴.

Com a frase “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25), João apresenta uma ressurreição plena ou realizada na humanidade assumida por Jesus Cristo. Não se trata de uma ressurreição que acontecerá no último dia. Casalegno observa que “não é, portanto, preciso esperar os tempos escatológicos, porque por meio dele a vida e a ressurreição começam a irradiar-se na história”⁹⁵. Conforme o próprio Jesus: “em verdade, em verdade, vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem vida eterna, não é julgado, mas passou da morte para a vida” (Jo 5,24).

O primeiro predicado, ressurreição, é dependente do segundo, a vida. Segundo Mateos e Barreto, “a vida comunicada ao homem é o próprio Jesus, por ser o seu próprio Espírito, a presença de Jesus e do Pai naquele que o aceita e se atém à sua mensagem” (Jo 14,23)⁹⁶. O sujeito “eu sou” e os seus predicados permutáveis alcançam aqui o ápice da revelação do Filho de Deus. Jesus é a ressurreição e a vida, ou seja, a ressurreição e a vida estão entranhadas n’Ele, (Rm 6,8-9; 1Cor 15,20.57; Cl 1,18; 1Ts 4,16). Segundo Hendriksen, “observe a ordem: primeiro a ressurreição; depois, a vida, porque a ressurreição abre a porta para a vida imortal”⁹⁷. Isto é, Jesus é a vida em pessoa em quem se encontra todos os atributos, os ditos e os inauditos da glória de Deus em favor dos homens, os seus bem-amados.

Conclusão

Após analisar a figura de Jesus, “ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς /o bom pastor”, sendo uma das sete ocorrências do “ἐγὼ εἶμι/eu sou”, constatou-se que ele é “o Bom

⁹⁴ MALZONI, C. V. Evangelho Segundo João, p. 204.

⁹⁵ CASALEGNO, A., “É o Senhor!” (Jo 21,7), p. 180.

⁹⁶ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 477.

⁹⁷ HENDRIKSEN, W., João, p. 450.

Pastor”, porque comunicou a vida aos seus. Jesus foi o único autorizado do Pai, aquele que entrou pela porta. Chamou cada uma de suas ovelhas pelo nome e as conduziu à liberdade e à vida plena. Ele não foi simplesmente mais um em Israel, mas sim o pastor exemplar que se entregou por suas ovelhas. Demonstrou ser porta da performance do Reino, o êxodo do homem livre para entrar e sair, e por ele ser salvo na plenitude do prado eterno. No recíproco conhecimento com o seu rebanho, em comunhão com o querer do Pai. Jesus entregou-se ao desígnio do Pai, por iniciativa própria, na absoluta obediência e liberdade. Ao morrer revelou o dom da vida, justamente por cumpriu o mandamento do amor que recebeu do Pai.

A imagem do “Bom Pastor” é eminentemente bíblica, derivada da cultura na qual a Bíblia sobreveio. O Evangelista, usando a expressão clássica veterotestamentária, apresentou Jesus “Bom Pastor”, que doa o seu ser, “arrisca a sua vida” (Jz 12,3). Valeu-se da linguagem bíblica com sua rica simbologia (Sl 23; 74,1; 78,52; 79,13; Is 40,11; Jr 23,1-4; 31,10; Ez 34). Jesus, o “Bom Pastor”, doa a suas ovelhas mais que as farturas (Sl 22; Ez 34), pois dá-lhes liberdade e o prado eterno. No AT, Deus, o pastor verdadeiro, era contrastado várias vezes com os pastores infiéis. Esta terminologia não era aplicada somente aos reis e sábios, mas também a Deus e a seu Filho, o Messias davítico⁹⁸. A perícopes Jo 10,1-18, como afirma Carson, está em consonância com passagens veterotestamentárias em que Deus e o seu servo Davi são esperados como aqueles que resolveriam definitivamente as adversidades do seu povo⁹⁹.

Assim sendo, Jesus é “a porta” que dá acesso à salvação, a vida eterna depende d’Ele, o verdadeiro Pastor, o autorizado do Pai que entra na história humana, orienta com sua palavra e conduz na liberdade à vida plena. Jesus, o “Bom Pastor”, foi além das expectativas veterotestamentárias. Pois, Ele tem

⁹⁸ KOSTENBERGER, A. J., João, p. 580.

⁹⁹ CARSON, D. A., O Comentário de João, p. 382.

autoridade de doar a vida pelas ovelhas, este é o distintivo, o incomum às outras figuras (Jo 10,17-18). Ele tem o poder de, na obediência e comunhão de vontade com o Pai, morrer e ressuscitar como princípio de vida abundante a todo que ouve e segue sua voz¹⁰⁰. Jesus, ao contrário do mercenário, do lobo e do ladrão, doou sua vida pelo bem da humanidade e uniu os dispersos no conhecimento de Si, a exemplo do conhecimento que há entre o Filho e o Pai. Em sua morte voluntária e obediente, Jesus transformou-se em doador de vida plena¹⁰¹.

Jesus se autoafirmou, ancorado nas Escrituras de Israel, como o “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” (Ex 3,14). No presente estudo analisou-se as sete ocorrências em que ἐγώ εἰμι com predicados, presentes no IV Evangelho, tendo como espinha dorsal a afirmação de Cristo como “ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς/*eu sou o bom pastor*” (Jo 10,14). Isto proporcionou constatar que a expressão “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” transcende o tempo e o espaço e que Jesus não era apenas mais um profeta, mas sim o Filho eterno, o “Bom Pastor”, a exemplo do Pai. Segundo Ratzinger, “Jesus dá-nos a ‘vida’, porque Ele nos dá Deus. Ele pode dá-Lo, porque Ele mesmo é um só com Deus. Porque Ele é o Filho de Deus Ele mesmo é o dom – Ele é a vida”¹⁰². Este é o dom que Jesus recebeu do Pai, “o maior do que todos” (Jo 10,29), e comunicou aos homens, certo de que “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30).

Referências bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento**. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: SBB, 2013.

BEUTLER, J. **O Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.

BOOR, W. de. **Evangelho de João I**. Comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2002.

¹⁰⁰ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 384-386.

¹⁰¹ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 446.

¹⁰² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré. Do Batismo no Jordão à transfiguração, p. 298.

- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**. História, Literatura e Teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2016.
- BROWN, R. E. **Evangelho de João e Epístolas**. São Paulo: Paulinas, 1975.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho Segundo João I**. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020.
- BROWN, R. E., **Comentário ao Evangelho Segundo João II**. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020.
- BRUCE, F. F. João. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2021.
- 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.
- CARVALHO, A. da S. **A Crítica e o Texto do Novo Testamento**. São Paulo: Reflexão, 2017.
- CASALEGNO, A. **“É o Senhor!” (Jo 21,7)**. Estudo dos Relatos da Ressurreição no Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2013.
- CASALEGNO, A. **Para que contemple a minha Glória (João 17,24)**. Introdução à Teologia do Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.
- CASTRO SÁNCHEZ, S. **Evangelio de Juan**. Compensión Exegético-existencial. Burgos: Fonte, 2021.
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos (II)**. São Paulo: Loyola, 1992.
- 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.

HENDRIKSEN, W. **João**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho Segundo João**. Caderno Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1982.

KONINGS, J., **Evangelho segundo João**. Amor e Fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

KOSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 520-642,

LEON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João I**. São Paulo: Loyola, 1996.

LEON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João II**. São Paulo: Loyola, 1996.

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.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**. Análise Linguística e Comentário Exegético. São Paulo: Paulinas, 1989.

METZGER, B. M. **Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego**. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005.

ORLANDO, L. **Giovanni - Il Vangelo della Vita**. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.

PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.

PERKINS, P. Evangelho Segundo João. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. São Paulo: Paulos, 2018, p. 731-816.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré**. Do Batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2018.

SCHMITZ, E. D. A Terminologia Conhecimento em João. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova 2000, p. 392-405

SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, Paulus, 2017.

SIMOENS, Y. **Secondo Giovanni**. Una traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.

Capítulo VI¹

O Senhor que serve: análise da perícopa do lava-pés (João 13,1-17) e sua prática eclesial

*The Lord who serves: analysis of the washing of feet pericope
(John 13,1-17) and its ecclesial practice*

*El Señor que sirve: análisis de la perícopa del lavatorio de los pies
(Juan 13,1-17) y su práctica eclesial*

Waldecir Gonzaga²

Darlan Alves de Barros Rezende³

Resumo

O presente estudo pretende realizar uma análise do texto de João 13,1-17. Também deseja apresentar como algumas Igrejas interpretam esse ritual ou cerimônia religiosa em suas comunidades e sua aplicação na atualidade; como esta “ordem” pode ser vista: se em sentido literal ou simbólico. É feita uma comparação do costume no Antigo Testamento com o Novo Testamento e a nova proposta que é apresentada por Jesus, do mandamento maior do amor. No corpo do texto, a divisão conta com uma introdução, seguida por seis partes: 1) segmentação e tradução do texto grego; 2) notas de crítica textual; 3) crítica literária ou da constituição do texto, com delimitação e estrutura do texto, e a divisão do relato; 4) crítica da forma; 5) aspectos da análise da narrativa com comentário exegético; 6) teologia de João; e, por fim, a conclusão. Quanto à metodologia seguida, foram usados alguns elementos da abordagem diacrônica (tradução com crítica textual, crítica literária, crítica da forma, comentário exegético) e da abordagem sincrônica (análise retórica, análise da narrativa, comentário exegético-teológico).

Palavras-Chave: Teologia joanina. Lava-pés. Senhor. Mestre. Cerimônia.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-06>

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

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica (Rio de Janeiro, Brasil), Bacharel em Teologia pela FAECAD e Pós-Graduado em Psicopedagogia pela Faculdade Descomplica. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <darlanrezende.teologia@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9759979514210590> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6691-5201>

Abstract

This study aims to conduct an analysis of the text of John 13,1-17. It also wishes to present how some Churches interpret this ritual or religious ceremony in their communities and its current application; how this “order” can be seen: if in a literal or symbolic sense. A comparison is made of the custom in the Old Testament with the New Testament and the new proposal that is presented by Jesus, of the greatest commandment of love. In the body of the text, the division has an introduction, followed by six parts: 1) segmentation and translation of the Greek text; 2) textual criticism notes; 3) literary criticism or the constitution of the text, with delimitation and structure of the text, and the division of the report; 4) form criticism; 5) aspects of narrative analysis with exegetical commentary; 6) John's theology; and, finally, the final considerations. As for the methodology followed, some elements of the diachronic approach (translation with textual criticism, literary criticism, form criticism, exegetical commentary) and synchronic approach (rhetorical analysis, narrative analysis, exegetical-theological commentary) were used.

Keywords: Johannine theology. Wash feet. Sir. Teacher. Ceremony.

Resumen

Este estudio pretende analizar el texto de Juan 13,1-17. También desea presentar cómo algunas Iglesias interpretan este ritual o ceremonia religiosa en sus comunidades y su aplicación actual; cómo puede verse este “orden”: se en un sentido literal o simbólico. Se hace una comparación de la costumbre en el Antiguo Testamento con el Nuevo Testamento y la nueva propuesta que presenta Jesús, del mandamiento mayor del amor. En el cuerpo del texto, la división tiene una introducción, seguida de seis partes: 1) segmentación y traducción del texto griego; 2) notas de crítica textual; 3) la crítica literaria o la constitución del texto, con delimitación y estructura del texto, y la división del informe; 4) crítica de formas; 5) aspectos de análisis narrativo con comentario exegético; 6) la teología de Juan; y, finalmente, las consideraciones finales. En cuanto a la metodología seguida, se utilizaron algunos elementos del enfoque diacrónico (traducción con crítica textual, crítica literaria, crítica de formas, comentario exegético) y del enfoque sincrónico (análisis retórico, análisis narrativo, comentario exegético-teológico).

Palabras Clave: Teología joánica. Lave los pies. Señor. Maestro. Ceremonia.

Introdução

A perícopre de Jo 13,1-17 constitui-se em uma das passagens que representa um dos momentos marcantes na vida pública de Jesus Cristo, narrada pelo evangelista João, um dos doze apóstolos de Jesus, sobre a lavagem dos pés de seus discípulos em uma ocasião inusitada, em que seus seguidores não compreenderam de imediato o que Jesus queria dizer ou o exemplo que ele estava estabelecendo para que fosse seguido. Uma das mais belas demonstrações de humildade do Senhor do mundo que serviu a toda humanidade como o Servo

humilde por excelência, encontrada tão somente no Evangelho de João, um dos 5 textos do *corpus* joanino; o único autor do NT a contar os gêneros literários: evangelho, epistolar e apocalipse, enquanto livros inteiros⁴.

Em uma leitura rápida de Jo 13,1-17, já são notadas duas questões a respeito desta perícopre: a primeira, é a purificação espiritual como símbolo; a segunda, Jesus sendo um padrão exemplar de serviço humilde e, portanto, como um convite a todos os seus discípulos para também “lavarem os pés uns dos outros” (vv.14-15). A aplicação desse acontecimento gerou considerável discussão sobre sua estrutura e interpretação. Nesta pesquisa, é analisado exegeticamente o propósito do Senhor que serve, o Mestre que ensina e pede que seus discípulos sigam fazendo a mesma coisa que ele fez. Porém, qual o real sentido deste rito ou “ordem” de Jesus a seus apóstolos e à Igreja contemporânea?

Diversos autores propõem distintas interpretações dessa passagem, que podem ser categorizadas como: a) sacramental; b) sacramento; e/ou c) moralista. No âmbito do cristianismo, surgem diferentes visões entre as várias Igrejas acerca da interpretação tanto do ritual, quanto da “ordem do Senhor”, celebrados durante a última Ceia do Senhor, que inclui o lava-pés. Algumas igrejas que praticam o lava-pés, inclusive, discutem se ele seria um rito simbólico, sacramental ou sacramento. Ademais, sendo uma “ordem do Senhor”, como estaria sendo vista hoje pelas comunidades que não o praticam em seus rituais: estariam negligenciando uma “ordem” ou mandamento de Jesus? E caso essa prática seja entendida como simbólica, qual é a visão daqueles que a realizam como um gesto litúrgico simbólico, e como eles compreendem o ato de servir o próximo com humildade e amor?

Este trabalho procura refletir sobre a mensagem que o texto quer nos comunicar, alcançando assim a teologia que procede desta perícopre joanina (Jo 13,1-17). Partindo da segmentação e da tradução do texto grego, das várias

⁴ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

críticas e análises do texto bíblico, bem como das diferentes hodiernas práticas eclesiais no cristianismo, deseja-se oferecer uma contribuição para se avançar na reflexão da temática proposta acerca da “ordem do Senhor” relacionada à celebração do lava-pés e seu significado para os fiéis tanto no passado quanto nos dias de hoje.

1. Segmentação e tradução do texto de João 13,1-17

A segmentação, a tradução e a notas de crítica textual referentes à perícopre de Jo 13,1-17⁵ revelam a beleza e a unidade temática deste texto joanino. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela o zelo de João para com a comunidade, no diálogo entre autor e leitores do IV Evangelho, sobretudo pensando no que a comunidade devia estar enfrentando em termos do mandamento maior do amor e da dimensão do serviço recíproco. Todo este exercício ajuda a perceber os movimentos e nuances de cada termo empregado no texto, sobretudo de seus verbos, campos semânticos e elementos retóricos. Seu autor conhece as necessidades de seus irmãos e irmãs de comunidade e as têm presente em seu agir pastoral. Tudo isso auxilia na busca de uma possível estrutura do texto e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς	1a	Antes, pois, da festa da Páscoa, sabendo Jesus
ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα	1b	que chegou a sua hora
ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα		a fim de que passasse deste mundo para o Pai,
ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ	1c	tendo amado os seus no mundo ⁶
εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.	1e	até o fim os amou.
καὶ δεῖπνου ἱγνομένου,	2a	E a ceia sendo realizada,

⁵ Texto extraído da edição NESTLE-ALAND (eds.). Novum Testamentum Graece. 28 Ed. (2012).

⁶ Para melhor compreensão poderia ser acrescentado o verbo εἰμι (*zeugma*): “que estava no mundo”.

τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκóτος εἰς τὴν καρδίαν	2b	(<i>da parte</i>) do diabo já tendo colocado no coração
ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου,	2c	a fim de que Judas, (<i>filho</i>) de Simão Iscariotes, o traísse (<i>a Jesus</i>),
εἰδὼς	3a	sabendo (<i>Jesus</i>)
ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας,	3b	que o Pai todas as coisas deu-lhes nas mãos,
καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν	3c	e que de Deus proveio
καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει,	3d	e para Deus vai,
ἐγείρεται ἐκ τοῦ δεῖπνου	4a	levanta-se da ceia,
καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια	4b	tira as vestes,
καὶ λαβὼν λέντιον	4c	e tendo pegado uma toalha
διέζωσεν ἑαυτόν·	4d	envolveu em si mesmo.
εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα,	5a	Depois lança água na bacia,
καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν	5b	e começou a lavar os pés dos discípulos
καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ	5c	e enxugar na toalha
ᾧ ἦν διεζωσμένος.	5d	com a qual estava cingido.
ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον.	6a	Aproximou-se, então de Simão Pedro.
λέγει αὐτῷ·	6b	Disse-lhe:
Κύριε, σὺ μου νίπτεις τοὺς πόδας;	6c	Senhor, tu lavas-me os pés?
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ·	7a	Respondeu Jesus e disse-lhe:
Ὁ ἐγὼ ποιοῶ	7b	O que eu faço
σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι,	7c	tu não sabes agora,
γνώση δὲ μετὰ ταῦτα.	7d	porém, conhecerás depois estas coisas.
λέγει αὐτῷ Πέτρος·	8a	Disse-lhe Pedro:
Οὐ μὴ νίψης ἄγε μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα.	8b	Nunca lavarás meus pés, jamais.
ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ·	8c	Respondeu-lhe Jesus:
Ἐὰν μὴ νίψω σε,	8d	Se não te lavar,
οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.	8e	não tens parte comigo.
λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος·	9a	Disse-lhe Simão Pedro:
Κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον	9b	Senhor, não os meus pés somente,
ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν.	9c	mas também as mãos e a cabeça.
λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·	10a	Disse-lhe Jesus:
Ὁ λελουμένος	10b	o que tendo sido banhado
οὐκ ἔχει χρεῖαν	10c	não tem necessidade
εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι,	10d	de lavar senão os pés,
ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος·	10e	mas está completamente limpo
καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε,	10f	e vós estais limpos,
ἀλλ' οὐχὶ πάντες.	10g	mas nem todos.
ἤδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν·	11a	Sabia, pois, quem o trairia.
διὰ τοῦτο εἶπεν	11b	Por causa disto disse:
Ἵτι Οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἐστε.	11c	Por isso nem todos estais limpos.

Ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν	12a	Depois que lavou os pés deles
καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ	12b	e pegou as suas vestes
καὶ ἀνέπεσεν ¹ ,	12c	sentou-se
πάλιν εἶπεν αὐτοῖς·	12d	outra vez disse -lhes:
Γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;	12e	Conheceis o que vos fiz?
ὕμεις φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος,	13a	Vós me chamais Mestre e Senhor
καὶ καλῶς λέγετε,	13b	e bem dizeis
εἰμὶ γάρ.	13c	pois (<i>eu</i>) sou.
εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος,	14a	Ora, se eu, Senhor e Mestre, vos lavei os pés,
καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·	14b	também vós, uns aos outros, deveis lavar os pés.
ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν	15a	Pois, exemplo⁷ eu vos dei
ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν	15b	a fim de que como eu vos fiz,
καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.	15c	também vós façais.
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	16a	Em verdade, em verdade vos digo :
οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ	16b	não é um servo maior que o seu senhor
οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμπαντος αὐτόν.	16c	nem um mensageiro maior que o que enviou .
εἰ ταῦτα οἴδατε,	17a	Se estas coisas sabeis,
μακάριοί ἐστε	17b	bem-aventurados sois
ἐὰν ποιῆτε αὐτά.	17c	se as fizerdes.

Fonte: Texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores

2. Notas de crítica textual

No **v.2c**, o texto de Nestlé-Aland²⁸ traz a leitura do termo “Ἰούδας/*Judas*” no nominativo, atestada pelos manuscritos \aleph^* B L W Ψ 070. 579. 1241 d r¹; os manuscritos A K Γ Δ Θ f¹ 33. 700. 892. 1424 \aleph (a f q) sy trazem o mesmo termo no genitivo, “Ἰούδα/*de Judas*”. Parece haver quase que um equilíbrio entre os manuscritos, mas não é o caso, visto que o Códice B (Vaticano) é tido como o de maior peso e grandeza para o NT, incluindo o IV

⁷ Também pode ser traduzido como “algo a ser imitado”.

Evangelho⁸: ele é considerado, de longe, “o mais significativo dos unciais”⁹ e como sendo “aquele que tem o menor número de erros escribais”¹⁰, e ele traz a leitura no nominativo. Isso pode ser dirimido com a critérios da crítica interna, pois leitura com o genitivo, “Ιουδα/*de judas*”, possivelmente pode ter como intenção enfatizar a responsabilidade da ação, indicando que o diabo havia colocado algo no coração de Judas. Isso com a finalidade de ajudar na compreensão dos leitores/ouvintes, o que traria uma maior clareza na atribuição da ação ficando assim: “τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰουδα Σιμωνος Ἰσκαριωτου ἵνα αὐτον παραδοί/ (*da parte*) *do diabo já tendo colocado no coração de Judas, (filho) de Simão Iscariotes, a fim de traí-lo*”, mas pode ser uma *lectio corrigenda*, sendo desaconselhada¹¹. Com o genitivo a tradução parece que ficaria mais fluída indicando quem colocou o quê no coração de quem, mas em nada altera no sentido e na teologia: o diabo colocou no coração de Judas; uma leitura corrigida, com finalidade de esclarecimentos. O genitivo “Ιουδα/*de Judas*” seria, aqui, “uma leitura mais fácil”¹² que o nominativo “Ιουδα/*Judas*”, o que, por si só, não é recomendável, visto que *lectio difficilior probabilior*¹³, indicando que esta leitura alternativa seria a menos provável de ser a original. Por outro lado, o nominativo é mais natural para entender que o coração é do diabo e não o de Judas: o diabo pôs em seu próprio coração que Judas trairia a Jesus, isto é, o diabo decidiu isso e assim o fez. Há casos paralelos no AT indicando colocar no próprio coração, para, com isso, significar “decidir”, como em 1Sm 29,10, Jó 22,22 e em Dn 1,8 (LXX). Embora a forma com o nominativo pareça estranha para dizer que o diabo tinha decidido e ia colocar o pensamento no coração de Judas, possivelmente ela pode ser a leitura original. Essa forma inusitada pode ter levado a entender por que alguns copistas posteriores podem ter alterado a declinação com a finalidade de esclarecer a questão,

⁸ Este julgamento tem como base os dados informados na Introdução de NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. 28 Ed. (2012), em sua Introdução, no tópico “Testemunhas citadas de forma consistente nos Evangelhos”, que traz os papiros, os unciais, os minúsculos, os lecionários e as famílias de minúsculos que são de maior relevância para os Evangelhos; esses manuscritos todos devem ser “pesados” em seu valor e antiguidade, e não contados em sua somatória numérica. Leva-se em consideração a lista de manuscritos e os critérios apontados sobre o valor dos unciais para os textos do NT, como é o caso do IV Evangelho, especialmente quando se encontra com um manuscrito como o Códice Vaticano (B), o mais importante para o NT, e mais ainda quando este vem acompanhado de um ou dois outros entre os mais importantes e antigos orientais: os códices Sinaítico (Ⲁ) e Alexandrino (A). Enfim, para o Evangelho de João, segundo a introdução da NA²⁸, os testemunhos textuais consistentes são: ⲡ², ⲡ⁵, ⲡ⁶, ⲡ²², ⲡ²⁸, ⲡ³⁶, ⲡ³⁹, ⲡ⁴⁴, ⲡ⁴⁵, ⲡ⁵², ⲡ⁵⁵, ⲡ⁵⁹, ⲡ⁶⁰, ⲡ⁶³, ⲡ⁶⁶, ⲡ⁷⁵, ⲡ⁷⁶, ⲡ⁸⁰, ⲡ⁸⁴, ⲡ⁹⁰, ⲡ⁹³, ⲡ⁹⁵, ⲡ¹⁰⁶, ⲡ¹⁰⁷, ⲡ¹⁰⁸, ⲡ¹⁰⁹, ⲡ¹¹⁹, ⲡ¹²⁰, ⲡ¹²¹, ⲡ¹²²; Ⲛ (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, 0109, 0127, 0145, 0162, 0210, 0216, 0217, 0218, 0234, 0238, 0260, 0299, 0301; 565, 579, 700, 892, 1241, 1224, 1844, 12211; a família de minúsculos f¹ e f³³ e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

⁹ ALAND, K.; ALAND, B., *O Texto do Novo Testamento*, p. 116-117.

¹⁰ PAROSCHI, W., *Origem e transmissão do Texto do Novo Testamento*, p. 51-52.

¹¹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

¹² CARSON, D. A., *O comentário de João*, p. 462.

¹³ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

ao tentar “corrigir” para o genitivo (*lectio corrigenda*)¹⁴. De qualquer forma, tanto o diabo quanto Judas entram em uma conspiração do mal para levar Jesus à cruz. Seguindo o testemunho dos manuscritos favoráveis à leitura no nominativo, e tendo presente que *lectio difficilior preferenda est*¹⁵, opta-se por manter o nominativo como a leitura mais provável e se concorda com opção feita pelo Comitê da Nestlé-Aland²⁸.

No v.3a, após o verbo “εἰδὼς/*sabendo*”, tem-se a inclusão de “ὁ Ἰησοῦς/*o Jesus*”, nos manuscritos A K Γ Δ Θ Ψ 070. *f*¹ 33. 579. 700. 892. 1424. *l* 844 ℞ it sy^s sa ly bo^{ms}, e da expressão “δε Ἰησοῦς/*mas Jesus*”, em *f*¹³ b sy^{p.h**} bo. O verbo “εἰδὼς/*sabendo*” (perf. at. part. nom. masc. sing. de οἶδα, saber) concorda com “ὁ Ἰησοῦς/*o Jesus*” e “Ἰούδας/*Judas*” (subst. nom. masc. sing.), sendo que este último está mais próximo do verbo. Provavelmente os copistas colocaram como nota explicativa para eliminar qualquer possibilidade do sujeito ser Judas, uma vez o que está “sabendo” é que o Pai “todas as coisas deu-lhe nas suas mãos” e que “de Deus proveio e para Deus vai”, constituindo-se, portanto, em uma leitura corrigida (*lectio corrigenda*), sendo descartada como possível leitura original¹⁶. Dentro da possibilidade gramatical do uso do verbo (“εἰδὼς/*sabendo*”) sem o acréscimo do substantivo (Jesus), verificando os manuscritos que sustentam essa leitura – ϕ^{66.75} ⋈ B D L W 1241 –, e tendo presente que o v.1 apresenta o mesmo verbo acompanhado de Jesus, “εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς/*sabendo Jesus*”, então, o texto de maior confiança é aquele sem a inclusão, ou seja, é possível concluir que o texto mais próximo dos originais não tinha o acréscimo proposto. Portanto, parece não haver dúvidas para se sustentar que o sujeito deste verbo é “ὁ Ἰησοῦς/*o Jesus*” e não “Ἰούδας/*Judas*”. Neste sentido, concorda-se com a opção tomada pelo Comitê da Nestlé-Aland²⁸ em assumir a leitura sem o acréscimo.

3. Crítica literária ou da constituição do texto

Feita a segmentação, a tradução e a crítica textual, agora se avança para a análise da perícopie, buscando sua delimitação e estrutura, em vista da interpretação do texto da perícopie de Jo 13,1-17, buscando aprender do

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

mandamento maior do amor e da dimensão do serviço do lava-pés que o Mestre transmite e pede que seus discípulos pratiquem, a começar entre eles mesmos.

3.1 Delimitação do texto

A perícope de Jo 12,44-50 apresenta um ensinamento de Jesus com a temática sobre crer naquele que o enviou. Num contexto maior, é explicado o que Jesus estava fazendo em Jo 11, quando ressuscitou a Lázaro; em seguida, ficou em Betânia (Jo 12), e então, faz a entrada triunfal em Jerusalém (Jo 12,12-19) e alguns gregos querem ver Jesus depois de tais feitos (Jo 12,20-36).

Em Jo 13,1-17, muda-se a temática completamente para “ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος/*o Mestre e o Senhor*” que lava os pés dos seus discípulos, que tem uma “ordem” para ser imitada a partir de seu exemplo. Começa a perícope localizando no espaço temporal na Semana da Paixão, antes da Páscoa, quando Jesus faz algo inédito como lição a ser imitada por seus discípulos, pois sabia que era chegada a sua hora. Encerra a perícope afirmando que felizes/bem-aventurados são aqueles que praticam seus ensinamentos.

A perícope seguinte se inicia no v.18, em que Jesus agora muda o tema para o traidor como a profecia que havia de se cumprir (Jo 13,18-30). Não está mais falando sobre o lava-pés. O preâmbulo do discurso de despedida (Jo 13,1-30), basicamente tudo gira em torno do tema purificação, tanto fisicamente (lava-pés, nos vv.1-17), quanto figuradamente (a partida do traidor, nos vv.18-30), como uma continuação da purificação do templo, narrada em Jo 2.

3.2 Estrutura do texto

O texto de Jo 13,1-17 pode ser dividido em quatro partes distintas, cada uma delineada pelos atores envolvidos, as explicações fornecidas, as falas proferidas e as ações realizadas, em um movimento crescente:

1) a primeira parte é Jo 13,1-3: esses versículos introdutórios estabelecem o contexto da narrativa. A cena acontece momentos antes da festa da Páscoa, quando Jesus sente que se aproxima a sua hora (v.1: “μεταβῆ ἔκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα/*passasse deste mundo para o Pai*”). Jesus e seus discípulos estão reunidos para a ceia (v.2a); no entanto, o diabo coloca no coração de Judas a vontade de trair Jesus (v.2bc); a primeira parte se encerra no v.3cd, onde o narrador afirma que Jesus tinha plena consciência de sua origem divina e destino (“καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει/*e que de Deus proveio e para Deus vai*”).

2) na segunda parte Jesus, nos vv.4-5, percebe-se a entrada de novos atores, os discípulos, e Jesus se levanta da ceia, tira suas vestes, pega uma toalha e se envolve com ela, toma uma bacia com água e, em seguida, “καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν/*e começou a lavar os pés dos discípulos*”, e, por fim, enxugou-os na toalha.

3) na terceira parte, nos vv.6-11, um diálogo se desenvolve com Pedro, quando chegou a vez do Senhor lavar os pés dele. O tema do diálogo é sobre a limpeza completa dos que estão ali, tanto física quanto simbólica, porém nem todos, e é assim que o discurso de Jesus termina, pois nem todos estavam limpos. Jesus dizia isso, porque sabia que o traidor estava ali entre eles e iria executar. Tem o sentido literal, de limpeza física para os discípulos limpos, e o sentido simbólico, de limpeza ético-moral, em se tratando do traidor.

4) na quarta parte, nos vv.12-17, afirma-se que a cena ocorre após a lavagem dos pés. Jesus volta a se sentar à mesa e começa a ensinar os discípulos a agirem do mesmo jeito. Embora eles não estivessem entendendo imediatamente, o gesto garantiu o conhecimento no futuro sobre o que Jesus estava fazendo e ensinando, para que, depois, fosse feito também pelos discípulos. Termina esta

parte com um *macarismo*¹⁷, indicando o fruto da ação: “μακάριοί/*felizes/bem-aventurados*” quando fizerdes isto.

As quatro ações da última ceia podem ser subdivididas nos *membros e seguimentos* da narrativa, como se segue, sobretudo a partir dos elementos de uma Análise Retórica, pensando sobretudo à temática e ao vocabulário empregado, facilitando ainda mais a compreensão de cada etapa.

I - Jesus na ceia com seus discípulos (Jo 13,1-3)

I.1 Momento antes da festa da Páscoa: v.1a

I.2 Jesus sente que chegou a sua hora, e até o fim amou os seus no mundo: v.1bcd

I.3 A ceia está sendo realizada: v.2a

I.4 O diabo coloca no coração de Judas para trair Jesus: v.2bc

I.5 Jesus é aquele que de Deus proveio e para Deus vai: v.3

II - Jesus lava os pés dos discípulos (Jo 13,4-5)

II.1 Jesus se prepara: v.4

II.2 Jesus prepara a bacia, lava e enxuga os pés dos discípulos: v.5

III - Diálogo entre Jesus e Pedro (Jo 13,6-11)

III.1 Pedro pergunta se o Senhor irá lavar seus pés: v.6

III.2 Jesus responde que Pedro não sabe, mas conhecerá depois aquela ação: v.7

III.3 Pedro recusa: v.8ab

III.4 Jesus responde a Pedro que se não lavar os seus pés, este não tem parte com ele: v.8cde

III.5 Então, Pedro pede para ser lavado também as mãos e a cabeça: v.9

III.6 Jesus responde que quem está limpo não necessita de lavar senão os pés: v.10

III.7 O que trairia Jesus não está limpo: v.11

IV - O “Mestre e Senhor” dá uma lição de humildade aos discípulos (Jo 13,12-17)

IV.1 Depois do lava-pés, Jesus se sentou à mesa e fez uma pergunta: “conheceis?”: v.12

IV.2 Declaração autoafirmativa de Jesus como “Mestre e Senhor”: v.13

IV.3 Se o “Senhor e Mestre” lavou, também uns aos outros deveis lavar: v.14

¹⁷ TELLES, A. C.; GONZAGA, W., João Batista, o maior entre os nascidos de mulheres, p. 102; macarismo é a promessa de felicidade e bem-aventurança aos que cumprem os mandamentos de Deus.

IV.4 O exemplo a ser imitado: v.15

IV.5 O servo não é maior do que o Senhor: v.16

IV.6 Conclusão com macarismo: v.17

Depois de ver o texto subdivido e estruturado, é possível observar, a partir das repetições de palavras e verbos, a dinâmica do mesmo: “Ἰησοῦς/Jesus”, a temática central desta unidade literária, aparece quatro vezes (Jo 13,1.7.8.10); os pronomes que se referem a ele igualmente: αὐτοῦ (vv.1.12), αὐτὸν (v.2), αὐτῷ (v.3) e ἑαυτὸν (v.4). Também há dois vocativos atribuídos a Jesus: 1) chamando-o de “Κύριε/Senhor” (vv.6.9); 2) referindo-se a ele como “διδάσκαλος/Mestre”, o qual o confirma, com o verbo que também se torna um título de Jesus, “εἰμι/(eu) sou”.

Vai acontecendo uma narrativa e o autor vai empregando as conexões dos trechos com: “εἶτα/depois” (v.5) e “ὅτε/depois” (v.12), ligando o desenvolvimento do enredo. No v.1, são três paralelos onde o tema é a morte de Jesus: os substantivos a “ὥρα/hora” e o “τέλος/fim” têm uma relação de paralelismo sinonímico; ainda, os verbos juntos com o termo “mundo”: “μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου/passasse deste mundo” e “ἀγάπησας ... ἐν τῷ κόσμῳ/tendo amado ... no mundo”. Neste sentido, é interessante materializar isso em uma tabela, indicando alguns paralelismos presentes em Jo 13: hora e fim; Pai e Deus; banhar e lavar.

Tabela 1 – Repetições de palavras de Jo 13,1-17		
Elementos de repetições	Versículos	Observações
Ἰησοῦς/Jesus	vv.1.7.8.10	A figura central da narrativa.
αὐτοῦ	vv.1.12	Pronomes se referindo a Jesus
αὐτόν	v.2	
αὐτῷ	v.3	
ἑαυτόν	v.4	
Κύριε/Senhora e διδάσκαλος/Mestre	vv.6.9	vocativos atribuídos a Jesus

Fonte da tabela: os próprios autores

Tabela 2 – Paralelismo sinonímico de Jo 13,1.3.7.10	
1 ὅτι ἤλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ... εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.	que aproximou a sua hora até ao fim os amou.
3 Ἔειδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει ,	Sabendo que todas as coisas deu-lhes, o Pai , nas mãos, e que de Deus proveio e para Deus vai ,
7 Ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα	O que faço tu não sabes agora, mas conhecerás depois estas coisas.
10 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ὁ λελουμένος ἔχει χρείαν ἢ εἰ μὴ τὸς πόδας νίπασθαι , ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.	Disse-lhe Jesus: O que tendo sido banhado não tem necessidade de lavar senão os pés, mas está completamente limpo e vós estais limpos, mas nem todos.

Fonte: Texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores.

A tabela acima esclarece o fato de que “αὐτοῦ ἡ ὥρα/a sua hora” tem o mesmo sentido de “τέλος/fim”, ambos correlacionados à morte de Jesus, estabelecendo uma relação sinônima. No meio desses termos, há uma explicação de que essa “hora” se refere ao momento em que Jesus passaria deste mundo para o Pai.



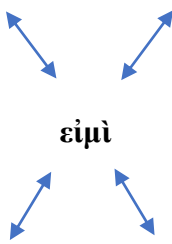

No v.3, também se observa que “ὁ πατήρ/o Pai” faz paralelismo com “θεοῦ/θεὸν/Deus”, indicando um atributo de Deus com outro aspecto, revelando

ser Deus o Pai. Nesse contexto, Jesus é apresentado como alguém que possui o que Deus lhe deu, estabelecendo uma semelhança com o Pai, pois “ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν/*de Deus proveio*” e “πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει/*para Deus vai*”. Isso cria uma singularidade no texto e na teologia de João por meio de um jogo de palavras.

Já no v.7, destaca-se o uso de dois verbos que, embora se assemelhem em português, têm uma diferença significativa em grego. Jesus diz “οὐκ οἶδας/*não sabes*”, referindo-se ao ato de saber como algo que se percebe visualmente, uma vez que o verbo “οἶδα/*saber*” está ligado ao verbo “ὄραω/*ver*”. No entanto, ele afirma que “conhecerás” posteriormente, usando o verbo “γινώσκω/*conhecer*”, que não requer necessariamente a visão, mas envolve compreensão e conhecimento. Jesus usa esse jogo de palavras para revelar a preciosidade do conhecimento que está sendo transmitido aos discípulos.

No v.10 há o binômio “λελουμένος - νίψασθαι/*tendo sido lavado/banhado - lavar*”, o qual faz clara referência à diferenciação no uso das palavras, para mais uma vez mostrar que cada um tem uma representação diferente, como é indicado no comentário exegético aos vv.6-8, neste mesmo estudo.

Tabela 3 – Quiasmos de Jo 13,13-14

<p>A ὑμεῖς φωνεῖτέ με ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος, B καὶ καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ. C εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, C' καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·</p>	
<p>A Vós me chamais Mestre e Senhor B e bem dizeis, pois, eu sou. C Ora, se eu, Senhor e mestre, vos lavei os pés C' também vós, uns aos outros, deveis lavar os pés.</p>	
<p>Mestre e Senhor</p>  <p>eu sou</p>  <p>Senhor e Mestre</p>	<p>ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος</p>  <p>εἰμὶ</p>  <p>ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος</p>

Fonte: Texto grego da NA28; tabela e tradução dos autores.

Neste quiasmo joanino, observa-se que o centro é o que Jesus afirma ser – “(eu) sou” –, e em volta disso estão suas atribuições significativas de ser “Mestre e Senhor”, na primeira linha, e depois “Senhor e Mestre”, na segunda linha. A utilização do artigo nominativo masculino singular em grego nas linhas A e C reforça a ênfase que o autor coloca nesses títulos atribuídos a Jesus. Essa construção enfatiza a identidade única e divina de Jesus como “Mestre e Senhor”, e essa ênfase é crucial para o entendimento do contexto e do significado do texto.

3.3 Divisão dos relatos

Pelo que se vê, existiriam duas versões distintas do lava-pés: 1) Jo 13,6-11, que pode ser chamado de relato A; e 2) Jo 13,12-17, que pode ser chamado de relato B. Conforme o relato A (Jo 13,6-11), o lava-pés é “um sinal”, que aponta a uma realidade que se encontra além do fato visível (Pedro não entende e nem pode entender, pois somente entenderá a partir da Páscoa). Pelo que se vê, na mente de Pedro, o lava-pés seria uma mera “purificação”. Esta é uma realidade que evoca inevitavelmente o batismo cristão, pois ser batizado significa tornar-se participante do ministério da morte e ressurreição de Cristo. Portanto, o lava-pés simboliza toda a missão de Jesus: a entrega de sua vida, não somente um serviço prestado aos demais, mas o serviço supremo prestado aos homens pelo serviço de Deus por excelência. O texto indica que se Jesus não tivesse prestado este serviço, os homens não teriam parte com ele em sua própria filiação e nem na herança prometida.

No que tange ao relato B (Jo 13,12-17), o lava-pés é “um exemplo” (todos entendem desde o início o seu significado). O Mestre explica a sua atuação a partir da intenção de dar um exemplo que os seus devem imitar: seus discípulos devem servir-se mutuamente e igualmente aos outros que ali não estavam, para imitar o exemplo de Jesus, que se tornou servo da humanidade.

4. Análise da Forma

No começo da perícopre de Jo 13,1-17 encontra-se a afirmação de que a narrativa ocorreu antes da Páscoa. Aqui, esta festa vem indicada com o termo sozinho: “πάσχα/páscoa”; no entanto, em outras passagens, o evangelista se refere a ela como “Páscoa dos judeus” (Jo 2,13; 6,4; 11,55). Parece que neste momento muitos judeus já não celebravam uma Páscoa com a força do propósito original, mas muito mais de forma ritualística, perdendo o significado original mais profundo do Êxodo de Israel do Egito para a Terra Prometida. Porém, neste momento, o interesse não se volta para o judaísmo e sim para a “Páscoa de Cristo”, o Cordeiro de Deus que liberta a humanidade do seu pecado. Agora o “Novo Êxodo” é representado como a jornada das trevas para a luz (Jo 8,12), e não mais de uma terra (Egito) para a outra (Israel).

No v.1d, a expressão “ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ/*tendo amado os seus no mundo*” define toda a história de Jesus com uma vida de dedicação amorosa aos seus, que agora chega ao clímax. Essa dedicação culmina na expressão “εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς/*até o fim os amou*”, que representa o cerne do ministério redentor de Cristo. Esta passagem recorda o amor do Pai, em Jo 3,16, não obstante aqui o amor seja o do Filho para a salvação da humanidade, e há uma alusão a este momento de fim, com a última frase de Jesus na cruz: “τετέλεσται/*está consumado - terminado*” (Jo 19,30).

No Evangelho de João, o vocábulo “κόσμος/*mundo*” é frequentemente repetido, uma palavra muito própria deste evangelista, com 80 ocorrências no IV Evangelho, 23 vezes em 1João, apenas uma vez em 2João, e, por fim, 5 vezes em Apocalipse; tendo, em todo o Novo Testamento, o maior número de casos no IV Evangelho e segundo lugar na 1João. Sendo esse termo tão característico no *corpus* joanino, é necessário entendê-lo dentro deste contexto. Quando se diz que Deus amou tanto o mundo (Jo 3,16), significa que ele amou a humanidade com o

propósito de atraí-la para fora do mundo de pecado. Aqueles que são atraídos por Deus continuam vivendo no mundo físico, mas não são mais caracterizados pelo mundo de pecado. É importante ressaltar que, à medida que as pessoas se identificam com Cristo, o mundo pode chegar a odiá-las, como indicado em Jo 15,19. No entanto, Jesus demonstra amor inabalável por aqueles que são seus até o fim de sua vida, como mencionado em Jo 13,1e.

No v.3, a expressão “ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας/*que todas as coisas o Pai deu-lhe nas mãos*” elucidada realmente que o Pai lhe deu autoridade sobre todas as coisas e seu poder estava além da morte, o que se comprova na ressurreição. A frase subsequente, “καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει/*e que de Deus proveio e para Deus vai*”, revela a origem e o destino de Jesus onde é o mesmo lugar, ou seja, Deus Pai. Nas afirmações em paralelo, observa-se o uso de uma linguagem característica de João, como é evidenciado em Jo 16,28: “ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφήμι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα/*Vim do Pai e entrei no mundo; todavia, deixo o mundo e vou para o Pai.*” Esse trecho está em consonância com o que é anteriormente expresso por João, revelando tanto a origem quanto o destino de Jesus, que, no fim das contas, são um e o mesmo: o Deus Filho. Alguns exegetas se dividem em duas interpretações:

a) a primeira interpretação considera a expressão de Jesus sobre nem todos estarem limpos (v.10) como representação do batismo. No Evangelho de João, há uma passagem que parece corroborar essa ideia, com a fala do próprio Jesus aos discípulos: “ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν/*Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado*” (Jo 15,3). É o próprio evangelista que identifica quem não está limpo entre eles, apontando para Judas, pois sabia que o mesmo iria trair Jesus;

b) a segunda interpretação sugere que foi uma lição de humildade, na qual o “Mestre e Senhor” desempenhava o papel de servo ao servir os discípulos,

deixando assim um exemplo a ser seguido: lavar os pés uns aos outros. O texto termina com o macarismo que aparece também no Sermão do Monte, em Mateus (5,3-12), e o discurso da planície, em Lucas (6,20-23); ambos convidando a praticar os seus ensinamentos¹⁸

O verbo que aparece acompanhado de artigo no texto, “ὁ λελουμένος/*o que tendo sido banhado, lavado*”, constitui-se em um part. perf. pass. sing. nom. masc. do verbo “λουω/*banhar*”. Nesse contexto, o “banho”, presumivelmente, alude à cerimônia de purificação que Jesus e os discípulos se submeteram antes da festa (Jo 11,55). No entanto, Jesus aplica esse conceito de purificação em um sentido espiritual, tornando-o uma metáfora importante. Esse sentido figurado da purificação era bastante comum para que os discípulos pudessem compreender melhor sua mensagem.¹⁹

5. Aspectos da Análise da Narrativa com comentário exegético

5.1 Aspectos da Análise da Narrativa

Quanto ao tempo, vê-se que ocorre na semana da paixão, antes da Páscoa (v.1). O evangelista faz questão de incorporar essa cronologia no início da perícopé, para enfatizar que a hora de Jesus havia chegado. No versículo seguinte, ele menciona sobre o “fim”, ou seja, indicando a iminência do momento em que Jesus passaria deste mundo para o Pai. Isso faz referência à encarnação de Jesus, quando Ele deixou o céu para assumir a humanidade (Jo 1,14). Trata-se de uma fórmula muito significativa e intuitiva para indicar a morte e a ressurreição de Jesus. Ainda como marco temporal, é interessante notar que a traição de Judas

¹⁸ LEVORATTI, A. J. (org.), Comentario Bíblico Latinoamericano - Nuevo Testamento, p. 654.

¹⁹ KEENER, C. S., Comentario Bíblico Atos: Novo Testamento, p. 309.

ocorre logo após o episódio do lava-pés, o que reforça a conexão entre esses eventos.²⁰

Jesus sabia que tinha chegado a sua hora, durante todo o seu ministério se referiu a este momento de duas formas com o termo “hora”: a) “não é chegado a hora” (Jo 4,2; 7,30; 8,20), e, b) é chegado a hora (Jo 12,23.27; 13,1; 16,4; 17,1). Antes, as autoridades judaicas, sempre tentando pegá-lo em arapucas armadas propositalmente, não conseguiram matá-lo porque não havia chegado a “hora” determinada por Deus para se cumprir as Escrituras. Essa ênfase no tempo divino é um elemento fundamental na teologia joanina e destaca a soberania de Deus sobre os eventos que se desenrolam na vida de Jesus.

Em relação às personagens, Jesus é indiscutivelmente o protagonista direto desta narrativa. O “Mestre e Senhor” (ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος) se encurva para lavar os pés dos seus discípulos, o que não era ordinário. Com isso, ele também está quebrando a tradição da época em que o discípulo fazia a lavagem dos pés de seus mestres, como também os servos não judeus lavavam os pés dos seus senhores. Quanto ao costume do lava-pés, em vários relatos no AT, pode-se ver como parte da hospitalidade antiga (Gn 18,4; 19,2; 24,32; Jz 19,21; 1Sm 25,41). O costume era derramar sobre os pés água de uma vasilha e coletá-la em outra.

Judas é um personagem indireto que aparece na cena. A ele é atribuído uma nota explicativa para que revele o início da “morte” de Jesus. Este é chamado de traidor, pois o diabo colocou, em seu coração, a decisão de entregar o Senhor para que se cumpra a hora predeterminada, marcando assim o início do desfecho fatal de Jesus.

Pedro é um personagem com característica marcante. Em outros episódios ele segue um padrão de comportamento, caracterizado por estar sempre pronto e querendo oferecer mais que os outros. No entanto, Jesus muitas vezes equilibra essa atitude excessivamente zelosa. Por exemplo, na Transfiguração de Cristo,

²⁰ LEVORATTI, A. J. (org.), Comentario Bíblico Latinoamericano - Nuevo Testamento, p. 653.

Pedro propõe a construção de três tendas, mas Jesus o repreende (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Quando Jesus aparece andando sobre as águas e Pedro lhe pede para andar também, Jesus lhe concede, mas Pedro acaba afundando (Mt 14,26-33). Quando Jesus avisa que é chegado a sua “hora” e que vai morrer, Pedro diz que entregaria a própria vida para defendê-lo, mas Jesus o adverte que ele negaria três vezes (Jo 13,36-38). Na perícopa de Jo 13,1-17, o mesmo padrão se repete, Pedro quis oferecer mais, pedindo a Jesus que não lavasse somente os pés, mas também as mãos e a cabeça (Jo 13,9), porém, Jesus o alerta de que se não permitisse ser lavado/banhado, o mesmo não teria parte com ele.

Os discípulos são personagens coadjuvantes, recebem a lavagem de seus pés por Jesus, mas não falam nada e nem fazem mais nada na cena. Participam com a presença e no aprendizado, não compreendem ainda o que está sendo feito por Jesus a eles.

Quanto ao narrador é de terceira pessoa, não deixa falas como de quem participa da cena ou está no cenário. Apresenta todo o enredo com onisciência. Em relação ao enredo temos a introdução: Jesus durante a ceia se levanta e troca suas vestes; *ação*: começou a lavar os pés dos discípulos e a enxugar; *complicação*: Pedro não entende o que Jesus está fazendo e questiona, levando Jesus a explicar que nem todos estão limpos; *clímax*: mesmo sem entender, Pedro permite ter os pés lavados por Jesus; e *desfecho*: depois de lavar os pés dos discípulos, Jesus promete bem-aventurança aos que praticarem uns aos outros o que acabara de fazer: “εἰ ταῦτα οἴδατε, **μακάριοί** ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά/*Se estas coisas sabeis, bem-aventurados sois se as fizerdes*” (v.17: receberão *macarismos*)

5.2 Comentário Exegético

No final de tudo, sem dúvida, é razoável supor que os discípulos ficariam felizes em lavar os pés de Jesus, afinal de contas as promessas eram de ter parte com o mestre, ou seja, a salvação. Mas, provavelmente, eles não concebiam a ideia de lavar os pés uns dos outros, visto que essa era uma tarefa normalmente reservada para os servos mais inferiores, exceto, muito raramente, como sinal de grande amor, o que era, aliás, o pedido de Jesus a eles naquele momento e em vista do futuro de seus discípulos. Alguns judeus insistiam que não se devia exigir de escravos judeus que lavassem os pés de outros judeus. Esse trabalho devia ser reservado para escravos gentios, ou para mulheres, crianças e discípulos.

Entre os vv.3-5, Jesus levanta-se de seu lugar. Os detalhes são reveladores: Jesus tira sua capa e coloca uma toalha em volta da cintura, adotando, assim, as vestes de um criado doméstico, as quais eram desprezadas tanto em círculos judaicos quanto gentios. Assim, ele começa a lavar os pés de seus discípulos, demonstrando, dessa forma, a dimensão do serviço a que seus discípulos são chamados: “Pois qual é maior: quem está à mesa ou quem serve? Porventura, não é quem está à mesa? Pois, no meio de vós, eu sou como quem serve” (Lc 22,27; Mc 10,45 paralelos). Isso se compreende igualmente a partir do hino paulino de Filipenses: Aquele que “embora sendo Deus [...] esvaziou-se a si mesmo, vindo a ser servo” (Fl 2,6.7); ele “foi obediente até a morte, e morte de cruz!” (Fl 2,8). O inigualável autoesvaziamento do Filho eterno, da Palavra eterna, alcança seu ápice na cruz (Jo 19,30: “τετέλεσται/*está consumado*”). Isso não significa que a Palavra mude da forma de Deus para a forma de um servo. Significa, ao contrário, que ele de tal forma se reveste da carne humana e conscientemente a cruz; que sua divindade é revelada em nossa carne, supremamente, no momento da maior fraqueza, do maior serviço: sua entrega e morte na cruz para salvar a humanidade.

Nos vv.6-7, os discípulos ficam incomodados com esse procedimento. A maioria deles fica em silêncio importuno, mas Pedro se sente no direito de opor-se a Jesus, sua objeção é franca e de boa fé, porém como de alguém que não compreendeu nada do que o Mestre estava ensinando. Jesus usa uma retórica com ele, dando opção de não ser lavado, porém com uma trágica consequência de não fazer parte dele.

Mas Jesus espera que ele se submeta a ter os pés lavados pela fé. Da mesma forma que os discípulos ainda não conseguem entender como o Messias, que eles tanto veneram, deve ir para a cruz, também não conseguem entender os atos carregados de simbolismo que antecipam a crucificação. Jesus, no entanto, espera que Pedro aceite ser lavado como um ato de fé. Assim como Pedro e os outros discípulos entenderão, “γνώσῃ/*conhecerá*” mais tarde, ou melhor, “μετὰ ταῦτα/*depois dessas coisas*” (v.7d). Isto não se refere ao episódio do lava-pés, mas sim à paixão para a qual “estas coisas” apontam. Após a morte/exaltação de Jesus e após a descida do Espírito que vem em consequência daquele trágico e glorioso evento, eles, certamente, compreenderão. A não compreensão de Pedro está de acordo com outros fracassos, tanto da parte de inimigos, quanto dos discípulos, durante o período do ministério público de Jesus.

Nos vv.6-8, o episódio do lava-pés simboliza a purificação que resulta da iminente obra da cruz de Cristo. Mas a atitude impulsiva e impensada de Pedro (v.9) abre a oportunidade para destacar um outro sentido do ato do lava-pés: a purificação inicial e fundamental que Cristo oferece de uma vez por todas. Indivíduos que foram purificados pela obra expiatória de Cristo precisarão, sem dúvida, ter seus pecados subsequentes também lavados, mas a purificação fundamental nunca poderá ser repetida. O episódio do lava-pés não é um simples rito ou ornamento, sem sentido religioso e compromisso cristão, e muito menos uma obra distante da cruz de Cristo e ou algo que não tem consequências para a vida cristã. É preciso, então, buscar entender seu sentido e sua aplicação para a

vida cristã, desta realidade introduzida neste versículo. O lava-pés pode estar ligado à morte expiatória e purificadora de Cristo; bem como a fato de ensinar lições de humildade (vv.12-17). Estas tentativas de explicação não se contradizem, pelo contrário, complementam-se, proporcionando uma compreensão mais abrangente e profunda desse importante evento.

Nos **vv.8.9**, Pedro demonstra sua incompreensão com suas próximas palavras: Não: “Ὁὐ μὴ νίψῃς μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα/*Nunca, lavarás os meus pés, jamais*” (v.8b). Sua expressão é forte, mas apesar de sua revolta, ele ainda não está pensando além da compreensão do que é a realidade humano-social. Se não houvesse mais nada em jogo que o simples ato do lava-pés, a resposta de Jesus pareceria banal e muito rígida. Ela soaria como falsa humildade, se quisesse dizer: “Eu ordeno que você deixe que eu me humilhe e permita que eu lave seus pés, senão você está demitido!” Mas, uma vez que o simbolismo é percebido, as palavras de Jesus são quase inevitáveis: “Ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ’ ἐμοῦ/*Se não te lavar, não tens parte comigo*” (v.8d). Isso quer indicar que uma pessoa não pode ter parte com Jesus, a menos que o Cordeiro de Deus tenha tirado o pecado dela, ou seja, tenha lavado essa pessoa.

Aqui tem uma observação intrigante a fazer sobre Jesus tocar nos pés dos discípulos: tocou as mãos do traidor, mas não tocou nas mãos de Pedro. Isso sugere que Pedro estava limpo como Jesus disse (simbolicamente e literalmente), mas Judas não estava. Esse é o motivo de Jesus não tocar em Pedro. Quanto a Judas, esse toque foi o sinal para ele fazer o que já estava no seu coração, trair Jesus.

A noção de “ἔχεις μέρος/*tens parte*” em algo é geralmente usada no que diz respeito à herança (Lc 15,12) e, no pensamento judaico, pode referir-se à participação nas bênçãos escatológicas (Mt 24,51; Ap 20,6). A palavra está, muitas vezes, ligada à ideia de pertencer a Jesus Cristo ou ao povo de Deus (Lc 12,46; Ap 22,19). Normalmente, a expressão “ter parte com Jesus” vem

acompanhada de algum conteúdo no IV Evangelho (Jo 14,1-3; 17,24). Talvez Pedro tenha entendido uma referência escatológica neste versículo, e ele entendeu que queria estar ligado a Jesus. Não é possível afirmar que ele ou qualquer outro, além do próprio Jesus, entendesse que a base da purificação prefigurada pelo lavar de seus pés encontrava-se à frente na ignomínia odiosa da bárbara cruz. Mas o que Pedro entendeu foi o bastante para levá-lo à sua resposta tipicamente impulsiva: “Κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν/*Senhor, não os meus pés somente, mas também as mãos e a cabeça.*”

Não parece ser o caso de postular que as “χεῖρας/mãos” são mencionadas porque elas são a parte do corpo que os judeus naturalmente esperavam que contraísse primeiro qualquer impureza ritual, uma vez que a purificação ritual não está em vista. Nem a menção da “κεφαλὴ/cabeça” serve como metonímia referindo-se à pessoa por inteiro, como se Pedro quisesse um banho completo. De qualquer forma, por que Pedro menciona suas mãos e sua cabeça como partes separadas? Para que a resposta de Pedro soe mais como fruto, de seu impulso e receio de ficar fora de ter parte com o Mestre.

No v.10, o verbo “νίπτω/lavar”, também usado no v.8d: “Ἐὰν μὴ νίψω σε/*Se eu não te lavar*”, assim, a ideia é de que os discípulos já tinham se banhado como está registrado: “ὁ λελουμένος/*o que tendo sido banhado*”, e todo o corpo dele estava limpo. Pedro, portanto, não precisa ser completamente lavado. Quanto à expressão “ἀλλ’ οὐχὶ πάντες/*mas nem todos*”, claramente está se referindo ao traidor, Judas. Sem dúvida, quando Jesus lavou os pés dos discípulos, incluiu os pés de Judas. Além de mostrar o amor imenso e a paciência do Mestre, isto também mostra que nenhum rito garante purificação espiritual de forma mágica, mesmo quando realizado pelo próprio Jesus, como é o caso do lava-pés (Jo 13,1-17). Judas pode ter tido seus pés lavados, mas purificado ele não foi (Jo 6,63.64). Uma única outra passagem no IV Evangelho, em que Jesus diz a seus discípulos (exceto Judas) que eles estão limpos, é Jo 15,3: “ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν

λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν/*Vós já estais limpos pela palavra que vos tenho falado*”. A purificação real é efetuada tanto através da palavra reveladora como através do sacrifício expiatório, para o qual o evento do lava-pés aponta.

No **v.12** após vestir novamente sua capa e retornar a seu lugar (v.4), Jesus pergunta: “Γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;/*Conheces o que vos fiz?*”. A natureza exemplar do ato do lava-pés é revelada (vv.13-17). Mas os elos que ligam esses versículos ao tema da purificação, que domina os versículos precedentes, são mais acidentais. Mesmo quando dizem que o evento do lava-pés aponta, de várias formas, para a purificação espiritual baseada na morte de Cristo, ambos, o ato do lava-pés e aquela morte expiatória, são as revelações supremas do amor de Jesus pelos seus (v.1b). O episódio do lava-pés foi atordoante para os discípulos de Jesus, mas nada demais se comparada à ideia de um Messias que sofreria a morte odiosa e vergonhosa na cruz, a morte do amaldiçoado (Dt 21,22-23; Gl 3,13). No entanto, os dois eventos, o lava-pés e a crucificação, na verdade, são da mesma dimensão.

Nos **vv.12-15**, o reverenciado e exaltado Messias assume a função do servo desprezado para o bem de outros. Isto, junto com a noção de purificação, explica por que o episódio do lava-pés pode apontar tão efetivamente para a cruz. Mas o serviço prestado a outros não pode se restringir a esse ato único. Se o evento do lava-pés e da cruz são propiciados pelo incrível amor de Jesus (v.1), a comunidade dos purificados que ele está criando deve ser caracterizada pelo mesmo amor (vv.34.35) e, portanto, pela mesma abnegação no esforço de servir a outros. E isto significa que o ato do lava-pés não está desprovido de significado, pelo contrário, ele deve ter um significado exemplar, assim como a morte de Cristo que, embora única, tem o sentido de exemplo de entrega total em prol da salvação de todos (Mc 10,35-45; Jo 12,24-26; 1Pe 2). Ademais, este é um serviço que só é possível

acontecer na vida de pessoas plenamente identificadas com o Mestre e Servo da humanidade, Jesus Cristo.²¹

6. Teologia de João 13,1-17

6.1 Cristologia

Neste texto de João temos uma Cristologia em que Jesus autodeclara títulos direta e indiretamente, outros são atribuídos a Jesus pela fala de outros. Temos também o título dado a Jesus pelo narrador, cujo escrito afirma, no v.3, “ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει/*que de Deus proveio e para Deus vai*”, ou seja, Jesus é visto como Deus pelo autor, e ainda afirma que chegando a sua hora, o mesmo passaria para o Pai (v.1), conforme diz Jo 16,28: “ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφήμι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα/*Vim do Pai e entrei no mundo; todavia, deixo o mundo e vou para o Pai.*”, pois sabia que o Pai tinha posto tudo em suas mãos (v.3), como é típico da cristologia joanina, em Jo 3,35: “ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ/*O Pai ama ao Filho, e todas as coisas tem confiado às suas mãos*”.

João busca conciliar duas realidades aparentemente incompatíveis: a messianidade e a divindade de Jesus (Jo 20,30.31) com a sua morte na cruz. Ao iniciar a narrativa da paixão, o evangelista tem que demonstrar que a morte na cruz forma parte do plano de Deus e, portanto, não há contradição entre sua messianidade e divindade, como percebido pelo povo (Jo 12,34). Esta é a finalidade que este relato pretende conseguir.

²¹ BOOR, W., Evangelho de João I, p. 319.

6.2 Títulos de Jesus em João 13,1-17

6.2.1 Servo

Os autores do NT tomaram do AT a figura do Servo Sofredor, a partir do Quarto Cântico de Isaías (Is 52,13–53,12), o qual já havia proferido uma profecia sobre “um” Servo Sofredor que seria exaltado (Is 52,13). A Igreja não teve dúvidas em acompanhar a leitura feita pelos autores do NT, a exemplo dos Evangelhos Sinóticos, de Atos do Apóstolos e nas Epístolas de Paulo. Isso fica claro, por exemplo, no hino cristológico de Fl 2,6-8. Além disso, tanto na Patrística oriental, quanto na ocidental, essa figura foi identificada com o Cristo Padecente, como vem relatado em todo o NT.

6.2.2 Eu Sou

Como apresentado no quiasmo acima, a afirmação de Jesus como “ἐγώ εἰμι/*eu sou*”, nesta perícopie joanina, dá-se em torno a outros dois títulos de Jesus, “Mestre e Senhor” (Jo 13,13-14). Jesus confirma que eles estavam corretos a respeito ao chamá-lo assim, pois ele de fato o era. No mesmo contexto, Jesus declara que antes que os eventos ocorressem, ele estava fornecendo informações porque logo se manifestaria novamente, reafirmando mais uma vez sua divindade com as palavras “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” (Jo 13,19)²².

O título ἐγώ εἰμι tem profunda relevância na cristologia joanina, sendo um atributo de Jesus, o Verbo encarnado (Jo 1,1-18). Sendo Deus, Jesus cita uma frase muito conhecida, falada por Deus a Moisés que se declara “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” (Ex 3,14 na LXX)²³. Em João, o título ἐγώ εἰμι está presente nos dois livros, dos

²² GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

²³ CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W., A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João, p. 103-124.

Sinais (Jo 1–12) e da Glória (Jo 13–21), com 7 ocorrências autorreferenciais e acompanhadas por algum predicado²⁴:

- 1) eu sou o pão da vida (Jo 6,35.41.48.51);
- 2) eu sou a luz do mundo (Jo 8,12);
- 3) eu sou a porta (Jo 10,7.9);
- 4) eu sou o bom pastor (Jo 10,11.14);
- 5) eu sou a ressurreição e a vida (Jo 11,25);
- 6) eu sou o caminho, a verdade e a vida (Jo 14,6);
- 7) eu sou a videira verdadeira (Jo 15,1.5).

Além destas 7 ocorrências da expressão “ἐγώ εἰμι/*eu sou*” com algum predicado, temos muitas outras, em que Jesus, em suas respostas, usa a expressão ἐγώ εἰμι, a exemplo de:

- 1) o Messias – eu sou, o que fala contigo (Jo 4,26);
- 2) antes de Abraão: eu sou (Jo 8,58);
- 3) eu sou – “Mestre e Senhor” – (Jo 13,13.19).

Se não bastassem essas ocorrências, a expressão ἐγώ εἰμι (pronome e verbo juntos) aparece 26 vezes ao longo do IV Evangelho, como se pode conferir no texto na língua original, conforme NA28; além disso, também há algumas ocorrências com a negativa “οὐκ/*não*”, ou seja, com o advérbio de negação de οὐ: sendo 3 na boca do precursor (Jo 1,20.27; 3,28) e 3 pronunciadas por Jesus (Jo 8,23; 17,14.16).

6.2.3 Filho

O evangelista apresenta Jesus como Filho que recebeu do Pai todas as coisas em suas mãos, como aquele que veio de Deus e para Deus voltou. Este título é pouco explorado neste episódio, mas bem explorado no restante do IV Evangelho, como um dos títulos principais de Jesus: “Filho” e/ou “Filho de Deus”.

²⁴ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

6.2.4 *Senhor e Mestre*

O termo “*διδάσκαλος/mestre*” é o equivalente do termo hebraico “rabi”, regularmente usado pelos discípulos ao se dirigirem a seus mestres (como os seguidores de João Batista se dirigiam a ele, em Jo 3,26; ainda, em 1,38.49; 3,2: 4,31; 6,25; 9,21; 11,8). Possivelmente, além da função messiânica pós-pascal, o termo “*Κύριος/Senhor*” também deve ter sido aplicado a Jesus como um sinal de respeito por sua função de ensino. Sabe-se que “rabi” e “mari” apareciam juntos nos lábios de discípulos rabínicos dirigindo-se a seus mestres. Porém, após a ressurreição de Jesus Cristo, na fala dos cristãos, o termo *κύριος* foi assumindo um significado mais rico na medida em que as reflexões sobre quem é Jesus iam sendo realizadas e amadurecidas. O termo *κύριος* tornou-se uma das formas mais importantes de os cristãos se referirem a Jesus como alguém que Deus levantou e exaltou com “o nome que está acima de todo nome” (Fl 2,9-11; At 2,36).

De fato, os leitores da LXX já estavam acostumados a se referir ao próprio Deus como o “*Κύριος/Senhor*”, termo usado para traduzir o Tetragrama Sagrado (YHWH). O evangelista também parece ter isso presente e claro em sua reflexão cristológica, como reportado a confissão de Tomé, em Jo 20,28²⁵. Assim, ele permanece fiel, simultaneamente, aos constrangimentos sociais daquela “dura” noite de sua última ceia e em preparação à Páscoa, bem como à mensagem que ele quer transmitir e deixar a seus apóstolos e seguidores futuros. De fato, os ouvintes e leitores posteriores, não poderiam deixar de encontrar nas palavras dramáticas e plenas de dor e sofrimento de Jesus, e com razão, pelo menos um prenúncio de uma declaração que vai muito além do que um “rabi” poderia dizer.

Os vv.14-15 registram e indicam a existência de uma sociedade estratificada em classes sociais. Uma das formas que o orgulho humano se manifesta é a recusa de assumir as funções consideradas mais baixas, de serviços

²⁵ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), p. 130-163.

e escravos. Mas agora que Jesus, o “Mestre e Senhor” deles, lavou os pés de seus discípulos – um ato impensável para um “rabi”! – há motivos de sobra para que seus discípulos igualmente o façam, pois eles também devem lavar os pés uns dos outros, e não há nenhum motivo concebível para se recusar a fazer isso. Jesus diz: “ὁπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν/*pois, dei exemplo a vós*”²⁶, para que os seus façam como ele fez. Com isso, ele indica que a seus seguidores é fundamental a virtude da humildade. O zelo cristão separado da humildade transparente soa como vazio e ou hipocrisia, visto que o “Mestre e Senhor” deixou o exemplo a ser seguido pelos que deseja segui-lo de forma coerente.

6.3 O lava-pés

Na tradição judaica, o lava-pés era serviço que se prestava para demonstrar acolhida e hospitalidade. Como prática ordinária, segundo Mateos e Barreto²⁷, o lava-pés era feito por um escravo não judeu ou uma mulher, a esposa a seu marido, ou pelos filhos e filhas ao pai. Neste sentido, o lava-pés seria considerado uma prática a ser seguida nos dias atuais? Em seu comentário ao Evangelho de João, Kötenberger declara que este não teria sido como um “ritual permanente”:

A lavagem dos pés era habitualmente realizada por escravos. Na presente ocorrência, entretanto, Jesus, o Mestre, se curva para cumprir essa função, não com o propósito de instituir um ritual permanente, mas para ensinar aos seus seguidores a importância do serviço caracterizado por humildade e amor.²⁸

Weingaertner sustenta que não existe um “sacramento do lava-pés”, mas o interpreta em sentido figurado:

²⁶ Palavra sugere tanto “exemplo” quanto “padrão”, algo a ser imitado (Hb 4,11; 8,5; 9,25; Tg 5,10; 2Pd 2,6).

²⁷ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 579.

²⁸ KÖSTENBERGER, A. J., O Discurso de Despedida (13–17), p. 606-607).

Sentimos que estas palavras não querem ser entendidas ao pé da letra. Jesus não quis instituir uma cerimônia — uma espécie de “sacramento do lava-pés”, como em diversas igrejas tem sido praticado (sabemos que até o presente o papa, na Quinta-feira-santa, costuma lavar os pés de um mendigo). O exemplo que Cristo nos deu, não poderá ser transformado em ato cerimonial. Lavar os pés dos irmãos poderá significar muitas coisas que afinal resultam de um a só: Que saibamos agir em qualquer situação, movidos pelo amor de Cristo. Que a nossa relação com ele seja tão estreita, tão pessoal que a nossa atitude reflita a atitude de Cristo para com seus discípulos. Lavar os pés uns aos outros, isso significa que na vida diária, de manhã até à noite, um discípulo terá a função de ser o Cristo do outro. Significa que possamos encarar os homens com os olhos de Deus e não com os olhos do demônio. Significa que possas ver no teu colega de trabalho não o homenzinho miserável e mesquinho que tantas vezes aparenta ser, mas sim a criatura bem-amada de Deus, pela qual Cristo morreu²⁹

O lava-pés ainda pode ser considerado como uma prática nos nossos dias? Ele poderia ser um rito simbólico, um rito sacramental ou um sacramento, como a ceia e o batismo são dois sacramentos aceitos pela maioria das igrejas cristãs? Se a validade do lava-pés em nossos dias depende de sua característica cultural, é preciso ver se é somente ao ato de humildade (serviço através do antigo lava-pés) que Cristo quis retratar, ou se há algum sentido que independe de aculturação, nesse sentido, então, seu alcance seria maior. Se o significado do lava-pés é só o de humildade e serviço, com certeza ele não cumpre sua função em nossos dias, já que hoje em dia não é humilhação lavar os pés dos outros e pode ser efetuado como serviço profissional cotidiano e várias vezes por dia. Neste sentido, outros gestos poderiam substituir o ato do lava-pés. Porém, se o ato de Cristo vai além do significado da cultura da época (humilhação), mais ainda, se ele dá à cerimônia um novo significado, então, isso seria indício de que ele ainda deve ser praticado em nossos dias, como fazem várias igrejas cristãs.

²⁹ WEINGAERTNER, L., *Prédica sobre João 13,1-15*, p. 64.

O Exemplo que é deixado pode ser válido de que maneira? White³⁰ defende o lava-pés de forma literal e não figurado, afirmando que o mesmo parece fazer parte de um agir característico da divindade. Por exemplo: Deus não precisava descansar após a criação, mas o fez para dar exemplo; Cristo não precisava ser batizado, mas o fez, também para dar o exemplo; como um pai tentando ensinar algo ao filho, Cristo fez coisas para que nós façamos também: “ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε/*Pois, dei exemplo a vós a fim de que como eu fiz a vós, também vós façais*” (Jo 13,15); Jesus também não precisava participar da ceia, entretanto, assim o fez; neste sentido, Jesus não precisaria lava-pés, mas o fez e deixou o exemplo a ser imitado pelos seus discípulos.

Quando o lava-pés é colocado ao lado dos “sacramentos” principais das igrejas, a exemplo do batismo e da ceia, a ele é dado um peso diferente e bem menor. Mas a pergunta é: será que deveria ter uma atenção a mais para se considerar um ritual nas praticas em várias igrejas, assim como acontece na Igreja Católica Apostólica Romana, na Igreja Ortodoxa, na Igreja Adventista do Sétimo dia e na Igreja de Deus? Essa é uma questão que pode ser refletida, em cima da “ordem” de Jesus, para que seus discípulos repitam seu gesto de lava-pés uns dois outros. Ainda, é possível perguntar, quantas vezes foi dada a “ordem” para o batismo nas águas e sobre o memorial e celebração da Ceia? Sobre o batismo é encontrado apenas uma vez (Mt 28,19.20), e a ceia é vista também uma vez (Lc 22,19) e repetida na fala do apóstolo Paulo como citação de Jesus e sua “ordem” (1Cor 11,23-25). Então, quantas vezes seriam necessárias para Jesus dar a “ordem” do lava-pés a fim de ser praticada atualmente? Para ajudar na reflexão de algumas igrejas, elencamos aqui alguns dados presentes no *corpus* do NT:

Indícios de que o Batismo bíblico é uma “ordem”:

³⁰ WHITE, E. G., O desejado de todas as nações, p. 111.

1. Cristo pediu o Batismo: Jo 1,33; Mt 3,13-15.
2. Cristo aprovou o Batismo: Jo 4,1-2.
3. Cristo ordenou o Batismo: Mt 28,18-20.
4. Fazia parte da pregação apostólica: At 2,38
5. Foi prática dos apóstolos: At 2,37-41.
6. Era costume universal da Igreja Cristã no seu início e posteriormente: 1Cor 1,12-17.
7. A literatura extrabíblica da Igreja Cristã comprova que esta prática foi comum na Igreja naquela época.

Indícios de que a Ceia bíblica/Eucaristia é uma “ordem” de Cristo:

1. Cristo ordenou a ceia em memória dele: Lc 22,19
2. Cristo participou da ceia: Mt 26,26-30; Mc 14,22-26; Lc 22,19.20
3. Fazia parte da pregação apostólica: 1Cor 11,23-25
4. Foi prática dos apóstolos: 1Cor 11,23-35
5. A Igreja primitiva participava da ceia: At 2,42
6. A literatura extrabíblica da Igreja Cristã comprova que esta prática foi comum na Igreja naquela época.

Indícios que o lava-pés é uma “ordem” de Jesus:

1. Cristo praticou o lava-pés: Jo 13,3-17
2. Cristo ordenou o lava-pés: Jo 13,15
3. Cristo deixou uma promessa de macarismo (bem-aventurança) para quem o praticar: Jo 13,17
4. A igreja primitiva realizava o lava-pés: 1Tm 5,10 (mesmo que a situação aqui está em clara referência à hospitalidade e não a uma cerimônia religiosa.)
5. A literatura extrabíblica da Igreja Cristã comprova que esta prática foi comum na Igreja naquela época.

A análise de Jo 13,10 indica uma aproximação com o texto e a teologia de 1João, o que não deve ser ignorado ao presumir-se uma autoria comum. Em sua primeira epístola, dirigida a cristãos, João insiste que a confissão contínua de pecado é necessária (1Jo 1,9), mesmo às pessoas que já possuíam fé (1Jo 5,13) e

receberam promessa de vida eterna (1Jo 2,25), assim como é contínua a dependência de Jesus Cristo, pois ele é o sacrifício expiatório por nossos pecados (1Jo 2,1.2). O pensamento que se encontra em Jo 13,10, de fato, é semelhante. O que Jesus está dizendo é que a experiência comum da vida natural tem seu contraponto na existência espiritual: a pessoa que tomou um banho e que está basicamente limpa, pode precisar, ainda assim, deter seus pés lavados após uma curta caminhada em ruas empoeiradas, mesmo que outro banho por inteiro não seja o caso e nem necessário. Desta forma, os discípulos receberam, igualmente, a salvação purificadora pela fé, por graça e misericórdia de Deus, e não por outra forma³¹

6.4 Soteriologia

Na perícopre de Jo 13,1-17 observa-se um paralelismo soteriológico no v.10: “Ο λελουμένος/ο *que tendo sido banhado*” com “καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε/*e vós limpos estais*”, um relato estritamente cristológico-soteriológico. Constitui-se um paralelo na teologia joanina com a fala de Jesus a Nicodemos sobre o fato de que quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus (Jo 3,5), mostrando a relação da morte-ressurreição de Cristo, representada também no batismo, pela água. Assim, o homem se torna “limpo” e acaba fazendo parte do corpo de Cristo, como é dito a Pedro: “Ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ’ ἐμοῦ/*Se não te lavar, não tens parte comigo*” (Jo 13,8d).

É importante observar que Judas estava nesta ceia e também teve seus pés lavados, mas não ficou “limpo”. Jesus disse que nem todos estavam limpos, referindo-se a Judas, não obstante o “Mestre e Senhor” estivesse ensinando que não basta somente lavar os pés para obter a salvação, mas sim praticar os ensinamentos dados por ele através da fé e do amor recíproco.³²

³¹ CARSON, D. A., O comentário de João, p. 466.

³² GARCIA, M. S.; OPORTO, S. G., Comentario al nuevo testamento, p. 308.

6.5 Vivência eclesial do lava-pés

O lava-pés parece implicar, conjuntamente, o propósito da paixão e do discipulado, no seguimento de Cristo. A finalidade do autor parece ter sido a de indicar a urgente necessidade do serviço aos irmãos (Jo 13,14), sobretudo por parte dos dirigentes eclesiais e demais pessoas constituídas em dignidade, diante do fato de que alguns possivelmente não estariam cumprindo as exigências do mandamento do amor recíproco, inclusive na vida comunitária, o que infelizmente se repete ainda hoje em muitas realidades. Com isso, percebe-se que a dimensão cristológica-salvadora (solteriológica) foi acrescentada à dimensão eclesiológico-exortativa (Jo 13,17)³³, indicando à Igreja o valor da prática cotidiana do mandamento do amor ao próximo (Jo 13,34-35; Mt 22,34-39; Mc 12,29-31; Lc 10,25-28; Gl 5,14; Rm 13,8-10, Tg 2,8; Lv 19,18.34).

Na Igreja primitiva há relatos desta comprovação como uma cerimônia, porque a prática do lava-pés era considerada, na maioria das vezes, com sentido espiritual e símbolo de humildade. Segundo Kiesler, uma ideia a esse respeito teria surgido já com Orígenes (185-253 d.C.)³⁴; de acordo com Pacheco; Ambrósio (339-397 d.C.) afirma que a Igreja de Milão já realizava a prática do lava-pés tendo em vista que Pedro teve seus pés lavados.³⁵

No XVII Concílio de Toledo, em 694 d.C., a Igreja Ocidental reconheceu um caráter sacramental-simbólico, embora não o tenha considerado um sacramento em si. Na cerimônia de lava-pés, que seria realizada na quinta-feira santa, 14 de Nissan dos judeus³⁶, como é realizado até hoje. A Igreja Oriental nunca reconheceu o caráter sacramental dessa cerimônia, ainda que tenham sido feitas tentativas neste sentido.

³³ GARCIA, M. S.; OPORTO, S. G., Comentario al nuevo testamento, p. 308.

³⁴ KIESLER, H., As ordenanças: Batismo, Lava-pés e Santa Ceia, p. 660. É importante relacionar Orígenes com a escola alexandrina de interpretação, que tendia a alegorizar e a considerar tudo com sentido espiritual, o que influenciou, mais tarde, a não interpretação histórica deste e de tantos outros relatos na Bíblia.

³⁵ PACHECO, L. C. L., Iniciação cristã na Igreja antiga, p. 171.

³⁶ FLEMING, W. L., The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing, p. 5.

Igreja Católica Romana sempre teve a prática do rito do lava-pés em sua liturgia, porém, não o considera um sacramento, mas sim um rito simbólico, chamado justamente de “rito do lava-pés”, praticando-o anualmente na missa da Quinta-feira Santa, na Celebração da Ceia do Senhor, como pode ser conferido no Missal Romano.

A Igreja Ortodoxa Grega foi diminuindo seu uso até que este ficou restrito aos monastérios; a Igreja Ortodoxa Russa sempre o teve como uma cerimônia esplêndida, comparável à prática da Igreja Católica Romana; a Igreja Ortodoxa Armena também manteve essa prática, mas nenhuma delas considera o lava-pés como sendo um sacramento, a exemplo de como considera os demais sacramentos.

No contexto da Reforma Protestante, Martinho Lutero condenou veementemente a prática do lava-pés, referindo-se a ela como “ridícula”³⁷. Segundo sua crítica, a humildade aparecia apenas durante a cerimônia, na qual o clero lavava os pés de pessoas pobres, mas no restante do tempo o orgulho e a ostentação prevaleciam; por causa desta visão crítica, as igrejas luteranas não realizam o lava-pés.

João Calvino também não aceitou a prática do lava-pés, pois, segundo ele, no dia, o clero mantinha uma cerimônia de lava-pés teatral, não passando de uma cerimônia vazia e sem sentido; mais ainda, para ele, depois de haver realizado a cerimônia, ao longo do ano, o clero realizava o seu trabalho normalmente e se sentia livre para desprezar os seus irmãos; para Calvino, o clero da época, terminando de lavar dos pés de doze homens, escolhidos para representar os doze apóstolos, torturava cruelmente todos os membros de Cristo e, desta forma, cuspiam no rosto do próprio Cristo. Para ele, não passava de uma comédia cerimonial, que não era nada além de uma zombaria vergonhosa de Cristo. De qualquer forma, eles se esquecem que aqui, Cristo não prescreve simplesmente uma cerimônia

³⁷ Lutero Apud FLEMING, W. L., *The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing*, p. 8.

anual, mas manda que estejamos dispostos a lavar os pés dos irmãos durante toda a nossa vida.³⁸

De acordo com Fleming³⁹, na Igreja Anglicana a prática foi realizada pelo Bispo de Londres, mas depois disso, a prática foi sendo esquecida nessa igreja e nas outras denominações protestantes. Após a rejeição dessa prática por parte de Lutero e de Calvino, algumas poucas igrejas protestantes continuaram realizando-a. Fleming⁴⁰ destaca entre eles, tal prática continuou sendo realizada pelos anabatistas, dos quais surgiram os moravianos e os menonitas.

Fleming afirma que, nos EUA, algumas denominações do protestantismo mantêm essa prática. Denominações estas que surgiram no próprio país (EUA) e que ainda praticam o lava-pés e vieram, em sua maioria, da região sul e/ou sudoeste. O último grupo mencionado são os *Seventh Day Adventists* (Adventistas do Sétimo Dia). Segundo ele, os adventistas, diferentes dos outros grupos mencionados, realizam a cerimônia do lava-pés durante a ceia.⁴¹ A primeira publicação sobre a realização de lava-pés se deu em 1851, pela *Adventist Review and Sabbath Herald*, sendo que em 1859, White⁴² descreveu a realização de um lava-pés.

UM outro grupo religioso, de origem evangélica, é a *Church of God* (Igreja de Deus), que, desde sua fundação, em 1886, nos EUA, por Ricardo Spurling, aceitou essa prática como sacramento e anualmente realiza o lava-pés entre seus membros. A *Church of God* está presente em muitos países, inclusive no Brasil, onde é mais conhecida como *Igreja de Deus no Brasil*, com suas comunidades eclesiais espalhadas pelo país, que, a exemplo de outras igrejas, anualmente realizam o lava-pés.⁴³

³⁸ CALVIN, J., Commentary on John (Volume 2 – Chapters 12-21), p. 48.

³⁹ FLEMING, W. L., The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing, p. 9.

⁴⁰ FLEMING, W. L., The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing, p. 9.

⁴¹ FLEMING, W. L., The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing, p. 10.

⁴² KIESLER, H. As ordenanças: Batismo, Lava-pés e Santa Ceia, p. 657.

⁴³ HORA, R., Ensino, Disciplina e Governo da Igreja de Deus, p. 36.

Conclusão

As palavras de Jesus, depois de uma ação inusitada como a que ele realiza em sua última ceia com os doze apóstolos, o lava-pés, faz o nosso século rever pensamentos e posições acerca do que Cristo pede a seus discípulos. Não se trata de discutir diferenças de interpretação de cada igreja, mas em constatar o valor deste gesto de Jesus, o “Mestre e Senhor”, e sua atualidade para os cristãos e para o mundo ainda hoje. Novas e futuras pesquisas deverão ajudar neste sentido e igualmente em ajudar na compreensão se o lava-pés é para ser entendido em sentido literal ou figurado, como pode e deve ser explorado nas liturgias dos cultos, se poderia ser considerado um rito simbólico, um sacramental ou um sacramento da igreja, a depender de cada tradição religiosa, de cada denominação do cristianismo.

Neste estudo foram indicados alguns elementos do que possivelmente Jesus queria ensinar aos discípulos, e, consecutivamente, a todos os cristãos, que claramente são chamados a praticar o lava-pés não apenas ritualmente e uma única vez por ano, mas cotidianamente e o ano todo, na vida comum em reciprocidade, para que todos possam ser bem-aventurados e felizes, vivendo o mandamento maior do amor a Deus e ao próximo, reciprocamente, como pediu Jesus em sua última ceia.

O próprio Jesus Cristo realizou o gesto do lava-pés para dar o exemplo a ser imitado por todos. Tendo diversos significados, como indicado ao longo deste estudo. O gesto e a cerimônia do lava-pés expressam o amor de Cristo por seus discípulos, a ideia de humildade e do serviço, de purificação e de salvação, mas também faz parte do memorial do sacrifício de Cristo que estava prestes a ser celebrado na cruz, em prol de todos. Isso implica que o significado desta “ordem” não diz respeito apenas à cultura (servir), mas igualmente à própria essência do cristianismo (morte e ressurreição de Jesus Cristo).

Por fim, há muitas coisas a serem estudadas ainda, para se crescer no conhecimento da relação entre a realização e o significado do lava-pés. Além disso, a teologia litúrgico-bíblica, que deve ser sempre aprofundada para se entender melhor os planos de Deus – como o amor de Deus e a adoração de Deus de maneira mais adequada nos cultos e celebrações –, só tem a ganhar e a se enriquecer com o caminhar de estudos que visem estreitar as relações entre Bíblia, Liturgia e a prática da fé na vida cotidiana.

Referências Bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento**. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: SBB, 2013.

BEASLEY-MURRAY, G. R. **John**. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.

BEUTLER, J. **O Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.

BLANCHARD, Y-M. **São João**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BLANK, J. **O Evangelho Segundo João**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOISMARD, M.E.; LAMOUILLE, A. **L'Évangélie de Jean. Synopse des Quatre Évangiles em Français**, Tome III. Paris: CERF, 1987.

BOOR, W. **Evangelho de João I**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.

BROWN, R. E. **Comentário ao evangelho segundo João**. Vol 1(1-12): Introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BRUCE, F. F. **João**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CARD, M. John – **the Gospel of Wisdom**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

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*. España: Desclée De Brouwer, 2008.

CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W. A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 38, n. 145, jan./jun. 2022, p. 103-124.

DODD, C. H. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Teológica, 2003.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos (II)**. São Paulo: Loyola, 1998.

FLEMING, W. L. **The Religious and Hospitable Rite of Feet Washing**. *The Sewanee Review*, n. 1, v.16, jan. 1908, p. 1-13.

GARCIA, M. S.; OPORTO, S. G. **Comentario al nuevo testamento**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006.

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**. Rio de Janeiro: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), **Cadernos de Sion**, 3(2), 2022, p. 130-163. Link <http://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/64>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522.

GRASSO, S. **Il vangelo di Giovanni**. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

HAENCHEN, E. **John 2**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

HENDRISKSEN, W. João. **Comentário do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

HORA, R. **Ensino, Disciplina e Governo da Igreja de Deus**. Brasília: DNP, 2013.

JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho Segundo João**. Caderno Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1982.

KEENER, C. S. **Comentário Bíblico Atos: Novo Testamento**. Belo Horizonte: Editora Atos, 2004.

KIESLER, H. As ordenanças: Batismo, Lava-pés e Santa Ceia. In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012, pp. 600-1132.

KONINGS, J. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.

KÖSTENBERGER, A. J. **John**. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2004.

KÖSTENBERGER, A. J. **O Discurso de Despedida (13–17)**. In: BEALE, GG. K.; CARSON, D. A. (orgs). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, pp. 605-610.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João I**. São Paulo: Loyola, 1996.

LEVORATTI, A. J. (org.). **Comentário Bíblico Latinoamericano - Nuevo Testamento**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 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, Itália 2012.

MARTÍNEZ LOZANO, E. **En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan**. España: Desclée De Brouwer, 2019.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João: Análise linguística e comentário exegético**. São Paulo: Paulus, 1999.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAZZAROLO, I. **“Nem aqui, nem em Jerusalém”**. *Evangelho de João*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2000.

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

ODEN, T. C. (ed.). **Evangelio Según San Juan (11-21)**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

- ORLANDO, L. *Giovanni*. **Il Vangelo dela Vita**. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.
- PACHECO, L. C. L. Iniciação cristã na Igreja antiga. **Paralellus**, ano 1, n. 2, jul./dez. 2010, p.161-181.
- PAROSCHI, W. **Origem e transmissão do Texto do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica da Brasil, 2014.
- PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE 2016.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- SCHNACKENBURG, R. **Il Vangelo di Giovanni**. Parte seconda, IV/2. Brescia: Paideia, 1977.
- SIMOENS, Y. **Secondo Giovanni**. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002
- SLOYAN, G. **Giovanni**. Torino: Claudiniana, 2008.
- TELLES, A. C.; GONZAGA, W. **João Batista, o maior entre os nascidos de mulheres**. Rio de Janeiro: Letra Capital: PUC-Rio, 2021.
- WEINGAERTNER, L. Prédica sobre João 13,1-15. Escola Superior de Teologia, **Estudos Teológicos**, vol. 9, n. 1, p. 61-89, 1969.
- WENGST, K. **Il vangelo di Giovanni**. Brescia: Editrice Queriniana, 2005.
- WHITE, E. G. **O desejado de todas as nações**. 22. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- ZEVINI, J. **Evangelho Segundo João, vol. II**. São Paulo: Salesianos, 1996.
- ZUMSTEIN, J. **Il Vangelo secondo Giovanni, vol. 1: 1,1–12,50**. Torino: Claudiniana, 2008.

Capítulo VII¹

Hb 13,15-16: Quais são os sacrifícios que Deus se apraz?

Heb 13,15-16: What are the sacrifices that God is pleased with?

Heb 13,15-16: ¿Cuáles son los sacrificios con los que Dios está complacido?

Waldecir Gonzaga²

Eliseu Fernandes Gonçalves³

Resumo

O objetivo deste estudo é compreender o sentido do “sacrifício aprazível” a Deus, em Hb 13,15-16. Hb 13 é um capítulo repleto de exortações e orientações éticas, inclusive da temática sacrificial. Mas, não são apenas os sacrifícios de louvor, mediante a confissão, que cada cristão deve expressar. O autor da epístola também trata de um cristianismo prático, o que implica em dizer que a beneficência e a solidariedade também são “sacrifícios” que Deus quer e que, por Cristo, o Sumo Sacerdote, todo cristão pode oferecer. O texto permite a interpretação de que uma perseguição estava acontecendo quando foi escrito. Os responsáveis da comunidade deveriam ser lembrados, porque o autor era um deles (Hb 13,3.19.23). Se ele fosse um indivíduo beneficente e solidário, os demais membros dessa comunidade também seriam. Portanto, uma vida cristã de caráter solidário com os que estavam em risco, de fato, parece ser a pauta da Epístola aos Hebreus. Uma piedade externada nas boas obras, porque as obras mortas foram excluídas por essas, e exatamente elas são aquilo que Deus deseja. Assim, a estabilidade eclesial da comunidade está na prática dessa piedade que busca o bem-estar dos outros, pela parênese ensinada (Hb 13,15-16). O presente estudo traz segmentação e tradução do texto grego, Análise Retórica Bíblica Semítica, estudo do uso do AT e comentário exegético-teológico na perícopé.

Palavras-Chave: Epístola aos Hebreus, Intertextualidade do AT e NT, Sacrifícios de louvor, Solidariedade, Beneficência.

Abstract

The objective of this study is to understand the meaning of the “sacrifice pleasing” to God, in Hb 13,15-16. Hb 13 is a chapter full of exhortations and ethical guidelines, including sacrificial

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-07>

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

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC Rio, 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, e 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> ou <leader.eliseu@outlook.com>; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>.

themes. But it is not just the sacrifices of praise, through confession, that every Christian must express. The author of the epistle also deals with practical Christianity, which implies that beneficence and solidarity are also “sacrifices” that God wants and that, through Christ, the High Priest, every Christian can offer. The text allows the interpretation that a persecution was taking place when it was written. Those responsible for the community should be remembered, because the author was one of them (Hb 13,3.19.23). If he was a charitable and supportive individual, so would the other members of this community. Therefore, a Christian life of solidarity with those at risk, in fact, seems to be the agenda of the Epistle to the Hebrews. A piety expressed in good works, because dead works were excluded by these, and exactly they are what God desires. Thus, the ecclesiastical stability of the community lies in the practice of this piety that seeks the well-being of others, as taught by the parenthesis (Hb 13,15-16). The present study brings segmentation and translation of the Greek text, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, study of the use of the OT and exegetical-theological commentary in the pericope.

Keywords: Epistle to the Hebrews, Intertextuality of the OT and NT, Sacrifices of praise, Solidarity, Beneficence.

Resumen

El objetivo de este estudio es comprender el significado del “sacrificio agradable” a Dios, en Hb 13,15-16. Hb 13 es un capítulo lleno de exhortaciones y pautas éticas, incluidos temas sacrificiales. Pero no son sólo los sacrificios de alabanza, a través de la confesión, lo que todo cristiano debe expresar. El autor de la epístola también aborda el cristianismo práctico, lo que implica que la beneficencia y la solidaridad son también “sacrificios” que Dios quiere y que, a través de Cristo, Sumo Sacerdote, todo cristiano puede ofrecer. El texto permite la interpretación de que se estaba produciendo una persecución cuando fue escrito. Hay que recordar a los responsables de la comunidad, porque el autor era uno de ellos (Hb 13,3.19.23). Si él fuera una persona caritativa y solidaria, también lo serían los demás miembros de esta comunidad. Por lo tanto, una vida cristiana de solidaridad con aquellos en riesgo parece ser, de hecho, la agenda de la Epístola a los Hebreos. Una piedad expresada en buenas obras, porque las obras muertas quedaban excluidas de éstas, y son exactamente lo que Dios desea. Así, la estabilidad eclesial de la comunidad reside en la práctica de esta piedad que busca el bienestar de los demás, como enseña la parénesis (Hb 13,15-16). El presente estudio trae segmentación y traducción del texto griego, Análisis Retórico Bíblico Semítico, estudio del uso del AT y comentario exegético-teológico en la perícopa.

Palabras clave: Epístola a los Hebreos, Intertextualidad del AT y NT, Sacrificios de alabanza, Solidaridad, Beneficencia.

Introdução

A Epístola aos Hebreus é um dos livros mais “debatidos” do NT, seja sobre a autoria, seja sobre o conteúdo. No que diz respeito à questão da autoria, atualmente, ela é tida como de autoria anônima e não mais paulina⁴. Além disso, devido a essa dúvida acerca da autoria, já nos primórdios do cristianismo, esta

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

epístola era aceita por uns e não por outros. Esse foi um debate que perdurou por um longo tempo. Tendo isso em vista, a partir do processo de fechamento do Cânon Bíblico do NT, a Epístola aos Hebreus, juntamente com outros 6 livros do NT (além de *Hebreus, Tiago, 2Pedro, 1-2João, Judas e Apocalipse*), foi considerado um livro deuterocanônico do NT, a exemplo da nomenclatura usada para 7 livros do AT (*Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Baruc, Eclesiástico, Sabedoria*, além dos fragmentos de Dn 3,24-90, Dn 13-14 e Est 10,4-16,24). Enquanto que no Oriente houve dificuldades na aceitação do Apocalipse, no Ocidente, esta dificuldade se deu em relação à Epístola aos Hebreus, o que foi resolvido quando foi considerada um texto de autoria paulina, o que gerou debates acerca da autenticidade da epístola.⁵ Devido a esse anonimato, a epístola encontrou resistência. Mas, sem dúvidas, ela traz a superioridade do Evangelho de Cristo como mensagem central. Hoppin considera a teoria de que poderia ter sido escrita por Priscila, a exemplo de muitos, como uma tentativa de encontrar um autor para a Epístola⁶.

E se a Epístola aos Hebreus não é um texto deuteropaulino, ela é resultado de uma tradição comum nas comunidades cristãs, pelo menos, nas comunidades helenistas. Logo, as mesmas tradições podem ter sido usadas com ideias e formas diferentes, o que pode induzir à certeza de que, pelo menos, os autores tiveram acesso a essas tradições. Tanto Paulo quanto o autor de Hebreus usaram de forma diferente as mesmas tradições, conforme as suas necessidades e objetivo específicos. De fato, esta dificuldade não tira o valor de Hebreus dentro do estudo da Teologia Bíblica, pelo contrário, deve estimular ainda mais a que se realize um estudo mais amplo e por diferentes áreas do saber humano.⁷

Hurst indica três conclusões sobre a Epístola aos Hebreus:⁸ 1) as diferenças excluem a Epístola aos Hebreus como “deuteropaulina” no sentido de empréstimo

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 81.

⁶ HOPPIN, R. *Priscillas Iellter*, p. 49.

⁷ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 37-38.

⁸ HURST, L. D., *The Epistle to the Hebrews: Its background of thought*, p. 124.

literário por um discípulo paulino; 2) as semelhanças indicam uma interação com as mesmas ideias identificadas ou questões teológicas de Paulo em Hebreus, contudo se há interação, não necessariamente se pode afirmar que o autor foi discípulo de Paulo em algum momento da sua vida; 3) se for reconhecido que há um sentido em que a tradição apostólica cresceu de uma maneira em que Paulo e seus associados podem ter tido uma parte significativa, pelo menos como base, para reivindicar a influência paulina na epístola, sem recorrer à solução literária, então, a frase “deuteropaulina” poderia ser adequada para Hebreus. Porém, é sempre bom e oportuno recordar que a Epístola aos Hebreus embora tenha tido dificuldade em conquistar e/ou em permanecer com a “cidadania paulina”, historicamente, ela nunca foi considerada deuteropaulina, a exemplo de Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses, e muito menos as Pastorais, como 1-2 Timóteo e Tito⁹.

No que se refere à datação, é possível que seja posterior ao ano 70 a.C., porque usa a liturgia do Tabernáculo e não do Templo de Jerusalém. O’Brien diz que cópias antigas são encontradas depois dos escritos paulinos, no \mathfrak{B}^{46} , inclusive que Hebreus vem logo após Romanos; essa associação com Paulo foi o motivo da sua inclusão em papiros¹⁰. Contudo, a análise da forma, desde Orígenes e Clemente Alexandrino, indica que há diferenças na fraseologia de Paulo (2Cor 11,6), em relação ao grego com erudição empregado em Hebreus.¹¹

Por sua vez, Attridge¹² diz que Hb 2,3-4 poderia indicar que a autoria estaria na segunda geração de cristãos. Essa argumentação pode fazer sentido, visto que em Hb 2,3b, lê-se: “ἤτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη/a *qual, outrora, recebida, foi anunciada por meio do Senhor, a nós foi confirmada pelos que ouviram*”. Isso mostra que o autor não ouviu a mensagem diretamente; mas poderia ser do grupo inicial dos

⁹ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

¹⁰ O'BRIEN, P. T., *The letter to the Hebrews*, p. 2-4.

¹¹ EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*, VI, 25,14.

¹² ATTRIDGE, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, p. 5-6.

discípulos de Jesus. Também pelo fato de que há uma menção a Timóteo, e de um encarceramento que tenha sofrido, em Hb 13,23a: “23 γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον/*sabei que o 'nosso irmão Timóteo foi solto*”. Esses dois textos de Hebreus, pelo menos, demonstram a convivência no círculo dos colaboradores dos apóstolos. Porém, o debate continua em aberto.

1. Contexto de Hebreus 13,15-16

Antes, de tratar de Hb 13,15-16 propriamente dito, faz-se importante uma análise contextual do capítulo em que a perícopé se encontra. O contexto anterior é Hb 13,1-14, que trata de uma série de recomendações, dentro do gênero parênese, devido as várias recomendações de cunho ético e moral, o autor alerta sobre uma conduta comunitária em Hb 13,1-2, com o “φιλαδελφία/*amor fraternal*” e a “φιλονεξία/*hospitalidade*”.

Strobel diz que Hb 13 é um excursão de caráter homilético, e o autor traz indicações singulares à vida cristã em comunidade, bem como, notas pessoais e saudações nesse epílogo.¹³ Além disso, no v.3, existe uma exortação ou alerta a respeito da negligência para com os “δέσμιου/*encarcerados*”; todos os verbos dos quais os substantivos são objeto direto, esses estão no imperativo, o que expressa um desejo ou ordem do autor; em Hb 13,4, há exortação sobre o casamento, para que seja “τίμιος/*estimado*”; nos vv.5-6, a continuação traz a sensibilidade do assunto da confiança em Deus, independente das circunstâncias descritas nesses versículos; existe um grande uso de imperativos nesse capítulo, no v.7a: “μνημονεύετε/*lembrai*”, e no v.7c: “μιμῆσθε/*imitai*”, com uma negativa no v.9a: “μὴ παραφέρεσθε/*não sejais levados*”; depois, na perícopé da pesquisa, no v.16a: “μὴ ἐπιλανθάνεσθε/*não vos esqueçais*”.

¹³ STROBEL, A., La Lettera agli Ebrei, p. 240-241.

Na sequência, o contexto posterior, que está em Hb 13,17-25, nota-se que o v.17 repete a ideia com ligeira diferença do v.7, por meio de um termo chave, que é o verbo “ἡγέομαι/*conduzir*”: desse modo, o v.7: “μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν/*lembrai-vos dos vossos condutores*” é paralelo do v.17: “πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν/*obedecei aos vossos condutores*”.

Percebe-se que essa repetição causa uma tensão na fluidez do texto, tal tensão pode ser estilística, já que há uma recuperação de ideias antes apresentadas pelo autor. E mais uma sequência de verbos no imperativo¹⁴, no v.22c: “ἀνέχεσθε/*suporteis*”, e, por fim, no v.24: “ἀσπάσασθε/*saudai*”. Então, essa repetição serve como um tipo de moldura ao texto, assim sendo, os vv.7-17 serviriam para esse propósito.

Por sua vez, os vv.18-21 são tipicamente epistolares, com as seguintes características: “pedidos e recomendações”; o uso do pronome “ἡμεῖς/*nós*”, dentro de um pedido de oração. Deste modo, seria possível indicar também que o autor estivesse preso/encarcerado, pela exposição do v.19b: “ἵνα τάχιον ἀποκατασταθῶ ὑμῖν /*a fim de que depressa vos seja restituído*”. Essa frase ainda pode indicar que o autor e os destinatários eram conhecidos ou estavam familiarizados, o que justifica a ausência nominal no início da epístola.

É possível afirmar que se os destinatários observassem o que é pedido, a comunidade seria colaborativa e fraterna. Então, mediante um aspecto eclesiológico, o autor de Hebreus ensina, e com um tom mais pessoal, com os pedidos e recomendações, a partir do uso do verbo “pedir”, com duas ocorrências, no v.19a: “περισσοτέρως δὲ παρακαλῶ τοῦτο/*porém, em demasia eu vos peço*”; outra vez, no v.22ab: “παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί/*porém, peço-vos, irmãos*”.

Talvez seja uma forma de adiantar ideias e para retomá-las depois, já que existe recuperação temática ao longo do capítulo. Como antes, no paralelo entre o v.7 e o v.17, agora o v.23 há um paralelo com o v.3, a partir do verbo

¹⁴ LANE, W. L., Hebrews 9–13 (WBC, 47B), p. 431-435.

“ἀπολύειν/*libertar*”, aplicando a Timóteo, porquanto já tinha dado a recomendação de visitar os “δέσμιον/*encarcerados*”; o que também ocorre em Hb 10,33-34, inclusive o autor fala acerca das “suas prisões”.

No v.24, há uma saudação a todos: “ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας/*saudai a todos vossos condutores e todos os santos. Os (santos) da Itália vos saúdam*”. Os líderes ou “condutores” são saudados junto com os membros da comunidade, esses últimos são chamados de “ἅγιοι/*santos*”. Nesse caso, são possíveis duas observações: 1) o autor parece indicar que a comunidade que receberia sua epístola estava fora da Itália, pois, diz: “os (santos) da Itália vos saúdam” e, ao mesmo tempo, que o autor estivesse preso em algum lugar na capital do Império Romano; 2) na construção frasal, há um artigo masculino plural nominativo, mas há uma elipse, por isso, “santos” está entre parênteses na tradução, sendo o último destinatário e que englobaria tanto os líderes quanto aos fiéis da comunidade.

No v.25, lê-se: “ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν/*a graça seja com todos vós*”. Uma bênção final, essa não é muito elaborada, mas é dirigida a todos. Nota-se que grande parte de Hb 13 traz uma linguagem sacrificial, usada por várias vezes em outras seções da Epístola, a exemplo de: Hb 2,17; 3,1; 5,5-6.10.20; 7,14; 8,1-13; 9,1-10,39; 11,4.17.28; 12,18-24.

Apesar de uma mudança estilística nos vv.24-25, Wedderburn diz Hb 13,1-23 serve de epílogo à obra, além de ter diversas instruções de cunho ético. E ainda, nota-se o uso de uma linguagem sacrificial, de fato, ao longo da epístola. Ele conclui que Hb 13 faz parte do conteúdo original.¹⁵ Para Vanhoye, o texto de Hb 13 é um convite aos leitores-ouvintes a viverem realmente como cristãos.¹⁶ A escolha da perícopie de Hb 13,15-16 é pelo tema sacrificial, e busca responder às

¹⁵ WEDDERBURN, A. J. M., *The Letter to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter*, p. 390-401.

¹⁶ VANHOYE, A., *El mensaje de la carta a los hebreos*, p. 18.

questões: Quais os sacrifícios que aprazem a Deus na perspectiva de Hebreus? E, por que eles são importantes na epístola?

1. Segmentação e tradução de Hb 13,15-16¹⁷

O conceito de texto não é unívoco, por isso, a delimitação é pela temática e não pelo critério formal dos comentadores da epístola. Alguns, por exemplo, como McNight e Church¹⁸, dividem em duas partes: vv.1-17 e vv.18-25. Lane faz outra divisão: vv.1-8, vv.9-17 e vv.18-25. Já Wuest¹⁹ divide entre os vv.1-17 e os vv.18-25, concordando com McNight e Church. O critério da divisão adotada é o do tema “sacrifício de louvor” e, com isso, delimita-se a perícopé estudada apenas em Hb 13,15-16, visto que a mesma tem começo e fim, e consta com coerência e coesão temática.

‘Δι’ αὐτοῦ [οὔν]’ ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ,	v.15a	Por meio dele [agora] ofereçamos sacrifício de louvor por todo (tempo) a Deus,
τοῦτ’ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.	v.15b	Isto é, fruto dos lábios que confessam o seu nome
τῆς δὲ εὐποιίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε.	v.16a	E, da beneficência e solidariedade ²⁰ não (vos) esqueçais.

¹⁷ Na parte introdutória do NA²⁸ é possível encontrar uma lista de todos os manuscritos importantes a cada livro ou carta do NT. Esses são os manuscritos mais importantes à Carta aos Hebreus: Ɀ¹², Ɀ¹³, Ɀ¹⁷, Ɀ⁴⁶, Ɀ⁷⁹, Ɀ⁸⁹, Ɀ¹¹⁴, Ɀ¹¹⁶, Ɀ¹²⁶; κ, A, B, C, D, H, I, K, L, P, Ψ, 048, 0122, 0227, 0228, 0243, 0252, 0278, 0285; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; 1 249, 1 846; testemunhas frequentemente citadas: 6, 323, 326, 424, 614, 629, 945, 2495.

¹⁸ McNIGHT, E.; CHURCH, C., *Hebrews-James*, p. 310.

¹⁹ WUEST, K. S., *Hebrews in New Testament*, p. 232.

²⁰ Quanto ao lexema κοινωνία, esse pode ter mais de uma acepção ou sentidos. Segundo MONTANARI, F., *κοινωνία*, p. 1149-1150: 1) participação; 2) companhia; 3) relacionamento; 4) união sexual; 5) união, associação e sociedade; 6) acordo e concórdia; 7) amizade ou irmandade. Ele também diz que em Hb13,16 pode ser “colaboração ou compartilhamento. HAUCK, F., *κοινωνία*, p. 695-696, entende como: 1) comunhão; 2) participação ou participação comum; 3) concessão; 4) processo comum. De acordo com BAILLY, A., *κοινωνία*, p. 1111, pode ser: 1) ação e ter em comum; 2) participante; 3) comunidade; 4) ter afinidade com; 5) relações comerciais ou sociedade. Em relação a Hb 15,16, Bailly considera “simpatia ou compaixão alheia”. LIDDELL, G.; SCOTT, R., *κοινωνία*, p. 970, trazem as possibilidades: 1) comunhão; 2) associação; 3) parceria; 4) sociedade humana; 5) participação; 6) corporação. É interessante que em relação a Hb 15,16, traduzem como “contribuição caridosa”. Portanto, dentro dessas inúmeras possibilidades e pelo contexto da própria epístola, a tradução escolhida foi “solidariedade”.

τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός. v.16b Pois, em tais sacrifícios, Deus se apraz.

Fonte: Texto de NA28, tabela e traduções dos autores

1.2. Crítica textual de Hebreus 13,15-16

A perícopre de Hb 13,15-16 não oferece problemas sérios de crítica textual, mas são apresentadas somente pequenas leituras/variantes no aparato crítico da NA²⁸. No **v.15a** há um sinal de substituição (´), em vez da leitura de: “δι’ αὐτοῦ [οὐ̃ν]’/por meio dele [agora]”, esses testemunhos substituem por “δι’ αὐτοῦ/por meio dele”. Essa mudança consta no ℞⁴⁶ e no Sinaítico reescrito (℞*), bem como no Claromontano reescrito (D*), no Porfiriano (P) e Atos Lavrensió (Ψ). Já o Mosquensio (K) traz a leitura “δια τουτο ουν/por meio disto agora”. Por sua vez, o texto conforme a NA²⁸ está nos testemunhos (txt) Sinaítico de segunda mão (℞²), Alexandrino (A), Efrém reescrito (C), Claromontano de primeira mão (D¹), e igualmente em 0243. 0285. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881, no Texto Bizantino (℞), na tradição latina (lat) e na siríaca heracleana (sy^h). Pelo equilíbrio das testemunhas a favor e contra a presença dessa variante no texto, e pautando pelo critério da *lectio difficilior*, o comitê central da NA²⁸ preferiu trazer a conjunção “οὐ̃ν/agora”²¹ mas conservando-a entre colchetes [οὐ̃ν]. Quanto a essa conjunção, o autor de Hebreus a usa por doze vezes nas seguintes passagens: Hb 2,14a; 4,1a.6a.11a.14a.16a; 7,11a; 9,1.23; 10,19a.35; 13,15. Nota-se que não é incomum em Hebreus, pelo contrário, ela é usada em outras partes no conjunto da obra. Assim, “οὐ̃ν/agora” serve de reforço; mas sua ausência não modifica o sentido do texto.

No **v.16a** há um sinal de adição (†) de um artigo “τῆς/da”, no genitivo feminino singular, antes de “κοινωνία/solidariedade”. Nesse caso, a leitura ficaria “καὶ τῆς κοινωνίας/e da solidariedade” em vez de “καὶ κοινωνίας/e

²¹ BAUER, W.; DANKER, F. W., οὐ̃ν, p. 653.

solidariedade”. No entanto, esse acréscimo só consta em poucos testemunhos: no \mathfrak{P}^{46} , no Claromontano reescrito (D*) e em 81. 1505. Então, da forma que a NA²⁸ traz (*txt*), ela está nos demais testemunhos dos papiros: \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} , bem como nos unciais: Sinaítico (\aleph), Alexandrino (A), Vaticano (B), Efrém reescrito (C), Claromontano (D), Freeriano (I), Mosquensio (K) Coislino (H), Angélico (L) Porfiriano (P), Atos Lavrensio (Ψ), e em: 048. 0122. 0227. 0228. 0243. 0252. 0278. 0285. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1506. 1739. 1881. 2464. 1 249 e 1. Portanto, pelo critério da *lectio brevior* segue-se o texto da NA²⁸.

1.2 A análise retórica bíblica semítica da perícopre

v.15a:	:: Por meio dele [agora]	ofereçamos <i>sacrifício</i> de <i>louvor</i>	por todo (tempo) a DEUS ,
v.15b:	= Isto é,	<i>fruto dos lábios</i> que confessam	o seu NOME
v.16a:	+ Mas, da <i>beneficência</i>	e <i>solidariedade</i>	não (<i>vos</i>) esqueçais
v.16b:	= Pois,	em tais <i>sacrifícios</i> ,	DEUS se apraz

Fonte: tabela os autores

A estrutura é trimembre, isto é, pode-se dividir em três membros a estrutura do versículo. O paralelo das partes finais se chama “simetria parciais”, estão na palavra “Deus/Nome/Deus”.²² Observa-se que a perícopre é formada por dois versículos que têm uma simetria de um paralelo A/B/B’/A’, formando um paralelo concêntrico:

A | v.15a: Por meio dele [agora] ofereçamos *sacrifício de louvor* por todo (tempo) a **Deus**,

B | v.15b: Isto é, fruto dos lábios que confessam o seu **Nome**

B’ | v.16a: Mas, da *beneficência* e *solidariedade* não (*vos*) esqueçais.

²² MEYNET, R., Treatise on Biblical Rhetoric, p. 132.

A' | v.16b: Pois, em tais *sacrifícios*, **Deus** se apraz.

Esse concentrismo ressalta que o sentido do sacrifício de louvor e os outros dois são confissão e boas obras, pela beneficência e solidariedade. Walker aponta para a correção dos lexemas: “εὐποιία/*beneficiencia*” e “κοινωνία/*solidariedade*”, e traduz como “fazer o que é bom” e “compartilhamento/partilha”.²³ E, sem dúvida, esses lexemas são fundamentais para compreender a questão sacrificial de que o autor se refere.

2. A intertextualidade do AT com Hb 13,15-16

Em geral, busca-se ver como o autor do NT fez uso do AT, se em forma de *citação* direta de um texto, se de *alusão* indireta e livre e/ou em forma de *eco*. Alguns autores falam de uma possível *alusão* do Sl 50,14.²³ e de *ecos* de outros textos do AT em Hb 13,15-16, por ser uma forma mais livre e indireta de releitura de um texto em outra parte da Sagrada Escritura. Assim, faz-se igualmente um *eco* pelo qual, revive-se um texto em outro. Hays admite a intertextualidade por meio de sete critérios que mostram a conexão entre as partes,²⁴ os quais possibilitam verificar as acomodações (citação, alusão e/ou eco) da intertextualidade do AT no texto de Hebreus:

1) *O autor tem acesso a fonte original?* O autor tem algum tipo de acesso às cópias dos textos originais, ou por *Targumim*, ou por memorização. Exemplos: Hb 1,3 // Sl 110,1; Hb 1,5 // Sl 2,7; Hb 1,6 // Dt 32,43; Hb 1,7 // Sl 104,4; Hb 1,8-9 // Sl 97,7; Hb 1,10-12 // Sl 102, 25-27; Hb 1,13 // Sl 110,1.

2) *Existe a possibilidade de um grande volume de textos da Sagrada Escritura que faz referência ao texto?* Vê-se um padrão sintático na repetição de temas ligados ao sistema sacrificial e ao sacerdócio ao longo da Epístola de Hebreus. Pelo contexto é muito provável que o autor faça outras alusões, além das citações claras nos textos. Nota-se um extenso

²³ WALKER, D. H., *The Letter to the Hebrews*, p. 516.

²⁴ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32.

uso de sacerdote (Sumo sacerdote, sacerdócio) em Hb 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,1.5.6.10; 6,20; 7,1.3.5.11-17. 21.23.24.26-28; 8.1.3.4; 9.6.7.11.25; 10,11.21; 13,11. Por sua vez, acerca dos sacrifícios em Hb 5,1.3;7,27; 8.3; 9,9.23.26; 10,1.3.5.6.8; 10,11.12.26; 11,4; 13,15-16.

3) *O autor faz uso recorrente de um tema na mesma obra citada em outras partes do seu texto?* Existe uma recorrência na alusão à passagem bíblica. Percebe-se por indícios temáticos o uso do AT, pelo menos, no grego (LXX e NA28). Exemplo: a lista dos personagens do AT em Hb 11,1-40, como os ilustre da fé, pode ser vista em Eclo 44,1-48,15 (Eclesiástico/Sirácida, um livro da tradição da LXX). Demonstra uma influência helenista na forma de organizar e expor as temáticas propostas.

4) *Existe uma coerência temática com a linha de argumentação do autor?* A alusão usada pelo autor sofreu um ajuste e com isso, esclarece pela argumentação crescente. Filho → Superior a Aarão → Sumo Sacerdote → oferecer dons e sacrifício → Aliança → os sacrifícios espirituais a Deus por meio de Cristo Jesus, em Hb 7,12: μετατιθεμένης γὰρ τῆς ἱερωσύνης ἐξ ἀνάγκης καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται/porque pela mudança do sacerdócio necessariamente e (a) Lei se torna mudada”. Há uma mudança do sacerdócio Aarônico para o de Melquisedec, porque a Cristo é atribuído esse tipo de sacerdócio que, por meio da tradição, traz uma personagem histórica em Gn 14,18 // Hb 5,6.10; 6,20; 7,1-21.

5) *Existe uma percepção plausível da histórica, tema ou assunto que os destinatários entenderam o sentido escrito pelo remente?* Quanto ao significado interpretado, porque os leitores-ouvintes iniciais devem ter percebido as alusões e ecos, além da temática repetitiva que envolve temas e subtemas dentro de Levítico, Salmos, Deuteronômio e Jeremias, por citação direta ou citação indireta (alusão).

6) *Há indícios que na história da interpretação outros comentadores ou exegetas perceberam?* Comentadores pré-críticos veem as alusões como o Historiador Eclesiástico, Eusébio de Cesareia, e os Padres da Igreja, como Ambrósio, Clemente Romano²⁵; ainda, os estudiosos/autores críticos, como Bruce, Draper, Rhodes, Stedman, Longenecker para citar alguns.²⁶

7) *Há indícios de uma explicação satisfatória:* a alusão é percebida e ao longo do texto? Os leitores-ouvintes têm convívio com o autor: Já deveriam tê-lo ouvido com o mesmo tipo de argumentação com viés da centralidade e superioridade de Cristo no AT? Nesse sentido, a explicação pela releitura no seu nome contexto é satisfatória.

²⁵ HEEN, E. M.; KREY, P. D.W., Ebrei (La Bibbia Commentata dai Padri), p. 58-91.

²⁶ BRUCE, F. F., The Epistle to the Hebrews, p.138-146; DRAPER, R. D.; RHODES, M. D., Epistles to the Hebrews, p. 288-304; STEDMAN, R. C., Hebrews (NTCS), p. 26-29; LONGENECKER, R., The Christology of Early Jewish Christianity, p. 113-119.

Docherty²⁷ aponta para uma alusão no v.2, no que se refere a hospitalidade: “τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους./da hospitalidade não vos esqueçais, porque por meio dela, alguns despercebidos, hospedaram anjos”. Ela considera três narrativas que podem ter sido usada pelo autor, a narrativa de Abraão, em Gn 18,1-19,30, na qual três indivíduos que apareceram e são recebidos pela lei da hospitalidade oriental, e dois deles, eram “מַלְאָכִים/mensageiros”, só que a LXX traz “ἄγγελου/anjos”; ou a narrativa de Gedeão em Jz 6,11-24 ou ainda a da esposa de Manué em Jz 13,1-25.

Nessas alusões ocorre o mesmo fenômeno, que é a presença angelical junto dos ilustres antepassados, com: Abraão, Gedeão e Manué. Pode ser que tenha usado todas ou uma. A ideia de anjos como seres sobrenaturais se desenvolveu no judaísmo do pós-exílio, em livros como Daniel e Tobias. Segundo Dunn²⁸, eram “formas” sobrenaturais de comunicação de Deus e os seres humanos, distintos de Deus e intermediários celestes.

Além da argumentação, o autor também faz uso de duas citações: Dt 31,6c e Sl 118,6. E para citar os textos do AT, o recurso é o da expressão, no v.5b: “αὐτὸς γὰρ εἶρηκεν/porque ele disse”. Observa-se que a citação de Hb 13,5b ,em relação a Dt 31,6c (LXX), traz diferenças no advérbio de negação, οὔτε; o autor de Hebreus mantém as duas negativas, que trazem ênfase ao texto (Οὐ μὴ), só que o uso mais comum, ao contrário da LXX, que o advérbio também é repetido entre as duas proposições negativas.²⁹ Então, esse paralelo de Οὐ μὴ... οὐδ' οὐ μὴ, de Hb 13,5b, // οὔτε μή... οὔτε μή, com Dt 31,6c; expressa o sentido de “nem sequer” há uma possibilidade para tal cogitação.³⁰

²⁷ DOCHERTY, S., The Use of the Old Testament in Hebrews 13 and Its Bearing on the Question of the Integrity of the Epistle, p. 209.

²⁸ DUNN, J. D G., Did the first christians worship Jesus?, p. 66-72.

²⁹ BAILLY, A., οὔτε, p. 1426.

³⁰ BAILLY, A., οὐ, p. 1417-1418.

Quanto aos verbos, eles são os mesmos, mas a pessoa da fala é outra: em Hb 13,5, o verbo está na primeira pessoa singular aoristo ativo de subjuntivo (ἀνῶ/ἐγκαταλίπω); já em Dt 31,6c, ele está na terceira pessoa singular do mesmo aspecto verbal (ἀνῆ/ἐγκαταλίπη). Também há uma mudança da fala indireta para a fala direta. Então, o sentido é o mesmo com breves modificações textuais, quase que de forma mais livre e pessoal aos ouvintes-leitores. Entretanto, em Hb 13,6, faz-se uso de uma citação *ipsis litteris* do Sl 117,6 (LXX), ou seja, literalmente, sem nenhuma mudança: “κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος/Senhor meu Auxiliador é, não temerei. O que alguém me fizer”, como se pode verificar na tabela comparativa a seguir:

Hb 13,5b	Dt 31,6c
Οὐ μὴ σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μὴ σε ἐγκαταλίπω	οὔτε μὴ σε ἀνῆ οὔτε μὴ σε ἐγκαταλίπη.
Não te abandono, nem mesmo te desamparo	não te abandonará e nem te desampará.
Hb 13,6b	Sl 117,6
κύριος ἐμοὶ βοηθός, Ἦ οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος	κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος
Senhor meu Auxiliador é, não temerei. O que alguém me fizer.	Senhor meu Auxiliador é, não temerei. O que alguém me fizer.

Fonte: Textos da LXX e da NA²⁸, tabela e traduções dos autores

A diferença de citação completa, citação parcial e alusão, está na porcentagem do uso do outro texto em novo contexto e leitura. A citação pode ou não marcada por uma fórmula introdutória, por exemplo, em Rm 1,17: “καθὼς γέγραπται/*segundo está escrito*” ou ainda como em 1Cor 1,19: “γέγραπται γὰρ/*porque está escrito*”, o que não acontece na perícopa de Hb 13,15-16. Mas também se percebe o uso de um texto-fonte do AT grego, no mínimo. O grau de alusão está em sintagmas, os quais, servem de palavras-chave dentro dos versículos.

Behm afirma que a expressão “*θυσία αἰνέσεως/sacrifício de louvor*” traduz o correspondente em hebraico “*הַתְּהִלָּה הַבְּרִיאָה /sacrifício de louvor*”³¹. Além disso, os frutos dos lábios são aceitos em lugar dos sacrifícios veterotestamentários, pois, faz-se o bem e compartilha-se com outros, esses que recebem o bem, também reproduzem as ações e todos de uma forma ou de outra, rendem louvores a Deus. Pela crítica feita aos sacrifícios, vendo indícios em At 7,41, acrescenta, na pergunta do mártir Estêvão: *μη σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατε μοι ἔτη τεσσαράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ οἶκος Ἰσραήλ;/não me trouxestes vítimas e sacrifícios por quarenta anos no deserto casa de Israel?*”, o que sugere uma realidade que a conduta assumiria dentro da religiosidade prática.

O sacrifício do louvor era uma prática no culto do AT, os profetas não eram anticúlticos, mas eram contra o culto externo e hipócrita. Swedenborg alega que o “Senhor não deseja sacrifícios e uma adoração externa”³²; Ross chama de “adoração formalística e hipócrita”³³; Friesen e Miscall dizem que o sangue dos sacrifícios era comparado ao sangue dos assassinatos cometidos por eles. A violência, mentira e roubo, bem como o ritualismo vazio de sentido, são desprezados por YHWH³⁴; esta é igualmente a denúncia de Isaías e Jeremias (Is 1,10-21; Jr 7,1-22).

O contexto demonstra que a crítica se concentra na forma equivocada de realização do culto como, por exemplo, no Livro de Oseias. Sedlmeier diz que a crítica profética e sapiencial a respeito do abuso dos sacrifícios, uma denúncia, é contra as instituições, contra o povo e sua religiosidade. Assim sendo, como uma vida errada, a prática sacrificial era incompatível no AT. Da mesma forma, é

³¹ BEHM, J., *θυσία*, p. 629-631.

³² SWEDENBORG, E., *Commentary on the Psalms*, p. 184.

³³ ROSS, A. P., *A Commentary on the Psalms: Volume 2 (42-89)*, p. 158.

³⁴ FRIESEN, I. D., *Isaiah (BCBC)*, p. 32, diz que o discurso do profeta Isaías é sobre a adoração equivocada, este é dirigido aos líderes e ao povo de Judá e Jerusalém, o profeta compara com os líderes e o povo de Sodoma e Gomorra e move a poesia em direção a um clímax. No centro da rebelião dos povos está a satisfação com grande quantidade de sacrifícios (1, 10-11), tolerância de ofertas a Deus coexistindo com as ações malignas para com as pessoas (1,12-13), e praticar a oração e a violência simultaneamente (1,14-15). MISCALL, P. D., *Isaiah*, p. 32, vai mais adiante e diz que “o povo tem as suas mãos cheias do sangue do sacrifício”, mas também estão cheias de homicídio. A imagem de impiedade em Sodoma e Gomorra é o protótipo para a destruição de Jerusalém e Judá.

incompatível para um cristão ter o amor e não ter as boas obras, visto que o Senhor “retribuirá a cada um segundo suas boas obras” (Sl 62,13; Rm 2,6) e que “fomos feitos para as boas obras” (Ef 2,10). Portanto, o exercício da beneficência e da solidariedade é um sinal de um cristianismo autêntico.

Quanto à expressão: “*θυσίαν αινέσεως/sacrifício de louvor*”, ela pode ser oriunda tanto do Livro de Levítico, quanto do Saltério da LXX. Em primeiro lugar, Lv 7,12a, lê-se: “*ἐὰν μὲν περὶ αἰνέσεως προσφέρῃ αὐτήν, καὶ προσοίσει ἐπὶ τῆς θυσίας τῆς αἰνέσεως/então se a respeito da (oferta de) louvor, traga-a, e se trará sobre sacrifício de louvor*”; mas igualmente em 2Cr 33,16a: “*καὶ κατώρθωσεν τὸ θυσιαστήριον Κυρίου, καὶ ἐθυσίασεν ἐπ’ αὐτὸ θυσίαν σωτηρίου καὶ αἰνέσεως, καὶ εἶπεν τῷ Ἰούδα τοῦ δουλεύειν Κυρίῳ θεῷ Ἰσραὴλ/e restaurou o altar do Senhor, e ofereceu sacrifícios sobre ele, sacrifício pacíficos pela libertação e de louvor, e disse a Judá para servir ao Senhor Deus de Israel*”.

Muraoka diz que a expressão “*θυσίαν σωτηρίου/sacrifício de salvação*” deve ser compreendida como “sacrifício de gratidão pela libertação” porque corresponde à expressão hebraica de “*שְׁלֵמִים וְכֶבֶד/sacrifício de comunhão*”.³⁵ Willi-Plein³⁶ chama de “imolação festiva” pois, a celebração representa a salvação da comunidade de algum perigo. Esses tipos de sacrifícios eram dados em forma de agradecimento por receber algum livramento. Nesse caso, serviam de testemunho público da ação de YHWH no AT, e resultavam em um louvor coletivo, em uma confissão pública. Kiuchi³⁷ diz que em relação ao Livro de Levíticos, quanto ao sangue nos sacrifícios, esse estava nos rituais, tais como na oferta pelo pecado ou pela culpa. No que se refere aos outros tipos de sacrifícios, eles não tinham caráter expiatório, por isso, eles poderiam ser sem sangue. No entanto, ele não exclui a inferência da espiritualidade nas ofertas pacíficas. Os salmos já ajudam a verificar a voluntariedade e a graça de Deus nesses sacrifícios.

³⁵ MURAOKA, T., σωτήριο, p. 668.

³⁶ WILLI-PLEIN, I., Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento, p. 87.

³⁷ KIUCHI, N., Spirituality in Offering a Peace Offering, p. 30-31.

Em segundo lugar, do Saltério, encontram-se as seguintes referências: Sl 49,14a (LXX): “*θῦσον τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως/oferece sacrificio de louvor*”³⁸; outro versículo do mesmo salmo, que é, Sl 49,23a (LXX): “*θυσία αἰνέσεως δοξάσει με/sacrificio de louvor me glorificará*”³⁹; em seguida, no Sl 106,22a (LXX): “*καὶ θυσάτωσαν θυσίαν αἰνέσεως/e ofereçam sacrificio de louvor*”; por fim, no Sl 115,17a (LXX): “*σοὶ θύσω θυσίαν αἰνέσεως/eu te oferecerei sacrificio de louvor*”.

O uso do verbo *ἀναφέρει* em Hb 13,15 pode ser explicado pelo seu uso em Lv 17,5a: “*ὅπως ἀναφέρωσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰς θυσίας αὐτῶν/de maneira que os filhos de Israel tragam os seus sacrificios*”; no v.15bα: “*τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων/isto é, fruto dos lábios*”. Esta mesma expressão encontra-se em Os 14,2: “*λάβετε μεθ' ἑαυτῶν λόγους καὶ ἐπιστράφητε πρὸς Κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν· εἶπατε αὐτῷ ὅπως μὴ λάβητε ἀδικίαν καὶ λάβητε ἀγαθὰ, καὶ ἀνταποδώσομεν καρπὸν χειλέων ἡμῶν/receba consigo palavras, e convertei-vos ao Senhor vosso. Dizei-lhe: dessa maneira, tira iniquidade e toma as coisas boas, e oferecemos fruto dos nossos lábios*”.

Tudo isso fez, ao longo do tempo, uma introdução e desenvolvimento de uma nova perspectiva salvífica por meio de uma intervenção divina, o que forçosamente trouxe uma relativização do sistema sacrificial no AT, que se prolongou no judaísmo de Qumran, e no cristianismo, com um tipo metafórico de sacrifícios, ou a espiritualização dos sacrifícios, indicando que os sacrifícios agradáveis a Deus seriam a entrega total, a oração e a humildade⁴⁰, e não os de rituais externos e vazios, para se fazer ser visto por alguém, como Cristo indica no Sermão da Montanha (Mt 6,1-8)

³⁸ Observa-se que o verbo “*θυειν/oferecer sacrificio*” aparece nas passagens, que significa “queimar”, optou-se por “oferecer”, porque na língua de chegada, faz mais sentido resultaria em uma redundância, a exemplo: “*σοὶ θύσω θυσίαν αἰνέσεως/eu te sacrificarei sacrificio de louvor*”. Por este motivo, como o substantivo “*θυσία/sacrificio*” já aparece nos textos mencionados.

³⁹ Outra tradução: “sacrifício de confissão”. A forma de traduzir depende de uma análise contextual e pontual em cada texto.

⁴⁰ SEDLMEIER, F., *Sacrifício*, p. 1415-1418.

2.1. Comentário exegético-teológico de Hebreus 13,15-16

v.15a: “Ἔτι αὐτοῦ [οὖν] ἄναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ/*Por meio dele [agora] ofereçamos sacrifício de louvor por todo (tempo) a Deus*”. O autor de Hebreus mostra que “por meio dele [agora]”, ou seja, por meio de Jesus Cristo, os sacrifícios podem ser oferecidos a Deus. Já a expressão “διὰ παντὸς /*por todo (tempo)*” é uma frase reduzida; a sua forma completa seria: “διὰ παντός χρόνου/*por todo tempo*”.⁴¹ Bott⁴² considera que a polissemia no uso da expressão associada ao culto pode ser uma realidade para a mudança no uso para a metaforização da adoração. O valor metafórico e espiritual dos sacrifícios ocupa as narrativas e epístolas do NT, não sendo um privilégio apenas de Hebreus. Em geral, aparece com um tom de algo que foi finalizado, porque a oferta completa e perfeita é a entrega de si mesmo pela vontade e ações a Deus.

A associação já estava em Fílon, quando diz que a grandiosidade numérica dos sacrifícios era resultado de uma piedade generalizada na nação. No texto de Fílon, em *Leis Especiais I*, 271-272, há uma menção de que Deus não necessitaria dos sacrifícios. mas da piedade humana:

“θυσίαις, εἶποιμ’ ἄν, ὡ γενναίε, ὁ θεός οὐ χαίρει, κἀν εκατόμβας ἀνάγη τις · κτήματα γάρ αὐτοῦ τά πάντα, κεκτημένος ὅμως οὐδενός δεῖται · χαίρει δέ φιλοθέοις γνώμαις καὶ ἀνδράσιν ἀσκηταῖς ὀσιότητος, παρ’ ὧν φαιστά και κριθάς και τά ευτελέστατα ὡς τιμώτατα προ τῶν πολυτελέστατων ἀσμενος δέχεται”/*Sacrifícios, diga-se ó nobre (senhor), Deus não se alegra e de tais hecatombes necessita. Porque sua criação são todas as coisas, possui completamente e nada precisa ainda. Porém, alegra-se dos que são conhecidos como amigos de Deus, e homens adornados de piedade, porque aceita oferta simples como de menor valor, coloca-as como mais preciosas se agrada para aceitar*”.⁴³

⁴¹ BAUER, W.; DANKER, F. W., διὰ, p. 198.

⁴² BOTT, T. J., Praise and Metonymy in the Psalms, p. 141.

⁴³ PHILON OF ALEXANDRIA. Works of Philo. De Spec. Leg. I, 271-272.

Com a dominação grega e o uso da língua tanto na Palestina quanto em outras regiões, como Alexandria, o uso da raiz verbal “χαρίζομαι/*agradecer*”, e termos correlatos, passou a substituir a ideia básica de “ser grato”, “dar graças” “favor” ou ainda, com “εὐχάριστος/*grato*”. O autor de Hebreus usa a expressão básica para expressar os conceitos sacrificiais requeridos; por esta razão, a expressão “sacrifício de louvor”.⁴⁴ O termo hebraico הַלְלָה, às vezes, é traduzido por “ação de graças” ou “confissão”.⁴⁵ Sabe-se que, com o passar dos tempos, a ideia de “ação de graças” passa a ser usada pela palavra grega “εὐχαριστία/*ação de graças*” e não mais o sentido do hebraico “הַלְלָה/*louvor*”; a correspondência grega da LXX optou por “αἴνεσις/*louvor*” e não por “εὐχαριστία/*ação de graças*”; e é exatamente em Hb 13,15 que novamente aparece o termo “αἴνεσις/*louvor*”, que se aproxima da ideia do termo hebraico “הַלְלָה/*louvor*”.

Ressalta-se que, com o tempo, houve uma mudança na forma de se expressar pela raiz “εὐχάριστος/*grato, gracioso*” ou lexemas gregos. Em Pr 11,16a (LXX), lê-se: “γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν/*mulher graciosa desparta (a) glória do marido*”; em Est 8,12d, que corresponde ao edito do rei Assuero, tem-se: “καὶ τὴν εὐχαριστίαν οὐ μόνον ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἀνταναιροῦντες/*e a gratidão não somente dos homens se cancela*”; em Est 8,7a (LXX), lê-se: “καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς πρὸς Ἑσθήρ Εἰ πάντα τὰ ὑπάρχοντα Ἀμὰν ἔδωκα καὶ ἐχαρισάμην σοι/*e disse o rei a Ester: se tudo que pertencia a Amã dei, e te agradei*”. De fato, torna-se a palavra mais usada para gratidão, ação de graça, em vez do sentido de “louvor em forma de agradecimento”, que o substantivo hebraico trazia (“הַלְלָה/*louvor*”).

Na LXX, em 2Mc 1,11, lê-se: “ἐκ μεγάλων κινδύνων ὑπὸ τοῦ Θεοῦ σεσωσμένοι μεγάλως εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ, ὡς ἂν πρὸς βασιλέα παρατασσόμενοι/*dos grandes perigos por Deus libertos, damos-lhe grandes*

⁴⁴ MONTANARI, F., *θυσία*, p. 957.

⁴⁵ MONTANARI, F., *αἴνεσις*, p. 53; MAYER, G., *הַלְלָה / הַלְלָה*, p. 529-562.

ações de graças, como aquele que combate contra o rei"; em Eclo 37,10.11b: "10) μὴ βουλεύου μετὰ τοῦ ὑποβλεπομένου σε καὶ ἀπὸ τῶν ζηλούντων σε κρύψον βουλήν. 11b) καὶ μετὰ ἀγοράζοντος περὶ πράσεως, μετὰ βασκάνου περὶ εὐχαριστίας καὶ μετὰ ἀνελεήμονος περὶ χρηστοθείας/10) *não (te) aconselhes com o aquele que te olha com suspeita e daqueles que te invejam escondes teu conselho. 11b) "nem o vendedor com o comprador, nem daquele do olhar maligno com o grato e nem o impiedoso com o bondoso"*.

Também, nos escritos extrabíblicos a exemplo Fílon e Salmos de Salomão, aparece a mesma ideia. Neles, porém, tem-se a influência pela modificação cúllica para certos grupos dentro do judaísmo. Nas obras de Fílon, a palavra "εὐχαριστία/*ação de graças*" espelha um sentido posterior, como em escritos judaicos helenísticos⁴⁶. Wright⁴⁷ diz que é possível verificar em alguns textos uma "adoração" distante do Templo e sem os sacrifícios, pelo qual a piedade é substituída pelo sistema sacrificial.

No SISal 10,6.7, também se lê: "6 καὶ ὅσοι ἐξομολογήσονται ἐν ἐκκλησίᾳ λαοῦ καὶ πτωχοὺς ἐλεήσει ὁ θεὸς ἐν εὐφροσύνῃ Ἰσραηλ. 7 ὅτι χρηστὸς καὶ ἐλεήμων ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα καὶ συναγωγαὶ Ἰσραηλ δοξάσουσιν τὸ ὄνομα κυρίου/ *e os piedosos confessarão na assembleia do povo e Deus favorecerá os pobres com alegria em Israel*" 7 *porque Deus será bondoso e misericordioso para sempre nas sinagogas de Israel, eles glorificarão o nome do Senhor*". Segundo McLay, a forma como a LXX, modifica as Escrituras judaicas por meio do contexto cultural, literário, litúrgico e teológico, será refletido nas perspectivas dos escritores do NT, de modo que Jesus cumpre as expectativas da Aliança de Deus com o seu povo.⁴⁸

Observa-se que a ideia de que a piedade é superior aos sacrifícios e o culto por meio de uma vida prática em boas obras, em decorrência da piedade, era

⁴⁶ PHILO OF ALEXANDRIA. Works of Philo. De Virt., 72-74; PHILO OF ALEXANDRIA. Works of Philo. De Spec. Leg. I, 271-272.

⁴⁷ WRIGHT, R.B., The Psalms of Solomon, p. 136-137.

⁴⁸ MCLAY, T. R., The Use of The Septuagint in New Testament Research, p. 138.

melhor que hecatombes de sacrifícios. Por este motivo, Johnson⁴⁹ aponta para a corrente greco-romana de que o culto, pelas virtudes e verbalização do louvor, vale mais que um animal morto. Beale fala de um uso tipológico do AT e mostra uma diferença entre “cumprimento direto e cumprimento indireto tipológico”⁵⁰. O fato de se cumprir diretamente é explícito na própria passagem. E a forma indireta se cumpre nos acontecimentos narrados pela história; nisso o resultado é uma retrospectiva e analogia entre as passagens.

Assim, os sacrifícios se cumpriam nas leis prescritivas no Levítico, mas tipologicamente eram símbolos do real, que Cristo realiza. Percebe-se que a recuperação do tema da Aliança está de volta (Hb 13,20), porque uma linguagem sacrificial está presente neste capítulo. Quanto ao pensamento de um culto sem sacrifícios ocorrerá tardiamente, como pode ser visto em Eclo 35,1-3:

“¹Ὁ συντηρῶν νόμον πλεονάζει προσφοράς, θυσιάζων σωτηρίου ὁ προσέχων ἐντολαῖς.
²ἀνταποδιδούς χάριν προσφέρων σεμίδαλιν, καὶ ὁ ποιῶν ἐλεημοσύνην θυσιάζων αἰνέσεως.
³εὐδοκία κυρίου ἀποστῆναι ἀπὸ πονηρίας, καὶ ἐξίλασμός ἀποστῆναι ἀπὸ ἀδικίας/¹*aquele que observa a Lei acrescenta as oblações, aquele que sacrifica é aquele que aumenta os mandamentos de salvação. ²retribui a graça é semelhante à flor de farinha, e aquele que é como aquele oferece esmola é como aquele que oferece sacrifício de louvor ³deleite do Senhor é apartar-se da malícia e propiciação é apartar-se da injustiça*”.

Portanto, a vida ética era comparada aos sacrifícios do sistema levítico, o que, no limiar do NT, deveria ser uma forma de mostrar um judaísmo mais prático, que pudesse ser vivido no dia a dia, por qualquer piedoso. Outra passagem de Oseias poderia ajudar a elucidar essa dificuldade, a saber: Os 4,6: “διότι ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν, καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὀλοκαυτώματα/*porque misericórdia desejo em vez de sacrifício, e conhecimento de Deus em vez de holocaustos*”. Deneaux diz que a concepção entre sacrifícios e sacerdócio estava em transição, e essa

⁴⁹ JOHNSON, L. T., Hebrews: A Commentary, p. 349-350.

⁵⁰ BEALE, G. K. Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 86-96.

perspectiva influenciou o cristianismo, a fim de que os sacrifícios fossem relidos e ressignificados em Cristo:

No entanto, depois de algum tempo, os primeiros cristãos tinham que se perguntar se a realização se realizava ou não em Cristo incluía uma dimensão sacerdotal. O autor de Hebreus respondeu, para isso, deixou de lado o ritual prescrições do culto antigo e focado no que ele pensava ser a essência do sacerdócio e do sacrifício. Assim, ele foi guiado pela própria Bíblia, que contém uma tradição (profética) crítica do sacrifício, bem como uma tradição enfatizando um significado metafórico e simbólico do sacrifício como “obediência” à vontade de Deus.⁵¹

v.15b: “τοῦτ’ ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ/*isto é, fruto dos lábios que confessam o seu nome*”. Por meio das ações litúrgicas de louvor o cristão manteria o seu culto mesmo distante do Templo, sendo que o Templo já havia sido reinterpretado como corpo de Cristo (Jo 2,21). O autor de Hebreus também teria, por meio do o véu rasgado, que era carne de Cristo (Hb 10,20). Por isso, uma nova interpretação sobre a profissão de fé, a partir do AT, não seria impossível, mas apareceria de forma natural naquela comunidade. O louvor é retratado? Todo tipo de exaltação, quer seja pelo louvor ou pelas orações, ou ainda exposição pública de ação de graças no culto cristão. Qual nome é confessado? O nome de Jesus ou de Deus-Pai? Sendo Mediador, mediante o Cristo-Sacerdote o nome de Deus é exaltado.

Strathmann⁵² diz que o sacrifício requerido se dá no louvor que é mediado por Jesus, que, com seu sacrifício, traz uma adoração contínua de alegria, e do amor como exercício prático. Implica em uma espiritualização do culto veterotestamentário na comunidade cristã como uma realidade. Há uma inferência à mediação, e as ofertas que o cristão traz são frutos dos lábios, ou seja, a profissão de fé no Cristo de Deus, o Filho, Sumo Sacerdote, que é a expiação

⁵¹ DENEAX, A., Jesus Christ, High Priest and Sacrifice according to the Epistle to the Hebrews, p. 113-114. (tradução nossa)

⁵² COCKERILL, G. L., The Epistle to the Hebrews, p. 625.

que conduz todo cristão às boas obras, da beneficência e da solidariedade. Cockerill aponta para o nome de Jesus, como o nome excelente em relação aos nomes angélicos, como em Hb 1,4.

v.16a: “τῆς δὲ εὐποΐας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε/*Mas, da beneficência e solidariedade não (vos) esqueçais*”. O autor ressalta que essas boas obras não podem ser negligenciadas, porque em tempo de perseguição, a caridade é mais do que necessário, ela é vital, e ao mesmo tempo, demonstra o verdadeiro espírito da comunidade de fé. Isso está correlacionado com Hb 13,1, pelo termo: “φιλαδελφία/*amor fraternal*”. É a verdadeira essência da salvação, bem como a essência das boas obras.

v.16b: “τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός/*Pois, em tais sacrifícios, DEUS se apraz*”. O ápice da perícopé está no v.16b, na oração subordinada explicativa. Por isso, a verdadeira caridade está sem servir aos irmãos, a solidariedade é uma das mãos desse amor prático e em ação, a outra é a beneficência. Ambas, solidariedade e beneficência, são complementos do “φιλαδελφία/*amor fraternal*”. McCruden diz que essa virtude no mundo greco-romano era chamada de “φιλανθρωπία/*filantropia*”⁵³.

Nesse ponto, uma correlação com Tiago é possível, pois uma fé que não é operante é morta, em Tg 2,17: “οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν/*e assim a fé, se não tiver obras, morta está em si mesma*”. O próprio autor de Hebreus diz que as obras mortas devem ser esquecidas e as boas obras praticadas. Lembra-se da crítica do próprio autor acerca das obras, e por duas vezes: em Hb 6,1 e em Hb 9,14: “νεκρῶν ἔργων/*das obras mortas*”. Ademais, em Hb 10,24, comenta do estímulo mútuo: “καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων/*consideremos uns ao outros para provermos pelas boas obras*”.

⁵³ MCCRUDEN, K. B. *Solidarity Perfected Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews*, p. 70-97; STROBEL, A., *La Lettera agli Ebrei*, p. 250.

Agora, as boas obras são a demonstração da fé de cada um, inclusive dos personagens do AT, porque tiveram fé, mas agiram em nome dessa fé pelas obras (Hb 11,1-40). Cristo é o Sumo Sacerdote em Hb 2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1.3; 9,11.25. A função sacerdotal é a oferecer sacrifícios pelos pecadores em Hb 5,1.3; 7,27; 8,3; 10,11. O sacerdócio de Cristo, enquanto ministério terrestre, esse se finaliza e está perfeito, isto é, completo, e sem nenhuma necessidade de repetição; o primeiro tabernáculo tinha o seu valor limitado, por ser, para o autor, apenas uma cópia do celestial, e com isso a característica figurativa não era eficaz na mediação entre Deus e os seres humanos.⁵⁴

Só que Cristo finalizou todos eles em Si mesmo, pelo seu sacrifício em Hb 7,27; 9,26.28; 10,12. Tornando-os sem valor ou nulificados. Logo, os cristãos são participantes desse sacerdócio, pelos sacrifícios espirituais em Hb 13,15-16, pois esses sacrifícios são apazíveis a Deus. Cada um dos cristãos deve oferecer os seus dons como Cristo ofereceu a Si mesmo. Isso implica em oferecer o melhor de si próprio. Esse louvor é a profissão de fé, a ajuda e empatia, ser solidário com a dor e tribulação alheia, pois Cristo não sente vergonha de chamar a todos os que creem como “irmãos” (Hb 2,11) e nem o Pai de ser chamado por eles de “seu Deus” (Hb 11,16).

Guthrie diz que este é o novo altar, não é o altar antigo, pois o cristão não participa dele.⁵⁵ Se o sacrifício de Cristo torna o cristão acessível a Deus, os sacrifícios do cristão se transformam em uma acessibilidade na consolação. E a forma que o autor de Hebreus apresenta na sua parênese: a profissão de fé no seu nome, na beneficência e na solidariedade, esses são as ofertas que o cristão pode e deve oferecer. Tal parênese é centrada nos deveres sociais dentro da comunidade de fé e em vista do bem comum, para o bem do mundo todo.

⁵⁴VANHOYE, A., Sacerdotes Antiguos, Sacerdote Nuevo: Según el Nuevo Testamento, p. 188-191.

⁵⁵GUTHRIE, D., Hebrews: An Introduction and Commentary, p. 255.

Como afirma o Cristo, o culto não é em Jerusalém ou em Garizim, mas em espírito e verdade (Jo,24). Percebe-se que transcende os limites do espaço sagrado, fazendo-se sagrado na prática diária das boas obras. A afronta se deu em Jerusalém, porque em Hb 13,13, o autor afirma que Cristo sofreu afronta e desprezo, pelo que os cristãos também serão afrontados e desprezados, conforme os vv.11-12, já que “Cristo sofreu do lado de fora da porta”.

Destarte, o verdadeiro propósito é a mutualidade na comunidade de fé, que são os destinatários da epístola. Porque o “ὄνειδισμός/vitupério” de Cristo é o de cada cristão, e a vida do cristão é para Cristo, essa conexão está em todos os níveis. Desse modo, o cristão deve se doar em tudo, tal qual Cristo em sua vida em favor de outros.

A metáfora sacrificial que aparece em Hb 13,15-16 serve como reflexão a todos, para que busquem uma vida superior pela prática de um sacrifício superior, o qual é espiritual no louvor e na adoração, mas ao mesmo tempo um sacrifício material pelas boas obras em favor dos irmãos mais necessitados, sendo o sacrifício que agrada a Deus, na prática do amor caritativo.

Conclusão

Conclui-se que o texto de Hb 13,15-16 traz alusões e não citações explícitas de textos do AT; aliás, o uso de fontes do AT, no formato de alusão, é notório e serve para reforçar a crítica ao culto desprovido de arrependimento e insinceridade. Inicialmente a ideia de um culto sem sacrifícios de animais passa a ser adotada em grupos dentro do judaísmo, a tipologia ou interpretação midráshica está presente em Hebreus. Se Cristo é, ao mesmo tempo, Sumo Sacerdote e sacrifício pelos pecados, apenas resta o louvor de gratidão pela confissão do seu nome mais excelente (Hb 1,4). Quais são os sacrifícios que o cristão oferece a Deus por meio de Jesus Cristo? A confissão do seu nome por

meio do louvor, da beneficência e da solidariedade, e não apenas um louvor vazio de prática.

A beneficência e a solidariedade estão presentes em Eclo 35,1-3, Eclo 44,1-48,15, 1Mc 2,51-64 e em Sb 10,1-19,21, com o elogio aos antepassados, que pode ser associado Hb 11,1-40. Por isso, as boas obras são parte desse sacrifício espiritual que o cristão oferece a Deus mediante Cristo, o Sumo Sacerdote. As boas obras são o resultado do “φιλαδελφία/*amor fraternal*” (Hb 13,1). Assim, pelo amor, deve-se beneficiar aos irmãos, que estão em dificuldades e sermos solidários com a dor do outro, o que é expresso no v.16a. Em Hb 10,33-34, o autor faz menção da espoliação sofrida pelos irmãos, igualmente da perseguição, e ainda pede que haja perseverança, resistindo até o ponto de morrer contra o pecado pela perseverança (Hb 12,4).

A perseguição é notória no ambiente da epístola. O surgimento de um ambiente hostil era uma realidade à fé, que não poderia retroceder, por causa das dificuldades (Hb 10,38). A importância dos sacrifícios apresentados em Hb 13,15-16 esta em um cristianismo que se doa, na vida, nos bens e na morte, se for necessário. Enfim, o tema de da perícopre de Hb 13,15-16, é um assunto pertinente e atual, pois, trata dos sacrifícios que realmente produzem prazer e alegria em Deus. Assim como os que tinham alguma coisa, no tempo do autor da Epístola aos Hebreus, deveriam ajudar uns aos outros, amenizar o sofrimento demonstrando a verdadeira caridade cristã, igualmente esta deve ser a prática dos cristãos, eu devem “praticar o bem, sem olhar a quem”, em vista do bem comum e para a casa comum.

Referências Bibliográficas

ATTRIDGE, H. W. **The Epistle to the Hebrews**. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Le Grand Bailly. Paris: Hachette, 2015.

BAUER, W.; DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. University of Chicago Press, 2001.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEHM, J., θυσία. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. IV. Brescia: Paideia, 1968, p. 626-658.

BOTT, T. J. Praise and Metonymy in the Psalms. In: BROWN, W. P. (ed.) **The Oxford Handbook of the Psalms**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 131-146.

BRUCE, F. F. **The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Commentary and Notes**, Grand Rapids, Michigan: W.M B. Eerdmans, 1985.

COCKERILL, G. L. **The Epistle to the Hebrews**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: W.M B. Eerdmans, 2012.

DENEAUX, A. Jesus Christ, High Priest and Sacrifice according to the Epistle to the Hebrews. In: HOUTMAN, A.; POORTHUIS, M.; SCHWARTZ, J.; TURNER, Y. **The Actuality of Sacrifice: past and present**. Jewish and Christian perspectives series, 28. Leiden: Brill, 2009, p. 107-122.

DOCHERTY, S. The Use of the Old Testament in Hebrews 13 and Its Bearing on the Question of the Integrity of the Epistle. In: MOFFITT, D. M.; MASON, E. F. **Son, Sacrifice, and Great Shepherd: Studies on the Epistle to the Hebrews**. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament · 2. Reihe, 510. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 207-218.

DRAPER, R. D.; RHODES, M. D. **Epistles to the Hebrews**. Brigham Young University New Testament Commentary. Provo, Utah, BYU Studies, 2021.

DUNN, J. D. G. **Did the First Christians Worship Jesus?** The New Testament Evidence. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

FRIESEN, I. D. **Isaiah**. Believers Church Bible Commentary. Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 2009.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico: Listas Bilíngues dos Catálogos bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos**. Rio de Janeiro, Petrópolis: PUC Rio, Vozes, 2019.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, 2017, p. 19-41.

GUTHRIE, D. **Hebrews: An Introduction and Commentary**. Tyndale New Testament Commentaries, Volume 15. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1983.

HAUCK, F., κοινωνία. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. V. Brescia: Paideia, 1969, p. 671-726.

HAYS, R. B. **Echoes of scripture in the gospels**. Waco: Baylor University Press, 2016.

HEEN; E. M.; KREY, P. D. W. **Ebrei**. La Bibbia Commentata dai Padri, Nuovo Testamento, 10. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

HOPPIN, R. **Priscilla's letter: finding the author of the Epistle to the Hebrews**. Fort Bragg: Lost Coast Press, 2019.

HURST, L. D. **The Epistle to the Hebrews: Its background of thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

JEREMIAS, J. **Osea: tradução e comentário**. Antigo Testamento, vol. 24/1. Brescia: Paideia, 2000.

JOHNSON, L. T. **Hebrews: A Commentary**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.

- KIUCHI, N. Spirituality in offering a Peace Offering. *Tyndale Bulletin*, 50:1, 1999, p. 23-31.
- LANE, W. L. **Hebrews 9–13**. World Biblical Commentary 47B. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2017.
- LIDDELL, G.; SCOTT, R. A **Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon University Press, 1996.
- LONGENECKER, R. **The Christology of Early Jewish Christianity**. Studies in Biblical Theology, Second Series 17. London: A. R. Allenson, 1970.
- MAYER, G. יהה / תודה. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Vol. V. Brescia: Paideia, 2005, p. 529-562.
- MCCRUDEN, K. B. **Solidarity Perfected Beneficent Christology in the Epistle to the Hebrews**. New York. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- McLAY, T. R. **The Use of The Septuagint in New Testament Research**. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.
- McNIGHT, E. V.; CHURCH, C. **Hebrews-James**. The Smyth & Helwys Bible Commentary, 28. Macon, Georgia: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2004.
- MEYNET, R. **Treatise on Biblical Rhetoric**. International Studies in the History of Rhetoric 3. Leyden, Boston: Brill, 2012.
- MISCALL, P. D. **Isaiah**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- MONTANARI, F. **The Brill Dictionary of Ancient Greek**. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- MURAOKA, T. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Leuven, Belgium, 2009.
- NESTLE-ALAND (edd.). **Novum Testamentum Graece**. 28^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- O'BRIEN, P. T. **The letter to the Hebrews**. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010.

PHILO of ALEXANDRIA, Vol. VII. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 98-303.

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

ROSS, A. P. **A Commentary on the Psalms** (Vol. 2: 42-89), Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 2013.

SEDLMEIER, F., Sacrificio. In: KASPER, W. **Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica** (Tomo II I-Z). Barcelona: Herder, 2011, p. 1415-1418.

STEDMAN, R. C. **Hebrews**. The New Testament Commentary Series. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992.

STROBEL, A. **La Lettera agli Ebrei**. Nuovo Testamento, Seconda Serie. Brescia: Paideia, 1997.

SWEDENBORG, E. **Commentary on the Psalms**. 2nd edition. Boston: Kessinger Publishing, 2007.

VANHOYE, A. **El mensaje de la carta a los hebreos**. Navarra: EVD, 1980.

VANHOYE, A. **Sacerdotes Antiguos, Sacerdote Nuevo**: Según el Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1994.

WALKER, D. H. **The Letter to the Hebrews**, (s.l.) Kindle Edition, 2013.

WEDDERBURN, A. J. M. The Letter to the Hebrews and Its Thirteenth Chapter. **New Testament Studies**, vol. 50(3), 2004, p. 390-405.

WILLI-PLEIN, I. **Sacrificio e culto no Israel do Antigo Testamento**. (Bíblica Loyola, 34). São Paulo: Loyola, 2001.

WRIGHT, R. B. **The Psalms of Solomon**: a critical edition of the Greek text. Jewish and Christian texts in contexts and related studies; v. 1. London: T&T Clark, 2007.

WUEST, K. S. Hebrews in the Greek New Testament. For the English Readers, vol. IX. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing, 1951.

Capítulo VIII¹

Lc 8,19-21: A proposta de Jesus exclui as relações familiares?

Lk 8,19-21: Does Jesus' proposal exclude family relationships?

Lc 8,19-21: ¿La propuesta de Jesús excluye las relaciones familiares?

Waldecir Gonzaga²

Paulo Roberto Matassa³

Resumo

Nos tempos hodiernos é sempre mais frequente encontrar-se diante de estudos que propõem uma radicalidade tal no anúncio do Reino feito por Jesus Cristo, que, por vezes, chega-se até mesmo a argumentar que as suas palavras exigem um corte decisivo, sobretudo nas relações familiares. Os textos evangélicos presentes nos três Sinóticos sobre o argumento sugerem a possibilidade de uma afirmação deste gênero. Contudo, uma análise mais acurada destes textos pode sugerir outros aspectos, onde a família continua existindo no seio de uma família maior, a comunidade cristã. O caso mais evidente a respeito do problema encontra-se na narrativa apresentada em Mc 3,20-21.31-35; diante da chegada dos seus familiares, Jesus distancia-se deles e redefine o conceito de família. Todavia, se o texto marciano revela a situação de conflitualidade existente entre o seguimento do Mestre e as afinidades familiares, o mesmo não se pode afirmar em relação à narrativa do episódio no Terceiro Evangelho (Lc 8,19-21). Lucas redimensiona esta drástica afirmação marciana, inserindo-a em um contexto onde a mãe e os familiares de Jesus também possuem o seu lugar entre os seus seguidores. Este estudo, portanto, é uma tentativa no sentido de demonstrar que o terceiro evangelista não renega ou deprecia o valor da família; pelo contrário, ela é chamada na sua totalidade a fazer parte do séquito de Jesus no seio da comunidade cristã mediante a escuta e a prática da Palavra de Deus.

Palavras-chave: Lucas, Jesus, Mãe, Irmãos, Familiares, Escutar/Observar.

Abstract

Nowadays, it is increasingly common to find ourselves faced with studies that propose such radicalism in the announcement of the Kingdom made by Jesus Christ that, sometimes, it is

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-08>

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

³ Mestrando em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma (Itália). Doutorando em Teologia Bíblica junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: <prmatassa@gmail.com>. Currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/5004927259748877>. ORCID ID: <http://orcid.org/0009-0004-7227-8156>.

even argued that his words require a decisive cut, especially in the family relationships. The evangelical texts present in the three Synoptics on the argument suggest the possibility of a statement of this kind. However, a more accurate analysis of these texts may suggest other aspects, where the family continues to exist within a larger family, the Christian community. The most evident case regarding the problem is found in the narrative presented in Mc 3,20-21.31-35; faced with the arrival of his family, Jesus distances himself from them and redefines the concept of family. However, if the Markan text reveals the situation of conflict that exists between following the Master and family affinities, the same cannot be said in relation to the narrative of the episode in the third Gospel (Luke 8,19-21). Luke reframes this drastic Markan statement, inserting it in a context where Jesus' mother and family also have their place among his followers. This study, therefore, is an attempt to demonstrate that the third evangelist does not deny or depreciate the value of the family; on the contrary, she is called in her entirety to be part of Jesus' entourage within the Christian community through listening to and practicing the Word of God.

Keywords: Luke, Jesus, Mother, Brothers, Family, Listen/Observe.

Resumen

Hoy en día, es cada vez más común encontrarnos ante estudios que proponen tal radicalismo en el anuncio del Reino hecho por Jesucristo que, en ocasiones, incluso se sostiene que sus palabras requieren un corte decisivo, especialmente en las relaciones familiares. Los textos evangélicos presentes en los tres sinópticos sobre el argumento sugieren la posibilidad de una afirmación de este tipo. Sin embargo, un análisis más preciso de estos textos puede sugerir otros aspectos, donde la familia continúa existiendo dentro de una familia más grande, la comunidad cristiana. El caso más evidente respecto al problema se encuentra en la narrativa presentada en Mc 3,20-21.31-35; Ante la llegada de su familia, Jesús se distancia de ellos y redefine el concepto de familia. Sin embargo, si el texto de Marcos revela la situación de conflicto que existe entre el seguimiento del Maestro y las afinidades familiares, no se puede decir lo mismo en relación con la narrativa del episodio del tercer evangelio (Lucas 8,19-21). Lucas reformula esta drástica declaración de Marcos, insertándola en un contexto donde la madre y la familia de Jesús también tienen su lugar entre sus seguidores. Este estudio, por tanto, es un intento de demostrar que el tercer evangelista no niega ni desprecia el valor de la familia; al contrario, está llamada en su totalidad a formar parte del séquito de Jesús dentro de la comunidad cristiana mediante la escucha y la práctica de la Palabra de Dios.

Palabras clave: Lucas, Jesús, Madre, Hermanos, Familia, Escuchar/Observar.

Introdução

Lucas não era um personagem em evidência na Igreja nascente, não foi apóstolo e nem mesmo testemunha ocular dos fatos relativos a Jesus de Nazaré. Ele era um cristão da segunda ou terceira geração, muito atento aos problemas de

sua comunidade e aberto ao mundo circunstante, particularmente interessado na atividade missionária da Igreja entre os gentios⁴. Esta situação permite que o evangelista manifeste uma mente aberta ao universalismo, além de uma grande abertura e amor aos pobres, desprezados e pecadores, justamente porque são os gentios os destinatários de mensagem evangélica, transmitindo os traços do “Cristo compassivo e misericordioso”⁵. A sua argúcia e conhecimento sobre a realidade do homem permite que ele perscrute o interior do ser humano, descrevendo em modo refinado as suas reações psicológicas e as motivações escondidas no seu íntimo (veja-se, por exemplo, Lc 3,15; 19,11).

Um aspecto importante que deve ser considerado em relação a este tema encontra-se na concepção de Lucas em relação à genealogia de Jesus. Se por um lado, Mt 1,1-17 elabora a descendência do Messias segundo a linhagem de Davi (de Abraão até Davi), Lucas a organiza começando por Adão (Lc 3,23-38), demonstrando assim que a salvação prometida por Deus é manifestada a todos os homens (universalidade).

Lucas vê com bons olhos a história dos homens, valorizando-a como o lugar privilegiado onde se realiza o desígnio de Deus: Ele apresenta a vida de Jesus e a missão da Igreja como um caminho. No Terceiro Evangelho Jesus é apresentado como um evangelizador: muda de lugar frequentemente, percorrendo aldeias e cidades, anunciando o reino, até o momento em que se dirige a Jerusalém, onde acontecerá o seu êxodo (Lc 9,51). Também no livro dos Atos dos Apóstolos encontramos a mesma dinâmica: os apóstolos que viajam continuamente, anunciando o Evangelho a uma Igreja em caminho, desde

⁴ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 8, sugere uma hipótese bastante original a respeito do evangelista. Analisando o modo como Lucas descreve as viagens de Paulo, sobretudo a última em direção a Roma, levado como prisioneiro, em que o evangelista demonstra inclusive um bom conhecimento da terminologia náutica (At 27,1–28,16), Rossé atribui a ele uma certa experiência de viagens. Sendo assim, Rossé se interroga sobre o fato que Lucas, antes de escrever o seu Evangelho, poderia ter sido um dos muitos apóstolos itinerantes da Igreja, que levou a boa notícia nas várias regiões do império romano.

⁵ GONZAGA, W., *Um Cristo compassivo e misericordioso* (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso*, p. 127-143.

Jerusalém, passando pela Samaria até Roma. A história da Igreja primitiva é o espelho ideal para o *hoje* em que Lucas vive, para a vida de suas comunidades; a Igreja sai do povo judaico para se tornar Igreja de todas as nações, sem perder suas raízes. Isso nos ajuda a compreender o quanto seja positiva a visão que Lucas possui do mundo: ele é o lugar onde a Igreja vive e se desenvolve.

Um caso bastante evidente do que foi dito é a narrativa lucana sobre os parentes de Jesus. Diante da afirmação categórica de Mc 3,31-35, que demonstra uma marcada reserva de Jesus frente aos seus familiares, deixando claro a conflitualidade existente entre o seguimento do Mestre e as afinidades familiares, o mesmo não se pode afirmar em relação à narrativa do episódio no Terceiro Evangelho, isto é, Lc 8,19-21. O terceiro evangelista, com efeito, redimensiona a “drástica” afirmação marciana, inserindo-a em um contexto onde a mãe e os familiares de Jesus também possuem o seu lugar entre os seus seguidores; antes, são apresentados como modelo do perfeito discipulado.

Tendo presente que a sua fonte principal é o Evangelho de Marcos (1/3 da narrativa lucana é originário de Mc), e considerando também que o texto reproduzido em Mt 12,46-50 segue um esquema praticamente idêntico ao texto marciano, este estudo procura estabelecer uma interpretação possível do texto de Lc 8,19-21 à luz do texto reportado em Mc 3,20-21.31-35. Lembrando sempre que uma característica fundamental do terceiro evangelista é a de utilizar o material derivado de Marcos com muito respeito, e ao mesmo tempo, reelaborando-o em um estilo harmonioso e literário.

Uma outra observação deve ser feita é que este estudo não aborda a espinhosa questão acerca do problema histórico dos irmãos de sangue de Jesus, uma vez que do ponto de vista filológico não se encontram elementos que esclareçam o problema. Os Evangelhos, de fato, nunca falam dos “filhos de Maria” e muito menos que Maria teve algum outro filho além de Jesus; além disso, o termo ἀδελφοί pode significar tanto “irmãos” como “primos” ou algum

outro grau de parentesco. Não é possível, portanto, determinar com certeza qual é o significado do termo⁶.

1. Análise do texto de Lc 8,19-21

1.1 Segmentação e tradução de Lc 8,19-21

Nos vv.19-20, a partícula δὲ tem função copulativa, ou seja, é utilizada para acrescentar uma ação a uma realidade que está acontecendo: a chegada da mãe (v.19) e o anúncio a Jesus da sua presença (v.20). Nos dois casos, a partícula pode ser traduzida apenas como “e” ou “então”. No v.21, ao contrário, a mesma partícula pode ser traduzida como adversativa, “mas”, uma vez que se pode contrapor a interrupção do discurso de Jesus ao fato da chegada de sua família⁷.

Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ	v.19a	E apresentou-se a ele a mãe e os irmãos dele
καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον. ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ·	v.19b v.20a	e não podiam aproximar-se dele (<i>encontrá-lo</i>) por causa da multidão; E foi anunciado (dito) a ele:
ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἐστήκασιν ἔξω	v.20b	tua mãe e os teus irmãos estão parados fora

⁶ Seja dito apenas que a maior parte dos estudiosos, sobretudo católicos, apelam-se ao uso bíblico hebraico-aramaico do termo cujo significado pode ser tanto o de irmão natural, como também pode ser entendido de modo mais amplo, ou seja, primo ou outro grau de parentesco. Os autores independentes, ao invés, insistem na portada do termo na língua grega, onde o primo é designado como ἀνεψιός e recorre apenas uma vez recorre no NT (Cl 4,10), sendo que em todas as demais, apreço apenas ἀδελφοί, inclusive para irmandade/fraternidade religiosa, forma comum de tratamento inclusive hoje, entre os cristãos e mesmo entre os não cristãos. Dentre as obras publicadas a respeito deste tema, consulte-se: BLINZER, J. I fratelli e le sorelle di Gesù, p. 51; MCKENZIE, J. L., Dicionário Bíblico, 410; MC HUGH, J. La mère de Jesus dans le Nouveau Testament, p. 200-250; INCARDONA, S., I Fratelli di Gesù. Disponível em <https://www.cristianicattolici.net.>; GUNTHER, J., Of The family Jesus, p. 25-41; HARRISVILLE, R. A., Jesus and the Family, p. 425-438; GILLES, J., I “fratelli e le sorelle” di Gesù; GRASSO, S., Gesù e i suoi fratelli, p. 19-77; CHARAMSA, C., Maria e la nuova/vera famiglia di Gesù (a proposito di Marco 3,31-35), p. 37-54. CORSANI, B., I fratelli di Gesù e i cattolici italiani, p. 44-46; BIANCHI, E., La nuova famiglia di Gesù, p. 179-192; McHUGH, J., La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament (1977); RATZINGER, J., Frères dans le Christ. L’esprit de la fraternité chrétienne (1962); BOTELHO, O. C., Os Irmãos de Jesus, p. 1-7. Disponível em: <http://www.academia.edu/>;

⁷ BLASS, F.; DEBRUNNER, A., Grammatica del Grego del Nuovo Testamento, §447¹ p. 544.

ιδεῖν θέλοντές σε.	v.20c	querendo ver-te.
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς·	v.21a	Mas ele, respondendo, disse-lhes:
μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν	v.21b	minha mãe e meus irmãos são estes,
οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες	v.21c	os que a Palavra de Deus (<i>estão</i>) escutando
καὶ ποιῶντες.	v.21d	e praticando.

Fonte: texto grego de NA28, quadro e tradução dos autores

1.2 Crítica Textual de Lc 8,19-21

No v.19: Παρεγένετο – Os manuscritos \aleph A K L W Γ Δ Θ Ξ Ψ $f^{1,13}$ 33 565 700 892 1241 1424 2542, representantes do texto grego Koiné (\aleph : Texto Majoritário), a Vulgata e parte da tradição da Latina Antiga substituem a pessoa do verbo do singular “παράγινομαι/*chegar, apresentar-se*” pelo plural “παρεγένοντο/*chegaram, apresentaram-se*”. Nosso texto (*txt*)⁸ se baseia nos testemunhos \aleph^{75} B D 070 579, que trazem o verbo “παράγινομαι/*chegar, apresentar-se*” no singular (“παρεγένετο/*chegou, apresentou-se*”). Seguindo os critérios da crítica externa, opta-se por manter a variante no singular (“παρεγένετο/*chegou, apresentou-se*”), visto que o grupo de manuscritos citados, com o apoio do papiro \aleph^{75} e do códex Vaticanus (B), tem maior peso, sendo preferível a leitura ao singular, confirmando a opção tomada pelo comitê central da NA28; ainda no v.19: αὐτοῦ – O pronome “αὐτοῦ/*dele*” é acrescentado pelos testemunhos \aleph D 1241 e alguns manuscritos da versão Latina Antiga. Pode ser uma tentativa de harmonizar o texto com o texto de Mc 3,31 (“Καὶ ἔρχεται ἡ

⁸ Para o Evangelho de Lucas, segundo a introdução da NA²⁸, os testemunhos textuais consistentes são: \aleph^3 , \aleph^4 , \aleph^7 , \aleph^{42} , \aleph^{45} , \aleph^{69} , \aleph^{75} , \aleph^{82} , \aleph^{97} , \aleph^{111} ; \aleph (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), X (040), Ψ (044), 070, 078, 079, 0102, 0108, 0115, 0130, 0147, 0171, 0177, 0181, 0182, 0239, 0266, 0279, 0291; 565, 579, 700, 892, 1241, 1224, 2542, *l* 844, *l* 2211; a família de minúsculos *f*¹ e *f*³³ e também o minúsculo 33, para os Evangelhos.

μήτηρ αὐτοῦ/*E chegou a mãe de Jesus*”). Uma *lectio hamonizata*⁹ é desaconselhável como possível leitura original.

No v.20: ἀπηγγέλη δὲ – A expressão “ἀπηγγέλη δὲ/*e foi anunciado*” é substituída por “καὶ ἀπηγγελη/*e foi anunciado*” nos manuscritos: A K W Γ Δ Θ Ψ f¹ 565 2542, nos representantes do texto grego Koiné (ℳ: Texto Majoritário), na Vulgata e parte da tradição Latina Antiga (lat) e na versão siríaca Heracleana (sy^h); a forma verbal ἀπηγγελοῦν encontra-se somente em W. Porém, a leitura “ἀπηγγέλη δὲ/*e foi anunciado*” é apoiada por ℞⁷⁵ κ B D L Ξ f¹³ 33 579 700 892 (1241) 1429. Também aqui, provável que a substituição tenha sido uma tentativa de harmonizar o texto com Mc 3,31 (“Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ/*E chegou a mãe de Jesus*”), e, ao mesmo tempo, eliminar o aspecto conflitual que a partícula δὲ poderia sugerir. Em se tratando de uma possível *lectio hamonizata*, é desaconselhável como possível leitura original¹⁰; ainda no v.20: οτι – Os testemunhos κ D L Θ f¹ 33 579 892 1241 e a maioria dos testemunhos da Latina Antiga (it) acrescentam o pronome relativo οτι depois da expressão “ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ/*foi dito a ele οτι/que*”. A nossa tradução coloca o sinal gráfico indicativo dos dois pontos (:). As duas formas de leitura podem ser realizadas sem problemas, uma vez que o relativo οτι, normalmente traduzido por “que/porque” pode exercer também a função de pontuação (:). É possível que o copista tenha tentado esclarecer melhor a ideia, fazendo uma possível correção para melhor esclarecer a ideia transmitida, sendo desaconselhável sua permanência, visto que *lectio difficilior probabilior*¹¹; igualmente no v.20: λεγοντων – Os manuscritos A K Γ Ξ f¹³ 565 700 2542, mais os manuscritos representantes do texto Koiné (ℳ: Texto Majoritário) e r1 acrescentam a forma verbal “λεγοντων/*dizendo*”. Um número pequeno de manuscritos (Ψ 1424 e a versão siríaca Heracleana) acrescenta “λεγοντων οτι/*dizendo que*”. O nosso texto (*txt*), ao invés, conta com

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

o apoio de manuscritos de peso, tais como: \mathfrak{B}^{75} B W Δ e a Vulgata, sendo, portanto, a leitura preferível. Ainda no v.20: ἡ μήτηρ σου – Os manuscritos \mathfrak{B}^{75} \aleph 579 omitem o pronome “σου/teu, tua”, porém são poucos testemunhos diante a grande maioria, o que justifica a manutenção da leitura com a variante do pronome “σου/teu, tua”. Por fim, também no v.20: ἰδεῖν θέλοντές σε – Vários manuscritos colocam o pronome “σε/tu” antes do verbo θέλοντές: \aleph A K L W Γ Δ Θ Ψ f^{1, 13} 33 565 599 700 812 1241 1424 2542 e a maioria dos manuscritos representantes do grego Koiné (\mathfrak{M} : Texto Majoritário). Os testemunhos \mathfrak{B}^{75} B Ξ apoiam a leitura ἰδεῖν θέλοντές σε, sob os quais se apoiaram o comitê central da NA28, por fazer mais sentido no texto e gramática grega, com a manutenção do pronome após o verbo e/ou substantivo e não antes.

Finalmente, no v.21, temos um último problema de crítica textual para nossa perícopé: αὐτούς – os testemunhos \mathfrak{B}^{75} b* substituem o pronome plural “αὐτούς/eles” pelo pronome singular “αὐτὸν/ele”, o que não faz sentido no texto (“disse a eles” e não “a ele”; disse a mais que uma pessoa e não apenas a uma pessoa), sendo preferível a manutenção da variantes no plural e não no singular; além disse, tratar-se de testemunhos isolados, em vista do restantes dos manuscritos.

1.3 Algumas características literárias do texto de Lc 8,19-21 em relação a Mc 3,31-35¹²

Do ponto de vista da história das formas¹³, o episódio é considerado como um “apoteagma biográfico”¹⁴; um “paradigma”¹⁵ ou uma “declaração”¹⁶ de Jesus. Este episódio encontra-se nos três Sinóticos: Mc 3,31-35 e Mt 12,46-50 o colocam antes do ensinamento em parábolas; Lc 8,19-21, ao invés, o reporta depois do ensinamento parabólico. A razão pela qual ele operou esta mudança provavelmente seria para poder colocá-lo como conclusão da instrução contida em Lc 8,4-18, como se constata durante este estudo.

a) O terceiro evangelista omite a parábola da semente que germina espontaneamente, presente em Mc 4,30-32, porque a seção não era relevante para apresentar o ensinamento de Jesus sobre a importância de se ouvir corretamente a Palavra de Deus, razão pela qual ele a teria substituído com a narrativa da chegada dos parentes de Jesus, que Marcos havia anteriormente apresentado (Mc 3,31-35)¹⁷.

b) Lucas eliminou o cenário narrativo apresentado em Mc 3,20, que mostra Jesus dentro de uma casa, talvez para poder conservar a situação descrita no início do capítulo, onde se vê que Jesus está com seus discípulos, circundado por uma grande multidão, em um lugar aberto que não é especificado.

¹² Para uma clara exposição sobre a análise literária do texto em estudo, veja-se BENOIT, P.; BOISMARD, M-E., *Synopse des Quatre Évangiles*, p. 56-59.176-178. Benoit e Boismard, partindo de uma comparação entre as perícopes reportadas em Mt 12,46-50 e Mc 3,31-35, em relação àquela transmitida em Lc 8,19-21, observam que Lucas teria se servido de uma fonte diversa daquela reportada em Mateus e Marcos. Isso porque existem outros testemunhos que apresentam muitos pontos de contato com o texto lucano, como o Evangelho de Tomé (EvTh 99), além dos textos de Ebion e as citações de 2Clemente 9,11 e Clemente Alexandrino. A conclusão deles, portanto, é que Lucas, Tomé, Ebion e Clemente de Alexandria dependem fundamentalmente de uma forma textual diversa dos textos de Mateus e Marcos.

¹³ Deve-se sublinhar que, se por um lado, o método da história das formas conseguiu um grande sucesso isolando e descrevendo este tipo de narrativas; por outro lado, todavia, acabou por limitar as influências configurativas de seu caráter peculiar às pregações ou discussões em ambiente comunitário.

¹⁴ BULTMANN, R., *Historia de la Tradición Sinóptica*, p. 89

¹⁵ DIBELIUS, M. *La Historia de las formas evangelicas*, p.51-52.

¹⁶ TAYLOR, V., *Evangelio Segun San Marcos*, p. 99-100.

¹⁷ MARSHALL, J. H., *The Gospel of Luke*, p. 384.

c) Lucas também abreviou o texto marcano, omitindo todas as partes que expõem a atitude conflitual entre Jesus e sua família terrena. Ele, portanto, não só remove o relato no qual se diz que os parentes pensam que ele está “fora de si”, motivo pelo qual querem agarrá-lo e levá-lo de volta à casa (Mc 3,20-21)¹⁸, mas também não reporta a pergunta de Mc 3,33: “Quem é minha mãe e meus irmãos”?

Removendo a nota de uma possível contenda entre a família e Jesus, o motivo da visita e seus resultados permanecem velados; decerto, não é mencionado o motivo pelo qual sua família veio até Jesus¹⁹. Permanece o fato que os parentes não são vistos de modo negativo, como em Marcos, pelo contrário, eles são incluídos entre aqueles que escutam a Palavra de Deus e a colocam em prática.

d) Lc 8,20 acrescenta a expressão “ιδεῖν θέλοντές σε/*querendo ver-te*”. Esta é uma expressão tipicamente lucana, como se pode constatar, por exemplo, em Lc 9,9; 19,3; 23,8.

e) Enfim, o terceiro evangelista, inserindo o episódio logo após a explicação da Parábola do Semeador (Lc 8,11-15), provavelmente queria estabelecer uma ligação estreita entre esta explicação da parábola e a visita dos parentes de Jesus²⁰. Isso pode ser admissível, uma vez que ele substituiu a expressão encontrada em Mc 3,35 – “ὅς ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ/*aqueles que fazem (praticam) a vontade de Deus*” – por “οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες/*aqueles*

¹⁸ Diversa é a opinião de SABOURIN, L. *Il Vangelo di Luca*, p. 155: à luz de Mc 3,21 (“καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ’ αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη/*E, tendo tomado conhecimento disso, saíram para detê-lo, porque diziam: enlouqueceu*”), Sabourin observa que o texto grego permite que o pronome “αὐτόν/seus” seja entendido não somente em referência à família de Jesus, mas também em relação à multidão entusiasmada que assistia do lado de fora, a qual estaria “enlouquecida”. A sua conclusão, portanto, coloca em dúvida uma possível relação conflitual entre Jesus e sua família: “Estamos longe de sermos seguros – afirma – que Mc 3,21 confirme a ideia segundo a qual os parentes de Jesus não eram favoráveis a ele”.

¹⁹ CONZELMANN, H., *Il Centro del Tempo*, p. 43, observa que o fato que Lucas tenha querido harmonizar o texto marcano provocou “efeitos desastrosos”. Ele vê aqui uma continuação da cena na Sinagoga de Nazaré: eles querem ver os milagres que ele fez na cidade onde viveu (Lc 4,23).

²⁰ CONZELMANN, H., *Il Centro del Tempo*, p. 43, diz que o episódio é colocado aqui porque está em relação à menção das mulheres da Galileia que acompanham Jesus (Lc 8,1-2). Porém, FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas II*, p. 752, nota a insustentabilidade desta posição, uma vez que, se Lucas tivesse tido realmente a intenção de ligar os dois episódios, não se compreende porque, então, ele não introduziu a perícopes de Lc 8,19-21 imediatamente após a referida menção. Para ele, a transposição da narrativa é um sinal de que Lucas modificou radicalmente o seu significado.

que a Palavra de Deus escutam e fazem (praticam)”. Assim, a visita torna-se simplesmente a ocasião para colocar em relevo a palavra de Jesus, que Lucas intende enfatizar.

Em síntese, Lucas colocou a narrativa da chegada da mãe e dos irmãos de Jesus (como já dito anteriormente) no contexto da escuta da Palavra de Deus, mais especificamente, após a explicação da parábola (Lc 8,16-18)²¹.

2. Uma releitura exegética de Lc 8,19-21

A seção de Lc 8,4-21 começou com um apelo à escuta da Palavra de Deus, presente já no seu início, em que Jesus, após contar a Parábola do Semeador (Lc 8,4-8), termina com uma exortação dizendo: “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça” (Lc 8,8). A parábola é dirigida a uma numerosa multidão (Lc 8,4) e não somente aos discípulos. Entretanto, a sua explicação não é dada separadamente aos discípulos (como em Mc 4,10), pois eles ainda se encontram junto à multidão que escuta. Assim fazendo, tem-se a impressão que Lucas parece querer evitar – ou atenuar – a separação entre os discípulos e a multidão. Outro dado interessante é que os discípulos não manifestam o desejo de saber “porque” o Mestre fala em parábolas, como relata Mt 13,10; o que eles realmente desejam é entender o sentido do que foi dito, ou seja, que ele lhes explique a parábola. É verdade que, mesmo que todos tenham escutado, Jesus explicará a parábola a poucas pessoas, isto é, somente àqueles que pediram para que ele o fizesse.²²

Esta situação inicial, na qual se manifesta a importância não só de escutar simplesmente a Palavra de Deus, mas também do modo como escutá-la e

²¹ RIGAUX, B., *Témoignane de l'évangile de Luc*, p. 185: O episódio “perde o seu sentido anedótico para assumir um valor de ensinamento”; MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke*, p. 384: “talvez seja significativo que o lugar de Jesus na família “espiritual” não esteja definido; em outras palavras, o ditado não foi objeto de nenhuma reflexão cristológica e o desenvolvimento”.

²² MEYNET, R., *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 323-324 conclui que o verdadeiro discípulo é aquele que, tendo sido interrogado pela palavra proclamada, deseja compreender o seu sentido na sua completude: “o conhecimento dos mistérios do reino de Deus será dado somente àqueles que indagam”.

transmiti-la (Lc 8,16-18) a fim de ser capacitado a praticá-la prolonga-se, como se vê, por toda a seção de Lc 8,4-18. E é precisamente neste momento, portanto – provavelmente enquanto Jesus ainda estava exortando a multidão sobre a importância de assumir uma atitude de escuta que possa produzir frutos – que Lucas insere a narrativa da chegada dos familiares de Jesus. O texto bíblico, na verdade, não traz um sinal evidente de interrupção entre o discurso de Jesus e a chegada dos familiares. Como dito anteriormente, neste caso, no v.19, a partícula δὲ tem função copulativa (“e”), e não adversativa (“mas”), ou seja, é utilizada para acrescentar uma ação a uma realidade que está acontecendo, isto é, a chegada da mãe e dos irmãos de Jesus²³.

2.1 Interpretação de Lc 8,19-21

v.19: “Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλο/ *E apresentou-se a ele a mãe e os irmãos dele, e não podiam aproximar-se dele por causa da multidão*”. Como se lê no v.19, a narrativa tem início com a chegada da mãe e dos irmãos de Jesus. O verbo “παράγινωμαι/*apresentar-se, aparecer*” –diversamente de Marcos, o qual utiliza o verbo “ἔρχομαι/*chegar, vir*” – é transcrito no singular, de acordo com a regra segundo a qual quando o verbo está em primeiro lugar ele concorda, em número e grau, com o sujeito mais próximo²⁴.

Do ponto de vista narrativo, o motivo desta visita não é especificado²⁵. Em um primeiro momento, poder-se-ia deduzir o pretexto apenas através das informações transmitidas em Mc 3,20-21, o qual relata que os seus familiares vieram até ali porque estavam preocupados com a atividade frenética que estava acontecendo durante o ministério de Jesus. É dito, de fato, que ele e seus

²³ Veja-se: DEBRUNNER, A.; BLASS, F., Grammatica del Grego del Nuovo Testamento, §447, p. 544.

²⁴ BLASS, F.; DEBRUNNER, A., Grammatica del Grego del Nuovo Testamento, §135, p. 205.

²⁵ FITZMYER, J. A., El Evangelio Según Lucas, II, p. 754: “O surgimento dos personagens neste momento da história se deve, sem dúvida, à transposição de materiais narrativos operado pelo próprio Lucas.

discípulos não podiam nem mesmo alimentar-se, tal era a multidão que se apinhava ao seu redor (Mc 3,20). Preocupados com a situação de agitação, os seus parentes saíram para detê-lo, porque pensavam que ele tivesse enlouquecido (Mc 3,20,21)²⁶. Deve-se considerar, todavia, que o evangelista Lucas omitiu o texto de Mc 3,20-21; nesse caso, não seria sua intenção criar polêmicas acerca dos familiares de Jesus²⁷. O mais lógico seria pensar que Lucas vê com bons olhos a visita dos parentes; afinal, se vieram até ali, foi apenas para ver Jesus. É o que sugere o verbo “συντυγχάνω/encontrar-se, aproximar-se”, utilizado pelo terceiro evangelista acerca desta visita²⁸.

No Terceiro Evangelho, Maria é mencionada nominalmente apenas nas narrativas da infância. Lc 11,27-28 também menciona a mãe de Jesus, sem, porém, chamá-la pelo nome. Percebe-se que a tradição evangélica, na qual se baseia este episódio, preferiu não nomear expressamente o nome da mãe de Jesus. Nem mesmo no Evangelho segundo João o nome de Maria é mencionado Jo 2,2.12²⁹. As únicas exceções onde o nome de Maria comparece encontram-se em Mc 6,3 e Mt 13,55. Além dos textos já mencionados, os irmãos de Jesus também comparecem em outros textos do NT: Jo 2,12; 7,3.5.10; At 1,14³⁰.

Quem são os irmãos de Jesus? Como já acenado anteriormente, não é possível esclarecer o problema histórico dos irmãos de Jesus, fundamentalmente por dois motivos: a) os Evangelhos nunca falam de outros “filhos de Maria”; b) o termo pode significar irmãos e também primos. Portanto, não se pode determinar com certeza qual é o significado do termo, exigindo um exame do uso do termo no AT e no NT, além do uso do termo na tradição judaica cotidiana, aliás, fato que temos em algumas línguas modernas em que um termo é usado para duas

²⁶ O Evangelho de João também menciona que “nem mesmo os irmãos criam nele” (Jo 7,5). É significativo que o quarto evangelista mencione apenas os irmãos de Jesus, resguardando-se de citar também a sua mãe.

²⁷ JOHNSON, L. T., *Il Vangelo di Luca*, p. 120: “...Lucas evita eventuais implicações que a sua família fosse hostil a Jesus ou ele à família”.

²⁸ Observe-se que não são os parentes que dizem que desejam ver Jesus, mas o mensageiro (Lc 8,20).

²⁹ Jo 6,42 menciona apenas o nome de José: “Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos?”.

³⁰ A expressão “irmãos do Senhor”, ao invés, encontra-se somente em Gl 1,19 e 1Cor 9,5.

realidade, a exemplo do terno *nipote*, no italiano, que pode indicar tanto *sobrinho* como *neto*, o que fica claro do contexto e, no caso da Bíblia, do *sensus plenior Scripturae* (sentido mais pleno da Escritura). Serão feitas apenas algumas observações, evitando toda e qualquer tentativa de encontrar uma solução para o problema³¹.

É evidente que Lucas extraiu essa expressão diretamente da passagem paralela de Mc 3,31; todavia, pode-se perguntar por qual motivo ele omitiu cuidadosamente a referência às “irmãs” de Jesus (Mc 3,32-35). No contexto da narrativa marcana a menção da mãe, dos irmãos e das irmãs de Jesus, num primeiro momento, parece referir-se aos membros da sua própria família. Este raciocínio poderia ser válido se se considera que, em Mc 6,3 são mencionados os nomes de quatro irmãos de Jesus: Tiago, José, Judas e Simão; porém, deve-se notar, a este respeito, que o terceiro evangelista, quando relata a visita de Jesus a Nazaré omite todo este versículo de Marcos (Lc 4,22). A julgar pelo teor da conversa em Mc 6,3, poder-se-ia pensar que o termo ἀδελφός refira-se a “irmãos de sangue”. Todavia, mesmo no Evangelho de Marcos, a questão do significado do termo não é tão simples como pode parecer à primeira vista³². Assim, sendo, em relação ao problema, é melhor seguir a interpretação proposta pela Patrística, pela Tradição e sustentada exegese católica, as quais consideram o fato que Lucas se serve do termo ἀδελφός para exprimir as relações de parentesco, no *sensus lato* (em sentido amplo) não de irmão no *sensus stricto* (sentido estrito), e também a relação entre os discípulos (Lc 6,41-42; 17,3; 22,32)³³.

v.20: “ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἐστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε/E foi dito a ele: tua mãe e teus irmãos estão fora, querendo ver-

³¹ Veja-se a bibliografia citada no início deste estudo, à nota 4.

³² Para uma clara exposição do problema, consulte-se FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas, II*, p. 755. Sobre a aplicação do substantivo na narrativa lucana, diz ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 293: “não se pode excluir que o helenista Lucas, que escreve a helenistas, dê à palavra ἀδελφοί (sem nenhuma precisão específica) o significado próprio de filhos da mesma mãe; a língua grega, diversamente da língua semítica, possui um termo específico para indicar *primo* (ἀνεψιός)”.

³³ GRASSO, S., *Luca*, p. 247; FITZMYER, J., *El Evangelio Según Lucas, II*, p. 755; MEYNET, R., *Il Vangelo Secondo Luca*, p.335: “este tipo de problema corre o risco de nos impedir de escutar aquilo que diz o texto”.

te”. A anúncio da chegada dos familiares de Jesus é muito conciso e, ao mesmo tempo, curioso: “ἔσθηκασιν ἔξω ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε/*estão fora querendo ver-te*”. O problema é que Lucas não apresenta nenhum motivo concreto que possa justificar esta decisão, e isso cria um ponto interrogativo a respeito da intenção do terceiro evangelista: por que ele, não seguiu a estrutura narrativa de Marcos, preferindo inserir a visita no contexto da pregação de Jesus em parábolas? De fato, a narrativa lucana não permite ao leitor uma resposta concreta a respeito do motivo desta decisão tomada por eles. Afinal, a única conclusão a que se pode chegar é que eles querem somente estar perto de Jesus³⁴.

É significativo que, se em Mc 3,31 os parentes mandam chama-lo (eles, realmente estavam preocupados com o seu comportamento, como sugere Mc 3,20-21), a narrativa de Lc 8,20-21 não acena a esta possibilidade. O que se diz pode ser resumido em dois pontos: 1) a mãe e os irmãos de Jesus estão ali, mas não conseguem aproximar-se dele (encontrá-lo) por causa da multidão; 2) O verbo “*απαγγέλλω/relatar, informar*”, no aoristo passivo, indica que a pessoa que informou Jesus sobre a chegada deles permanece em completo anonimato; provavelmente é alguém dentre aqueles que estavam escutando o Mestre, que decidiu ir até ele sem que lhe tenha sido pedido para fazê-lo, diversamente de Mc 3,31, onde são os familiares de Jesus que pedem para chamá-lo.

Jesus, portanto, é avisado por alguém que seus parentes estão ali, porém, “*ἔξω/fora*”. O fato que eles estejam “fora” pode sugerir a ideia de que Jesus estivesse em uma casa (Mc 3,20); todavia, Lucas não menciona este particular³⁵. Desta forma, pode-se supor que ele estava do “lado de fora”, ou seja, atrás da multidão que estava ao seu redor, de modos que não podia ser visto imediatamente

³⁴ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 284.

³⁵ É justa a observação feita por SCHWEIZER, E., *Il vangelo secondo Luca*, p. 144; Schweizer observa que para Lucas, Jesus é o peregrino que deixou a sua casa (Lc 18,29), e por isso não tem um lugar para retirar-se com seus discípulos. Também ERNST, J., *Il vangelo secondo Luca*, p. 373, interpreta a figura de Jesus em Lucas como um “pregador itinerante”.

pelos seus parentes; o ambiente poderia ser o “mesmo”, mas não no mesmo espaço e juntos.

Deve-se observar que a interpretação dada por Conzelmann a respeito desta presença externa dos parentes de Jesus é bastante arriscada; ele, ao considerar esta visita como uma polêmica em relação aos familiares de Jesus, afirma que eles “estão excluídos de uma função fundamental na vida de Jesus e, conseqüentemente, na Igreja”³⁶. Como afirma, Fitzmyer, “não há razão para procurarmos nesta frase um certo sentido pejorativo – como se se tratasse de “estranhos” – já que o próprio Lucas preserva a motivação dada em Marcos: a multidão que rodeava Jesus impedia que os seus familiares o alcançassem”³⁷.

Além disso, considerar esta visita como uma controvérsia em relação ao lugar ocupado pelos familiares de Jesus na Igreja nascente pode levar a conclusões ainda mais exasperadas, causando certos tipos de “violência textual”, desvirtuando o pensamento e a intenção de Lucas, para quem Maria possui um lugar de honra no seu Evangelho³⁸, bem como no início de Atos, se se considera que a obra é lucana (At 1,12-14).

Mas porque então, estar ali? É somente a curiosidade que fez com que seus parentes viessem encontrá-lo? Isso não seria de todo estranho se se considera que, em outros momentos, o evangelista utilizou esta mesma tipologia textual, aplicando-a a Herodes, o qual, tendo ouvido falar sobre Jesus, manifesta o desejo de vê-lo (Lc 9,9), como observa Conzelmann³⁹. É possível, portanto, que o fator curiosidade possa ser aplicado aos irmãos de Jesus, mas em relação à mãe de

³⁶ CONZELMANN, H., *Il Centro del Tempo*, p. 56. Contra Conzelmann, FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, II, p. 756; GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, p. 330: “Lucas não apresenta os membros da família de Jesus de forma alguma que os possa marcar como ‘estranhos’ à sua missão”.

³⁷ FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, II, p. 756.

³⁸ ERNST, J., *Il vangelo secondo Luca*, p. 373: “O fato que os parentes de Jesus tinham o seu lugar dentro da comunidade cristã nascente torna, talvez, compreensível a prudente formulação de Lucas que não exprime, de forma alguma, uma ruptura definitiva”. Uma hipótese diversa é dada por SCHLAEPFER, C. F. *Estar dentro ou fora da família de Jesus: uma opção radical*, p. 63-79.

³⁹ CONZELMANN, H., *Il Centro del Tempo*, p. 56. Deve-se observar que Conzelmann, ao considerar a atitude dos parentes de Jesus e Herodes em relação ao “ver” Jesus é problemática porque ele afirma que os parentes, assim como Herodes (Lc 9,9), vieram ver Jesus realizar milagres.

Jesus o problema assume outras proporções. De fato, é evidente, na narrativa do Terceiro Evangelho, não somente a disponibilidade de Maria ao acolher o anúncio do anjo, quando ela soube que conceberia Jesus (Lc 1,38), mas também nas outras situações onde, mesmo sem compreender, ela conservava os fatos em seu coração e os meditava (Lc 2,19.51). Assim sendo, a atitude de escuta e disponibilidade da mãe de Jesus para fazer a vontade de Deus não pode ser vista na ótica da simples curiosidade⁴⁰.

É digno de nota a interpretação oferecida por Meynet⁴¹ a respeito desta perícopé. Ele, partindo do fato que o terceiro evangelista demonstra possuir um profundo conhecimento da realidade do homem e de suas reações psicológicas, faz uma leitura do texto à luz dos sentimentos escondidos dos personagens presentes no texto bíblico. Mediante a comparação entre os textos Sinóticos, ele observa que, enquanto Mt 12,46-47 diz que os parentes procuram falar com Jesus (Mt 12,46-47), e Mc 3,31 refere que os familiares mandam chama-lo e é dito ao Mestre que eles o procuram, Lucas omite estas referências, dizendo somente que os seus familiares desejam “συντυχεῖν αὐτῷ/encontrar-se, estar com ele, aproximar-se” (Lc 8,19).

Tendo presente que Lucas tenha utilizado um verbo que não comparece em nenhum outro escrito neotestamentário, isso permite a Meynet concluir que, “se Lucas escolheu, conscientemente ou não, um verbo tão raro, este fato dificilmente pode ser considerado como casual”.⁴² Não é dito, por certo, que a mãe e os irmãos de Jesus tenham vindo ali para vê-lo; são aqueles que referiram a Jesus sobre a presença dos familiares que o disseram (Lc 8,20). Por isso, pode-se pensar que o sentimento que moveu Maria a ir ao encontro do filho não tenha sido este⁴³.

⁴⁰ MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 335.

⁴¹ MEYNET, R. Il Vangelo Secondo Luca, p. 356-358.

⁴² MEYNET, R. Il Vangelo Secondo Luca, p. 357.

⁴³ MEYNET, R. Il Vangelo Secondo Luca, p. 358: observa que na narrativa da Anunciação (Lc 1,26-38) o elemento central contemplado é a atitude de Maria que escuta, isto é, o desenrolar dos fatos acontece na medida em que ela escuta a palavra do anjo, e não pelo fato de ela ter “visto” alguma coisa (o anjo, por exemplo). Assim, ele conclui que “o narrador, Lucas, provavelmente está mais próximo da verdade sobre o desejo de Maria quando diz que os parentes queriam encontrar-se com ele”.

v.21: “ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες/*Mas ele, respondendo, disse-lhes: minha mãe e meus irmãos estes são os que a Palavra de Deus estão escutando e praticando*”. O terceiro evangelista reformulou o texto marcano – que identifica os parentes autênticos de Jesus com aqueles que fazem a vontade de Deus (Mc 3,35) – provavelmente para poder introduzir como critério de pertença a atitude do discipulado. Isso pode ser deduzido do próprio contexto da narrativa de Lc 8,1-21, a qual releva a importância fundamental não só de escutar a Palavra de Deus, mas sobretudo colocá-la em prática, a fim de que produza frutos (Lc 8,15). Cada evangelista, portanto, para seguir a sua intenção teológica, coloca em evidência o aspecto que para ele é mais importante.

Creed chegou a pensar que estas reelaborações textuais presentes no texto lucano em análise fossem uma tentativa do terceiro evangelista de “suavizar a impressão de desacordo entre Jesus e seus parentes”⁴⁴. O juízo de Fitzmyer em relação à sua interpretação é bastante incisivo quando diz que Lucas não está preocupado em aliviar tensões (seria uma perspectiva completamente secundária). A alteração textual lucana é intencional e, portanto, objetiva, porque o seu intuito é o de estabelecer uma verdadeira identificação entre escutar a Palavra de Deus e praticá-la, como sendo o único modo para se tornar verdadeiramente um familiar de Jesus⁴⁵.

Deve-se constatar também que os dois substantivos – “μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου/*minha mãe e meus irmãos*” – não são precedidos de artigo, o que levou alguns autores a interpretar a frase como um predicado: “Mãe para mim e irmãos para mim ...”, isto é, “como uma mãe, como irmãos”⁴⁶.

O pronome “οὗτοί/*estes*”, também pode criar desentendimentos na tradução: refere-se aos familiares de Jesus ou à multidão que escuta? Considerando que os

⁴⁴ CREED, M. J., *The Gospel according to St. Luke*, p. 118.

⁴⁵ FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas, II*, p. 757.

⁴⁶ PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 224; Contra a sua interpretação: FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas II*, p. 757.

familiares ainda estão “ἐξω/fora”, então eles, como todos os outros, fazem parte do grupo que escuta Jesus. Nesse caso, o pronome não deveria ser ligado exclusivamente aos parentes; pelo contrário, aqui o pronome “οὗτοί/estes” pode e deve, sim, ser interpretado à luz do contexto da Parábola do Semeador, onde todos aqueles que escutam a Palavra de Deus e a praticam fazem parte da família de Jesus (Lc 8,11.15.18). Como bem observa Schweizer, “isso não inclui automaticamente todos os ouvintes, como em Mc 3,34, mas inclui somente aqueles que respeitam esta condição”⁴⁷. Deste modo, a própria família de Jesus também faz parte da grande família representada pela comunidade cristã nascente (At 1,14) e é chamada a viver as condições da *escuta* e da *prática* da Palavra.

Não é justo, portanto, querer atribuir ao texto lucano as mesmas prerrogativas que podem ser consideradas como válidas para a passagem paralela de Mc 3,31-35⁴⁸. É possível que os familiares de Jesus não tenham prioridade no Reino, pelo simples fato de serem descendentes carnis de Jesus, como parece sugerir o texto marcano. Porém, seja como for, é um dado real o fato que Lucas apresenta estes parentes consanguíneos como modelo daqueles que escutam a Palavra de Deus e a colocam em prática.

É certo que, à primeira vista a resposta dada por Jesus àqueles que o informaram a respeito da chegada de sua mãe e seus irmãos poderia parecer uma forma áspera/ríspida de dirigir-se aos seus familiares. Todavia, não se pode transcurar que, como diz Meynet, esta palavra não é dirigida a eles, pois Jesus responde aos que “interpretam” o desejo de Maria e dos irmãos de Jesus de acordo com o próprio desejo (Lc 8,20)⁴⁹. Portanto, a resposta de Jesus não é uma recusa grosseira para com sua mãe ou mesmo uma recriminação aos seus familiares. Aquilo que faz Jesus é simplesmente corrigir o julgamento daqueles que anteriormente haviam dito que seus parentes queriam vê-lo.

⁴⁷ SCHWEIZER, E., Il vangelo secondo Luca, p. 144.

⁴⁸ ELLIS, E. E., The Gospel of Luke, p. 127, distorce o sentido do episódio, atribuindo a Lucas somente o que é válido a partir da passagem paralela de Marcos.

⁴⁹ MEYNET, R., Il Vangelo Secondo Luca, p. 335.

3. O texto de Lc 11,27-28

Antes de proceder à conclusão, é necessário fazer também uma análise de um texto cuja relação com Lc 8,19-21 é muito evidente. Trata-se de Lc 11,27-28, momento em que uma mulher anônima, no meio à multidão que circunda Jesus, proclama uma “bem-aventurança” à mãe que o trouxe ao mundo. A resposta dada por Jesus parece contradizer a exclamação da mulher. Entretanto, o contraste entre a primeira e a segunda bem-aventurança permite que a honra de Maria seja protegida, e ao mesmo tempo, mostra que a multidão presente entenda que a reação de Jesus não é, em nenhum nodo, uma recusa de sua mãe; ao contrário, é louvável exaltar sua mãe, mas o essencial está em outro lugar, como poder-se-á constatar ao final desta análise.

O episódio narrado em Lc 11,27-28 é próprio do evangelista Lucas⁵⁰. A semelhança temática entre Lc 11,27-28 e Lc 8,19-21 é indubitável, principalmente entre 8,21: “οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιῶντες/*estes são os que a Palavra de Deus estão escutando e praticando*”, e Lc 11,28: “οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσουντες/*os que estão escutando a Palavra de Deus e guardando-a*”.

Os dois textos constituem-se para o terceiro evangelista como que uma ocasião para definir quem é o verdadeiro discípulo, ou seja, é uma realidade que supera as ligações consanguíneas. O verdadeiro familiar de Jesus, portanto, é e permanece como sendo aquele que escuta a Palavra de Deus e, conservando-a em seu coração, a coloca em prática nos acontecimentos diários de sua vida. Este tipo de comportamento de quem acolhe o ensinamento de Jesus e o guarda em seu coração é a resposta dada por Lucas à decisão que todo ser humano é chamado a tomar⁵¹.

⁵⁰ JACQUEMIN, P. E., L'accueil de la Parole de Dieu (Lc 11,27-28), p. 10-19; SCOTT, M. P., The Meaning and Translation of Luke 11,28, p. 235-250.

⁵¹ Existem divergências do ponto de vista redacional, assim também quanto ao problema das fontes entre os estudiosos. Alguns autores, realmente supõem que, por causa dos numerosos termos tipicamente lucanos, dever-

4. Uma releitura de Lc 11,27-28

A perícopre de Lc 11,27-28 está inserida em uma longa diatribe de Jesus contra judeus, que o acusavam de expulsar os demônios em nome de Belzebu (Lc 11,14-15.17-26), e contra aqueles que, não acreditando na sua autoridade divina, pediam-lhe sinais do céu que confirmassem quem ele era e se o que estava fazendo vinha da parte de Deus (Lc 11,16.29-32). Lc 11,27-28 encontra-se no centro desta discussão.

Pode-se perguntar sobre o motivo pelo qual o evangelista inseriu justamente aqui o discurso sobre a verdadeira felicidade do ser humano. Seria somente uma advertência aos ouvintes, chamando-os a deixarem de lado a hesitação e a colocarem-se do lado de Jesus, acolhendo, assim, a Deus que se manifesta mediante a sua palavra⁵²? Ou seria uma forma de encorajar a multidão que hesitava ao escutar as palavras de Jesus por causa da dureza das asserções, prometendo-lhes a verdadeira felicidade a todos aqueles que acolhem a Deus que lhes fala⁵³? Deve-se observar, todavia, que as duas interpretações de certo modo coincidem, se se considera o contexto teológico-parenético, muito caro ao terceiro evangelista.

Outra possibilidade de interpretação poderia ser conexas à maternidade messiânica de Maria. Não é estranho pensar que na comunidade cristã primitiva existissem irmãos e irmãs que considerassem a figura da mãe do Messias como uma mulher privilegiada, criando, ao mesmo tempo, a ideia de que estes

se-ia atribuir a composição ao próprio redator. Nesse sentido, é preferível a afirmação de ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 443: “se se considera o pano de fundo semítico da perícopre, esta hipótese não tem mais razão de ser”. Para um maior aprofundamento veja-se: BENOIT, P.; BOISMARD, M.-E., *Synopse des Quatre Évangiles*, p. 277; BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 209-212; BULTMANN, R., *Historia de la Tradición Sinóptica*, p. 89-90; FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, 360-366; MARSHALL, I. H., *The Gospel of Luke*, p. 557-558; SCHÜRMAN, H., *Il Vangelo di Luca II*, p. 366-368.

⁵² FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, p. 360: “Se não for entendido desta forma, é difícil imaginar porque Lucas coloca o episódio aqui.

⁵³ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 209.

privilégios especiais teriam sido concedidos por causa da sua maternidade. Nesse caso, o evangelista teria relatado o episódio para corrigir estas opiniões⁵⁴.

Permanece, porém, o fato de que a inserção da perícopie ao final do discurso sobre Belzebu criou uma evidente ligação entre Mc 3,31-35 e Mt 12,46-50. Os dois evangelistas, deveras, apresentam a perícopie sobre os verdadeiros parentes de Jesus como conclusão da polêmica entre o Mestre e os escribas (Mc 3,22) e contra os fariseus (Mt 12,24). Com grande probabilidade Lucas percebeu a conexão existente e optou por concluir a mesma narrativa com um episódio semelhante, uma vez que ele já havia utilizado o episódio dos parentes de Jesus anteriormente.

De fato, a expressão “Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα/*Enquanto dizia estas coisas*” conecta o texto lucano ao ensinamento dado precedentemente por Jesus. A situação em curso era bastante conturbada, porque o Mestre, havendo expulsado um demônio que era mudo (Lc 11,14a), provocou nos ouvintes reações de diferentes tipos: em alguns, o desprezo (Lc 11,15); em outros, a dúvida (Lc 11,16); mas também tinha despertado a admiração de muitos presentes por ter cumprido tal gesto (Lc 11,14b). Certamente a multidão ali presente viu o milagre realizado por Jesus e também escutou a diatribe sucessiva entre ele e os seus antagonistas; historicamente, talvez seja este o motivo que provocou o aparecimento em cena de uma voz feminina proclamando os louvores da mãe de Jesus⁵⁵, como “μακαρία/*feliz, bem-aventurada*” (Lc 11,27); seria um indício de que o acontecimento a impressionou positivamente, levando-a a pronunciar uma tal bem-aventurança. A expressão de louvor desta anônima mulher exprimiria, portanto, o seu louvor a outra mulher, isto é, à mãe de Jesus; ela é bem-aventurada por que trouxe ao mundo um filho semelhante.

⁵⁴ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 443.

⁵⁵ A expressão ἐπάρασά τις φωνήν/*levantando a voz* é utilizada na versão grega dos LXX (Jz 2,4; 9,7; Rt 1,9.14; 2Sm 13,36). No Novo Testamento comparece somente na obra lucana (At 2,14; 14,11; 22,22).

Todavia, o problema maior reside em que esta declaração entusiasta, quase “maternal”, parece não corresponder ao contexto onde está inserida. Todo o episódio precedente, deveras, é uma séria discussão entre Jesus e alguns presentes que colocaram em jogo a sua autoridade logo após ele ter devolvido a voz a um mudo (Lc 11,14-26). Dentre as interpretações sugeridas para contextualizar a narrativa de Lc 11,27-28 chegou-se até mesmo a pensar que a mulher que, no seu entusiasmo teria proclamado os louvores da mãe de Jesus, fosse também ela uma mãe que houvesse atravessado uma difícil situação de recaída em algum erro grave no ambiente familiar⁵⁶, o que não se pode comprovar a partir do texto.

Seria este de fato o motivo que suscitou uma tão grande admiração? A resposta, provavelmente é não, pelo simples fato que a mulher, exaltando a maternidade física de Maria, indiretamente está reconhecendo a grandeza de seu Filho. Além disso, pode-se dizer também o contrário, isto é, a mulher exalta a grandeza de Jesus, a qual se reflete também naquela que o gerou, indicando-a igualmente como grande. De qualquer maneira, a exclamação da mulher refere-se à globalidade da pregação de Jesus, em contraposição à reação dos ouvintes ao colocar em dúvida o seu poder taumatúrgico (Lc 11,15-16)⁵⁷.

A bem-aventurança (“μακαρία/*feliz, bem-aventurada*”) feita pela mulher é rica de expressão e sentimentos; o evangelista, mediante o emprego da *sinédoque* – menção dos órgãos da maternidade para designar a mãe – tece um elogio deveras extraordinário, o qual, sem dúvida, exalta a figura de Maria⁵⁸, ainda que a riqueza da expressão deverá ser “corrigida” por Jesus (Lc 11,28), a fim de que

⁵⁶ PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*, p. 305, chegou a afirmar que a mulher que, no seu entusiasmo proclamou a bem-aventurança era “uma mãe que havia atravessado uma difícil situação de recaída dentro de sua família”.

⁵⁷ FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, p. 362.

⁵⁸ A mentalidade oriental, por certo, vê a dignidade da mulher na sua maternidade, como se lê em Pr 23,24-25: “O pai do justo saltará de alegria; quem gera um sábio com ele se alegrará. Que teu pai e tua mãe se alegrem, e exulte aquela que te gerou”. Outros textos confirmam esta asserção, por exemplo: Gn 49,25; Lc 23,29. Veja-se também os textos da literatura judaica e rabínica reportados em STRACK, H. L.; BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, p. 187-188. Uma boa documentação destes textos também é reportada por FITZMYER, J. A., *El Evangelio Segun Lucas*, III, p. 364.

o verdadeiro louvor à sua mãe tenha como motivo principal a sua fé e obediência à vontade de Deus, e não somente a maternidade biológica.

O problema é que muitas vezes quem interpreta o texto evangélico partindo de um ponto de vista ideológico, qualquer que seja ele, pode causar desvios na interpretação do texto. É o caso comentado ironicamente por Fitzmyer, referindo-se à “falta de sensibilidade” de um escritor contemporâneo, o qual sugeriu que a voz que proclama a bem-aventurança “reflete uma imagem extremamente reducionista da mulher, limitando-se a mencionar apenas as partes íntimas e os seios”⁵⁹. Justamente por esse motivo, Jesus, na sua resposta rejeitou esta imagem das mulheres vistas como “máquinas de fazer filhos” e restabeleceu a primazia absoluta da personalidade.

É fundamental lembrar-se que a interpretação de um texto bíblico deve levar em consideração o modo de expressão da linguagem do tempo em que foi escrito. No tempo em que viveu Jesus, *sinédoques* deste tipo não eram vistas como ofensa à feminilidade; antes, as expressões referentes aos órgãos ligados à maternidade tinham como escopo exaltar a grandeza da mulher enquanto mãe. Esta forma de exprimir-se não era, portanto, condicionada por tantas restrições, como acontece nos tempos hodiernos.

A resposta dada por Jesus à aclamação entusiasta da mulher cria uma certa tensão, a qual pode parecer, em uma primeira leitura, bastante negativa em relação à sua mãe. O problema origina-se do fato que Lucas, para relacionar a primeira com a segunda bem-aventurança, insere a partícula grega adversativa “*μενοῦν/antes, pelo contrário*”, mas que pode variar o seu significado segundo o contexto onde está colocada⁶⁰. Como bem observou Fitzmyer, as duas bem-

⁵⁹ FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, p. 364-365: “Pobre Lucas! Que maneira de distorcer a mensagem do Novo Testamento”

⁶⁰ THRALL, M. E. *Greek particles in the New Testament*, p.34-36, define três modos de compreensão da partícula: a) confirmação de uma afirmação precedente; nesse caso, o sentido seria “verdadeiramente”, “isso mesmo”, tendo conotação positiva.

b) pode ser lida também como uma negação, criando assim uma oposição entre o discurso atual em relação ao que precede; nesse caso, seria traduzida por “não”, “mas”, “pelo contrário”;

aventuranças (v.27: (“μακαρία/feliz, bem-aventurada”); v.28: (“μακάριοι/felizes, bem-aventurados”) parecem colocar “uma contraposição de incisividade desproporcional entre mãe e filho”.⁶¹ A resolução do problema, portanto, deve ser buscada no contexto da obra lucana, para que se possa chegar à compreensão da bem-aventurança proclamada por Jesus em Lc 11,28, como se vê a seguir.

A primeira observação tem relação com os contatos temáticos da perícopa com o Evangelho da Infância (Lc 1–2). Desde o início do Terceiro Evangelho, Maria é apresentada como aquela que escuta a Palavra de Deus e a coloca em prática (Lc 1,38)⁶². O tema da importância da escuta da Palavra ligado à fé percorre todo o Evangelho da Infância: bastaria apenas lembrar o contraste existente entre o diálogo do Anjo Gabriel com Zacarias (Lc 1,5-20) e, em seguida, com a Virgem Maria (Lc 1,26-38). A diferença entre duvidar e acreditar é evidente.

Em Zacarias, o que é mais evidente é que não é a Lei que salva o povo (note-se que ambos são justos), nem o culto ou a linhagem de Abraão, mas é a fé de uma mulher. Isabel, com efeito, pode ser considerada como o primeiro elo autêntico entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. A partir de agora a promessa será cumprida – está aberta ao futuro – e a partir do momento em que Deus começou a Sua obra em Isabel, só há espaço para a gratidão da sua parte: contra todas as expectativas, é a mulher que beneficia disso. Além disso, o início não depende de uma justiça particular ou da oração incessante de uma pessoa necessitada.

A prova de que Deus é mais forte que a sua incredulidade é muito simples, ou seja, apesar da atitude de Zacarias, as palavras proferidas pelo anjo se

c) pode também estabelecer uma relação de tipo moderado, ou seja, sem negar a afirmação precedente, a partícula tem a função de retificar a primeira afirmação, sem, porém, negá-la, sendo traduzida por “sim, estou de acordo, mas, antes...”. O terceiro sentido é o que melhor esclarece a intenção do evangelista ao inseri-lo no texto evangélico).

⁶¹ FITZMYER, El Evangelio Según Lucas, III, p. 362.

⁶² GEORGE, A., Études sur l’oeuvre de Luc, p. 457: “A verdadeira grandeza de Maria reside na sua fé fecunda, mais que na sua maternidade miraculosa”.

cumprirão no seu tempo (Lc 1,20). O silêncio de Zacarias é sinal da autenticidade da visão; ele só volta a falar quando obedece. Já se manifesta aqui um fato muito importante, isto é, a descrença não pode impedir que o plano de Deus se realize. Maria, ao contrário, demonstra que a sua resposta se baseia na fé, na confiança total na Palavra do Senhor. Graças à sua disponibilidade em acolher a Palavra do anjo, começa a nova criação no Espírito. Maria entendeu que era preciso correr riscos, que a promessa não era vã, e entendeu isso através da fé, como lhe indica Isabel, afirmando: “εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου/*bendita és tu entre as mulheres e bendito és o fruto do teu ventre*” (Lc 1,42) e, em seguida, a proclama feliz/bem-aventurada: “καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου/*e feliz, bem-aventurada, é a que acreditou porque será cumprindo as coisas ditas da parte do Senhor*” (Lc 1,45). É uma mulher aberta à ação do Espírito Santo e com plena confiança nas mãos de Deus.

Uma segunda observação pode ser vista a partir do encontro entre Maria e a sua prima Isabel⁶³. Em Lc 1,45, as palavras de Isabel proclamam Maria “μακαρία/*feliz, bem-aventurada*” não apenas por ser “ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου/*a mãe do Senhor*” (Lc 1,43), mas porque ela acreditou no que lhe foi dito da parte do Senhor (Lc 1,45). É o mesmo fio condutor que se encontra em Lc 11,28. A segunda bem-aventurança, com sua formulação genérica, proclama “μακάριοι/*felizes, bem-aventurados*” “aqueles que escutam a Palavra de Deus e a colocam em prática”; é nisso que consiste a real bênção. Observada com atenção, a segunda “bem-aventurança” não anula a primeira, mas antes estabelece um sistema de prioridades e corrige uma possível interpretação errada da primeira frase. A partícula adversativa não tem um significado negativo. Ela serve para introduzir o verdadeiro sentido da bem-aventurança, e isso sem diminuir ou

⁶³ BROWN, R. E., *La nascita del Messia*, p.463, admite que, provavelmente o texto de Lc 11,27-28 tenha fornecido o contexto para o início e o fim das palavras ditas por Isabel a Maria; FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, p. 366: “Na bem-aventurança de Jesus ressoam as palavras pronunciadas por Elizabeth em Lc 1,42”.

menosprezar a grandeza da mãe de Jesus, pelo contrário, a exalta como “ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου/a mãe do Senhor” (Lc 1,43). Ela é, sim, digna de louvor, mas não precisamente somente porque gerou um tal Filho, o que por si só já é graça de Deus em sua vida, mas essencialmente porque também ela pertence ao grupo daqueles que ouvem a Palavra de Deus, acreditam nela (Lc 1,45) e a colocam em prática (Lc 8,21; At 1,14).

Uma terceira e última observação a ser feita tem relação com a diferença terminológica empregada pelo evangelista nos dois textos em análise. Em Lc 8,21, Jesus havia proclamado “μακάριοι/felizes, bem-aventurados” aqueles que estão fazendo a vontade de Deus; o verbo utilizado, portanto é o particípio “ποιοῦντες/fazendo, praticando”. Chama a atenção o fato que em Lc 11,28, a declaração de Jesus é expressa com o verbo (também na forma participial) “φυλάσσετε/guardando, conservando”. Embora o significado possa ser praticamente idêntico⁶⁴, é possível perceber que a mudança do verbo talvez não tenha sido uma simples questão de linguagem. Por que o terceiro evangelista teria feito esta escolha?

É importante um fato, ou seja, os dois verbos encontram-se nos relatos da criação, o primeiro para exprimir a grandeza de Deus que “cria” (“ποιέω/fazer, criar”: Gn 1,1), enquanto o segundo é dado ao homem como uma ordem para conservar a beleza do jardim, dele cuidando com premura (“φυλάσσω/guardar, conservar”: Gn 2,15)⁶⁵. Além disso, os dois verbos fazem referência à Aliança, e exprimem a aceitação, por parte do homem, das cláusulas formuladas por Deus⁶⁶.

Portanto, em Lc 8,21 o verbo “ποιέω/fazer, criar” tem referência direta com a nova criação que Jesus está proclamando, a qual se realiza mediante a prática

⁶⁴ FITZMYER, J. A., *El Evangelio Según Lucas*, III, p. 365.

⁶⁵ É a tradução proposta pela versão grega dos LXX (RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera) para os verbos hebraicos שמע/escutar e שמר/guardar, observar. Para o esclarecimento do significado do termo, consulte-se KRATZ, R., φυλάσσω, p. 1839-1841.

⁶⁶ Veja-se Dt 4,6; Dt 28,13.15. Esta associação entre escutar/guardar é encontrada também na obra lucana, por ex.: Lc 18,21: o rico notável diz que guardou os mandamentos desde a sua juventude; At 7,53: A acusação de Estêvão diante do Sumo Sacerdote: “Vós, que recebestes a lei por intermédio de anjos e não a guardastes.

da Palavra de Deus. Todavia, esta prática só é possível se esta Palavra é “guardada” no coração, meditada, refletida, como o fez Maria (Lc 2,19.51b). As duas coisas estão intimamente relacionadas: não pode “fazer/cumprir” a Palavra (a vontade de Deus) aquele que não a medita continuamente e a defende para que o demônio não a roube (Lc 8,12).

É significativo que, pouco antes que Jesus contasse a Parábola do Semeador, o evangelista menciona o séquito que acompanhava Jesus durante a sua pregação, composto também de mulheres piedosas “que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças... que o serviam com seus bens” (Lc 8,1-3). No contexto da nova criação, esta presença feminina curada de seus males evoca a figura de Eva, seduzida por um espírito maligno (Gn 3,1-7). Mais interessante ainda é que, no final da pregação de Jesus, comparece a figura de Maria. Contrariamente à atitude de Eva, a mãe de Jesus escutou e acolheu no seu coração a Palavra de Deus desde o início. Pode-se pensar, então, que a sua presença no meio da multidão é uma possibilidade dada a todos os homens e mulheres de serem recriados pela escuta e observância da Palavra proclamada por Jesus, tonando-se assim sua família: mãe e irmãos.

Jesus, dizendo que são considerados como sua mãe e seus irmãos todos os que ouvem e praticam a Palavra de Deus está criando uma ruptura tão evidente que “não é provavelmente exagerado falar de nova criação”⁶⁷. A dignidade do ser humano, portanto, é totalmente restituída, refletindo em todo o seu esplendor a imagem do seu Criador, e isso graças a uma mulher, Maria, que soube viver os acontecimentos de sua vida à luz da vontade de Deus, deixando-se guiar por Ela e não por sua vontade própria.

Deus, como todo pai, deseja que os seus filhos e filhas tornem-se como eles, pois não é ciumento em relação às suas criaturas. Se Eva, enganada, deixou-se seduzir pela falsa imagem de Deus que a serpente lhe apresentara (Gn 3,5), neste

⁶⁷ MEYNET, R., *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 362.

momento Jesus, dizendo que os seus discípulos são sua mãe e seus irmãos quando escutam a palavra e a praticam, está revelando que todos aqueles que acolhem esta mensagem e a vivem recebem gratuitamente a imagem de Deus, que fora corrompida por causa do pecado⁶⁸.

Assim como Maria, todo discípulo é chamado a “gerar” e “dar à luz” Cristo, como afirma o próprio apóstolo Paulo à comunidade cristã reunida na Galácia: “meus filhos, por quem sofro de novo as dores do parto, até que Cristo seja formado em vós” (Gl 4,19).

Conclusão

Após o estudo mais detalhado do texto de Lc 8,19-21 e a sua relação com Lc 11,27-28, algumas conclusões podem ser tiradas. Primeiramente, é na pessoa de Maria que se revela o significado profundo da maternidade, vocação concedida por Deus à mulher. Ela, virgem fecunda, é plenamente mãe no corpo e no Espírito, tanto que o Filho a ela confia os crentes na pessoa do discípulo amado (Jo 19,26-27): uma nova maternidade acolhida por Maria desde os primórdios da Igreja, que com ela compartilha a função de gerar os filhos de Deus mediante o batismo (Rm 6,4). Nesse sentido, o texto de Lc 8,19-21 releva que, além da fraternidade natural, existe também um novo tipo de fraternidade nova e sobrenatural, que depende da graça da adoção divina, adquirida pela fé em Jesus Cristo, pela adoção do Espírito, pelo batismo e pela obediência ao Pai (Mt 12,47-50; Jo 1,12).

Deve-se considerar também, como segundo ponto, que a presença da Mãe do Senhor é fundamental em toda a obra lucana e, conseqüentemente, na comunidade cristã nascente. Uma leitura acurada do Evangelho da Infância (Lc 1–2) já seria suficiente para sustentar uma tal afirmação. Nenhum outro escritor neotestamentário registrou uma memória de Maria de modo tão completo e

⁶⁸ MEYNET, R., *Il Vangelo Secondo Luca*, p. 363.

convincente. Na sua narrativa “dos fatos que se cumpriram entre nós” (Lc 1,1), o evangelista conseguiu transmitir a figura de Maria como aquela que deu à luz Jesus Cristo, o Filho de Deus e, ao mesmo tempo, tendo vivido historicamente em primeira pessoa os fatos e conservado em seu coração a palavra a ela anunciada, tornou-se modelo de fé para todos os que creem em Cristo. Deste modo, fica claro que Jesus, sem negar ou rejeitar a bem-aventurança feita à sua mãe, estabelece uma condição de felicidade que é superior, e que é concedida a todos aqueles que escutam a Palavra de Deus e a guardam com sinceridade e retitude de coração.

Um terceiro fator não de menor importância vem do fato que Lucas compôs o seu Evangelho no âmbito de uma Igreja na qual ainda viviam os apóstolos, os discípulos de Jesus e também a sua mãe. Provavelmente ele pôde remontar até o início da vida de Jesus mediante o testemunho pessoal de cada um deles. E em Maria ele pode conhecer cada coisa “desde o princípio” (1,2) e assim compreender o presente do Evangelho⁶⁹.

Este testemunho é fundamental na vida do cristão. O povo de Deus é e sempre foi constituído por seu relacionamento com a Palavra de Deus através do anúncio e do testemunho oferecido em todos os tempos, e não pela procriação de geração em geração. Por isso, o plural “οἱ ἀκούοντες/os *que estão*” escutando poderia exprimir a ideia de uma eclesiologia fundada na escuta da e a sua observância. Em outras palavras, o que se aplica ao povo se aplica a todos, ao próprio Jesus e a Maria.

Para Lucas, ouvir a palavra precede e implica um novo tipo de “fazer” cristão (Lc 8,21), que em Lc 11,28 é substituído por “observar/guardar”. Isso significa que ela deve crescer em continuação dentro de cada cristão, de modos que produza frutos; é o único modo de manter viva a palavra na vida cristã. Portanto, a encarnação desta palavra no ser humano é tão concreta quanto a gravidez e o parto.

⁶⁹ MASINI, M., Luca, p.25.

Uma leitura atenta do Evangelho de Lucas que sugere uma perspectiva deveras original a respeito da família e a sua participação na vida da comunidade cristã é acenada por Alonso-Schokel⁷⁰. Ele nota que o Terceiro Evangelho segue um esquema bem definido a respeito do tema acenado acima. Em Lc 6,12-16, Jesus havia escolhido os Doze; sucessivamente, também as mulheres serão incorporadas ao grupo dos discípulos (Lc 8,1-3). É justa, portanto, a pergunta colocada por ele a respeito da visita da mãe e dos irmãos de Jesus, em Lc 8,19-21: seria este o momento de inserir a família dentro desta realidade⁷¹? Embora, à primeira vista possa parecer que o único desejo que os familiares possuem é o de encontrar-se com Jesus para saudá-lo, as coisas realmente não parecem ser tão evidentes. Se assim fosse, porque então Lucas dedicou a Maria um lugar tão importante na sua narrativa da infância (Lc 1-2), colocando-a em uma posição privilegiada, sobretudo porque escutou e aceitou que a Palavra de Deus a ela anunciada se realizasse (Lc 1,38)? Então, a sua aparição pública que, diga-se, é a primeira vez que acontece no Terceiro Evangelho⁷², poderia ter um significado mais elevado, o qual poderia ter relação direta com a vida cristã no ambiente familiar.

Ademais, Lucas parece ter utilizado o vínculo familiar como símbolo para expressar o mistério da nova família que Jesus está fundando, na qual se sublimam também as relações naturais. Isso acontece porque a Palavra de Deus comunica fecundidade, maternidade e paternidade. Foi por ter escutado a palavra e tê-la aceitado plenamente que Maria tornou-se mãe. Também a família cristã, inserida na comunidade eclesial, é fecundada por esta mesma palavra, que lhe permite crescer em sabedoria, sendo também capaz de manter os vínculos de fraternidade consanguínea e abrir-se para a mais ampla da comunidade dos filhos e filhas de

⁷⁰ ALONSO-SCHOKEL, L., *Bíblia do Peregrino*, p. 2133.

⁷¹ ALONSO-SCHOKEL, L., *Bíblia do Peregrino*, p. 2133.

⁷² Em Lc 4,22, com efeito, quando os participantes da sinagoga ouvem a atualização feita por Jesus a respeito de Is 61,1-2, a pergunta que se faziam era: “Não é ele o filho de José”? O evangelista parece evitar conscientemente a menção do nome de Maria.

Deus, a Igreja, como ela o faz, estando sempre presente, mesmo após a morte e ressurreição de seu Filho, no caso do dia de Pentecostes (At 1,12-14).

Sendo assim, Jesus não nega a família natural, e nem mesmo a substitui. O que de fato acontece é o inserimento da família sanguínea na grande família espiritual, que é a Igreja -comunidade cristã. Neste ambiente, a família natural, vivendo na escuta e na vivência da Palavra de Deus, pode tornar-se testemunha do amor e da misericórdia de Deus para com todos os homens e mulheres. Colocando sua mãe como a ouvinte exemplar, Jesus não destaca a ruptura com a família, mas oferece a todos, inclusive aos familiares, a oportunidade de entrar em comunhão com Ele. A Palavra de Deus praticada estabelece a relação de parentesco com Jesus, mas ela certamente recolhe frutos também na família (no ambiente familiar). Portanto, o dito de Jesus não somente define quem é o verdadeiro discípulo, mas define também a comunidade cristã, vista como família de crentes unidos a Jesus e entre eles através da Palavra⁷³.

Uma vez que a mãe e os irmãos, na experiência humana, são profundamente ligados por vínculos de sangue e de solidariedade, Jesus aproveita a ocasião para estender este vínculo familiar não somente aos seus parentes carnais, mas a todos aqueles que escutam e observam a Palavra de Deus. O mais surpreendente é o fato de que, para Jesus, aqueles que escutam e praticam a Palavra de Deus não são apenas irmãos, mas também uma mãe. Decerto, a relação com a mãe é de dependência, necessidade de proteção. Mediante esta relação, Jesus quer sugerir que entre ele e os ouvintes da Palavra não acontece somente uma relação fraterna, mas uma relação muito mais estreita e vinculante, a exemplo da existente entre os laços familiares naturais.

Não é possível, portanto, mediante as palavras de Jesus, deduzir e muito menos afirmar/sustentar que ele tenha rejeitado sua mãe e seus familiares; se assim fosse, a família natural estaria excluída da vida da comunidade cristã. Ele

⁷³ SCHÜRMANN, H. Il vangelo di Luca, v.1, p. 743.

afirma somente a existência de uma nova família com laços mais íntimos de tipo espiritual, e de nível superior aos vínculos de sangue. Isso não quer dizer que os laços de sangue não sejam importantes; pelo contrário, a relação entre Jesus e sua mãe era muito próxima, de muito carinho e cuidado recíproco⁷⁴. Sendo assim, as ligações naturais não são eliminadas, mas simplesmente “relativizadas” e/ou “ressignificadas”. O futuro conhecerá uma forma de comunhão nova e mais intensa, estabelecida pela Palavra de Deus. Escutar é importante, mas decisivo deve ser o seguimento. Enfim, todos aqueles que receberam de coração as mensagens de Jesus e as traduziram em vidas ricas em frutos para a glória de Deus, pertencem à família espiritual, uma família muito mais importante que qualquer família física poderia esperar ser.

Referências Bibliográficas

- ALONSO-SCHOKEL, L. **Bíblia do Peregrino**. Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2000.
- BENOIT, P.; BOISMARD, M.-E. **Synopse des Quatre Évangiles**, Tome II. Paris: Du Cerf, 1972.
- BIANCHI, E. La nuova famiglia di Gesù. *Parola Spirito e Vita*, n. 14, 1986, p. 179-192.
- BLINZER, J. **I fratelli e le sorelle di Gesù**. Brescia: Paideia, 1974.
- BOTELHO, O. C. Os Irmãos de Jesus: um Breve Estudo Crítico-textual, p. 1-7. Disponível em: <http://www.academia.edu/>. Acesso em 15 set. 2023.
- BOVON, F. **Vangelo di Luca** vol. 2: Commento a 9,51–19,27. Brescia: Paideia, 2007.

⁷⁴ Um exemplo que ilustra esta proximidade pode ser encontrado no momento da agonia de Jesus na cruz. Está presente ali também a sua mãe e ele, cumprindo um gesto de extremo amor, a entrega ao discípulo amado, o qual, em seguida a recebeu em sua casa (Jo 19,25-27).

BROWN, R. E. **La nascita del Messia secondo Matteo e Luca**. Assisi: Cittadella Ed., 1981.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1982.

BULTMANN, R. **Historia de la Tradición Sinóptica**. Salamanca: Sigueme, 2000.

CHARAMSA, C. Maria e la nuova/vera famiglia di Gesù (a proposito di Marco 3,31-35). *Alpha Omega*, XI, n. 1, 2008, p. 37-54.

CONZELMANN, H. **Il Centro del Tempo**. La teologia di Luca. Casale Monferrato: PIEMME, 1996.

CORSANI, B. I fratelli di Gesù e i cattolici italiani. *Rivista Protestantismo*, n. 35, 1981, p. 44-46.

CREED, M. J. **The Gospel according to St. Luke**: the Greek text with introduction, notes, and indices. London: Macmillan & Co., 1930.

DIBELIUS, M. **La Historia de las formas evangelicas**. Valencia: EDICEP, 1971.

ELLIS, E. E. **The Gospel of Luke**. London: Thomas Nelson, 1967.

ERNST, J. **Il vangelo secondo Luca**, v.1: Lc 1,1– 9,50. Brescia: Morcelliana, 2000.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio Según Lucas**, vol. II. Traducción y comentarios. Capítulos 1-8,21. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio Según Lucas**, vol. III. Traducción y comentarios. Capítulos 8,2–18,14. Madrid: Cristiandad, 1987.

GEORGE, A. Études sur l'oeuvre de Luc. *Sources Bibliques*. Paris: Gabalda, 1978.

GILLES, J. I “**fratelli e le sorelle**” di Gesù. Torino: Claudiana, 1985.

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. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GRASSO, S. **Gesù e i suoi fratelli**. Bologna: Dehoniane, 1993.

GRASSO, S. **Luca**. Brescia: Paideia, 1999.

GREEN, J. B. **The Gospel of Luke**. Michigan: Grand Rapid, 1997.

GUNTHER, J. Of The family Jesus. *Evangelical Quarterly*, n. 46, 1974, p. 25-41.

HARRISVILLE, R. A. Jesus and the Family. *Interpretation*, n. 23, 1969, p. 425-438.

INCARDONA, S. **I Fratelli di Gesù**. Disponível em <https://www.cristianicattolici.net>. Acesso em 15 out. 2023, p. 1-72.

JACQUEMIN, P. E., L'accueil de la Parole de Dieu (Lc 11,27-28). *Assemblées du Seigneur* II, n. 66, 1973, 10-19.

JOHNSON, L. T. **Il Vangelo di Luca**. Leumann (Torino): ELLEDICI, 2004.

KRATZ, R. φυλάσσω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER (Orgs). **Dizionario Esegético del Nuovo Testamento, II**. Brescia: Paideia, 1998, p. 1839-1841.

McHUGH, J. La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament. *Lectio Divina*, n. 90. Paris: Cerf 1977.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 2022.

MARSHALL, I. H. **The Gospel of Luke**. A commentary on the Greek Testament. Michigan: Grand Rapids, 1978.

MASINI, M., **Luca**. Il vangelo del discepolo. Brescia: Queriniana, 1997.

MEYNET, R. **Il Vangelo Secondo Luca**. Analisi retorica. Bologna: Dehoniana, 2003.

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

PLUMMER, A. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke**. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

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

RATZINGER, J. **Frères dans le Christ**. L'esprit de la fraternité chrétienne. Paris: du Cerf, 1962.

RIGAUX, B. **Témoignane de l'évangile de Luc**. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.

ROSSÉ, G. **Il Vangelo di Luca**: commento esegetico e teológico. Roma: Città Nuova, 2001.

SABOURIN, L. **Il Vangelo di Luca**. Introduzione e Commento. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana/Casale Monferrato: Piemme, 1989.

SCHLAEPFER, C. F. Estar dentro ou fora da família de Jesus: uma opção radical. *Estudos Bíblicos*, n. 85, 2005/1, p. 63-79.

SCHÜRMAN, H. **Il vangelo di Luca**, vol. 1. Brescia: Paideia, 1983.

SCHWEIZER, E. **Il vangelo secondo Luca**. Brescia: Paideia, 2000.

SCOTT, M. P., The Meaning and Translation of Luke 11,28. *Theologische Quartalschrift*, n. 41, 1974, p. 235-250.

STRACK, H. L; BILLERBECK, P. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**. München: C.H. BECK, 1926 p. 187-188.

TAYLOR, V. **Evangelio Segun San Marcos**. Madrid: Cristiandad, 1979.

THRALL, M. E. **Greek particles in the New Testament**: linguistic and exegetical studies. Leiden: Brill, 1962.

Capítulo IX¹

O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23²

Mature discipleship in the Epistle of Jude 20-23

Discipulado maduro en la Epístola de Judas 20-23

Waldecir Gonzaga³

Crespim Cabral de Benfica Baraja⁴

Resumo

O presente texto sobre o discipulado maduro na Epístola de Judas, nos vv.20-23, destaca a preocupação do apóstolo pelos discípulos de Cristo, que enfrentam o desafio de lidar com os falsos mestres e hereges (vv.4.18.19) que tentam distorcer a fé. Judas apela aos discípulos para que se agarrem à fé e à oração no Espírito, guardando-se no “amor de Deus” e tendo esperança na misericórdia de Jesus Cristo (vv.20-22). Ele também recomenda que os membros da Igreja mostrem misericórdia para com aqueles que foram persuadidos pelos hereges. Para um discipulado maduro, é necessário ter um grande amor e ser misericordioso com os outros, assim como o Pai é misericordioso (vv.20-23). Finalmente, Judas adverte os discípulos resgatados a “odiar” a “túnica”, isto é, para que rejeitem o próprio pecado (v.23), e tenham um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade que caíram e se manifestaram fracos no seu discipulado (vv.22-23). Trabalhar este tema em uma carta que é, ao mesmo tempo, uma das sete cartas católicas e um dos textos deuterocanônicos do Novo Testamento, é algo muito significativo, pois o mais comum é trabalhar esta temática a partir dos Evangelhos e/ou de Atos dos Apóstolos, dado o chamado dos Doze e de Paulo. Mas, como se constata, a Epístola de Judas traz luzes sobre a temática do discipulado, no seguimento de Cristo, especialmente por causa das quatro virtudes indicadas para o agir do discípulo, no seguimento de Jesus Cristo: fé, oração, amor e a esperança, edificando a Igreja, segundo o modelo da Trindade.

Palavras-chave: Discipulado, fé, Igreja, epístola, Judas, Novo Testamento.

Abstract

The present text on mature discipleship in the Epistle of Jude, vv.20-23, highlights the apostle's concern for the disciples of Christ, who face the challenge of dealing with false teachers and

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-09>

² GONZAGA, W.; BENFICA BARAJA, C. C. O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-30. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 3, p. 80-112, jan./jun. 2023.

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

⁴ Mestrado em curso em Teologia na Universidade Católica Portuguesa. Bacharelado em Teologia no Théologat St. Eugène de Mazonod- Kinhasa, Rep. Dem. Congo, afiliada à Université Pontificale de Urbaniana de Rome. E-mail: <crespobaraja@yahoo.co.uk >. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-2243-1850>.

heretics (vv.4.18.19) who seek to distort the faith. Jude urges the disciples to hold fast to faith and prayer in the Spirit, keeping themselves in the “love of God” and having hope in the mercy of Jesus Christ (vv.20-22). He also recommends that members of the Church show mercy to those who have been persuaded by the heretics. For mature discipleship, it is necessary to have great love and be merciful to others, just as the Father is merciful (vv.20-23). Finally, Jude warns the redeemed disciples to “hate” the “garment”, that is, to reject their own sin (Gl 6,1), and to have a merciful outlook towards other members of the community who have fallen and shown weakness in their discipleship (Jn 3,20; Heb 1,9; Rev 2,6). Working on this theme in a letter that is, at the same time, one of the seven Catholic letters and one of the deuterocanonical texts of the New Testament, is something very significant, since the most common thing is to work on this theme from the Gospels and/or Acts of the Apostles, given the call of the Twelve and of Paul. But, as can be seen, the Letter of Jude sheds light on the theme of discipleship, following Christ, especially because of the four virtues indicated for the disciple’s action, following Jesus Christ: faith, prayer, love and hope, building the Church, according to the model of the Trinity.

Keywords: Discipleship, Faith, Church, Epistle, Jude, New Testament.

Resumen

El presente texto sobre el discipulado maduro en la Epístola de Judas, en los vv.20-23, resalta la preocupación del apóstol por los discípulos de Cristo, quienes enfrentan el desafío de lidiar con falsos maestros y herejes (vv.4.18.19) que intentan distorsionar la fe. Judas llama a los discípulos a aferrarse a la fe y a la oración en el Espíritu, manteniéndose en el “amor de Dios” y teniendo esperanza en la misericordia de Jesucristo (vv.20-22). También recomienda que los miembros de la Iglesia muestren misericordia hacia aquellos que han sido persuadidos por herejes. Para un discipulado maduro es necesario tener gran amor y ser misericordiosos con los demás, así como el Padre es misericordioso (vv.20-23). Finalmente, Judas advierte a los discípulos rescatados que “odien” la “túnica”, es decir, que rechacen el propio pecado (v.23), y que tengan una mirada misericordiosa hacia los demás miembros de la comunidad que han caído y se han mostrado débiles en el su discipulado (vv.22-23). Trabajar este tema en una carta que es, al mismo tiempo, una de las siete cartas católicas y uno de los textos deuterocanónicos del Nuevo Testamento, es algo muy significativo, pues lo más común es trabajar este tema a partir de los Evangelios y/o los Hechos de los Apóstoles, dado el llamamiento de los Doce y de Pablo. Pero, como se puede ver, la Epístola de Judas arroja luz sobre el tema del discipulado, siguiendo a Cristo, especialmente por las cuatro virtudes indicadas para la acción del discípulo, siguiendo a Jesucristo: fe, oración, amor y esperanza, edificación de la Iglesia, según el modelo de la Trinidad.

Palabras clave: Discipulado, Fe, Iglesia, epístola, Judas, Nuevo Testamento.

Introdução

O presente ensaio é uma reflexão sobre o discipulado maduro na Epístola de Judas, nos vv.20-23, uma das sete cartas católicas (Tiago, 1-2Pedro, 1-3João e Judas), igualmente chamadas de canônicas, apostólicas e/ou não paulinas, e que também se encontra entre os sete textos deuterocanônicos do Novo Testamento

(Hebreus, Tiago, 2Pedro, 2-3João, Judas e Apocalipse)⁵. Em nossos dias, onde cada um tende a viver a sua religiosidade segundo a sua percepção e conveniência, é oportuno refletirmos sobre quem é Jesus Cristo, o significado do acolhimento de Cristo, a necessidade de seguir Jesus Cristo e de anunciá-Lo.

Na Epístola de Judas não se encontra escrita a palavra “discipulado”, nem “discípulo”, mas apresenta vocábulos que salientam o seguimento de Jesus Cristo, derivado da escuta da sua Palavra, pregada pelos Apóstolos (vv.17.20). E é sobretudo nos últimos versículos que o autor da epístola dedica palavras de exortação à perseverança no caminho da vida em Cristo Jesus, alimentados e fortalecidos pela fé⁶.

Os vv.20-23 contém quatro palavras de ordem muito importantes para a vida cristã cotidiana, pois trazem uma exortação para se viver na *fé*, na *oração*, no *amor/caridade* e na *esperança*, edificados e fortalecidos na Trindade, no Deus Triuno⁷. Essas quatro palavras permanecem como virtudes a serem vividas pelos cristãos de todos os tempos. Sobre elas se deve edificar a própria vida pessoal e a vida da Igreja⁸. O autor se dirige a cada um, como discípulo do Mestre, mas igualmente a toda a Igreja, no sentido de que toda ela deve seguir o caminho indicado por Jesus Cristo, para salvar a todos⁹.

1. Etimologia e definição

Discipulado é um substantivo masculino derivado da palavra latina (*discipulatu*) que indica um conjunto de alunos de uma escola, estado de discípulo e aprendizado¹⁰. Sendo discipulado, estado de discípulo, importa-nos

⁵ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

⁶ PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 168.

⁷ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 536.

⁸ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 537.

⁹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

¹⁰ COSTA, A. J.; SAMPAIO, A., Dicionário da Língua Portuguesa. discipulado, p. 481.

compreender o significado de discípulo para compreendermos o sentido do discipulado.

Discípulo do latim (*discipulus*) é aquele que recebe a instrução de alguém, aluno, o que segue os conselhos, ideias e doutrina de outrem¹¹. No nosso caso, ao falarmos de discípulo na vertente cristã, seria todo aquele que aprende e segue a doutrina cristã. E o discipulado é a resposta dada pelos cristãos ao apelo de Jesus Cristo por gestos concretos de vida. É um discípulo aquele que voluntariamente entra na escola de um mestre partilhando as sua ideias¹².

A palavra discípulo é uma palavra pouco usada no mundo do tempo bíblico, todavia sendo usada corretamente no judaísmo tardio, em hebraico (*talmid*), e depois aplicado na tradição bíblica; encontramos no Novo Testamento em grego (*mathetes*) no sentido original dado por Jesus Cristo¹³.

1.1. Discípulos de Jesus

O Evangelho de São João faz alusão aos discípulos de Moisés: “...tu sim és seu discípulo; nós somos discípulos de Moisés” (Jo 9,28); em Mc 2,18; Jo 1,35; At 19,1-7, faz-se alusão aos discípulos de Batista, e Mt 22,16 se fala dos discípulos dos fariseus¹⁴.

O nome de discípulos no Novo Testamento é atribuído exclusivamente àqueles que reconhecem Jesus Cristo como Mestre e Salvador: em primeiro lugar foi atribuído aos Doze (Mt 10,1; 12,1) pertencentes ao seu núcleo mais íntimo; de seguida o grupo dos setenta e dois, que Jesus enviara dois a dois em missão (Lc 10,1). O grupo de discípulos que seguia Jesus era numeroso (Lc 6,17; 19,37; Jo 6,60). Desses tantos que seguiam Cristo muitos não foram perseverantes aos ensinamentos e seguimento do Mestre (Jo 6,66). Com o passar do tempo, todos

¹¹ COSTA, A. J.; SAMPAIO, A., Dicionário da Língua Portuguesa. Discípulo, p. 481.

¹² LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 240.

¹³ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 240-241.

¹⁴ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241.

os que acreditavam em Cristo e batizados, tendo ou não conhecido Jesus Cristo durante a peregrinação terrestre são chamados “discípulos”, portanto, são fieis igualados aos próprios Doze apóstolos (Jo 2,11; 8,31; 20,29)¹⁵.

1.2. Características do discípulo de Cristo

No tempo de Jesus existiam grupos de discípulos que seguiam os doutores judeus com características aparentemente iguais às de Jesus; mas Jesus apresentava aos seus discípulos exigências únicas, tais como:

a) Vocação

Para Jesus, acima das capacidades intelectuais e morais, contava mais o chamamento, que é de sua iniciativa (Mc 1,17-20; Jo 1, 8-50), e protagonizada pela vontade do Pai, a quem todos os discípulos pertencem e os deu a Jesus (Jo 6,39; 10,29; 17,6.12)¹⁶.

b) Vinculação pessoal ao Mestre

O seguimento de Cristo exige do discípulo, um relacionamento que supera a esfera intelectual. Jesus convida ao discípulo com a expressão-convite: “segue-me!”. Os Evangelhos apresentam sempre o verbo seguir expressando a vinculação com a pessoa de Cristo (Mt 8,22; 9,9; Lc 9,57-62); seguir Jesus requer rompimento com o passado; exige escuta atenta das suas lições e conformidade da sua vida com a do Mestre e Salvador (Mc 8,34-38; 10,21.42-45; Jo 12¹⁷).

¹⁵ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241-242.

¹⁶ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

¹⁷ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

c) Testemunho de vida

O discipulado cristão exige do discípulo a imitação e a partilha do destino do Mestre e Salvador: tomar a sua cruz (Mc 10,34), beber seu cálice (Mc 10,38s) e receber dele o Reino como recompensa (Mt 19,28; Lc 22,28-34; Jo 14,3)¹⁸.

2. A Epístola de Judas

É um dos escritos mais curtos da Bíblia, com um capítulo de 25 versículos¹⁹, podendo ser chamado de Bilhete, por sua brevidade. A exemplo da Epístola de Judas, pela brevidade de seu texto, também há poutros textos na Bíblia que podem ser chamados de bilhetes e não de carta, por terem um capítulo apenas e com poucos versículos:

a) no AT, por exemplo, temos o profeta Abdias (um Doze Profetas Menores) e duas Cartas de Jeremias, uma em Jeremias 29 e a outra em Baruc 6; os dois textos que estão em Daniel 13 (Susana e o Julgamento de Daniel) e em Daniel 14 (Bel e o Dragão);

b) no Novo Testamento, além da carta de Judas, ainda contamos com a carta de Paulo a Filêmon e as duas cartas de João (2João e 3João). De fato, são textos realmente muito pequenos. Para se fazer a citação, por exemplo, no caso da terceira carta de João, deve-se citar o texto pelos versículos apenas e não como capítulo e versículos, como geralmente fazemos com os livros da Bíblia.

O nosso livro em estudo não fala de discipulado nem utiliza a palavra discípulo, todavia encontramos expressões que o referem como: “Amados”, “vós amados” (vv.3.17.20), vocabulário próprio do campo semântico do discipulado, no diálogo mestre e discípulos, bem como termos que exortam à perseverança de cada fiel e da Igreja toda, em Deus Pai, no Filho e no Espírito Santo.

¹⁸ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 242.

¹⁹ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 65.

2.1.O autor do livro

O autor da epístola autoafirma-se ser “Judas...irmão de Tiago” (v.1), uma afirmação que sugere ser “Ἰούδας/Judas”, pertencente à família do Senhor como um dos irmãos de Jesus, alusão feita em Mt 13,55 e Mc 6,3 e que está na companhia dos “irmãos” de Jesus²⁰. No início da epístola, o autor apresenta os qualificativos que nos permitem identificá-lo com precisão. Ele autoafirma-se “Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου/servo de Jesus Cristo, irmão de Tiago”²¹. Portanto, ele considera-se não só parte da Igreja em comunhão com todos, como também servo e ele com todos é “irmão” de seu irmão e com este, irmão do Senhor, como todos os crentes n’Ele (Mt 12,48-50; Mc 3,33-35); Assim, percebemos que ele não só era próximo do discipulado de Jesus, mas também tinha um íntimo conhecimento da família de nosso Senhor, que Lhe poderia ter sido contrário (Jo 7,5; Mc 3,21,31), todavia, cativado pela sua mensagem e seu amor redentor, tornou-se discípulo, apóstolo, servo e duplamente irmão de Jesus Cristo²².

Com o mesmo nome Judas temos um apóstolo, qualificado de Tiago (Lc 6,16; At 1, 13), porém é motivo de debate o qualificativo dado ao autor de *irmão de Tiago*. Portanto, o mais provável seria que Judas, o autor da presente epístola, seja um dos irmãos do Senhor, mas com muita incerteza que se identifique com o apóstolo²³. Admite-se também que deram o nome Judas como um dispositivo literário, para oferecer autoridade à epístola. Sendo assim o autor da epístola é desconhecido, ou por outra, discípulo de Judas, o irmão do Senhor²⁴.

Em suma, Consideramos Judas identificado pela relação com Tiago. Judas subtendido como um dos quatro irmãos de Jesus (terceiro em Mc 6,3 – “Ἰακώβου

²⁰ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 65.

²¹ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 27.

²² ALOMIA, M., Cristología en la Epístola de Judas, p. 76.

²³ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 449.

²⁴ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 66.

καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος/*Tiago, Joset, Judas e Simão*” –, e quarto em Mt 13,55), o escritor desta epístola que literalmente, era irmão de Tiago: Com este status familiar, ele adquire intencionalmente e propositadamente autoridade, motivando-o a escrever uma obra geral “a respeito da nossa salvação comum” (v.3)²⁵.

2.2. O destinatário

Já no primeiro versículo da epístola, o autor faz referência aos destinatários: “...τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς/...*aos que foram chamados, amados por Deus e guardados em Jesus Cristo...*”. Parece ser um grupo misto de gentios-cristãos e Judeus-cristãos, devido à referência que faz ao Irmão Tiago (v.1), influência conhecida nos ambientes judeo-cristãos (At 21,18-26; Gl 2,9)²⁶. Trata-se de uma particular Igreja, ou um grupo de Igrejas. Todavia, esta epístola apresenta uma provável falha no que concerne à especificação do lugar (v.1). Porém, nas cartas posteriormente copiadas para alcançar um vasto número de leitores, era frequente fazer-se o recurso à omissão dos específicos destinatários²⁷.

2.3. Circunstâncias da composição

O texto foi escrito num momento em que se difundiam-se doutrinas que punham em causa a vida das comunidades cristãs (v.4).

A epístola realça a existência de falsos mestres, semelhantes aos falsos profetas disputados em 2Pedro; estes suscitavam dúvidas em relação à parusia, dada a entender pela alusão à intervenção final de Deus como juiz (v.15ss), pelo nome de escarnecedores (v.18). Difundem também erros de natureza moral: seja

²⁵ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 974.

²⁶ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 450- 451.

²⁷ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1102.

por palavras, seja por atos, transformando a liberdade cristã em licenciosidade (vv.4.19), vivendo como animais irracionais (v.10)²⁸.

2.4.A estrutura da Epístola

A epístola apresenta um capítulo de 25 versículos dispostos da seguinte maneira: a) saudações (vv.1-2); b) Contexto e objetivo (vv.3-4); c) Corpo (vv.5-23); d) Doxologia final (vv. 24-25)²⁹. Embora seja breve no tamanho, a epístola de Judas é grande em seu conteúdo, especialmente no campo da Trindade, das virtudes teologais e, inclusive com citação de livros apócrifos: Assunção de Moisés (v.9) e Livro de Enoque (v.14).

3. O discipulado maduro na Epístola de Judas 20-23

Os versículos base da nossa reflexão, vv.20-23, em torno do discipulado, fazem parte do corpo da epístola onde se encontra o clímax da epístola (vv.5-23). Judas nos vv.4-19, reitera aos leitores a necessidade de “combater pela fé”, mas somente nos vv.20-23 explica o que implica “o combater a fé” na vida dos discípulos explicitando assim que a polêmica negativa contra os falsos mestres, é subordinada a positivos e construtivos ensinamentos cristãos (vv.20-23)³⁰. Judas exorta a toda a comunidade que se alegre pela inspiração do Espírito na fé carismática (v. 20), e que são todos responsáveis pela conservação e defesa do Evangelho (v.3)³¹.

Nos vv.20-23, Judas explica como é que os leitores, a Igreja e discípulos, devem reagir às ameaças a sua fé ou melhor, diante do perigo, eles são convidados a “levar a luz da fé”. O perigo era o antinomianismo, afirmando que o Evangelho

²⁸ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 450.

²⁹ CHESTER, A.; MART, R., The Theology of the letters of James, Peter and Jude, p. 67-68.

³⁰ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1098.

³¹ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p.1100.

lhes dispensava da moral cristã. Este ensinamento e o comportamento imoral que advém do mesmo, conduz ao julgamento; esta ideia foi mencionada para identificar os adversários como pecadores do tempo presente, cujo julgamento é eminente. Judas afirma que o verdadeiro Evangelho deve ser mantido para fazer face ao ensinamento antinomianismo; é um Evangelho com implicações morais. Este deve ser vivido numa maneira cristã³².

3.1. As implicações morais do discipulado maduro

Para Judas a vivência particular e comunitária da fé é consequencial, isto é, tem implicações morais. Ele apresenta tais implicações no ápice da sua epístola (vv.20-23). Estes versículos revelam uma beleza ímpar, seja linguística, seja temática: contempla um convite à oração, à prática da misericórdia das entranhas de Deus³³; e da compaixão que vem de Deus e a viver não a própria vontade, mas sim a de Deus. É um grande convite a viver totalmente confiante nas mãos de Deus, mas no zelo recíproco, para que ninguém fique fora do projeto de Deus: “era mister agir com misericórdia e compaixão”³⁴.

<p>²⁰ Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἀγίῳ προσευχόμενοι,</p>	<p>²⁰ Mas vós, amados, edificando-vos a vós mesmos sobre a vossa santíssima fé e orando no ESPÍRITO SANTO,</p>
<p>²¹ ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.</p>	<p>²¹ guardai-vos a vós mesmos no amor de DEUS, aguardando-vos a misericórdia de nosso SENHOR JESUS CRISTO para a vida eterna.</p>
<p>²² καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους,</p>	<p>²² E uns dos outros compadecei-vos dos que duvidam/contestam (<i>dos hereges</i>); ²³ a outros salvai, arrancando-os ao fogo; e de outros tende misericórdia em temor,</p>

³² FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1102-1103.

³³ GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312.

³⁴ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 135.

²³ οὓς δὲ σφύζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.	odiando a própria veste (<i>túnica</i>) contaminada pela carne.
--	---

Fonte: texto grego de NA28, quadro e tradução dos autores.

O autor adverte os leitores, neste caso aos discípulos, como deve ser levado a cabo o discipulado, superando o perigo proporcionado pelo ensinamento antinomianismo e pelo comportamento imoral: para Judas é necessário o exercício das virtudes teológicas; isto é, o discipulado maduro faz-se com a prática das virtudes teologias: fé, esperança e caridade e o seguimento da religião³⁵.

Judas de maneira sumária apresenta 4 liminares que constituem o essencial na vida cristã ou do discipulado; que na nossa percepção são elementos sem os quais é impossível um discipulado maduro que são: o Evangelho, a Oração, a obediência e a esperança (vv.21-22). a) O Evangelho, designado pela expressão “ἀγιωτάτη ὑμῶν πίστει/vossa santíssima fé” (v.20)³⁶, recebida pelos apóstolos (v.17), é uma clara implicação moral que é a fundação de toda a comunidade cristã (At 4,4.33); b). A Oração inspirada pelo Espírito manifesta a confiança em Deus que habilita o discípulo a saber discernir as inspirações de Deus, das profecias inspiradas pelos opositores do Evangelho de Jesus Cristo; c) A obediência é necessária para que os leitores, e neste caso os discípulos, possam manter-se “no amor de Deus” que é fruto de submissão a vontade de Deus; d) A esperança no discipulado surge no acreditar na vinda do Senhor (At 1,11), onde Ele mostrará a misericórdia por todos os que permanecerão fiéis à sua Palavra. Esta obediência do discipulado conduz à salvação escatológica, ao invés do caminho da imoralidade que conduz o antinomiano à escatologia do julgamento³⁷.

³⁵ RAMAZZOTTI, B., Epístola de Judas, p. 453.

³⁶ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 46; MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 86.

³⁷ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1103.

4. Os deveres da Caridade

Judas depois de tecer comentários em torno da vinda e da corrupção dos hereges (vv.5-19), exorta os crentes, neste caso os discípulos de Jesus Cristo, pertencentes a todas as Igrejas, como devem fazer face às incursões dos hereges que andavam a tentar corromper a fé dos crentes, dificultando, assim, o seu discipulado maduro. Judas em jeito de contra-ataque aos hereges, convida os crentes para uma ação comunitária: edificarem-se juntos na sua fé, unirem-se “no amor de Deus” e porem sua esperança na misericórdia de Cristo na sua vinda (vv.20-21)³⁸, visto que tais virtudes edicam a Igreja, pois fortalecem os irmãos “na fé, na unidade e na coesão”³⁹, buscando sempre fortalecer a unidade da Igreja⁴⁰, enquanto que “a heresia destrói a unidade da Igreja”⁴¹, que é fortalecida pelo dom da fé.

A ação dos hereges para com os discípulos de Jesus foi poderosamente persuasiva, por isso é que Judas pretende exortar a comunidade cristã à ação redentora (vv.22-23) face a apostasia, pois era uma ameaça genuína ao discipulado maduro, daí que Judas apela à esperança; a comunidade cristã na sua missão de resgatar os irmãos tresmalhados, deveria acautelar-se afim de não se deixar corromper pela imoralidade dos hereges⁴².

4.1. *Guardai-vos no amor de Deus*

Judas ao iniciar a sua exortação aos membros da Igreja, os discípulos de Jesus Cristo, apelida-os de “amados” (“ὐμεῖς δέ, ἀγαπητοί/*mas vocês, amados*”); o mesmo enfático encontramos no v.17, onde o autor realça um nítido contraste

³⁸ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 330; KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 538; SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 275.

³⁹ STAGER, A., Judas. 2Pedro, p. 46.

⁴⁰ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 536.

⁴¹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 272.

⁴² GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

dos membros da Igreja com os hereges evocados no v.19, homens infiltrados, desprovidos do Espírito e incitadores de divisão na Igreja, através do seu ensino. Portanto, Judas convida aos membros da família cristã, no seu discipulado, a não se deixarem corromper pelo ensino desses homens mundanos, mas sim a edificarem-se sobre o fundamento da sua fé, a orarem no Espírito, que já o possuem como povo de Deus (v.20), e a manterem-se no amor de Deus (v.21)⁴³. O autor da epístola tem consciência de que o amor é dom de Deus e que é preciso perseverar nele, fazendo do amor de Deus uma regra de vida. Por isso, o cristão “deve realizar no amor a norma de seu agir”⁴⁴. Aliás, o “amor de Deus” é um dom para seus filhos, pois vem acompanhado de sua misericórdia⁴⁵.

De um lado os hereges estão engajados em destruir o tecido social da Igreja e do outro lado, Judas empenha-se em advertir os membros da congregação: “ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει/*edificai-vos juntos na vossa santíssima fé*”, a partir da metáfora de um edifício, que é edificado e fortificado, “solidamente construído, que é a Igreja”⁴⁶, ao longo do tempo e da história, lembrando sempre que: “A Igreja não é local de visitas, mas de obras”⁴⁷. Aliás, a ideia do termo ἐποικοδομοῦντες é a de um *sobreedificando*, muito mais que edificar, pois se trata de edificar a partir das virtudes elencadas a seguir (fé, oração, amor e a esperança)⁴⁸. Embora o verbo “edificar” tenha seu uso comum, aqui na epístola de Judas, o autor o toma no sentido da edificação da Igreja, que vai acontecendo em cada crente e na totalidade dos fieis, espalhada pelo mundo⁴⁹. Ora, Judas usa a mesma metáfora de edificação que era bem conhecida dos escritos de Paulo (Rm 15,2,20; 1Cor 3,9-17; 8,1; 10,23; 14,3-5; 2Cor 10,8; 12,19; 13,10; 1Ts 5,11; Ef 2,21; 4,12, 16, 29), embora não seja originário de Paulo, e

⁴³ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 84; GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁴⁴ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁴⁵ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 439.

⁴⁶ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 46.

⁴⁷ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

⁴⁸ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 512.

⁴⁹ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 438.

mesmo em 1P 2,5, para falar de um “edifício espiritual”, a partir de uma linguagem muito sugestiva para falar da ideia de corpo edificado em Cristo, por exemplo⁵⁰. Tal edificação se dá sobre o “fundamento da fé”⁵¹. Esta metáfora de edificação era muito familiar ao mundo antigo, pois era usada frequentemente nas discussões no seio político, embora não limitada a este âmbito. Judas usando esta imagem, convida os discípulos, isto é, os membros da Igreja a edificarem a sua comunidade de maneira conjunta e não se deixarem dividir pela persuasão dos hereges (v.19)⁵².

Judas está convencido que os discípulos só podem resistir à persuasão dos hereges, neste caso, só podem viver o seu discipulado, crescendo não só individualmente na fé, como também comunitariamente, integrando e beneficiando cada membro em particular (Ef 4,11-16).

Judas recorda-nos que a função da liderança da Igreja, é que cada membro dê o seu contributo para a edificação corporativa da fé (1Pd 4,10-11), pois a comunidade é o terreno onde a fé cresce⁵³.

Judas compreende que a fé é o fundamento sobre o qual a Igreja é edificada: “τῆ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει/*sua fé extremamente sagrada*”; ele descreveu anteriormente este fundamento como “τῆ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἀγίοις πίστει/*que uma vez foi e para todos transmitidos aos santos a fé*” (v.3), e volta a descrever a fé como “ἀγιωτάτῃ/*santíssima*” (o adjetivo ἅγιος, no superlativo), para realçar que a fé transmitida aos santos é “extremamente sagrada”, visto que “ela é um dom de Deus”⁵⁴ para cada fiel e para toda a Igreja. Os discípulos são convidados a trabalhar juntos para construir a sua comunidade sobre este fundamento, que é sagrado e inviolável. E em contrapartida, é precisamente contra esse fundamento que os hereges estão tentando desenhar e combater no

⁵⁰ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 133.

⁵¹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 273.

⁵² ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁵³ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 84.

⁵⁴ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 438.

seio da comunidade crente. Por esta razão Judas ressalta que esta “fé é extremamente sagrada”. Pretendendo esclarecer que esta fé recebida não deve ser dispensada, pois ela é muito sagrada⁵⁵.

A vida da comunidade é fundada sobre esta base mais excelente, e para que ela cresça e produza frutos, precisa ser acompanhada pela oração: “ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι/orar no Espírito Santo” (v.20)⁵⁶. De novo, Judas alerta os crentes que os hereges são pessoas desprovidas do Espírito (v.19)⁵⁷ e convida os crentes a se fortalecerem a partir de uma vida de oração movida pelo Espírito Santo e não por vãs e enganosas propostas mundanas. A intimidade com ele é fundamental, pois “o Espírito Santo faz da nossa fé uma oração”⁵⁸.

Portanto, a Igreja nasce no dia do Pentecostes com a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos (At 2,1-12). O Espírito e a comunhão com Deus é que marca, explicitamente, a Igreja e os seus membros no seu discipulado. A “oração no Santo Espírito” define a vida dos seguidores de Cristo no seu discipulado maduro, como também acontece para Paulo (Rm 8,15-26; 1Cor 12,3; Gl 4,6, Ef 6,18)⁵⁹. Judas está convencido e exorta a comunidade crente a se agarrar ao que os mantém unidos. Para ele o discipulado maduro só é possível pela aceitação da fé apostólica e do Espírito Santo, Palavra e Espírito, que caracterizam verdadeiramente a comunidade cristã. O Evangelho é realizado e o Espírito está operando em toda a verdadeira comunidade cristã⁶⁰.

4.2. Aguardamos a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo para a vida Eterna

⁵⁵ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁵⁶ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 88; PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 513.

⁵⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁵⁸ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁵⁹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 273.

⁶⁰ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

No v.21, Judas continua a sequência de exortações já avançadas no versículo anterior: “ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε/*guardai-vos a vós mesmos no amor de Deus*”, pois é preciso perseverar no amor que cada um experimentou em Deus, não esmorecer e muito menos abandonar o amor de Deus e nem permitir que outros abandonem⁶¹. Ele, vendo os hereges tentando desviar os membros da comunidade cristã para o caminho do pecado (v.4) e persuadindo-os a seguir seu estilo de vida (vv.22-23), Judas adverte-os a “disputar pela fé” (v.3) e apegarem-se com segurança ao que receberam (v.21); e recorda-lhes que como eleitos de Deus, foram “guardados” para Jesus Cristo e seu retorno (v.1; Jo 17,11-12; 1Ts 5,23). Daí o dever do discípulo agradecido ser o de “guardar”, isto é, obedecer ao mandamento de Deus (1Tm 6,14; Tg 2,10; 1Jo 2,3-5; 3,22, 24; 5,3; Ap 1,17; 14,12) e a permanecer no estado de graça, visto que os cristãos são os amados e eleitos de Deus⁶². A ideia do “guardar” evoca um caminho de cuidado e de diligência, comportando o significado de perseverar no bom caminho, de não andar fora dos ensinamentos dos apóstolos: “Os leitores tinham essa missão de não deixar escapar os ensinamentos dos apóstolos e não deixar iludir pelos falsos mestres com falsas promessas ou doutrinas. Neste sentido, eles deveriam perseverar firmes naquilo que tinham recebido”⁶³.

O nosso autor, antes de apresentar a maneira como a Igreja deve lidar com os seus adversários (vv.22-23), apresenta um imperativo: προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον/*aguardando-vos a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo para vida eterna*”, para os que nele esperam e depositam sua confiança⁶⁴. Ele convida a igreja não só a manter a sua fé, como também a esperar ansiosamente a vinda da “misericórdia de nosso

⁶¹ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 473.

⁶² GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁶³ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 134.

⁶⁴ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 474; PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 519-520.

Senhor Jesus Cristo” (v.1), pois só assim é que viverão a vida presente com piedade⁶⁵). Segundo Stoger, nossa vida está interamente na vida da Trindade:

Nossa vida cristã está garantida pelo Deus Trino. O Pai nos dá o amor, do Senhor Jesus Cristo esperamos a misericórdia, o Espírito reza em nós e conosco. O Pai faz o começo dando-nos o amor, o Espírito Santo é a força vivificante em nossa caminhada, o Senhor Jesus Cristo dá o acabamento final da salvação, a vida eterna. É mobilizada toda a riqueza de Deus para que nós consigamos nosso fim⁶⁶.

Portanto, os discípulos de Cristo aguardam ansiosamente “τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo”; uma “misericórdia” vista como bênção escatológica, dada aos cristãos na consumação final (Lc 1,78; 2Tm 1,16-18; Rm 9,23), que é oposta ao juízo que merecerão os que desobedecem ao Evangelho (Tg 2,13): A misericórdia de Deus concedida à humanidade é manifestada pelo plano de salvação da humanidade por intermédio de Jesus Cristo (Ef 2,4; 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 3,5; 1Pd 1,3), e ela se estende àqueles que pelo pecado, foram alienados de Deus (Ef 2,3-4; Tt 3,3-5) pois Deus tem piedade, ele age com piedade (“ἔλεον/dor sentida em sofrimento imerecido”; ele estende a sua misericórdia para aqueles que merecem julgamento. Enquanto a Igreja aguarda a misericórdia do Senhor Jesus, membros da Igreja, os discípulos de Cristo no seu discipulado, devem estender a bênção escatológica da misericórdia para com aqueles que, na sua fraqueza, caíram na armadilha dos hereges (vv.22-23)⁶⁷. Se o caminho para com todos deve ser sempre o da compaixão, tratar a todos com misericórdia, com muito mais razão ainda para com os errantes⁶⁸, a fim de trazê-los de volta para o bom caminho: “O conselho de Judas é para que se tenha piedade dessas pessoas”⁶⁹. O autor da epístola exorta

⁶⁵ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁶⁶ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47-48.

⁶⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁶⁸ PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 169.

⁶⁹ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 540.

a todos no sentido de que “a misericórdia de Nosso Senhor Jesus Cristo” seja uma prática cotidiana e recíproca, no cuidado pessoal e comum⁷⁰.

No entanto, a misericórdia de Deus manifestada neles em sua vinda trará a vida eterna: “εἰς ζωὴν αἰώνιον/*para a vida eterna*”; a “vida eterna” era uma esperança fundamental no judaísmo posterior, uma “renovação eterna da vida” (2Mac 7,9) dada na ressurreição (Dn 12,2). Judas faz-nos compreender que não é possível um discipulado maduro sem a esperança de vida eterna, e sem a antecipação da misericórdia do Senhor Jesus Cristo, evitando o caminho dos hereges⁷¹. A vida eterna dever ser o desejo de todo crente. Mas ninguém a conquista por si só e nem como que um objeto a ser comprado. Pelo contrário, ela é, pela graça de Deus, que pede a seus filhos que vivam a misericórdia entre si, especialmente para com os mais necessitados. Porém, “unicamente a misericórdia de Jesus Cristo nos pode franquear a entrada na vida eterna”⁷².

4.3. Arrancando-os ao fogo; de outros ainda tende misericórdia

Judas, terminando a sua exortação à Igreja a resistir às propostas heréticas dos seus adversários edificando-se na fé, “orando no Espírito”⁷³, mantendo-se no amor de Deus e esperando a misericórdia vindoura do Senhor (vv.22-23), instrui os membros da comunidade cristã como devem viver o seu discipulado sem se deixar persuadir pelas propostas dos hereges; para tal, exorta a Igreja que: “οὐς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάσατε/*pegue um pouco do fogo*”, dando a ideia de que nem tudo está perdido, ainda é possível salvar uma parte dos que estão em caminho errado⁷⁴: é preciso cuidar dos dois grupos que existem na vida da comunidade, de quem está firme e de quem não está⁷⁵. O cristão deve saber que sua vida é como

⁷⁰ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 473.

⁷¹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁷² STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 47.

⁷³ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 472.

⁷⁴ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 135; PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 168.

⁷⁵ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judá, p. 540.

uma estrada ou uma casa que precisam ser eficados, construídos, e isso demanda tempo e esforço: “tudo tem que ser construído paulatinamente, passo a passo, com muita persistência, perspicácia e perseverança”⁷⁶.

A imagem do “arrancar do fogo”, para salvar os crentes das situações de risco, a exemplo dos hereges, é um pensamento que parece ecoar a profescia de Zacarias, em Zc 3,2: “δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός/*um tição arrancado do fogo*”, embora a linguagem não siga a *Septuaginta* (LXX) e pode refletir o conhecimento do *Texto Hebraico* (BHS), o verbo hebraico לָצַץ/*nāṣal* (*entregar ou salvar*), mas na LXX nunca é traduzido por “ἀρπάζω/*arrebatar*”, embora o verbo usado pelo autor possa significar “entregar”; expressão encontrada em (Am 4,11). Todavia, Judas provavelmente tem em sua mente a passagem de Zacarias, visto que o eco desse texto se encontra no v.9 e novamente Judas a faz alusão no v.23⁷⁷. A imagem do “fogo” remete à ideia da “heresia”, termos presentes nos vv.20-23, que, por sua vez, remete à ideia do juízo final de Deus, conforme se encontra nos Evangelhos, a exemplo de Mt 13,41-43.49-50⁷⁸.

A imagem do julgamento divino pelo fogo é comum no Novo Testamento e no Antigo Testamento assim como na literatura judaica (Dt. 32,22; Is 29,6; 30,27,30,33; 33,14; 66,15–16, 24; Jl 1,20; Na 1,6; Sf 1,18; 3,8; MI 4,1; 2Ts 1,8; 2Pd 3,7, 10; Ap 9,17–18; 16,8; 20,9). Judas estava convencido que a apostasia era tão real, quanto a esperança de redenção para os seduzidos pelos desertores. Por isso Judas convida a Igreja a se engajar num ato redentor para com os que enfrentarão o julgamento; ela deve “ἀρπάσατε/*arreatá-los*” do fogo, isto é, arrancá-los do fogo, onde o significado do verbo é “tomar algo com força” (Jó 24,2.9; Br 4,26; Mt 11,12; 12,29; 13,19; Jo 6,15; 10,12.28–29; At 23,10); porém, a palavra “arrebatar” por vezes que é tomada no sentido negativo, e noutras no

⁷⁶ MAZZAROLO, I., Cartas de de Tiago e Judas, p. 133.

⁷⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁷⁸ MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 441.

sentido positivo; neste caso concreto, nos parece que Judas toma-a no sentido positivo⁷⁹.

Judas convida os discípulos de Cristo a se engajarem de corpo e alma e com urgência no resgate daqueles que se deixaram levar pelos ensinamentos dos hereges. Assim que a Igreja responsável por se edificar sobre o fundamento da fé (v.20)⁸⁰, assim também devem ser tomadas medidas concretas e rápidas para resgatar os discípulos rebeldes. Os membros errantes da comunidade cristã, *as ovelhas perdidas*, não merecem demissão, mas sim, devem ser procuradas e libertadas do erro em que se encontram e reintegrados na comunidade dos crentes (Lc 15,3-7). Estes necessitam de um cuidado especial⁸¹. Portanto, a Igreja é uma comunidade feita de membros frágeis, que receberam e recebem continuamente o Amor e o perdão de Deus, o Criador. No seu discipulado, os membros nem sempre caminham corretamente, todavia reconhecem que falharam e confiam no perdão de Deus e direcionam-se a Ele em oração e de coração contrito (Lc 18,13).

Judas convida ainda os membros da Igreja a: “διακρινόμενους δὲ ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ/ *demonstrar misericórdia, com medo, para com aqueles que duvidam/contestam*”. Voltando a sua atenção para διακρινόμενους, que provavelmente o uso da expressão equivaleria dizer “aqueles que duvidam/contestam”⁸², “aqueles que vacilam” (Mt 21,21; Mc 11,23; Rm 4,20; 14,23; Tg 1,6), ou ainda “hereges”, como preferem muitas traduções, pois não é tão fácil traduzir este termo⁸³, Judas recomenda os membros da Igreja a “mostrar misericórdia” sobre todos aqueles que foram persuadidos pelos hereges e se posicionam contra a visão da sua fé⁸⁴. Portanto, Judas faz-nos compreender que um discipulado maduro requiere, por parte dos discípulos um grande amor,

⁷⁹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁸⁰ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro, p. 88.

⁸¹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁸² SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 276; MAZZEO, M., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 440.

⁸³ PERKINS, P., I e II Pietro. Giacomo e Giuda, p. 168.

⁸⁴ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

misericórdioso e bondoso⁸⁵, como o Cristo compassivo⁸⁶; comparável ao exemplo do amor oferecido por Deus a humanidade, que se manifesta na capacidade de ser misericordiosos uns com os outros como o Pai é misericordioso (Lc 6,36-38). O autor da epístola não tem dúvidas em chamar a atenção de todos para o fato da responsabilidade recíproca no cuidado entre os irmãos da comunidade, os membros da Igreja, para que todos sejam salvos, que ninguém se perca e/ou fique fora. Neste sentido, o convite é que para sejam compaciosos para com todos e procurem salvar a todos, ajudando-se mutuamente. Nesta linha, seu convite é para que seja praticada sempre a misericórdia: “é preciso ser misericórdio”⁸⁷. Como bem repressam Grunzweig, Holmer e Boor, muito mais ainda com os indecisos: “Para eles deve valer a compaixão da Igreja”⁸⁸.

4.4. Misericórdia com Temor, abandonando a veste manchada pela carne

No Antigo e no Novo Testamentos fala-se de viver “com medo do Senhor” (AT) e viver “no temor de Deus ou de Jesus” (NT) referindo-se ao medo de circunstâncias adversas (Is 33,7; 1Cor 2,3; Hb 2,15; 1Pd 2,18). Em ambos os Testamentos “com medo” pode ser entendido como ter medo de circunstâncias adversas (Is 33,7; 1Cor 2,3; Hb 2,15; 1Pd 2,18). No entanto, Judas adverte sobre uma questão particular, a de ser tentado. Os membros da Igreja devem mostrar misericórdia conscientes das tentações que neles adviriam (Jd 23; Gl 6,1). Judas põe-lhes ainda de aviso: “μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένον χιτῶνα/odiando até a túnica manchada pela carne”⁸⁹, indicando uma situação de

⁸⁵ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 474.

⁸⁶ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso*, p. 127-143.

⁸⁷ STOGER, A., Judas. 2Pedro, p. 48.

⁸⁸ GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 474.

⁸⁹ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

pecado⁹⁰, de erro, visto que “carne significa a frágil natureza humana e a vida do homem caída em poder do pecado”⁹¹.

Portanto, a ideia de ter a túnica manchada representa a moral contaminada tratando-se de um pensamento encontrado em Zc 3,4: “o anjo disse àqueles que estavam à volta dele: ‘Tirai-lhe essas roupas sujas’. Depois disse a Josué: “Eis que tirei de ti a tua imundice e te revesti com roupa de festa”. A afirmação feita por Judas “odiando a túnica manchada pela carne” (v.23)⁹², ele se referia a uma mancha (σπίλος) que poderia ser ou uma mancha no sentido literal (causada por sujeira ou tinta) ou mancha no sentido figurado “sujeira moral” (Ef 5,27; 2Pd 2,13) e moralmente contaminado (Sb 15,4; Tg 3,6); por “carne” poderia se referir ao tecido muscular (Lc 24,39; At 2,31; Rm 2,28) ou ao corpo no seu todo (Gl 4,13; Cl 2,1; Hb 9,10). Como já se referiu nos vv.7-8, relacionando a carne ao pecado dos anjos, considerados atos sexuais, e dos hereges que “contaminaram a carne”⁹³, certamente que Judas tenha em mente a imoralidade sexual que era a distintivo da praxis dos hereges (vv 4-8.11-12.16.18) e que ela manchava a túnica, isto é, tornava a vida dos discípulos que se deixaram enganar, pelos caminhos pecaminosos dos hereges, também pecaminosa⁹⁴.

Judas (v.23), adverte os discípulos resgatados a “odiar” a túnica “contaminada pela carne”⁹⁵, isto é, a rejeitar o próprio pecado⁹⁶, como também faz Paulo, em Gl 6,1; e os discípulos que se mantiveram firmes no seu discipulado “com medo” devem ter um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade que caíram e que se manifestam fracos no seu discipulado, como

⁹⁰ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 523.

⁹¹ SCHEKLE, K. H., Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda, p. 277.

⁹² ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 331; GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 475.

⁹³ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁹⁴ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁹⁵ ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas, p. 330.

⁹⁶ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Juda, p. 541.

também aparece em outros textos do Novo Testamento (Jo 3,20; Hb 1,9; Ap 2,6)⁹⁷.

Conclusão

Na Epístola de Judas não encontramos escrita a palavra “discipulado” nem “discípulo”, mas, como demonstrado por este ensaio, apresenta vocábulos que salientam o seguimento de Jesus Cristo, suscitado pelo anúncio do Evangelho feito pelos Apóstolos (vv.17.20). Segundo os Evangelhos, este grupo era numeroso (Lc 6,17; 19,37; Jo 6,60), mas nem todos foram perseverantes aos ensinamentos e à vida de fé proposta por Jesus Cristo (Jo 6,66). Com o passar do tempo, todos que acreditavam em Cristo e batizados, tendo ou não conhecido Jesus Cristo durante a peregrinação terrestre, foram chamados “discípulos”, são fiéis e na dignidade batismal, são igualados aos próprios apóstolos (Jo 2,11; 8,31; 20,29)⁹⁸.

Os vv.20-23 da epístola de Judas, base da nossa reflexão em torno do discipulado, fazem parte do corpo da epístola onde se encontra o clímax da própria epístola (vv.5-23). Judas explica o que implica “o combater a fé” no discipulado contra os falsos mestres (vv.20-23)⁹⁹. O autor da epístola exorta a toda a comunidade para que se alegre com inspiração do Espírito na fé carismática (v.20), e que são todos responsáveis pela conservação e defesa do Evangelho (v.3)¹⁰⁰.

Nos vv.20-23, Judas explica como é que os leitores, neste caso os discípulos, devem reagir às ameaças à sua fé ou melhor, diante do perigo, eles são convidados a “levar a luz da fé”, inclusive ajudando aos que estão se distanciando da fé e do seguimento de Cristo Jesus. O perigo era o antinomianismo, afirmando

⁹⁷ GREEN, L., Jude and 2Peter, II. C.

⁹⁸ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 241-242.

⁹⁹ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p. 1098.

¹⁰⁰ FREEDMAN, D., The Anchor Bible Dictionary, p.1100.

que o Evangelho lhes dispensava da moral cristã. Este ensinamento e o comportamento imoral que advém do mesmo, conduz ao julgamento. Judas afirma que o verdadeiro Evangelho deve ser mantido para fazer face ao ensinamento antinomianismo, é um Evangelho com implicações morais que deve ser vivido numa maneira cristã¹⁰¹.

O autor adverte os leitores, neste caso os discípulos, acerca de como deve ser levado a cabo o discipulado superando o perigo proporcionado pelo ensinamento antinomianismo e pelo comportamento imoral: para Judas é necessário o exercício das virtudes teológicas; isto é, o discipulado maduro faz-se com a prática das virtudes teologias: fé, esperança e caridade e o seguimento da religião¹⁰².

A ação dos hereges para com os discípulos de Jesus foi poderosamente persuasiva; Judas exorta a comunidade cristã à ação redentora (vv.22-23), face à apostasia que é uma ameaça genuína ao discipulado maduro. É pela esperança que a comunidade cristã, na sua missão de resgatar os irmãos tresmalhados, deveria acautelar-se a fim de não se deixar corromper pela imoralidade dos hereges¹⁰³.

Terminando a exortação, Judas, convida os discípulos resgatados a “odiar” a “túnica”, isto é, a rejeitar o próprio pecado e a viver a nova vida em Cristo Jesus; e os discípulos que se mantiveram firmes no seu discipulado “com medo”, devem ter um olhar misericordioso para com os outros membros da comunidade, que caíram na “heresia”, e que se manifestam fracos no seu discipulado (Jo 3,20; Hb1,9; Ap 2,6)¹⁰⁴, para que sejam reerguidos no Senhor, e a ferramenta para isso é a misericórdia de Deus e não um julgamento humano desprovido de bondade e caridade.

¹⁰¹ FREEDMAN, D., *The Anchor Bible Dictionary*, p. 1102-1103.

¹⁰² RAMAZZOTTI, B., *Epístola de Judas*, p. 453.

¹⁰³ GREEN, L., *Jude and 2Peter*, II. C.

¹⁰⁴ GREEN, L., *Jude and 2Peter*, II. C.

Referências Bibliográficas

- ALOMIA, M. **Cristología en la Epístola de Judas**, DavarLogos 7.2 (2008), p. 73-99.
- Bíblia Sagrada*, Editorial Missões Cucujães, Portugal, 2005.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**, 2ª ed., Câmara municipal do Livro, SP, Brasil, 2012.
- CHESTER, A.; MART, R. **The Theology of the letters of James, Peter and Jude**. New Testament theology. Cambridge University Press, USA, 1994.
- COSTA, A. J.; SAMPAIO, A. **Dicionário da língua portuguesa**, 5ª Ed, Porto Editora, Porto, 1982.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**, vol.3 (H-J), Doubleday, New York, 1898.
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. ISSN 0102-4469. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 285-312, jul./dez. 2020.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), 2021, p. 127–143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GREEN, G. L., **Jude and 2Peter**, Beker exegetical commentary of the New Testament. Michigan: Baker academic, 2013.

GRUNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. São Paulo: Curitiba, 2008.

KISTEMAKER, S. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Criustã, 2006.

LEON-DUFOUR, X. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MARCONI, G. **Lettera di Giuda. Secondo Lettera di Pietro**. Bologna: EDB, 2005.

MAZZAROLO, I. **Cartas de de Tiago e Judas**. Exegese e Comentário. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2016.

MAZZEO, M. **Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Roma: Paoline, 2002.

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

ODEN, T. C. **Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juana, Judas**. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento, vol. 11. Madrid: Ciudad Nueva, 2002.

PÉREZ MILLOS, S. **1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas**. Veladecavalls: CLIE, 2018.

PERKINS, P. **I e II Pietro. Giacomo e Giuda**. Torino: Claudiana, 2015.

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

RAMAZZOTTI, B. Epístola de Judas. In: RAMAZZOTTI, B. **Introdução à Bíblia**. Petrópolis: Vozes, v/2, 1969, p. 447-456.

SCHEKLE, K. H. **Le Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Brescia: Paideia, 1981.

STOGER, A. **Judas. 2Pedro.** Petrópolis: Vozes, 1971.

Capítulo X¹

Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11)²

Perdón y no pedradas: La mujer miserable y la misericordia en el relato de la mujer adúltera (Jn 7,53–8,11)

Forgiveness and not stoned: The misery and mercy in the story of the adulterous woman (Jn 7,53–8,11)

Waldecir Gonzaga³

Marcela Machado Vianna Torres⁴

Resumo

Este estudo analisa a perícopes Jo 7,53–8,11 e mostra a relevância deste relato cuja origem joanina é contestada. A perícopes trata de uma mulher apanhada em flagrante ato de adultério, que é levada pelos escribas e fariseus para a presença de Jesus para que este lhes dissesse qual seria o destino de “tais” mulheres. Além do cenário patriarcal, que omite a figura masculina que também havia cometido adultério, percebe-se que por trás da preocupação jurídica do delito em questão, está a intenção dissimulada de pôr Jesus à prova frente à lei de Moisés e do poderio de César. Com autoridade de mestre, Jesus não responde diretamente à questão, mas devolve a pergunta dando uma lição de vida em todos os presentes, ensinando que o caminho é o do perdão e não pedradas. O ambiente de ensino é transformado num cenário jurídico em que os julgadores, baseados na Lei mosaica, são levados a enfrentar a Lei do amor e da misericórdia trazida por Jesus. A Lei mosaica é superada após o evento Cristo, os escribas e fariseus não se encontram dispostos a seguir os ensinamentos de Jesus e saem de cena sem a conversão. Neste estudo, reflete-se a dimensão do perdão e do não-julgamento dentro da prática e na compreensão religiosa de que Jesus veio para perdoar e não para julgar. O estudo divide-se em

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601382-10>

² GONZAGA, W; TORRES, M. M. V., Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11). *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Año 40, n° 77, 2023, p. 35-74, ISSN: 1016-8257 Doi: DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227761>

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Pós-doutorado sobre o Cânon Bíblico, pela FAJE, Belo Horizonte, Brasil. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com e waldecir@puc-rio.br>.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestranda em Teologia Bíblica junto à mesma Universidade. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq E-mail: <marcelamvtorres@gmail.com>.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9630383223180390> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1922-3613>

segmentação, tradução, crítica textual, delimitação, estrutura e forma retórica, análise das formas, gênero literário, comentários e conclusão.

Palavras chave: Acusação, Mulher adúltera, Pecado, Escribas e Fariseus, Misericórdia

Abstract

This study analyzes the pericope Jo 7,53–8,11 and shows the relevance of this story whose Johannine origin is disputed. The pericope deals with a woman caught in the act of adultery, who is taken by the scribes and Pharisees to the presence of Jesus so that he could tell them what would be the fate of “such” women. In addition to the patriarchal scenario, which omits the male figure who had also committed adultery, it is clear that behind the legal concern of the crime in question, there is the disguised intention of putting Jesus to the test in the face of the law of Moses and the power of Caesar. With the authority of a master, Jesus does not answer the question directly, but returns the question giving a life lesson to all those present, teaching that the way is forgiveness and not stoned. The teaching environment is transformed into a legal scenario in which judges, based on the Mosaic Law, are led to face the Law of love and mercy brought by Jesus. The Mosaic Law is overcome after the Christ event, the scribes and Pharisees are not willing to follow the teachings of Jesus and leave the scene without conversion. In this study, the dimension of forgiveness and non-judgment is reflected within the practice and religious understanding that Jesus came to forgive and not to judge. The study is divided into segmentation, translation, textual criticism, delimitation, structure and rhetorical form, analysis of forms, literary genre, comments and conclusion.

Keywords: Accusation, Adulterous woman, Sin, Scribes and Pharisees, Mercy.

Resumen

Este estudio analiza la perícopa Jo 7,53–8,11 y muestra la relevancia de esta historia cuyo origen joánico es discutido. La perícopa trata de una mujer sorprendida en el acto de adulterio, que es llevada por los escribas y fariseos a la presencia de Jesús para que les diga cuál sería el destino de “tales” mujeres. Además del escenario patriarcal, que omite la figura masculina que también había cometido adulterio, es claro que detrás de la preocupación jurídica del delito en cuestión, está la intención disfrazada de poner a prueba a Jesús frente a la ley de Moisés y el poder de César. Con la autoridad de un maestro, Jesús no responde directamente a la pregunta, sino que la devuelve dando una lección de vida a todos los presentes, enseñando que el camino es el perdón y no pedradas. El ambiente de enseñanza se transforma en un escenario jurídico en el que los jueces, basados en la Ley Mosaica, son llevados a enfrentarse a la Ley de amor y misericordia traída por Jesús. La Ley Mosaica es superada luego del evento de Cristo, los escribas y fariseos no están dispuestos a seguir las enseñanzas de Jesús y abandonar el escenario sin conversión. En este estudio, la dimensión del perdón y el no juzgar se refleja dentro de la práctica y comprensión religiosa de que Jesús vino a perdonar y no a juzgar. El estudio se divide en segmentación, traducción, crítica textual, delimitación, estructura y forma retórica, análisis de formas, género literario, comentarios y conclusión.

Palabras Clave: Acusación, Mujer adúltera, Pecado, Escribas y Fariseos, Misericordia.

Introdução

A perícopre Jo 7,53–8,11 é uma narrativa permeada por diálogos em que o narrador descreve que Jesus e o povo estavam num ambiente de ensino quando os escribas e fariseus trazem, até Jesus, uma mulher apanhada em adultério. Ela é colocada no meio da cena. Além de toda a humilhação e medo, a mulher é exposta publicamente a uma situação vexatória. Os acusadores já apresentam a situação proferindo a pena que a Lei de Moisés imputa para “tais” mulheres: o apedrejamento até à morte. O narrador informa que faziam isso para que tivessem com o que acusar Jesus.

Era uma situação realmente muito delicada: caso absolvesse a mulher, Jesus estaria incorrendo contra a lei mosaica; se aprovasse o seu apedrejamento, ele estaria rompendo com as autoridades romanas que haviam proibido o lapidamento. Jesus responde de maneira inesperada, pois ordena que “o sem pecado” atire a primeira pedra (v.7e). Ele recorre à Lei para condenar aqueles que querem também aplicar a letra da Lei para agir de má fé, pois não estavam interessados no pecado da mulher. Ela servia apenas como um instrumento para que pudessem atingir seu objetivo maior: acusar e matar um determinado inocente, Jesus. Os escribas e fariseus queriam ferir a mulher com a pedra, mas suas consciências é que foram atingidas pela “Lei inscrita na pedra”. O pecado destrói a vida humana, porém somente a graça e a misericórdia de Deus são capazes de restaurar aqueles que querem deixar o pecado. Jesus combate a covardia daqueles homens. A perícopre joanina revela pedagogias totalmente diferentes: enquanto os escribas e os fariseus propõem a dureza da da pedra, Jesus indica que o caminho é o perdão e não a pedrada.

Por isso, o estudo propõe-se a realizar um estudo exegético da perícopre Jo 7,53–8,11, oferecendo segmentação e tradução, realçando alguns elementos de crítica textual, a partir de algumas variantes que se considera como mais

relevantes para uma melhor compreensão do texto bíblico; em seguida, trabalha a estrutura, a crítica das formas e o gênero literário, para, finalmente, realizar o comentário exegético do texto bíblico. Cada um dos passos é muito importante para melhor compreender a narrativa, os diálogos, seus sujeitos e objetos, e continuar ajudando o leitor e o ouvinte hodiernos a melhor entender toda a trama e seu desfecho, mas sobretudo a proposta de superação da hipocrisia e a misericórdia como caminho para a da falta de perdão que ainda impera no mundo.

1. Segmentação e tradução de Jo 7,53–8,11

A segmentação, a tradução e a notas de crítica textual referentes à perícopa de Jo 7,53–8,11⁵ revelam a beleza e a unidade temática deste texto joanino. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela o zelo de João para com a comunidade, em um diálogo de grande relevância entre autor e seus leitores, sobretudo pensando no que a comunidade devia estar enfrentando em termos de não coerência com a prática do que o mestre havia pregado e deixado acerca dos riscos da hipocrisia e do valor do perdão. Todo este exercício ajuda a perceber os movimentos e nuances de cada termo empregado no texto, sobretudo de seus verbos, campos semânticos e elementos retóricos. Seu autor conhece as necessidades de seus irmãos e irmãs de comunidade e as têm presente em seu agir pastoral. Tudo isso auxilia na busca de uma possível estrutura do texto e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

⁵ Texto extraído da edição NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. (2012).

Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,	⁷ 53	E foram cada um para sua casa.
Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.	⁸ 1	Mas ⁶ Jesus foi para o Monte das Oliveiras
Ἵρθρου δὲ πάλιν <u>παρεγένετο</u> εἰς τὸ ιερόν	2a	E então, de madrugada, novamente, foi para o templo
καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν,	2b	e todo o povo vinha a ele
καὶ <u>καθίσας</u>	2c	E sentando-se
<u>ἐδίδασκεν</u> αὐτούς.	2d	ensinava-lhes
Ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι	3a	Trazem, então, os escribas e fariseus
γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ <u>κατειλημμένην</u>	3b	uma mulher apanhada em adultério
καὶ <u>στήσαντες</u> αὐτήν ἐν μέσῳ	3c	e colocando-a no meio
<u>λέγουσιν</u> αὐτῷ	4a	dizem-lhe:
διδάσκαλε , αὕτη ἡ γυνὴ <u>κατείληπται</u>	4b	“ Mestre , esta mulher foi apanhada
ἐπ’ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη	4c	no próprio ato cometendo adultério
ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο	5a	e na Lei, Moisés nos ordenou
τὰς τοιαύτας λιθάζειν .	5b	apedrejar as tais (mulheres)
σὺ οὖν τί <u>λέγεις;</u>	5c	Tu, pois, o que dizes?”
τοῦτο δὲ <u>ἔλεγον</u>	6a	Mas diziam isto
<u>πειράζοντες</u> αὐτόν	6b	testando-lhe
ἵνα <u>ἔχωσιν</u>	6c	para que tivessem (com o que)
<u>κατηγορεῖν</u> αὐτοῦ.	6d	acusá-lo
ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας	6e	Mas Jesus inclinou-se ⁷
τῷ δακτύλῳ <u>κατέγραφεν</u> εἰς τὴν γῆν.	6f	com o dedo escrevia na terra.
ὡς δὲ ἐπέμενον	7a	Mas como insistiam
ἐρωτῶντες αὐτόν,	7b	perguntando-lhe,
ἀνέκυψεν	7c	levantou-se

⁶ A partícula δὲ marcador de ênfase relativamente fraca, na tradução, ora será usado “então”, “e” ou ainda “mas” para a língua de chegada. Sobre δὲ ver: LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Greek-English lexicon of the New Testament, p. 1007.

⁷ Privilegia-se a tradução do verbo “κάτω” como inclinar-se neste versículo e no v. 8º como abaixar-se, pois entende-se a continuidade da ação de Jesus que primeiro inclina-se e depois abaixa-se.

καὶ εἶπεν αὐτοῖς	7d	e disse-lhes:
ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ’ αὐτὴν βαλέτω λίθον.	7e	“O sem pecado dentre vós, seja o primeiro a jogar uma pedra contra ela”.
καὶ πάλιν κατακύψας	8a	E, novamente abaixando-se,
ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν.	8b	escrevia na terra
οἱ δὲ ἀκούσαντες	9a	Mas eles, tendo ouvido,
ἐξήρχοντο εἰς καθ’ εἷς	9b	saíam, um a um
ἀρχάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων	9c	começando pelos mais velhos
καὶ κατελείφθη μόνος	9d	e foi deixado só.
καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ οὔσα.	9e	E a mulher estando [continuava] no meio.
ἀνακύψας δὲ,	10a	Levantando-se, então.
ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ	10b	Jesus disse a ela:
γύναι, ποῦ εἶσιν;	10c	“ Mulher , onde estão?”
οὐδεὶς σε κατέκρινεν;	10d	Ninguém te condenou?”
ἡ δὲ εἶπεν	11a	Então, ela disse:
οὐδεὶς, κύριε.	11b	“Ninguém, Senhor”.
εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς	11c	E disse-lhe Jesus :
οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω	11d	“ Nem eu te condeno
πορεύου,	11e	Vai
[καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε.	11f	[E], a partir de agora, não peques mais”.

Fonte: texto grego de NA28, quadro e tradução dos autores.

2. Crítica Textual

Segundo o Aparato Crítico da 28ª edição do NT de Nestle-Aland, alguns manuscritos antigos do Evangelho de João omitem esta seção e outros a posicionam no Evangelho de Lucas ou trocam sua ordem no Evangelho de João. Por isso, o texto aparece entre colchetes duplos – [[]] –, o que indica que o texto

normalmente não faz parte do texto original. Porém, na incerteza, o comitê avaliativo prefere deixar no texto, visto o valor para a sua transmissão histórica. Assim se lê na Introdução do NT de NA28, acerca das informações sobre a leitura de seu Aparato Crítico:

Colchetes duplos dentro do texto ([[]) indicam que o texto ali contido, geralmente mais longo, não faz parte do texto original. Esses textos derivam de um estágio bem antigo da tradição, e, em muitos casos, tiveram um papel importante na história da igreja, razão pela qual não foram transferidos ao aparato crítico (veja, por exemplo, Jo 7,53–8,11)⁸

Há de se observar que a descrição oferece como exemplo exatamente o texto da perícopé joanina em questão, objeto de nosso estudo (Jo 7,53–8,11), o que ajuda ainda mais na compreensão do exemplo e do estudo. Outro dado importante, do conhecimento comum, é que este texto foi acolhido pela Tradição e é considerado como inspirado. O cânon das Escrituras foi “fechado” no final do século IV. O Concílio de Trento, no século XVI, quando confirmou o cânon bíblico sustentou que era o mesmo que a Igreja havia recebido e constava na antiga versão da Vulgata, com todos os seus livros, sem nada tirar ou acrescentar, “tal como costumavam ser lidos na Igreja Católica e estão contidos na antiga edição latina da Vulgata”⁹, inclusive com a perícopé da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11), que foi acolhida no cânon tal como constava na Vulgata¹⁰, sem nada alterar da antiga tradição bíblica dos primeiros séculos e da decisão do fechamento do

⁸ NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. (2012).

⁹ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 317; HAHN, S.; MITCH, C. *O evangelho de São João*, p. 57.

¹⁰ Jo 7,53–8,11 (Vulgata): “⁵³et reversi sunt unusquisque in domum suam ¹Iesus autem perrexit in montem Oliveti ²et diluculo iterum venit in templum et omnis populus venit ad eum et sedens docebat eos ³adducunt autem scribae et Pharisei mulierem in adulterio deprehensam et statuerunt eam in medio ⁴et dixerunt ei magister haec mulier modo deprehensa est in adultério ⁵in lege autem Moses mandavit nobis huiusmodi lapidare tu ergo quid dicis ⁶haec autem dicebant temptantes eum ut possent accusare eum Iesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra ⁷cum autem perseverarent interrogantes eum erexit se et dixit eis qui sine peccato est vestrum primus in illam lapidem mittat ⁸et iterum se inclinans scribebat in terra ⁹audientes autem unus post unum exiebant incipientes a senioribus et remansit solus et mulier in medio stans ¹⁰erigens autem se Iesus dixit ei mulier ubi sunt nemo te condemnavit ¹¹quae dixit nemo Domine dixit autem Iesus nec ego te condemnabo vade et amplius iam noli peccare.”

cânon, confirmada também pela 28ª edição do NT de NA que, embora entre colchetes duplos – [[]] –, continua trazendo o texto, visto seu valor para a história da transmissão do texto e sua não plena certeza acerca de sua antiguidade.

Aqui são apresentadas algumas evidências externas e internas da crítica textual e se vê uma certa solidez sobre a evidência para se afirmar sua origem não joanina. Quanto à crítica externa, o texto é *omitido* na maioria dos códices gregos maiúsculos e minúsculos mais antigos, bem como por alguns Padres da Igreja: $\phi^{66.75}$ \aleph A^{vid} B C^{vid} L^c NT W Δ^c Θ Ψ 0141. 0211. 33. 131. 565. 1241. 1333. 1424^{txt}. 2768 a f l q sy as ly pbo bo^{pt}, Or Hier^{mss}.¹¹ Aparece pela primeira vez no código Beza.¹² O texto íntegro não está no papiro Bodmer II (ϕ^{66}) e nem no Bodmer (ϕ^{75}).¹³ Os códices A e C não apresentam esta parte em João; porém existem lacunas no manuscrito, visto que estão faltando algumas páginas. Segundo Metzger, é bem provável que nenhum deles continha a perícopé, pois estudos revelam que não haveria espaço suficiente nas folhas que faltavam para incluir a seção junto com o restante do texto.¹⁴ A seção apresenta um asterisco (*) em outros códices maiúsculos, que indica dúvidas sobre a autenticidade, como em E M S D e em muitos minúsculos.¹⁵

No Oriente, a passagem não faz parte da forma mais antiga da versão siríaca, não consta nas versões saídica e subacmímica, nem nos manuscritos mais antigos da versão boárica. Alguns manuscritos armênios e as antigas versões georgianas também omitem essa perícopé.¹⁶ No Ocidente, a passagem está ausente da versão gótica e de vários manuscritos das versões latinas antigas, como *a*, *f*, *l* e *q*. Nenhum Padre da Igreja Grega antes de Eutímio Zigabeno (século XII) comenta a passagem, e Eutímio declara que as cópias exatas do Evangelho de João não a contém. Muitos comentaristas gregos como Orígenes, Crisóstomo,

¹¹ Aparato Crítico de NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. (2012).

¹² PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 797.

¹³ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798.

¹⁴ METZGER, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, p. 219-220.

¹⁵ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 797.

¹⁶ OMANSON, R. L., *Variantes textuais do Novo Testamento*, p. 183; PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798.

Cirilo e Teodoro de Mopsuéstia, não comentam esta seção. Eles passam de Jo 7,52 para Jo 8,12.¹⁷

Quanto às evidências internas, constata-se que o estilo e o vocabulário da seção, no emprego da língua grega, diferem bastante e visivelmente do restante do IV Evangelho. Esta seção interrompe a sequência de Jo 7,52 e Jo 8,12ss. Parece evidente que sua autoria não seja, de fato, joanina.¹⁸ O texto contém várias palavras que não se encontram em nenhum outro escrito de Joanino, o que por si só não comprova nada, mas indica uma possível “não compilação” do autor original. A presença de muitas variantes textuais, indica falta de firmeza no texto. Isto se confirma pela posição desta seção em diferentes lugares na Sagrada Escritura. Por outro lado, a perícopa Jo 7,53–8,11 está presente em vários códices gregos maiúsculos, entre eles D, porém uma característica deste códice é a presença de muitas adições. Outros códices gregos maiúsculos têm a condição de serem mais recentes, com variações na colocação do relato. Mas o número de manuscritos favoráveis também é significativo, a saber: D K L*^{vid} Γ Δ*^{vid} 118. 174. 209. 579. 700. 892.; também é sustentado pelo texto ℣ e por algumas versões lat bo^{pt}; por Hier^{mss} (*c. obel.* 230. 1424^{mg}); alguns manuscritos trazem em outros lugares, depois de: *p.* 7,36 225; *p.* 21,25 l. 1582; *p.* L 21,38 *f*¹³.¹⁹ A isso, acrescente-se ainda o fato de que a narrativa da perícopa Jo 7,53–8,11 se harmoniza com o contexto imediato após a discussão e incidente de Jesus com os oficiais de justiça, servindo bem como introdução ao discurso que se dá a partir de Jo 8,12ss. Jesus se apresenta como Salvador que não veio para condenar, mas para salvar os pecadores, como é o caso da mulher “pega em flagrante adultério”.

Em um campo oposto, algumas “evidências” confirmam a autenticidade e autoria do relato como joanino.²⁰ Por exemplo, alguns estudiosos consideram que

¹⁷ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798.

¹⁸ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 184.

¹⁹ Aparato Crítico de NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. 2012; CARSON, D. A., *The Gospel According to John*, p. 259.

²⁰ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798-800.

o relato carrega marcas da veracidade histórica e comentam que se trata de uma peça de tradição oral que circulou em certas partes da Igreja Ocidental, sendo posteriormente incorporada em vários manuscritos e em vários lugares.²¹ Parece que a história era conhecida já no séc. I, pois Papias, discípulo de João, tinha conhecimento dela e a explica. Paciano também cita a passagem como parte do Evangelho segundo João, antes do ano 304 d.C. Ambrósio também menciona a passagem e Jerônimo afirma que ela aparece em códices gregos e latinos. Agostinho é o maior defensor da autenticidade da passagem. Ele diz que a passagem é retirada do manuscrito porque temiam que as mulheres recorressem a essa história como desculpa para sua infidelidade; o que não pode ser totalmente descartado.²²

Os códices Regius (L) e o Delta (D) deixam um grande espaço em branco entre o versículo final do capítulo sétimo e o décimo segundo do capítulo oitavo do Evangelho de João. Isto seria algo inexplicável se o copista não soubesse da existência de um parágrafo que ele sabia existir, mas por algum motivo omitiu ou pulou.²³

Todos esses fatores sugerem que a história não se originou com o restante do IV Evangelho. Em vez disso, assemelha-se a histórias de conflito encontradas nos Evangelhos Sinóticos. A Igreja recebe este texto como Escritura inspirada e o proclama liturgicamente no quinto domingo da Quaresma do Ano C.²⁴

Uma vez que o texto parece ser uma interpolação, o trabalho de avaliação da crítica textual não busca a identificação de sua ligação com um texto original, visto que é evidente a sua inserção posterior. Mas visa-se, neste sentido, entender que o texto foi conservado e que versões mais curtas foram preenchidas por elementos explicativos posteriores.

²¹ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 184.

²² PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798.

²³ PÉREZ MILLOS, S., Juan, p. 798.

²⁴ MARTIN, F; WRIGHT, W. M., The Gospel of John, p. 155.

Elementos de crítica textual

v.8,3: onde o NA28 traz “γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ/*mulher em adultério*”, o manuscrito D traz “ἐπι αμαρτια γυναικα/*mulher em pecado*”. Como são poucos os testemunhos (D 1071) que substituem o termo “adultério” por “pecado”, elemento menos específico, opta-se pelo texto diplomático de NA28.²⁵

v.8,7b: trata-se do intervalo de palavras, apresentado pela edição de NA28, entre “αὐτόν/*a ele*” e “αὐτοῖς/*eles*”. Alguns poucos testemunhos omitem “αὐτόν/*a ele*”, provavelmente, por julgá-lo desnecessário, enquanto outros substituem “αὐτοῖς/*eles*” pela locução preposicional “πρὸς αὐτοῦς/*para eles*”. Percebe-se que mesmo existindo uma forma mais curta, posterior, o texto possui sentido em si mesmo, correspondendo à outras seções nas quais “αὐτόν/*a ele*” é explicitado, portanto, não parece haver necessidade de correções ou adições ao que foi trazido pelo texto diplomático de NA28.²⁶

v.8,9ab: sobre os complementos à expressão “οἱ δὲ ἀκουσαντες ἐξήρχοντο εἰς καθ'εἷς/*e tendo ouvido/mas ao ouvi-lo eles começaram a sair um a um*”, tudo indica que copistas continuaram a fazer acréscimos ao texto básico da história da mulher adúltera. O *textus receptus* acrescenta a afirmação de que aqueles que acusaram a mulher foram “καὶ ὑπο της συνειδησεως ελεγκομενοι εξηρχοντο εἰς καθ'εἷς/*e acusados pela própria consciência foram saindo um a um*”²⁷. Como esta informação é atestada por poucos manuscritos, de um período muito mais recente, prefere-se o texto conforme consta em NA28.

v.8,9c: onde o texto de NA28 traz “πρεσβυτέριον/*mais velhos*”, a leitura do termo “πρεσβυτερίου/*anciãos*” foi ampliada pelo acréscimo de locuções e frases como “ἕως των εσχάτων/*até aos últimos*” e “assim que todos saíram”, indicando que todos aqueles que acusaram a mulher foram embora. Os acréscimos não

²⁵ METZGER, B. M., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 222.

²⁶ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 185.

²⁷ Aparato Crítico de NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. (2012).

alteram o entendimento do texto, além de se tratarem de acréscimos (interpolações), por isso concorda-se com o texto diplomático de NA28, até mesmo porque a *lectio brevior potior* (a leitura mais curta é preferível) e parece ser a mais coerente.²⁸

v.8,10b: sobre acréscimos ao nome de “Ἰησοῦς/Jesus”, o aparato crítico indica acréscimos à informação que se refere a Jesus e à mulher a sós, tais como “e não vendo a ninguém senão a mulher”, podendo indicar uma *lectio corrigenda*, que por si só já não é a preferida.²⁹ O texto diplomático é compreensível por si só, sendo este acréscimo posterior e desnecessário para a compreensão do texto, portanto, a opção pelo texto acadêmico parece ser mais plausível, concordando com o texto de NA28.³⁰

v.8,10c: onde o texto diplomático traz “που εἰσιν/onde estão”, o *textus receptus* e alguns poucos manuscritos acrescentam “ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου/aqueles teus acusadores”. O acréscimo é posterior, tratando-se de uma interpolação, e mesmo não alterando o entendimento do texto diplomático, não deve ser considerado como uma opção que remonta a um texto mais antigo. Além disso, *lectio brevior potior* (a leitura mais curta é preferível).³¹

3. Delimitação e estrutura literária

3.1 Delimitação

A perícopa Jo 7,53–8,11 encontra-se inserida no macro conjunto de Jo 7,14–8,59³², em que Jesus está em Jerusalém, para a festa dos Tabernáculos e ensina no templo, ambiente que trará à tona controvérsias e proclamações. A

²⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221; OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 185.

²⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221-222.

³⁰ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 185.

³¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221; OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 185.

³² LÉON-DUFOUR, X., Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni, p. 45.

revelação pública de Jesus produz um ambiente de tensão. Neste bloco é narrada uma série de acontecimentos que convergem para o conflito de Jesus e os seus opositores (escribas e fariseus). Ele sobe à festa escondido e neste lugar é procurado pelos seus adversários. No meio da festa, Jesus começa a ensinar no templo e ali fala de sua origem. No último dia da festa, Jesus chama àqueles que têm sede de água viva e lhes faz a promessa de que ele é a fonte de água viva (Jo 8,37-39). Após as reações à declaração de Jesus, tem-se inserido o relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11), que constitui uma mudança temática, pois o tema da Festa dos Tabernáculos [*Sukot*] continua em Jo 8,12-59. Na festa, Jesus se autoproclama “luz do mundo” (Jo 8,12), apresentado como juiz (Jo 8,15-16);³³ há uma série de discursos mistos em que os fariseus discutem com Jesus sobre o seu testemunho (Jo 8,13-14), sua identidade (Jo 8,21-30), sobre Abraão e a sua paternidade (Jo 8,31-59). As acusações dos judeus (Jo 8,52) culminam numa tentativa frustrada de apedrejamento do próprio Jesus (Jo 8,59).

3.2 Contexto antecedente próximo

Pode-se dizer, que a seção de Jo 7,53–8,11, considerada como uma interpolação, conforme atesta a crítica textual, não pode ser considerada como parte do Evangelho original de João e sim uma inserção posterior.³⁴ Há aqui uma quebra no desenvolvimento da narrativa, pois o relato divide a ação de um dia na vida de Jesus em duas partes.

No contexto antecedente próximo (Jo 7,45-52),³⁵ surgem novos personagens, temática nova e há mudança geográfica. Os personagens de Jo 7,45-52 são os guardas, os chefes dos sacerdotes, os fariseus, Nicodemos; em Jo 7,53–8,11, os personagens são Jesus, a multidão, os escribas, os fariseus e a mulher. A

³³ BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, Volume 1 (1-12), p. 605.

³⁴ MICHAELS, J. R., João, p. 156.

³⁵ BEASLEY-MURRAY, G. R., John, p. 117.

temática de Jo 7,45-52 traz a prisão de Jesus malsucedida, a defesa de Nicodemos e a resposta agressiva dos fariseus. Em Jo 7,53–8,11, o tema gira em torno da mulher apanhada em adultério que é trazida até Jesus pelos escribas e fariseus. Eles fazem uma pergunta ardilosa para testar Jesus e pô-lo à prova, sempre com intenção de matá-lo. Quanto ao espaço, em Jo 7,45-52, a cena se passa provavelmente no templo, na festa dos Tabernáculos, onde os guardas estão perante os chefes dos sacerdotes e dos fariseus. Em Jo 7,53, Jesus vai para o Monte das Oliveiras e a multidão vai para casa. Este, claramente, é um versículo de transição, abrindo a perícopes com uma informação temporal, a saber, que no dia seguinte Jesus vai cedo para o templo.

3.3 Contexto posterior próximo

No contexto posterior próximo, nota-se uma mudança temática, pois Jesus começa a autoproclamar-se “luz do mundo”, revelando sua identidade. Em Jo 7,53–8,11, todos saíram de cena, só restando Jesus e a mulher, e com o diálogo deles conclui-se o episódio da mulher adúltera. Em Jo 8,13, Jesus fala a “eles”, provavelmente, sua fala se dirige à multidão presente no v.40, o que denota uma mudança de personagens e de tema.

Em síntese, a seção localiza-se num trecho que divide o discurso de Jesus à multidão em duas partes: Jesus se auto proclama água viva e luz do mundo. Ambas situações são ligadas majoritariamente a textos veterotestamentários proféticos e sapienciais: ao fazer a promessa sobre a água viva, Jesus remete a Pr 1,20; Is 55,1-3.44,3; e quando diz ser a luz do mundo, refere-se a Ex 13,21; Sl 27,1; 36,10; 89,16; Sb 7,26; Is 9,1; 60,19.

Percebe-se que Jo 7,53–8,11 é uma unidade literária e redacional consistente, mas que, como seção, foi inserida no texto joanino posteriormente. Pode-se dizer que é uma unidade textual que possivelmente se trata de uma peça de tradição oral que circulou em certas partes da Igreja Ocidental e que foi

posteriormente incorporada em vários manuscritos e em vários lugares, fazendo com que fosse definitivamente inserida no cânon do NT, pertencente ao *corpus* do IV Evangelho.³⁶

3.4 Estrutura e Forma Retórica

Na maior parte dos comentários, a seção ocorre estruturada de formas muito similar. Dentre várias, compartilhamos algumas, para ajudar a ter uma ideia de como tem sido dividida e trabalhada, desde o século XX:

1) Moloney e Zumstein estruturam a seção em:³⁷

- a) 7,53–8,2: exposição ou Introdução.
- b) 8,3-6a: caso apresentado a Jesus pelos escribas e fariseus.
- c) 8,6b-9: a resposta de Jesus aos acusadores (escribas e fariseus).
- d) 8,10-11: diálogo entre Jesus e a mulher.

2) Beutler propõe a seguinte divisão:³⁸

- a) 7,53–8,2: Introdução.
- b) 8,3-6b: Narra-se o inquérito dos escribas e fariseus.
- c) 8,6c-8: Reação de Jesus.
- d) 8,9-1: Conclusão da narrativa.

3) A estrutura de Niccaci e Bataglia:³⁹

- a) 7,53–8,2: introdução.
- b) 8,3-6a: o fato e a pergunta dos acusadores.
- c) 8,6b-8: a resposta de Jesus.

³⁶ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 184.

³⁷ MOLONEY, F. J., Il Vangelo di Giovanni, p. 225-226; ZUMSTEIN, J., Il Vangelo secondo Giovanni (1,1–12,50), p. 374.

³⁸ BEUTLER, J., Comentario al evangelio de Juan, p. 204-205.

³⁹ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., Comentário ao Evangelho de São João, p. 140.

- d) 8,9: a partida dos acusadores.
- e) 8,10-11: o diálogo entre Jesus e a mulher.

A estrutura adotada no presente estudo, mesmo seguindo de perto a estrutura apresentada por Nicacci e Bataglia (que separam o v.9, onde é apresentada a cena do afastamento dos acusadores da mulher), destaca alguns elementos, formando uma estrutura própria, com algumas particularidades que eles não apresentam, esmiuçando o texto, a saber:

- a) Jo 7,53–8,2: introdução
 - Cada um volta para sua casa (7,53)*
 - Jesus vai para o Monte das Oliveiras (8,1)*
 - Ao amanhecer, Jesus e o povo voltam ao templo (8,2ab)*
 - Jesus senta-se para ensinar o povo (8,2cd)*

- b) Jo 8,3-6d: o fato e a pergunta dos acusadores
 - Os escribas e os fariseus trazem uma mulher (8,3a)*
 - A mulher é acusada de cometer adultério (8,3b)*
 - A mulher é trazida para o meio da cena (8,3c)*
 - Exposição da acusação para Jesus (8,4a-c)*
 - A Lei de Moisés ordena o apedrejamento (8,5ab)*
 - Indagação sobre a posição de Jesus (8,5c)*
 - Armadilha dos acusadores (8,6a-d)*

- c) Jo 8,6e-8, 7e: a resposta de Jesus
 - Jesus inclina-se, escreve na terra com o dedo (8,6ef)*
 - Insistência dos escribas e fariseus (8,7ab)*
 - Jesus levanta-se e responde (8,7cd)*
 - A resposta: o sem-pecado, que atire a primeira pedra (8,7e)*

- d) Jo 8,9ad: partida dos acusadores
 - Jesus inclina-se, escreve na terra (8,9a)*
 - Os acusadores escutam e partem (8,9ab)*
 - a começar pelos mais velhos (8,9c)*
 - Jesus é deixado pelos escribas e fariseus (8,9d)*

e) Jo 8,9e-11: o diálogo entre Jesus e a mulher

A mulher permanece no meio (8,9e)

Jesus pergunta à mulher onde estão os acusadores (8,10c)

Quer saber se ninguém a condenou (8,10d)

A mulher lhe responde que não, e chama Jesus de Senhor (8,11b).

Jesus também não a condena (8,11cd).

Jesus despede-a e ordena a não mais pecar (8,11ef).

3.5 Estrutura retórica

53	E	<i>cada um</i>	voltou	para sua casa
1	E	Jesus	foi	para o monte das oliveiras
2	E	ao amanhecer	voltou	ao templo
	e	<i>todo o povo</i>	<i>vinha</i>	a ele
	E		sentando-se	
			ensinava-lhes	
3		os escribas e fariseus	Trazem então	
		uma MULHER	colocando-A	em adultério
4	E		dizem-lhe:	no meio
		“ Mestre , esta MULHER	FOI APANHADA	no próprio ato
				Cometendo adultério
5	Na Lei,	Moisés	nos ordenou	
			apedrejar	as TAIS (mulheres)
6	Mas	Tu pois,	o que dizes?”	testando-lhe
			diziam isto	acusá-lo
	mas	Jesus	para que tivessem (com o que)	escrevia com o
			inclinou-se	dedo na terra
7	E como		insistiam	perguntando-lhe
	quem de vocês		Levantou-se	e disse-lhes
	seja o PRIMEIRO		não tiver cometido	pecado
8			a JOGAR	a PEDRA contra ELA
9	E		inclinando-se novamente	escrevia na terra
			tendo ouvido	
			começaram	a sair UM a UM
			começando	desde os mais velhos
	E		foi deixado	só
	E a MULHER		permanecia	no meio

10	Jesus “MULHER, Ninguém	Tendo se <i>levantado</i> disse onde estão? Te condenou?	então. a ELA:
11	E ELA “ Ninguém, Senhor ”.	disse: Disse-lhe Te condeno Vai não peques	
	Jesus: “Nem eu E, a partir de agora,		mais”.

Na introdução (Jo 7,53-8,2), cada um volta para sua casa e Jesus vai para o Monte das Oliveiras. Na manhã seguinte, ele volta ao templo para ensinar (sentado) e o povo vem a ele. É curioso que Jesus pernoita fora de Jerusalém, no Monte das Oliveiras, como também se lê nos Sinóticos (Mt 8,20; Lc 9,58). Pode-se especular que ali não era um “lugar seguro” e nem amistoso para ele (Jo 2,13-25).

Em seguida (Jo 8,3-6ad), a mulher apanhada em adultério é trazida pelos escribas e fariseus e colocada no meio da cena onde Jesus ensinava. A sua situação é exposta diante de todos os presentes. Os acusadores ditam a sentença contida na Lei para “tais” mulheres – morte por apedrejamento –, e perguntam a Jesus o que ele diz sobre a situação. O narrador indica que, na verdade, eles estavam interessados em testar Jesus criando-lhe uma armadilha, com intenções de colocá-lo à prova para, em seguida, matá-lo.

Em Jo 8,6e-8, Jesus não diz nenhuma palavra, apenas inclina-se e escreve na terra com o dedo. A atitude de Jesus não satisfaz seus interlocutores que perguntam insistentemente sobre sua opinião. Jesus, então, levanta-se, olhando para eles e para a mulher condenada, sem direito, impiedosa e maldosamente, e lhes afirma: aquele que dentre os presentes não tiver pecado pode ser o primeiro a executar a pena atirando a pedra na mulher. Ele torna a inclinar-se e escrever na terra. A resposta e a atitude de Jesus (Jo 8,6e-8) fazem com que todos se retirem, a começar pelos mais velhos (Jo 8,9). Jesus e a mulher ficam a sós. Ele se levanta

e inicia um novo diálogo, agora libertador, misericordioso e restaurador (Jo 8,10-11). Ele pergunta à mulher onde estão seus algozes e se ninguém a havia condenado. Ao que ela lhe responde que não, e o chama de “Senhor” (v.11a). Ele a despede, afirmando que também não a condena e ordena-lhe que não mais volte pecar (v.11bc).

4. Análise das Formas

4.1. Movimento dos verbos

Analisando as formas verbais, nota-se a presença de verbos que expressam movimentos corporais. Estes ilustram a cena com mais precisão e fornecem mais dados ao leitor-ouvinte para que a cena descrita fique mais nítida.

καθίσας	(v.2c) <i>sentando-se</i>
στήσαντες αὐτήν ἐν μέσῳ	(v.3c) <i>colocando-a no meio</i>
κάτω κύψας	(v.6e) <i>inclinou-se</i>
ἀνέκυψεν	(v.7c) <i>levantou-se</i>
πάλιν κατακύψας	(v.8a) <i>inclinou-se novamente</i>
ἀνακύψας	(v.10a) <i>levantou-se</i>

Percebe-se que o texto é emoldurado pelo verbo “πορεύω/*ir*”, presente em Jo 7,53 e em Jo 8,1.11. Em Jo 7,53: “ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ /cada um *voltou para sua casa*”. Em Jo 8,1a Jesus *vai* “εἰς τὸ ὄρος/*para o monte*”, e em 8,2a, Jesus “foi novamente” (*voltou*) “εἰς τὸ ἱερὸν/*para o templo*”. O texto se inicia com o deslocamento da multidão e de Jesus; nota-se um padrão sintático no deslocamento dos personagens (“εἰς τὸ/*para o*”); em 8,2d, “ἐδίδασκεν/*ensinava*”, e em 8,4b, “διδάσκαλε/*mestre*”, estabelecem uma relação

morfológica e semântica porque possuem a mesma raiz e a mesma conotação; em 8,6f, Jesus escreve com o dedo na terra; esta mesma ação de escrever na terra é repetida duas vezes em momentos de pausa e silêncio na cena; em 8,6f (“κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν/*escrevia na terra*”) e em 8,8b (“ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν/*escrevia na terra*”).

A maior incidência de orações verbais mostra que o texto é dinâmico com verbos associados ao narrador e às personagens, e podem ser classificados em:

<i>verbos de deslocamento</i>	Ir/andar; vir; voltar; sair
<i>verbos de ações corporais de Jesus</i>	sentar-se; agachar-se; levantar-se; agachar-se novamente
<i>verbos de intenções dos personagens</i>	apedrejar (todos); atirar pedra (todos); condenar (todos); não condenar (Jesus); tentar; acusar (fariseus e escribas)
<i>verbos ligados ao ensino/debate</i>	Ensinar; escrever (Jesus); perguntar; continuar (insistir) (Escribas e fariseus); dizer (responder) (fariseus escribas, Jesus e mulher); ouvir (Jesus, escribas e fariseus + mulher e o povo)
<i>verbos causativos</i>	Trazer (fariseus e escribas); ser colocada no meio (mulher); ser deixado sozinho (Jesus)
<i>verbos de estado</i>	apanhada; cometer adultério; estar ao meio (mulher).

O texto encena um deslocamento de Jesus e da multidão na introdução (Jo 7,53–8,2b) e, no desenrolar da história, a mulher trazida, provavelmente pelos braços e colocada no centro da cena (v.3ac); a pergunta dos acusadores (v.5c), que querem pôr Jesus à prova (v.5c); e a insistência para obter uma resposta de

Jesus, caracterizam um ambiente de tensão (v.7ab). No entanto, a atitude de Jesus de inclinar-se e desenhá-la na terra (vv.6f.8b) desempenha uma função de transição, pois com a sua resposta, o foco da questão sobre a atitude da mulher é desviado para a conduta moral dos personagens que se colocam de modo acusador.

4.2. *Os elementos conjuntivos*

As conjunções lógico-conectivas “καὶ/e” e “δὲ/mas/e/então” permeiam o texto dando-lhe unidade e coerência interna: “καὶ/e” ocorre em Jo 7,53;8,2^{2x}.3^{2x}.7.8.9^{2x} [no total de 10 vezes]; “δὲ/mas/e/então” ocorre em 8,2.3.5.6^{2x}.7.9.10.11^{2x} [no total de 11 vezes]. Percebe-se um uso bastante numeroso de tais conjunções, que reflete a forma de escrita, própria do autor ou da transmissão oral, como uma maneira de dar uma forma contínua à narrativa. Em um nível sintático, percebe-se que “δὲ/mas/e/então” só aqui tipicamente conecta as orações na narrativa (a partícula é encontrada em 8,1.2.3.5.7.9.10.11).⁴⁰

4.3. *Hápx Legoumena*

O neologismo “ἀναμάρτητος/sem-pecado”, é um *hápx legoumenon*, e pode ser encarado como uma sentença proferida por Jesus com base na Torá: a primeira “λίθος/pedra” (v.7e)⁴¹ deveria ser atirada pela testemunha e depois o povo poderia apedrejar a vítima (Dt 17,7; Lv 24,14); entretanto todos os homens são pecadores (Jr 17,13). Na segunda vez que Jesus escreve (v.8b), presume-se que ele poderia ter recorrido ao texto de Ex 23,7, que trata do comportamento da testemunha perante o réu. Com sua resposta, Jesus evidencia que a maldade dos corações constituía uma declaração de nulidade para a condenação (da mulher e

⁴⁰ KÖSTENBERGER, A., John, p. 245.

⁴¹ A raiz de λιθ- encontra-se no v.5b, como forma verbal, no infinitivo “λιθάζειν/apedrejar”; e como substantivo, encontra-se no v.7e, “λίθον/pedra”.

dele); uma vez que se encontravam inaptos a executar a própria lei que estavam tão ansiosos para cumprir.⁴²

O tema do adultério não é abordado em nenhum outro lugar do IV Evangelho, o que explica que o verbo e o substantivo para se indicar que alguém cometeu “adultério” estão limitados ao presente contexto. Em segundo lugar, a forma verbal κύψας (um particípio aoristo ativo nominativo singular do verbo κύπτω), que descreve Jesus “inclinando-se” e “levantando-se”, representa outro *hapax legoumenon* no IV Evangelho: κύπτω, ἀνακύπτω e κατακύπτω.⁴³ A expressão “ἀναμάρτητος/*sem-pecado*” também pode ser explicada como exclusiva para o presente contexto.⁴⁴

Nota-se uma propensão para prefixos verbais κατα – que, neste caso, indica uma ação de baixar-se –, entre o vocabulário não-joanino na presente perícopé (καταγράφω, κατακύπτω, καταλείπω, κατακρίνω), o que parece incomum.

Em certos momentos, parece até haver contra evidência sugerindo possível autoria joanina da perícopé. Um caso em questão é a formulação quase idêntica de 6,6a: “τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν/*mas dizia isto testando-lhe*” e 8,6a: “τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν/*mas diziam isto testando-lhe*”.⁴⁵

4.4. *Uso dos pronomes*

O pronome pessoal, em terceira pessoa, ocorre 11 vezes no texto. A grande ocorrência destes pronomes pessoais (no singular e plural), evidencia os personagens da narrativa e, por consequência, o caráter narrativo atribuído ao texto.

a Jesus (terceira singular) – v.2b; v.4a; v.6b; v.6d; v.7b;

⁴² HENDRIKSEN, W., The Gospel according to John Vol. II, p. 282.

⁴³ KÖSTENBERGER, A., John, p. 245.

⁴⁴ Embora termo semelhante ocorra em Jo 8,46: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι.

⁴⁵ KÖSTENBERGER, A., John, p. 245

ao povo (terceira singular/plural) – 7,53; v.2d;
aos escribas e fariseus (terceira plural) – v.7d
à mulher (terceira singular) – v.3c; v.4b; v.10b.

Nota-se, entretanto, que a seção narrativa é entremeada por diálogos. Em 8,4b-5c há a fala dos acusadores; em 8,7e há a resposta/acusação de Jesus aos escribas e fariseus; em 8,10cd, Jesus fala com a mulher; em 8,10b, a mulher responde a Jesus; e, por fim, em 8,11df Jesus despede a mulher e lhe ordena de não mais pecar. Há quatro ocorrências de pronomes pessoais de segunda pessoa (três no singular e uma no plural) que mostram o caráter dialógico do texto:

Em referência a Jesus – “o que tu dizes?” (v.5c);
dirigido aos escribas/fariseus – “quem de vós” (v.7e);
Jesus fala à mulher – “te condenou” (v.10d)
“não te condeno” (v.11d).

4.5. Algumas conclusões

Parece ser provável que esta seção realmente não fazia parte da redação original de João, o que é amplamente atestado pela crítica textual. Todavia entrou no cânon e faz parte do IV Evangelho, desde os primeiros séculos, inclusive se encontra na Vulgata e foi confirmado por Trento.⁴⁶ Com proveniência literária incerta, a perícopé apresenta caráter isolado e nota-se que a natureza da narrativa é muito mais sinótica.⁴⁷ Embora este relato, possivelmente, não pareça ter sido parte do plano original do IV Evangelho, ele foi inserido ali e sua autoridade é reconhecida pela Igreja. É considerado um texto inspirado e, por isso, figura no Cânon.⁴⁸

⁴⁶ HAHN, S.; MITCH, C. O evangelho de São João, p. 57.

⁴⁷ SCHNACKENBURG, R., Il vangelo di Giovanni. Parte seconda, p. 225.

⁴⁸ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., Comentário ao Evangelho de São João, p. 139-140.

Pode-se pensar que seria mais harmônico situá-lo após Lc 21,38, pois no terceiro Evangelho Jesus está na última semana de seu ministério e pernoita no Monte das Oliveiras, ensinando no templo durante o dia cercado de pessoas, respondendo os sacerdotes e fariseus acerca da Lei.⁴⁹ Um dos motivos pelos quais alguns escritos posteriores o incluem em Lucas é devido ao estilo de narração que parece ser do terceiro evangelista. Segundo Malzoni⁵⁰, Jo 8,1-2 e Lc 21,37-38 são textos paralelos, o que teria favorecido a inserção de Jo 7,53–8,11 logo após Lc 21,38. A temática entre as perícopes é a mesma: Jesus acolhe uma pecadora.

Com relação à evidência interna, Köstenberger afirma que Morgenthaler conclui que das quatorze das oitenta e duas palavras usadas nesta perícopa, ou seja 17%, são exclusivas de João. Algumas palavras não são encontradas em nenhum outro lugar deste Evangelho, a saber: ἐλαία (8,1); ὄρθρος (8,2); 8,3 μοιχεία (8,3); αὐτόφωρος, μοιχεύω (8,4); κύπτω, καταγράφω (8,6); ἐπιμένω, ἀνακύπτω, ἀναμάρτητος (8,7); κατακύπτω (8,8); πρεσβύτερος, καταλείπω (8,9); ἀνακύπτω (2x), κατακρίνω (8,10); κατακρίνω ((8,11, 2x). Várias outras palavras ocorrem apenas uma ou duas vezes em outras partes do IV Evangelho. Para isso, deve ser adicionado à não ocorrência do vocabulário joanino padrão, como é o caso de conjunções e partículas, etc.: ἀλλά, ἐάν, ἐκ, ἡμεῖς, ἵνα μή, μαθητής, οἶδα, ὅς, ὅτι, ὕ.⁵¹ João também nunca mais menciona o Monte das Oliveiras (8,1).⁵² Baseada em sua história textual suspeita e seu amplo vocabulário não joanino, pode-se concluir que, de fato, a perícopa é uma interpolação.⁵³

⁴⁹ MICHAELS, J. R., João, p. 156.

⁵⁰ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 161.

⁵¹ KÖSTENBERGER, A., John, p. 245-250.

⁵² PAROSCHI, W., Crítica Textual do Novo Testamento, p. 202.

⁵³ KÖSTENBERGER, A., John, p. 247.

5. Gênero Literário

É um texto narrativo que contém uma disputa jurídica permeada por diálogos. Os elementos jurídicos do texto mostram que se trata de um julgamento, cujo verdadeiro pretexto era testar Jesus. Poderia ser classificado como *créia* que, segundo Berger⁵⁴, designa uma fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a; o *apotegma* já é um subgênero da *créia*: nele costuma haver somente uma pessoa que pergunta e uma que responde.

Bultman qualifica o relato como “apotegma apócrifo”⁵⁵. Este gênero requer o juízo de Jesus e ele responde com uma palavra que enlaça estreitamente com a situação. Segundo Beutler, a cena tem as características de uma polêmica ou debate sobre questões de direito, mas não se pode classificá-la neste gênero literário. Para ele, a história é antes um exemplo de *paradigma* ou *apotegma*, pouco atestado em João e que, na perícopes de 7,53–8,11, encontra seu clímax e conclusão na palavra de Jesus.⁵⁶

6. Comentário

a) 7,53-8,2: introdução

Jo 7,53 parece mostrar que a história estava originalmente ligada a alguma outra narrativa. Jesus vai para o Monte das Oliveiras, local não mencionado em outro lugar no IV Evangelho, embora o seja nos Sinóticos.⁵⁷ Uma multidão não especificada vai para casa, tendo em vista esta informação, pressupõe-se que Jesus ensinava aos habitantes de Jerusalém. Jesus volta ao templo onde torna a

⁵⁴ BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 87.

⁵⁵ BLANK, J., El Evangelio Según San Juan, p. 123.

⁵⁶ BEUTLER, J., Comentario al evangelio de Juan, p. 389.

⁵⁷ Lucas diz especificamente que Jesus se alojou no Monte das Oliveiras: Lc 21,37;22,39.

encontrar-se com “todo o povo” para ensinar.⁵⁸ Em Jo 8,2a, “*πάλιν παρεγένετο/veio novamente*” (aqui traduzido por “voltou”) indica que a narrativa, da qual esta história foi extraída, inclui uma visita anterior ou visitas ao templo e também incluía uma referência ao ensino. Quando Jesus chegou ao pátio do templo, as pessoas continuavam vindo até ele, então ele se sentou e começou a ensiná-los.⁵⁹

b) 8,3-6d: o fato e a pergunta dos acusadores

O v.3 dá início à história da mulher apanhada em adultério. Os escribas e fariseus⁶⁰ agem com astúcia para testar Jesus, referem-se a ele como “*διδάσκαλε/mestre*” e lhe perguntam o que ele diria sobre a mulher que teria sido apanhada em flagrante adultério, uma vez que a Lei de Moisés prescrevia a morte por apedrejamento pela prática de tal delito.⁶¹ Embora a Torá prescrevesse um teste investigativo para casos suspeitos de adultério (Nm 5,12-31), aparentemente, a mulher é culpada, pois, segundo os acusadores, ela teria sido apanhada no próprio ato cometendo adultério (v.4bc).⁶²

Os acusadores trazem a mulher e a colocam no meio da cena. Jesus estava ensinando sentado⁶³, conforme faziam os mestres judeus e os acusadores transformam o ambiente de ensino num ambiente forense. A ré é colocada no

⁵⁸ No relato de Lucas, Jesus ensina repetidas vezes no templo: Lc 19,47; 20,1; 21,37; SCHNACKENBURG. R., *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, p. 226.

⁵⁹ MORRIS, L., *The Gospel According to John*, p. 914.

⁶⁰ O binômio escribas e fariseus não é típico em João. Em Mateus (7 ocorrências), em Marcos (3 ocorrências) e em Lucas (5 ocorrências). João nunca se refere aos escribas em seu evangelho; SCHNACKENBURG. R., *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, p. 226.

⁶¹ O decálogo condena o adultério, Ex 20,14; Dt 5,18. Em Lv 18,20, o adultério está incluído entre as proibições do casamento, é algo que o torna “impuro”. A pena é executada por apedrejamento, conforme Dt 22,23s; Ez 16,40. O adultério de um homem com uma mulher casada é severamente punido: os dois cúmplices são condenados à morte, Lv 20,10; Dt 22,22. Neste caso a prometida (noiva) é equiparada à esposa, Dt 22,23s, pois ela pertencia ao noivo como a mulher ao marido. A fidelidade conjugal é aconselhada ao marido em Pv 5,15-19, mas sua infidelidade não é punida, exceto no caso em que ele fere os direitos de outrem e tenha uma mulher casada como cúmplice. Em contraste com essa indulgência desfrutada pelo marido, a imoralidade da mulher casada está sujeita a punições severas; DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 70-71.

⁶² MARTIN, F; WRIGHT, W. M., *The Gospel of John*, p. 155.

⁶³ O ensino de Jesus sentado pode ser testificado em: Mc 4,1; Mt 5,1; Lc 5,3. SCHNACKENBURG. R., *Il vangelo di Giovanni. Parte seconda*, p. 227.

meio da cena entre a multidão e diante de Jesus, que, segundo a armadilha dos promotores, faria papel de juiz. Jesus se esquivava de tal função.

Pelo que se sabe, os romanos tinham cassado do Sinédrio o direito de vida e de morte. Deste modo, os romanos haviam proibido os judeus de executar a pena de morte em casos previstos na lei judaica. A armadilha dos escribas e fariseus era fazer com que Jesus se posicionasse contra a lei de Moisés ou contra as autoridades romanas (Mc 12,13-17).⁶⁴ De um jeito ou de outro, Jesus estaria numa posição delicada. Os escribas e fariseus não se importavam com a opinião de Jesus, eles queriam que ele caísse em sua armadilha com suas próprias palavras. Eles armaram a cilada contra Jesus, pois queriam tentá-lo, a fim de que tivessem alguma acusação contra ele. O verbo “acusar” é aqui usado no sentido de “levar ao pecado”, uma vez que se Jesus defendesse a mulher estaria incorrendo contra a Lei de Moisés e se a acusasse, se posicionaria contra Roma. Ou seja, bem tramada a arapuca e seus algozes davam por certo que Jesus cairia na mesma e eles iriam obter o desfecho desejado: difamação, condenação e morte.

c) 8,6e-8: a resposta de Jesus

Jesus não reage de imediato. Ele inclina-se (v.6e) e escreve com o dedo na terra (v.6f). O detalhe de escrever com o dedo faz lembrar que duas vezes YHWH escreveu nas tábuas da Lei (Ex 24,12; 34,1), e escreveu com o dedo em Ex 31,18: “Quando ele terminou de falar com Moisés no monte Sinai, entregou-lhe as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra escritas pelo dedo de Deus.” Com base nestes textos do livro do Êxodo é possível inferir que Jesus tem autoridade para escrever a Lei novamente, como YHWH. Nesta perspectiva, a mulher não deve ser apedrejada e sim perdoada e advertida a não mais pecar.⁶⁵

⁶⁴ PERKINS, P., Evangelho Segundo João, p. 776.

⁶⁵ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 161.

Por um lado, os acusadores insistiam em perguntar, mas Jesus não cai na armadilha. Em vez disso, ele faz da cena de tribunal o seu próprio palco, “abaixa-se e com o dedo [escreve] na terra” (v.6f). Ao fazer isso, ele aumenta o suspense, acrescentando um “momento retardador” à cena. Jesus levanta-se e lança o desafio: os que não têm pecado que atirem a primeira pedra na mulher. Ele proclama sua sentença, condenando não a adúltera, mas seus acusadores, confundindo-os retoricamente. Jesus se coloca como a suprema autoridade julgadora.⁶⁶

Por outro lado, pode-se pensar que a resposta de Jesus não pretende dirimir as questões jurídicas da pena de morte contra a mulher. O parceiro da ré está ausente na cena, o que poderia tornar o processo inválido.⁶⁷ Jesus frustra a investida maldosa dos seus acusadores uma vez que faz com que estes caiam em sua própria armadilha. Segundo a hipótese de Derett⁶⁸, a resposta de Jesus se refere à impecabilidade daqueles que iniciam o apedrejamento, ou seja, as próprias testemunhas, conforme Ex 23. Jesus mostra-lhes o importante assunto da desqualificação de testemunhas contidas deste texto.⁶⁹ Em casos de morte por apedrejamento, a prescrição era que a mão das testemunhas deveria ser a primeira contra a vítima e depois, a de todo o povo (Dt 17,7; Lv 24,14). Os maldosos motivos dos acusadores não estão de acordo com a Lei e por isso, a inteligente resposta de Jesus devolve a questão aos seus interlocutores. Estes ficam sem saída diante da sua armadilha e frustrados na tentativa de condenação da mulher, com a finalidade de condenar a Jesus.⁷⁰

⁶⁶ RUDRUM, A.; SCHATZ, J., *The Woman Taken in Adultery: A Literary Perspective on Christ's Writing in John 8:1-12*, p. 92.

⁶⁷ Há um caso precedente no AT que respaldaria a falta do parceiro na cena atestado em Dn 13,34-4, em que Suzana é injustamente condenada por adultério sem que se discriminasse seu parceiro ou local do ato.

⁶⁸ DERRETT, J. D. M., *Law in the New Testament*, p. 179.

⁶⁹ Ex 23,1-3: “não espalharás notícias falsas, nem darás a mão ao ímpio para seres testemunha de injustiça. Não tomarás partido da maioria para fazeres o mal, nem deporás, num processo, inclinando-te para a maioria, para torcer o direito, nem serás parcial com o desvalido no seu processo”; Ex 23,7: “da falsa acusação te afastarás; não matarás o inocente e o justo e não justificarás o culpado”.

⁷⁰ MALZONI, C. V., *Evangelho segundo João*, p. 160.

Os autores Patrísticos sugerem que a fala de Jesus tem respaldo em Jr 17,13: “todos os que te abandonam serão envergonhados, os que se afastam de ti serão escritos na terra, porque abandonaram a fonte de água viva, YHWH”.⁷¹ Visto no pano de fundo de Jr 17,13, a perícopre revela-se como uma encenação teatral da afirmação messiânica de Jesus, um cumprimento da perspectiva profética dada no livro de Jeremias.⁷²

d) 8,9: a partida dos acusadores

Depois de respondê-los, Jesus se abaixa novamente e volta a escrever na terra. Jesus devolve a pergunta deles com uma outra pergunta que não exigia uma resposta e sim, uma ação: jogar ou não a pedra. Então, ao ouvirem Jesus, entenderam sua palavra (v.9a), mas também seu silêncio e escrita contínuos, como uma oportunidade para chegar a pensamentos diferentes ou mesmo para se arrepender. Jesus nem sequer olhou para cima até que eles foram embora, começando pelo mais velho, que possivelmente entendeu “que eles tinham que ser os primeiros dando um exemplo”.⁷³ Outra explicação para a partida dos mais velhos primeiro pode se dar por eles terem mais experiência de vida e portanto, mais possibilidades de terem pecado; estes saem primeiro, seguidos pelos mais jovens. Eles se intimidam diante das palavras de Jesus e nada têm a dizer diante do exposto por ele. Os anciãos podem condenar os mais jovens com facilidade, mas devem recordar os seus pecados cometidos ao longo de sua experiência de vida. Talvez aqui subjaza, como pano de fundo veterotestamentário, a história de Susana (Dn 5,28-41).

É curioso notar a presença da preposição *ἀπὸ* indicando que saíam um a um “a partir” dos mais velhos, a começar pelos mais velhos. Esta preposição se

⁷¹ PERKINS, P., Evangelho Segundo João, p. 776.

⁷² RUDRUM, A.; SCHATZ, J., The Woman Taken in Adultery: A Literary Perspective on Christ's Writing in John 8:1-12, p. 93.

⁷³ RIDDERBOS, H., The Gospel of John, p. 290.

repete no v.11f, na fala de Jesus para a mulher: “[καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε/[E], a partir de agora, não peques mais”. A partir da preposição ἀπὸ, pode-se intuir que os personagens que abandonaram a cena, a partir dos mais velhos, deixam a presença de Jesus com pecados, sem perdão e a mulher com o pecado perdoado.

e) 8,10-11: o diálogo entre Jesus e a mulher

Como realça Agostinho de Hipona, na cena restam apenas “a miserável e a misericórdia”, e o jogo se dá entre essas duas personagens e protagonistas da ação.⁷⁴ Pela primeira vez a mulher, que ainda se encontrava no meio, torna-se personagem ativa. Jesus se levanta, sai da posição de ensino (sentado). Jesus endireitou e se virou, pela primeira vez, em direção à mulher. E agindo como se ele próprio não tivesse se envolvido e nem tivesse notado a partida daqueles que vieram para prendê-lo, com vocativo, ele pergunta a ela (v. 10cd): “γύναι, ποῦ εἶσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν;/Mulher, onde estão? Ninguém te condenou?”.⁷⁵ Jesus se dirige à sua interlocutora como “mulher”, assim como fez em com sua mãe, em Jo 2,4 e 19,26; em Jo 20,13.15, com Maria Madalena; em Jo 4,21, com a mulher samaritana em Sicar. Ele pergunta-lhe onde estão e se não a condenaram. Com vocativo, ela responde: “οὐδεὶς, κύριε;/Ninguém, Senhor” (v.11b).⁷⁶

Nos vv.10d.11d o verbo “κατακρίνω/condenar” é usado no sentido legal de “sentença”. No v.11d Jesus responde à pergunta que lhe foi feita em 5c: “tu pois, o que dizes?”. Jesus não fala como um rabino que dá uma opinião sobre uma questão relativa à lei, mas como alguém que tem poder “na terra para perdoar pecados” (Lc 5,24) e “pôr em liberdade os oprimidos” (Lc 4,19): “οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω/nem eu te condeno” (v.11d). Ele despede a mulher e lhe diz com

⁷⁴ BLANK, J., El Evangelio Según San Juan, p. 128.

⁷⁵ RIDDERBOS, H., The Gospel of John, p. 290.

⁷⁶ MICHAELS, J. R., João, p. 358

autoridade messiânica: “πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἀμάρτανε/Vai, [e] a partir de agora, não peques mais” (v.11ef).

Conclusão

Cabe ressaltar que, no contexto de João, a perícopre da mulher adúltera foi interpolada no sétimo capítulo. Este possui em comum uma referência à Lei de Moisés (Jo 7,19.22-23.51; 8,5) e, em relação ao capítulo oitavo, a referência à lapidação de Jesus (8,59: λιθάζω)⁷⁷ e da mulher (8,5).⁷⁸ A mensagem de Jo 7,53–8,11 não entra em conflito com os ensinamentos de Jesus em outras partes do NT e esta é mais uma justificativa para sua inclusão dessa perícopre no cânon bíblico, apesar de suas origens incertas.

Outro aspecto importante no texto é a disparidade de tratamento entre homens e mulheres. A mulher é trazida sozinha para a cena de julgamento, mas o homem que também praticou adultério simplesmente não aparece no relato. A lei era mais severa para as mulheres, já os homens poderiam manter a “respeitabilidade pública” apesar das suas irregularidades de conduta sexual fora do casamento; salvo se a mulher envolvida fosse casada, pois, neste caso, estaria atentando contra a propriedade de outro homem. A regulamentação de Jesus desafia a consciência de cada um dos homens que o ouvem. Ele tira a questão do plano judicial e a eleva ao plano moral, desfazendo as hipocrisias e levando à prática da misericórdia; como caminho de reconstrução de vidas feridas. O que Jesus quer é perdão e não pedradas.

Percebe-se que, para os escribas e fariseus, a mulher é apenas uma armadilha no conflito. No processo que eles tentam colocar em vigor, Jesus está sendo desafiado pela Lei de Moisés. A mulher, exposta publicamente, tornou-se um “objeto” em um debate jurídico. Ela está sendo instrumentalizada para os

⁷⁷ LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Greek-English lexicon of the New Testament, p. 236.

⁷⁸ MALZONI, C. V., Evangelho segundo João, p. 161.

propósitos dos escribas e fariseus para que tivessem com o que acusar a Jesus (Jo 8,6ad).⁷⁹ Os escribas e fariseus não se importavam com a opinião de Jesus, eles queriam que ele caísse em sua armadilha com suas próprias palavras, pois se Jesus preservasse a Lei de Deus, ofenderia Roma; e se se submetesse à lei romana, ignoraria a Lei de Deus.⁸⁰

Hodiernamente, percebemos que a mentalidade farisaica ainda existe em muitas pessoas: os pesos e medidas para homens e mulheres são diferentes até hoje. Jesus nos ensina que homem e mulher pecam igualmente e que ambos necessitam do perdão de Deus. O pecado de Adão e de Eva, a desobediência à Lei de Deus, é praticada pelo gênero humano, como afirma Paulo, em Rm 3,23, indicando “*πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ/de fato, todos pecaram e estão privados da glória de Deus*”.

Nesta situação covarde e vergonhosa, Jesus não insiste em falar sobre o erro da mulher. Ele não a condena e ordena que ela vá embora e que não mais peque. Jesus condena o pecado e não o pecador. Seu perdão reconcilia a pessoa humana com Deus, com o próximo, consigo mesma e com toda a criação. A correção amorosa restaura e dá a cada um a possibilidade de progredir, de crescer e amadurecer em humanidade. Vitorioso será o pecador que nunca desiste e se encontra com a misericórdia de Cristo. Segundo Ridderbos, “Jesus silencia com uma palavra, ou um gesto, a maldição de uma lei arrancada de suas bases e (re)estabelece a justiça sobre o fundamento da sua graça”.⁸¹ A graça salvífica é dada a todos igualmente, porém somente a mulher reconheceu o senhorio de Jesus (Jo 8,11b). Ela partiu com seus pecados perdoados, eles, no entanto, deixaram a presença de Jesus com o coração empedernido pela injustiça e endurecido pelos seus pecados.

⁷⁹ MOLONEY, F. J., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 226.

⁸⁰ SWINDOLL, C., *João*, p. 265.

⁸¹ RIDDERBOS, H., *The Gospel of John*, p. 291.

Enfim, a título de conclusão, vale a pena recordar o que afirma o Papa Francisco sobre a misericórdia de Cristo, comentando o texto de Jo 8,1-11:

No quinto domingo da Quaresma, o Evangelho apresenta-nos o episódio da mulher adúltera (cf. Jo 8,1-11), que Jesus salva da condenação à morte. Impressiona o comportamento de Jesus: não ouvimos palavras de desprezo, não ouvimos palavras de condenação, mas apenas palavras de amor, de misericórdia, que convidam à conversão: “Também Eu não te condeno. Vai e doravante não tornes a pecar” (v.11). Irmãos e irmãs, o rosto de Deus é o de um pai misericordioso, que sempre tem paciência. Já pensastes na paciência de Deus, na paciência que Ele tem com cada um de nós? É a sua misericórdia. Sempre tem paciência, tanta paciência conosco: compreende-nos, está à nossa espera; não se cansa de nos perdoar, se soubermos voltar para Ele com o coração contrito. “Grande é a misericórdia do Senhor”, diz o Salmo.⁸²

Referências Bibliográficas

BEASLEY-MURRAY, G. R. **John**. Word Biblical commentary, Vol. 36. Texas: Word Books Publisher, 1987.

BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1984.

BEUTLER, J. **Comentario al evangelio de Juan**. Estella: Verbo Divino, 2016.

BLANK, J. **El Evangelio Según San Juan**. Tomo Primero b (cap V y VII– XII), Barcelona: Herder, 1984.

BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João, Volume 1 (1-12)**. Introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

CARSON, D. A. **The Gospel According to John**. Leicester: Apollos; Michigan: Eerdmans Publishing Group, 1991.

DE VAUX, R. **Instituciones del Antiguo Testamento**. Barcelona: Herder, 1976.

⁸² FRANCISCO, Papa. *Angelus*, Roma, 2013.

DERRETT, J. D. M. **Law in the New Testament**. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2005.

FRANCISCO, Papa. *Angelus*. 17 de março de 2013. Disponível em https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130317.html. Acessado em 24/10/2022.

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: PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

HAHN, S.; MITCH, C. **O evangelho de São João**. Cadernos de estudo bíblico. Campinas: Ecclesiae, 2015.

HENDRIKSEN, W. **The Gospel according to John Vol. II**. Commentary on chapters 7-21. Michigan: Baker Groups, 1983.

KÖSTENBERGER, A. **John**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Michigan: Grand Rapids, 2004.

LÉON-DUFOUR, X. **Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni**. Torino: San Paolo, 2007.

LOUW, J. P; NIDA, E. A. **Greek-English lexicon of the New Testament**. Based on semantic domains. New York: United Bible Societies, 1996.

MALZONI, C. V. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MARTIN, F; WRIGHT, W. M. **The Gospel of John**. Michigan: Baker Academics, 2015.

METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. New York: United Bible Societies, 1971.

MICHAELS, J. R. **João**. Novo Comentário bíblico contemporâneo. São Paulo: Vida, 1994.

MOLONEY, F. J. **Il Vangelo di Giovanni**. Torino: Elledici, 2007.

MORRIS, L. **The Gospel According to John**. Michigan: Grand Rapids, 1995.

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

NICCACI, A.; BATTAGLIA, O. **Comentário ao Evangelho de São João**. Petrópolis: Vozes, 2000.

OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: SBB, 2010.

PAROSCHI, W. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentário exegético al texto Griego del Nuovo Testamento. Barcelona: CLIE, 2016.

PERKINS, P. Evangelho Segundo João. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018, p. 731-816.

RIDDERBOS, H. **The Gospel of John**. A Theological Commentary. Michigan: Grand Rapids, 1991.

RUDRUM, A.; SCHATZ, J. The Woman Taken in Adultery: A Literary Perspective on Christ’s Writing in John 8:1-12. **Connotations: A Journal for Critical Debate**, Tübingen, v. 31, 2022, p. 85-99.

SCHNACKENBURG, R. **Il vangelo di Giovanni. Parte seconda**. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 1977.

SWINDOLL, C. **João**. Comentário bíblico Swindoll. São Paulo: Hagnos, 2017.

ZUMSTEIN, J. **Il Vangelo secondo Giovanni (1,1–12,50)**. Torino: Claudiana, 2017.

Posfácio

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o Posfácio desta obra do Prof. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores e autoras, intitulada “Força e Abrangência da Palavra de Deus”. O presente livro é o segundo da trilogia produzida como 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 onde são estudados textos dos diversos *corpora* do NT, algumas vezes aprofundando o sentido de dois textos do NT quando lidos em conjunto, como no capítulo de abertura da obra, outras vezes analisando e aprofundando o uso do AT no NT, como no capítulo V, onde se investiga o uso de Ez 34 e do Sl 23, como base veterotestamentária para Jo 10,1-18.

O foco da trilogia na “Palavra de Deus” não poderia surgir em um momento mais oportuno, tendo em vista que, neste ano, celebram-se os dez anos do Documento Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura, publicado em 22 de fevereiro de 2014. O Documento foi fruto daquilo o que pediu a Exortação Apostólica *Verbum Domini*, no seu n. 19:

Não há dúvida que a reflexão teológica sempre considerou inspiração e verdade como dois conceitos-chave para uma hermenêutica eclesial das Sagradas Escrituras. No entanto, deve-se reconhecer a necessidade atual de um condigno aprofundamento destas realidades, para se responder melhor às exigências relativas à interpretação dos textos sagrados segundo a sua natureza. Nesta perspectiva, desejo vivamente que a investigação possa avançar neste campo e dê fruto para a ciência bíblica e para a vida espiritual dos fiéis.

Nada melhor para celebrar um importante documento sobre a Sagrada Escritura do que oferecer ao grande público uma obra que, a partir do texto bíblico, reflete sobre temas tão significativos como o faz esta que o leitor tem nas mãos.

O binômio que se encontra no título, “força e abrangência”, recorda-nos, também, a já citada Exortação Apostólica *Verbum Domini*. Em seu n. 3, o documento, recordado pelo Prof. Waldecir Gonzaga na apresentação do livro, afirma:

De fato, a Igreja funda-se sobre a Palavra de Deus, nasce e vive dela. Ao longo de todos os séculos da sua história, o Povo de Deus encontrou sempre nela a sua força, e também hoje a comunidade eclesial cresce na escuta, na celebração e no estudo da Palavra Deus.

O povo de Deus, nos recorda o Papa Bento XVI, de saudosa memória, sempre encontrou na Palavra de Deus a sua “força”. Escutando-a, o povo de Deus renova a sua esperança em um novo porvir. O estudo acurado da mesma Palavra, nos recorda ainda o texto citado, ajuda a comunidade eclesial a crescer numa atitude de escuta atenta da Palavra de Deus.

Além de ser uma fonte de força para o povo de Deus, o título da presente obra nos recorda que ela é “abrangente”, ou seja, contém em si tudo aquilo o que Deus quis, por este meio, revelar aos homens. É na Escritura e na Tradição, tendo em vista que as duas constituem como que “uma só coisa e tendem ao mesmo fim” (*Dei Verbum*, 9), que a Igreja vai buscar a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Provindo de Deus para nós, ainda que por meio de autores humanos dos quais Deus quis se servir, a Escritura torna-se uma fonte inesgotável, um “mar espaçoso e imenso” (Sl 104,25), para utilizar uma metáfora sálmica. Quando sábios e dedicados estudiosos, como os que compuseram essa obra em conjunto com o Prof. Waldecir Gonzaga, debruçam-se sobre as Sagradas Letras, o fruto só pode ser um material rico e profundo, que contribui com a pesquisa acadêmica, e que fornece base tanto para estudiosos, quanto para o público em geral que deseja abeirar-se, com mais proveito, da Palavra de Deus.

Uma rápida panorâmica dos capítulos desta obra pode ajudar a perceber sua profundidade e seu valor como importante contributo acadêmico e base para

uma reflexão e um conseqüente agir pastoral mais bem fundamentados. Todos foram escritos pelo Prof. Dr. Waldecir Gonzaga em parceria com outros autores. Em virtude disso, mencionaremos, na maior parte das vezes, somente o segundo autor de cada artigo.

O capítulo I, escrito em coautoria com Rafael Augusto Linhares Pinto, apresenta uma leitura conjunta dos textos de 1Ts 5,23 e Mt 6,1-18, um texto que alinha a seriedade da exegese, com a preocupação por oferecer pistas para a vivência de uma espiritualidade integral. No capítulo II, estuda-se o uso de Is 40 em Mt 3,3, um rico estudo conduzido em parceria com Rosendo Javier Bustamante. O capítulo III, composto em colaboração com Jonas Luiz de Souza, aborda o tema da dimensão social do Evangelho de Cristo, à luz de Mt 5,3-10, o texto emblemático e programático das bem-aventuranças, tão detidamente comentado pelo Papa Francisco em sua Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*, sobre o chamado à Santidade, publicada em 2018.

A bem-aventurança que acompanha aquele que sofre por causa da justiça, tema de 1Pd 3,13-17, é o objeto de estudo do capítulo IV, produzido em coautoria com Marcelo Dantas Silva Júnior. No capítulo V, por sua vez, estuda-se o pano de fundo veterotestamentário de Jo 10,1-18, que pode ser encontrado tanto no Sl 23, quanto em Ez 34. Neste capítulo, bem como no segundo desta obra, percebe-se um trabalho exegético feito a partir da perspectiva da unidade dos dois testamentos, recordando o que afirma *Dei Verbum* 16, ao citar Agostinho: “Deus, pois, inspirador e autor dos livros de ambos os testamentos, de tal modo dispôs sabiamente, que o Novo estivesse latente no Antigo e o Antigo se tornasse claro no Novo”.

O capítulo VI, escrito em coautoria com Darlan Alves de Barros Rezende, analisa Jo 13, aprofundando o importante tema eclesial do “serviço”. Este se alinha, do ponto de vista temático, com o capítulo seguinte (VII), onde os autores Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes se debruçam sobre o texto de Hb 13,15-

16, tendo como objeto de estudo os sacrifícios que agradam a Deus, chegando ao sacrifício de Cristo, máxima expressão do seu serviço de amor à humanidade. No capítulo VIII, escrito em coautoria com Paulo Roberto Matassa, partindo do texto de Lc 8,19-21, reflete-se sobre a nova relação que se estabelece entre o discípulo e seus familiares a partir do seguimento de Cristo. Os autores propõem uma conciliação entre a dedicação que o discípulo deve ter tanto aos familiares “segundo a carne”, quanto aqueles “segundo o Espírito”.

Os capítulos finais abordam os temas do discipulado e da misericórdia. No capítulo IX, Waldecir Gonzaga e Crespim Baraja refletem sobre o tema do discipulado à luz do brevíssimo texto de Judas. No último capítulo, por sua vez, escrito em parceria com Marcela Machado, o objeto de estudo é Jo 7,53 – 8,11, um texto presente no evangelho de João, mas aparentado com a tradição sinótica. A temática central é a misericórdia, tão instantemente pedida pelo Papa Francisco em nossas relações tanto *ad intra* quanto *ad extra* na Igreja de Cristo. Tal necessidade de se viver a misericórdia como parte fundamental de nosso testemunho cristão foi recentemente recordada pelo Santo Padre, em sua homilia da Quarta-feira de Cinzas:

E se arder, sob as cinzas que somos, o fogo do amor de Deus, descobriremos que somos empastados deste amor e chamados ao amor: amar os irmãos que nos rodeiam, estar atento aos outros, viver a compaixão, usar de misericórdia, partilhar aquilo que somos e temos com quem passa necessidade.

Fazemos votos de que a leitura de tão significativo trabalho, fruto do esforço de tantos autores e autoras que se debruçaram sobre os textos bíblicos, alguns de particular complexidade, e que os relacionaram com temas urgentes, mas também muito necessários para o tempo presente, 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 dele o

ponto de partida para novas pesquisas, releituras e interpretações ainda mais ricas, profundas e abalizadas da Sagrada Escritura. Que ele possa dar muito fruto, a fim de que o esforço daqueles e daquelas que o produziram possa ser recompensado pelo Senhor.

*Fabio da Silveira Siqueira*¹

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro dos Grupos de Pesquisa: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica - estudo de textos bíblicos a partir da história dos efeitos do texto (Wirkungsgeschichte), ambos credenciados 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>

