



WALDECIR GONZAGA ET ALII

ESCRITURAS E PASTORAL

em debate

Esta obra, intitulada "Escrituras e Pastoral em debate", é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS: um trabalho interinstitucional, com leituras de interface entre Teologia Bíblica e Teologia Sistemático-Pastoral, na interação dos diversos saberes. Assim como nos dois primeiros momentos, publicamos e disponibilizamos seis obras, agora, novamente, outras três 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, seguindo a mesma dinâmica de antes, 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. 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 mais uma nova trilogia, desta vez, pautada pela palavra "Escrituras", e norteadas pela linha do diálogo entre os saberes bíblico-teológico-pastorais: 1) Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2) Escrituras e Pastoral em debate; 3) Escrituras e saberes em análise. 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



Escrituras e Pastoral em debate

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*

Escrituras e Pastoral em debate



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 – 39

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

Escrituras e pastoral em debate [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024. -- (Série religião e teologia)

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5460-187-0

1. Teologia pastoral I. Série.

24-237204

CDD-253

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia pastoral : Cristianismo 253

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870>

Sumário

Prefácio	13
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	17
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	41
O encontro do Evangelho Social e da Teologia da Libertação a partir de Lc 7,20-23: O pobre como protagonista do Evangelho	
<i>Waldecir Gonzaga; Jonas Luiz de Souza</i>	
Capítulo II	79
O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49	
<i>Waldecir Gonzaga; Wagner de Sousa Andrioni</i>	
Capítulo III	115
A promoção da Cultura de Paz segundo Isaías 32,17	
<i>Waldecir Gonzaga; Katiuscia Oliveira Teixeira</i>	
Capítulo IV	157
A transfiguração de Jesus segundo Mc 9,2-13	
<i>Waldecir Gonzaga; Marcela Machado Vianna Torres</i>	

Capítulo V **209**

Relação entre os 9 frutos do Espírito Santo (Gl 5,22-23) e as 9 Bem-aventuranças (Mt 5,1-12): Sinal da maturidade cristã

Waldecir Gonzaga; Rafael Augusto Linhares Pinto

Capítulo VI **263**

A Mistagogia da Iniciação Cristã (1Pd 1,3-5.13-15)

Waldecir Gonzaga; Analice Lúcia Balestrin

Uma análise agostiniana da relação entre graça e liberdade em Rm 6,14-23 **295**

Waldecir Gonzaga; Ruy Sampaio Damiani

Capítulo VIII **325**

“Compedeceu-se, YHWH”: A intercessão do justo. Análise exegética de Am 7,4-6

Waldecir Gonzaga; Filipe Henrique de Araújo

Capítulo IX **345**

A dimensão cristocêntrica da Arca da Aliança: um diálogo entre Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26 e Hb 9,4 à luz de Jo 14,6

Waldecir Gonzaga; Luiz Henrique Lucas Barbosa

Capítulo X	371
Maria, de Caná a Cafarnaum: uma hermenêutica de Jo 2,12 na perspectiva do discipulado da mãe de Jesus	
<i>Waldecir Gonzaga; Wellington Cristiano da Silva</i>	371
Posfácio	403
<i>Heitor Carlos Santos Utrini</i>	

Prefácio

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

Além das Escrituras serem a alma do estudo da teologia, já faz um tempo que se fala em animação bíblica da vida e da pastoral como uma das prioridades da ação evangelizadora da Igreja. O estudo das Escrituras é fundamental para uma ação pastoral consistente e embebida da ação de Deus. Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco denuncia duas tentações pastorais, o gnosticismo e o neopelagianismo (EG 94), como inclinações autorreferenciais que dificultam que a Igreja se volte ao coração do Evangelho. A transmissão e o testemunho da fé precisam estar amparados e inspirados pela Palavra de Deus. Sem isso, vigora um funcionalismo ou profissionalismo pastoral estéril.

As narrativas bíblicas permitem compreender um Deus próximo e atuante na vida das pessoas, em seu cotidiano, nas mais variadas situações. Um Deus que faz caminho com seu povo. As Escrituras sagradas judaico-cristãs inspiram uma pastoral peregrina, “uma Igreja em saída” (EG 20-24) rumo às “periferias existenciais” (EG 20.30.46). O Antigo e o Novo Testamento apontam para importantes atitudes pastorais, muito relevantes, na orientação e no cuidado da vida das pessoas de hoje. Além disso, pensando nas estruturas pastorais de acompanhamento das pessoas que chegam às nossas comunidades cristãs, as Escrituras sagradas fornecem importantes indicativos para a orientação espiritual e para o cuidado especialmente das pessoas mais frágeis e vulneráveis.

Diante das situações de desânimo, desesperança, dor e desespero com as quais a Igreja se depara atualmente, as Escrituras sagradas indicam caminhos seguros para a acolhida e o aconselhamento pastoral, ajudando a conduzir a vida das pessoas perante tantas adversidades e desafios emergentes. O Antigo e o Novo Testamento indicam a viúva, o órfão e o estrangeiro (Dt 10,17-18; 24,17; 27,19; Jr 22,3; Zc 7,10; Sl 146,9; Tg 1,27) como figuras-tipo de realidades humanas e sociais, necessitadas de acolhimento e solidariedade. Quais são os necessitados de hoje que precisam de nosso acolhimento samaritano (Lc 10,25-37)? A “samaritanidade” da ação pastoral e evangelizadora da Igreja certamente encontra nas Escrituras judaico-cristãs, uma fonte segura de inspiração e orientação.

A missão de Jesus, sob o influxo da cultura e da tradição judaica, é um importante referencial para a pastoral eclesial hodierna. O objetivo da pregação de Jesus foi o Reinado de Deus, tema presente no Antigo e no Novo Testamento. Enquanto atividade cristocentrada e reinocentrada, o ser e o agir da Igreja revelam para a sociedade de hoje uma dinâmica de renovação das realidades vigentes, vocacionando as pessoas a colaborarem com o projeto divino da salvação, com os pés firmes no chão da realidade, as mãos estendidas para a caridade e a diaconia, a mente e o coração abertos para a Palavra de Deus e os olhos fixos no horizonte amplo das promessas de Deus que nos desinstalam de nossas seguranças e comodidades para assumirmos o espírito missionário do envio de Jesus para percorrer todo o mundo anunciando o Evangelho da esperança, da justiça e da paz.

O estudo das Escrituras é fundamental para uma ação pastoral profícua e frutuosa, pois possibilita que se faça uma boa exegese e uma hermenêutica relevante para o discernimento pessoal e comunitário. A interpretação das Escrituras sagradas tem um impacto direto na vida pastoral da Igreja e tem um papel decisivo para o espírito com o qual se assumem os ministérios em favor da comunidade cristã. É preciso cuidar para que as comunidades cristãs tenham a oportunidade de acesso a uma boa formação bíblica, pois interpretações

distorcidas ou infundadas das Escrituras podem dar lugar a extremismos e fundamentalismos. O ensino e a pregação na pastoral precisam de uma boa teologia bíblica.

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

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes¹
Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS

¹ Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). 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@puers.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

Apresentação

Diante da realidade pastoral e interpelados pela Palavra de Deus

Waldecir Gonzaga²

Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando na pesquisa e produção de estudos e frutos da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS, iniciada em 2023.2, a convite do coordenador do PPG da PUC-RS, o Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, novamente aceitamos a incumbência para ministrar aulas de Metodologias Sincrônicas³ de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas (Paulo), Cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, buscando realizar também leituras de interface com o Antigo Testamento, como se pode conferir nas obras publicadas anteriormente e neste semestre. As aulas foram ministradas ao longo do primeiro semestre de 2024.1, com acompanhamento semanal de produção, com o firme compromisso de continuar o trabalho em 2024.2, visando estreitar ainda mais os laços entre os dois PPGs e alcançar novas produções, como se deu em 2023.2 e agora em 2024.1, com três livros publicados a partir desta parceria em cada um dos semestres, com

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ 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).

textos de ambas as Instituições, em parceria entre o professor e os alunos e as alunas.

Neste sentido, e assim foi prometido, como nas seis primeiras obras anteriores, também agora, a investigação, produção e publicação se dão em textos de todos os *corpora* do NT⁴, procurando trabalhar a força das Sagradas Escrituras do Novo Testamento, mas igualmente em diálogo de leituras de interface com as Escrituras do Antigo Testamento, quando nas perícopes escolhidas ocorre algum tipo de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, bem como visando os vários campos e aspectos da vida pessoal e comunitária, eclesial e pastoralmente falando. Por isso, as recentes obras são intituladas: 1) Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2) Escrituras e Pastoral em debate; 3) Escrituras e saberes em análise.

Certamente, o leitor e a leitora encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do Novo Testamento (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 área⁵ –, um método de leitura bíblica muito visitado e 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*

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., *As Cartas Católicas* no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

⁵ *Livros*: BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação* (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., *Comentário do uso do AT no NT* (2014); BELLI, F. et al., *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento* (2006); GRILLI, M., *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture*, (2007); HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989); ROBERTSON, A. W., *El Antiguo Testamento em el Nuevo* (1996); SILVA, M., *O Antigo Testamento em Paulo*, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 1-18; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 248-267; GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios*, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 395-413.

(método diacrônico), igualmente com vários autores trabalhando, pesquisando e publicando a partir do emprego desta metodologia⁶.

Como nos seis livros publicados anteriormente, em 2023² e em 2024.1, em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também os novos livros, da parceria 2024.2 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 do resumo de seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das presentes obras, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor da Palavra de Deus para a Igreja e para a vida dos crentes e não crentes, do valor dos métodos de leitura e estudo das Escrituras Sagradas e, sobretudo, do alcance de produções como estas, com leituras de interface entre diversos saberes e a inserção na pastoral eclesial e na vida social, uma vez que conta com mãos e cabeças de pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas dos saberes acadêmicos.

O documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a *Interpretação da Bíblia na Igreja*, de 1993, logo após sua introdução, indica o valor e os limites dos métodos diacrônicos (histórico-críticos) e sincrônicos (análises retórica, narrativa e semítica) de leitura dos textos bíblicos; em seguida, trata das abordagens baseadas na tradição (canônica, com recurso às tradições judaicas de interpretação e através da história dos efeitos do texto), bem como das realizadas através das ciências humanas (sociológica, antropologia cultural, psicológicas e psicanalíticas) e das contextuais (libertação e feminista); para, após, falar dos riscos da leitura fundamentalista e do valor de se prestar atenção aos sentidos da Escritura inspirada (sentidos literal, espiritual e pleno); e, por fim, em seu último

⁶ 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).

tópico, depois de tocar nas dimensões características da interpretação católica da Bíblica (Tradição Bíblica, Tradição da Igreja, tarefa do exegeta e relações com as outras disciplinas teológicas), o Documento conclui falando sobre a interpretação da Bíblia na vida da Igreja, colocando o valor da atualização da Palavra Escrita (princípios, métodos e limites), na inculturação e no uso da Bíblia (na liturgia, *Lectio divina*⁷, no ministério pastoral e no ecumenismo).

Diante disso, eu também gostaria de registrar o valor ecumênico destes textos, sua atenção e cuidado em se fazer uma leitura e estudo pautados nos métodos indicados pelo Documento, buscando obter os sentidos do texto, em uma leitura eclesial e para a pastoral da Igreja. Em vários textos são usados os passos do Método Histórico Crítico, sobretudo para as análises e críticas textuais, além de leituras de interface entre os saberes e ciências teológicas e não teológicas, bem como de métodos sincrônicos e abordagens. Dentre os métodos sincrônicos pautamo-nos pela *Análise Retórica Bíblica Semítica*, hoje amplamente trabalhado e divulgado por Roland Meynet, como indicado antes. Por isso, queremos aqui trazer os passos (níveis e figuras) e os frutos da aplicação deste método, também utilizado por nós:

⁷ Recordemos que na *Verbum Domini*, n. 87, Bento XVI indica o valor da *Lectio Divina*: 1) Maior atenção à *lectio divina*, que “é verdadeiramente capaz não só de desvendar ao fiel o tesouro da Palavra de Deus, mas também de criar o encontro com Cristo, Palavra divina viva”; 2) Os seus passos fundamentais: começa com a leitura (*lectio*) do texto, que suscita a interrogação sobre um autêntico conhecimento do seu conteúdo: *o que diz o texto bíblico em si?*; 3) Segue-se depois a meditação (*meditatio*), durante a qual nos perguntamos: *que nos diz o texto bíblico?*; 4) Sucessivamente chega-se ao momento da oração (*oratio*), que supõe a pergunta: *que dizemos ao Senhor, em resposta à sua Palavra?*; 5) Finalmente, a *lectio divina* conclui-se com a contemplação (*contemplatio*), durante a qual assumimos como dom de Deus o seu próprio olhar, ao julgar a realidade, e interrogamo-nos: *qual é a conversão da mente, do coração e da vida que o Senhor nos pede?*; 6) Há que recordar ainda que a *lectio divina* não está concluída, na sua dinâmica, enquanto não chegar à ação (*actio*), que impele a existência do fiel a doar-se aos outros na caridade.

a) Os níveis ou figuras de composição de um texto⁸

1) O *membro*: é a unidade mínima da uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: “Eu, YHWH sou teu Deus” (Ex 20,2); “Louvai a Deus!” (Sl 150,1); “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus” (Gl 1,1); “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1)⁹.

2) O *segmento*: é uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento podem ser: *unimembre*, com poucas palavras e uma linha apenas; *bimembre*, com duas linhas e pode contar com simetria paralela ou paralelismo, ou com simetria cruzada ou quiasmo; e *trimembre* que conta com três linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb’ ou aa’b ou abc-a’b’c’ ou abc-c’b’a’ ou aa’-bb’-cc’, etc.¹⁰

3) O *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo de apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico¹¹.

4) A *parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode ser compor de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não¹².

5) A *perícope*: esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes¹³.

⁸ GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. p. 160-161; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 17-18.

⁹ MEYNET, R., L’Análise Retórica, p. 161; Trattato di Retorica Biblica, p. 132-146.

¹⁰ MEYNET, R., L’Análise Retórica, p. 161-188; Trattato di Retorica Biblica, p. 146-163.

¹¹ MEYNET, R., L’Análise Retórica, p. 189-205; Trattato di Retorica Biblica, p. 164-181.

¹² MEYNET, R., L’Análise Retórica, p. 206-223; Trattato di Retorica Biblica, p. 182-191.

¹³ MEYNET, R., L’Análise Retórica, p. 224-244; Trattato di Retorica Biblica, p. 191-201.

6) A *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior¹⁴.

7) A *seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções¹⁵.

8) O *livro*: é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros, a exemplo dos livros AT e do NT¹⁶.

b) Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica¹⁷

1) O primeiro fruto é o fato de que o método fornece critérios para delimitar as unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de *organização*, seja em seus níveis inferiores (segmentos, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como podemos em Mt 5,1-2.3-12, etc.¹⁸

2) O segundo fruto se dá no campo da *interpretação*, visto que internamente à perícope, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a identificar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das unidades superiores. Identificando o centro da perícope identificaremos a temática central da mesma¹⁹.

3) O terceiro fruto é aquele de ser capaz de ler junto as diversas perícopes e de ajudar a realçar os efeitos do *sentido e temática*, que normalmente não temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A

¹⁴ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 245-248; Trattato di Retorica Biblica, p. 202-204.

¹⁵ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 205-207.

¹⁶ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 207-208

¹⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. p. 161-162; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 18-19.

¹⁸ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-413.

¹⁹ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 413-416.

ARBS possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”²⁰.

4) O quarto fruto diz respeito à *tradução* do texto, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a ARBS ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução peque que respeitemos tanto o texto na língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução²¹.

5) O quinto fruto é o fato de que a ARBS também pode ajudar na *crítica textual*, pois ao tratar com paralelismos dos membros, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual²².

6) O sexto fruto é que a ARBS *fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos* para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

Todos os capítulos desta obra são trabalhados a partir de um texto bíblico na língua original, também chamada de língua de saída, o grego do Novo Testamento, e com uma tradução pessoal para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa. Em muitos dos textos, trabalha-se também a crítica textual e/ou notas de tradução, sempre no corpo do texto, a fim de melhor entender o texto bíblico e opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em

²⁰ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-422.

²¹ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-426.

²² MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 426-435.

notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução do texto bíblico e a bibliografia consultada; neste sentido, muitas são as notas reflexivas, problematizadoras, descritivas e/ou discursivas. Por isso, além do corpo do texto, é preciso conferir igualmente as muitas notas de rodapé. Isso proporciona realizar um trabalho melhor de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Sistemático-Pastoral, quanto da Área Bíblica, além de outras ciências e saberes. 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 obras publicadas em 2023.²³ foram pautadas pela temática das *Epístolas do Novo Testamento*, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do Novo Testamento (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), e se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.²⁴ 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) (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.), a escolha das três obras publicadas nesta edição se deu pela palavra “Escrituras”, no plural, para valorizar o *locus* dos Textos Sagrados da tradição judaico-cristã e o diálogo com os vários

²³ 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).

²⁴ GONZAGA, W. et at., Esperança e perfeição na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Formação e renovação na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Força e abrangência da Palavra de Deus (2024).

saberes e ciências (1. Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2. Escrituras e Pastoral em debate; 3. Escrituras e saberes em análise); além do fato de estas três obras também abrangerem todos os *corpora* do Novo Testamento, como nas edições anteriores, estas três atuais também publicadas nos dois formatos: *e-book* e impresso, como as anteriores.

Visitemos a 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 “O encontro do Evangelho Social e da Teologia da Libertação a partir de Lc 7,20-23: O pobre como protagonista do Evangelho”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jonas Luiz de Souza, aborda o tema do encontro entre a Palavra de Deus e os desafios teológicos e sociais hodiernos. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Evangelho Social, Teologia da Libertação, Reino de Deus, Rauschenbusch e Gustavo Gutiérrez. No presente estudo são revisados os movimentos sociais conhecidos como “Evangelho Social” e “Teologia da Libertação”. O objetivo é comparar os dois movimentos destacando suas semelhanças e diferenças, suas influências e impactos para a Igreja hoje. O primeiro exame que se faz diz respeito ao movimento evangelical do final do século XIX e início do Século XX, conhecido como “Movimento do Evangelho Social”, considerado o primeiro movimento social tipicamente americano e protestante, destacando seus principais precursores e suas influências em outros movimentos e teologias. São consideradas as origens do “Evangelho Social”, sua teologia, fontes bíblicas, sua eclesiologia, evolução prática e possíveis aplicações e implicações para a Igreja atual, bem como algumas objeções e oposições ao movimento. O segundo exame diz respeito à “Teologia da Libertação”, considerado um fenômeno genuinamente latino-americano e com uma teologia predominantemente católico-romana. São consideradas a possível

herança do “Evangelho Social” e suas origens; o pensamento por trás da “Teologia da Libertação”, as fontes bíblicas de suas ideias e motivações, sua teologia e eclesiologia, e possíveis aplicações para a Igreja de hoje. No que tange à abordagem bíblico-teológica da temática, lança-se mão da perícopes de Lc 7,20-23, como texto iluminador da realização das esperanças messiânicas, oferecendo o texto grego e uma tradução própria, como bem um comentário e análise do mesmo.

O **Capítulo II**, intitulado “O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49”²⁵, de autoria de Waldecir Gonzaga e Wagner de Sousa Andrioni, aborda o tema ressurreição e aparições do ressuscitado a partir de Lc 24,36-49. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Jesus Cristo, páscoa, crucificado, ressuscitado e Escrituras. A ressurreição de Jesus é a afirmação central da fé cristã. Há diversos relatos nos Evangelhos sobre a ressurreição e aparição de Jesus a diversas pessoas, como também em 1Cor 15,3-8. Na história da ressurreição, segundo Lucas, a aparição do Ressuscitado acontece na própria cidade de Jerusalém (Lc 24,33-36), na tarde do mesmo dia em que se descobre o túmulo vazio. Os dois discípulos que regressaram de Emaús, enquanto relatam aos outros a própria experiência, testemunham junto aos demais a aparição de Jesus Ressuscitado à célula germinativa da comunidade cristã, uma igreja doméstica composta pelos seus seguidores, reunidos num clima de espanto, dúvida e descrença (Lc 24,36-43). Jesus se dá a conhecer, mostra suas mãos e pés com os sinais da crucifixão e pergunta se eles têm alguma coisa para comer. Oferecem-lhe um pedaço de peixe assado; ele o toma e come diante deles. Lucas é o único evangelista a informar que o Ressuscitado toma uma refeição. Novamente Jesus faz os discípulos entenderem que ele cumpre as profecias. A

²⁵ Este texto saiu por primeiro em: GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. de S., O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 40, n. 149, p. 102-122, jan./jul. 2024. ABIB, eISSN 1676-4951. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v40i149.1008>

totalidade da Sagrada Escritura conduz para Jesus e aos eventos a ele relacionados; então, ele envia os discípulos em missão. O testemunho e o anúncio devem começar por Jerusalém. O Evangelho de Lucas converge para Jerusalém, e a metade do Evangelho narra o caminho para lá (Lc 9,51–19,47). É em Jerusalém que Jesus dá o testemunho e é ali que começa também o testemunho dos discípulos; depois disso, deve este testemunho chegar a todos os confins do mundo (At 1,8).

O **Capítulo III**, intitulado “A promoção da Cultura de Paz segundo Isaías 32,17”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Katiúscia Oliveira Teixeira, aborda o tema da promoção da cultura da paz, à luz da profecia de Isaías. 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: Escritura, Cultura de paz, justiça, segurança e relações sociais. Este estudo visa a explorar a influência dos ensinamentos bíblicos na promoção da Cultura de Paz, com foco particular em Is 32,17, o qual afirma: “E o efeito da justiça será a paz, e o resultado da justiça a tranquilidade e a segurança para sempre”. Este texto bíblico convida a refletir sobre a relação intrínseca entre justiça e paz, e como a prática da justiça pode levar à paz duradoura. A metodologia utilizada no presente trabalho consistiu-se em pesquisa bibliográfica, em obras que abordam Is 32,17. Diante dos resultados, é possível vislumbrar que a promoção da cultura de paz, baseada nos ensinamentos bíblicos, pode ser uma estratégia eficaz para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica. Os ensinamentos da tradição judaico-cristã, como os descritos em Isaías, têm um papel fundamental na promoção da cultura de paz. Ao se buscar a justiça, a retidão, a paz e a serenidade, pode-se contribuir para um mundo mais harmonioso e pacífico. É importante refletir sobre esses princípios e aplicá-los no cotidiano da vida, buscando sempre agir com amor, compaixão e respeito ao próximo. Os passos dados para a realização deste estudo são: o percurso metodológico e a exegese do texto de Is

32,17, a partir do texto na língua original e tradução própria; abordagem da temática da promoção da cultura da paz; aplicação dos princípios de paz, justiça social, paz pessoal e coletiva; reflexão sobre o papel das igrejas na construção e promoção da paz

O **Capítulo IV**, intitulado “A transfiguração de Jesus segundo Mc 9,2-13”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcela Machado Vianna Torres, aborda o tema da transfiguração de Jesus a partir do relato marcano, em paralelo com os demais sinóticos. As sete expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Transfiguração, Filho do Homem, Elias, João Batista, Glória, tenda e nuvem. A perícopes de Mc 9,2-13 apresenta o relato da transfiguração de Jesus diante de três de seus discípulos. O presente estudo analisa a estrutura narrativa da transfiguração a partir de uma leitura exegética mais ampla e dialogal com a perícopes de Mc 9,1-13 e dos elementos paradigmáticos que ecoam do Antigo Testamento, como o relato do sacrifício de Isaac (Gn 22,1-19) e o relato da “transfiguração” do rosto de Moisés, no Sinai (Ex 34,29-30). A partir da análise do quadro estrutural e dos marcadores contextuais marcanos (por meio das narrativas de cura de dois cegos, em Mc 8,22-26 e 10,46-52), é possível compreender a transfiguração de Jesus como parte integrante e necessária para o desenvolvimento temático sobre a identidade messiânica de Jesus contraposta às expectativas judaicas acerca do Messias, assim como do desenvolvimento do tema das exigências do discipulado. O estudo exegético de Mc 9,2-13 revela diversas conexões temáticas e teológicas a partir de personagens, como Moisés, Elias e João Batista, além de oferecer uma referência retórica por meio da apresentação de esquema narrativo invertido da paixão e morte de Jesus no próprio Evangelho, sendo uma prolepse intencional sobre o sofrimento messiânico e a “antecipação” teológica sobre a glória da ressurreição. Para tanto, o presente estudo oferece os seguintes passos: segmentação e tradução de Mc 9,2-13; crítica textual dos

elementos mais relevantes; transfiguração nas três narrativas do Novo Testamento; bases veterotestamentárias; delimitação e estrutura literária; gênero literário e comentário teológico do texto de Mc 9,2-13.

O **Capítulo V**, intitulado “Os 9 frutos do Espírito Santo (Gl 5,22-23) em relação com as 9 bem-aventuranças (Mt 5,1-12): sinal da maturidade cristã”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rafael Augusto Linhares Pinto, aborda uma possível relação entre os 9 frutos do Espírito da carta aos Gálatas com as 9 bem-aventuranças segundo o Evangelho de Mateus. 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: Teologia Bíblica, Antropologia Teológica, Teologia Espiritual, Bem-aventurança e frutos do Espírito. Este estudo tem o objetivo de fazer uma análise dos 9 frutos do Espírito (Gl 5,22-23) e as 9 bem-aventuranças de Mt 5,1-12, buscando perceber se a relação entre eles. Paulo fala dos frutos do Espírito, e elenca 9 frutos, e Mateus descreve 9 bem-aventuranças. Por esta relação numérica, é possível intuir que haja alguma relação entre os textos, uma vez que o número 9 está relacionado ao tempo de geração de uma vida, que expressa a maturidade necessária para que o ser humano possa viver no mundo, fora do ventre materno. Quando Paulo em Gl 5,22-23 relata 9 frutos do Espírito Santo, ele está querendo dizer que a maturidade da vida humana e cristã, é reconhecida ou manifesta quando os 9 frutos do Espírito transbordam da vida humana. Se o fruto é o resultado final da vitalidade e maturidade de uma planta, da mesma forma os frutos do Espírito são o resultado final da maturidade da vida cristã e humana. Mas, para que se gerem estes frutos, é necessário um caminho concreto, como o representado em Mt 5,1-12, que apresenta as 9 bem-aventuranças ensinadas pelo Filho de Deus. Buscar-se refletir sobre o significado e a relação que há entre estas duas listas: “frutos do Espírito” e “bem-aventuranças”, do itinerário progressivo contido em cada lista e da consonância entre elas, buscando perceber a relação entre os dois textos e se é possível que os

novos frutos do Espírito podem ser o efeito final das bem-aventuranças descritas por Mateus.

O **Capítulo VI**, intitulado “A Mistagogia da Iniciação Cristã (1Pd 1,3-5.13-15)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Analice Lúcia Balestrin, aborda a temática da mistagogia da Iniciação cristã a partir da ótica da primeira carta petrina. 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, Iniciação cristã, batismo, vida nova e mistagogia. O presente estudo oferece uma análise da perícopre de 1Pd 1,3-5.13-16, a partir de uma proposta de um caminho da mistagogia da iniciação cristã. Neste texto bíblico do Novo Testamento, o autor da 1Pedro reza bendizendo “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, em sua grande misericórdia, nos gerou de novo, pela ressurreição de Jesus Cristo” (v.3), indicando que a salvação é realizada pelo Pai, através do Filho e revelada pelo Espírito (1,3-12). A catequese mistagógica da iniciação cristã está presente em toda carta. A sua teologia bíblica destaca-se em expressões como: a ressurreição de Jesus Cristo, da dimensão da Fé, da esperança viva, da herança incorruptível, o nascer de novo, o batismo, vida nova etc., que são comuns na catequese mistagógica da iniciação e ao longo da vida cristã. Um estudo na 1Pedro, voltado para a dimensão da iniciação à vida cristã, por seu forte teor bíblico-teológico-batistal, contribui para encontrar caminhos para uma catequese da iniciação cristã e para continuar caminhando com os batizados ao longo de toda a vida, em uma experiência de vida de fé em uma comunidade eclesial concreta. Para tanto, o presente estudo oferece os seguintes passos: uma noção de mistagogia da Iniciação Cristã; alguns dados da 1Pedro (autoria, data, destinatários, idioma etc.); texto grego e tradução para o português; análise dos versículos. Na Carta de 1Pedro são revelados elementos batistais, para o caminho do neófito. Viver o Batismo como projeto de vida tem consequências no mistério do Pai e do Filho, no Espírito Santo.

O **Capítulo VII**, intitulado “Uma análise agostiniana da relação entre *graça* e *liberdade* em Rm 6,14-23”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ruy Sampaio Damiani, aborda uma relação entre os temas paulinos “graça e liberdade”, sob a ótica agostiniana. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Graça, Liberdade, Romanos, Paulo e Santo Agostinho. O presente estudo pretende avaliar, sob uma perspectiva agostiniana, as relações entre *graça* e *liberdade*, tal como apresentadas na Carta aos Romanos, especialmente na perícopre Rm 6,14-23. Este tema é frequentemente abordado nos escritos paulinos e tem grande relevância para a teologia hodierna. O tema da *liberdade* é recorrente na tradição ocidental, tendo seus fundamentos nos escritos de Agostinho, que elabora sua argumentação a partir dos princípios da teologia paulina. A liberdade de agir e os efeitos da *graça* podem parecer inicialmente opostos ou conduzir a um certo indiferentismo moral. Neste estudo, procuramos apresentar os argumentos agostinianos em favor de um equilíbrio que reconhece tanto a ação de Deus quanto a adesão pessoal, preservando a harmonia entre *liberdade* dos filhos de Deus e o poder transformador da *graça* divina. Para alcançar nosso objetivo, são realizados os seguintes passos: 1) apresentação do texto em grego de Rm 6,14-23; 2) uma breve explanação sobre a Carta aos Romanos e sua importância no Novo Testamento; 3) as observações de Santo Agostinho sobre o tema.

O **Capítulo VIII**, intitulado “‘Compadeceu-se, YHWH’: A intercessão do justo. Análise exegética de Am 7,4-6”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, aborda o tema da compaixão de Deus e a intercessão do justo, a partir do profeta Amós. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Amós, YHWH, intercessão, justo e profeta. A filosofia grega ofereceu à teologia métodos e conceitos através dos quais a fé cristã pode ser explicitada e aprofundada. Entretanto, a filosofia grega desenvolveu-se em bases diferentes do

mundo bíblico. Na maioria das vezes essas diferenças não provocam problemas, porém, em algumas situações podem surgir controvérsias. Uma destas é a visão grega da impassividade divina, pois o que é “perfeito” e “uno”, não pode possuir mudança de qualquer natureza. Isso pode gerar a visão de um Deus sem sentimentos e impassível diante das dores e sofrimentos do ser humano e do planeta, todavia, não é isso que o texto bíblico apresenta. Em Am 7,4-6, há um exemplo disso, Deus, prestes a punir seu povo, é sensibilizado pela intercessão do justo, o profeta Amós. O Deus bíblico é compassivo e se deixa tocar pelas palavras daquele que caminha em sua presença e pratica sua vontade, defendendo a justiça. A sociedade atual, com suas diferentes formas de hedonismo, assemelha-se à sociedade do tempo do profeta Amós. A perícopes de Am 7,4-6 mostra que o justo não pede a destruição dos injustos, mas intercede para que este tenha a oportunidade de converter-se e construir um futuro pautado na justiça. Para tornar manifesto essa mensagem profética, essa pesquisa desenvolve-se através de algumas das etapas do Método Histórico-Crítico julgadas pertinentes para este trabalho e oferece um comentário exegético-teológico desenvolvido através de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratório.

O **Capítulo IX**, intitulado “A dimensão cristocêntrica da Arca da Aliança: um diálogo entre Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26 e Hb 9,4 à luz de Jo 14,6”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Luiz Henrique Lucas Barbosa, aborda a dimensão cristocêntrica da Arca da Aliança, a partir de uma leitura de interface entre textos do AT e do NT. As seis expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Arca da Aliança, diálogo intertestamentário, Santo dos santos, sacrário, Jesus Cristo e salvação. A “Arca da Aliança” parece ser um dos temas que mais atrai a atenção dos leitores quanto à história do povo de Israel. Iniciando no Pentateuco, atravessando os Livros Históricos e chegando aos Proféticos, é um dos mais pungentes símbolos do pacto de fidelidade firmado

entre YHWH e os hebreus, despertando na cultura judaico-cristã o anseio por compreender melhor seu significado, seu destino e sua importância. O que esse objeto sagrado representa espiritualmente para o Cristianismo é algo que pode ser alcançado pelos esforços da Teologia Bíblica. Estabelecendo um diálogo profícuo entre o Antigo e o Novo Testamento, o presente estudo se propõe a fazer uma reflexão sobre a “Arca da Aliança” que conduza o leitor a considerar sua representatividade no mundo cristão. O Santo dos Santos se transfere para a capela do Santíssimo Sacramento, a Virgem Maria assume o papel de tabernáculo da Nova Aliança, e Cristo, o Deus feito carne humana, assume o papel do conteúdo que está dentro do tabernáculo, em substituição às tábuas da lei, ao cajado e ao maná (Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26). Mas em que perícopo poderia ser encontrada uma fundamentação para se constatar essa transmutação de uma pessoa em objeto? Para isso se convoca o texto do Evangelho segundo João (Jo 14,6) – notoriamente mais teológico que os Sinóticos – o qual permite ao teólogo bíblico fazer uma comparação entre o que a Carta aos Hebreus (Hb 9,4) cita como o conteúdo da Arca e as palavras de Jesus sobre o seu papel soteriológico.

O **Capítulo X**, intitulado “Maria, de Caná a Cafarnaum: uma hermenêutica de Jo 2,12 na perspectiva do discipulado da mãe de Jesus”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Wellington Cristiano da Silva, aborda uma temática mariana a partir do texto joanino das Bodas de Caná, de Jo 2,12. As oito palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Mariologia, Caná, João, mãe, Filho, discipulado, fé e família. Esta pesquisa tem o intuito de refletir acerca do discipulado de Maria de Nazaré a partir de Jo 2,12. A Mariologia de João é bastante simbólica. Maria aparece em Caná (Jo 2,1-12) e junto à Cruz (Jo 19,25-27), no primeiro sinal e no ponto culminante do ministério de Jesus. Sua maternidade atinge dimensões universais e em perspectiva eclesiológica. Em Jo 2,12, o evangelista, em Caná da Galileia, após descrever o primeiro sinal realizado

por Cristo, narra a descida de “Jesus com sua mãe, seus irmãos e seus discípulos” para Cafarnaum. Trata-se de uma referência exclusiva de João. Nessa narrativa, encontra-se, de forma literal, Maria seguindo os passos de Jesus pela Galileia. Peregrina na fé, progressivamente, a Virgem foi compreendendo a missão de seu Filho e a sua própria missão. Transcendendo os laços biológicos que a vinculam a Cristo, Maria passa a fazer parte da nova família de Jesus, fundamentada na fé. O estudo de Jo 2,12 conduz ao aprofundamento do apostolado de Maria durante a vida pública de Jesus. Por meio de uma análise narrativa, assinala-se a presença de Maria na vida oculta e pública de seu Filho. Reflete-se acerca da atuação de Maria durante o ministério de Jesus, destacando suas características de discípula em Cafarnaum, após o sinal de Caná (Jo 2,12). Partindo de Jo 2,12, analisa-se o desenvolvimento do discipulado e da fé da mãe de Jesus, e se oferece o testemunho de Maria como inspiração para o apostolado e missão dos fiéis leigos e leigas

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* (Heitor Carlos Santos Utrini, 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 seis livros publicados em 2023.2 e 2024.1, 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 conta com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID.

Se em 2023.2, tínhamos um sonho e iniciamos um projeto; em 2024.2, sedimentamos o projeto, e agora, em 2024.2, continuamos com o mesmo e o

levamos adiante, colhendo os frutos das seis obras anteriores e reforçando ainda mais o legado desta parceria entre os dois PPGs em Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), entre professor e alunos e alunas. Neste sentido, não tem como não dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor e de cada autora, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas seis 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 n. 3-4. 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, encontros e eventos múltiplos presenciais e/ou pelas plataformas virtuais, pensemos igualmente na *Inteligência Artificial (IA)*, 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.;

pensamos igualmente nas *Tecnologias Quânticas* que deverão tomar o cenário em breve, com seus avanços e desafios, em tudo aquilo que poderão oferecer nas várias áreas como da educação, da saúde, da alimentação, de políticas públicas; da formação de profissionais, tanto no cenário nacional, como no internacional etc., tudo isso deverá impactar e muito em todos os campos, ciências e saberes.

Ampliemos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias e renovemos nosso compromisso com o diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, do serviço à Igreja, à Casa Comum e às Ciências Humanas. A construção da fraternidade, da amizade social e da justiça social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais um diálogo de forma interinstitucional e interdisciplinar, com todos os saberes e ciências, em vista da construção do bem comum. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nossos PPGs em sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura, bons estudos e bom proveito a todos e todas!

Referências bibliográficas

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação.** São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento.** Madrid: Encuentro, 2006.

BENTO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*.** São Paulo: Paulinas, 2010.

- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.21, n.55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.49, n.2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v.1, n.2, 2019, p. 155-170. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas**. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.52, n.3, set./dez.2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>
- GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, **Kerygma**, Engenheiro Coelho, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>
- GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, jan./jun. 2021, p. 9-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

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

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

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

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

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. <https://revista.fbmgeu.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>

GONZAGA, W. et al. **Esperança e perfeição na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601535> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/324esperancaeperfeicao>

GONZAGA, W. et al. **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/216formacaoerenovacao>

GONZAGA, W. et al. **Força e abrangência da Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601382> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus>

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'Analise 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.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja. São Paulo: Paulinas, 1994.

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

O encontro do Evangelho Social e da Teologia da Libertação a partir de Lc 7,20-23: O pobre como protagonista do Evangelho

*The meeting of the Social Gospel and Liberation Theology from Luke 7:20-23:
The poor as the protagonist of the gospel*

El encuentro del Evangelio Social y la Teología de la Liberación desde Lc 7,20-23: El pobre como protagonista del evangelio

Waldecir Gonzaga²

Jonas Luiz de Souza³

Resumo

No presente estudo são revisados os movimentos sociais conhecidos como “Evangelho Social” e “Teologia da Libertação”. O objetivo é comparar os dois movimentos destacando suas semelhanças e diferenças, suas influências e impactos para a Igreja hoje. O primeiro exame que se faz diz respeito ao movimento evangélico do final do século XIX e início do Século XX, conhecido como “Movimento do Evangelho Social”, considerado o primeiro movimento social tipicamente americano e protestante, destacando seus principais precursores e suas influências em outros movimentos e teologias. São consideradas as origens do “Evangelho Social”, sua teologia, fontes bíblicas, sua eclesiologia, evolução prática e possíveis aplicações e implicações para a Igreja atual, bem como algumas objeções e oposições ao movimento. O segundo exame diz respeito à “Teologia da Libertação”, considerado um fenômeno genuinamente latino-americano e com uma teologia predominantemente católico-romana. São consideradas a possível herança do “Evangelho Social” e suas origens; o pensamento por trás da “Teologia da Libertação”, as fontes bíblicas de suas ideias e motivações, sua teologia e eclesiologia, e possíveis aplicações para a Igreja de hoje. No que tange à abordagem bíblico-teológica da temática, lança-se mão da perícopa de Lc 7,20-23, como texto iluminador da realização das esperanças messiânicas, oferecendo o texto grego e uma tradução própria, como bem um comentário e análise do mesmo.

Palavras-chave: Evangelho Social, Teologia da Libertação, Reino de Deus, Rauschenbusch, Gustavo Gutiérrez.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-01>

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: <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: jonasluiz@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2548323345043495>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9763-3984>.

Abstract

This study reviews the social movements known as “Social Gospel” and “Liberation Theology.” The objective is to compare the two movements, highlighting their similarities and differences, their influences, and their impacts on the Church today. The first examination concerns the evangelical movement of the late 19th and early 20th centuries, known as the “Social Gospel Movement,” considered the first typically American and Protestant social movement, highlighting its main precursors and their influences on other movements and theologies. The origins of the “Social Gospel,” its theology, biblical sources, ecclesiology, practical evolution, and possible applications and implications for the Church today are considered, as well as some objections and oppositions to the movement. The second examination concerns “Liberation Theology,” considered a genuinely Latin American phenomenon with a predominantly Roman Catholic theology. The possible inheritance of the “Social Gospel” and its origins are considered; the thinking behind “Liberation Theology”, the biblical sources of its ideas and motivations, its theology and ecclesiology, and possible applications for the Church today. Regarding the biblical-theological approach to the theme, the text of Lk 7:20-23 is used as an illuminating text for the realization of messianic hopes, offering the Greek text and its own translation, as well as a commentary and analysis of it.

Keywords: Social Gospel, Liberation Theology, Kingdom of God, Rauschenbusch, Gustavo Gutiérrez.

Resumen

En este estudio se revisan los movimientos sociales conocidos como “Evangelio Social” y “Teología de la Liberación”. El objetivo es comparar los dos movimientos, destacando sus similitudes y diferencias, sus influencias e impactos en la Iglesia hoy. El primer examen que se hace se refiere al movimiento evangélico de finales del siglo XIX y principios del XX, conocido como “Movimiento del Evangelio Social”, considerado el primer movimiento social típicamente americano y protestante, destacando sus principales precursores y sus influencias sobre otros movimientos. y teologías. Se consideran los orígenes del “Evangelio Social”, su teología, fuentes bíblicas, su eclesiología, evolución práctica y posibles aplicaciones e implicaciones para la Iglesia actual, así como algunas objeciones y oposiciones al movimiento. El segundo examen se refiere a la “Teología de la Liberación”, considerada un fenómeno genuinamente latinoamericano y con una teología predominantemente católica romana. Se considera la posible herencia del “Evangelio Social” y sus orígenes; el pensamiento detrás de la “Teología de la Liberación”, las fuentes bíblicas de sus ideas y motivaciones, su teología y eclesiología, y sus posibles aplicaciones para la Iglesia hoy. En cuanto al abordaje bíblico-teológico del tema, se utiliza la perícopa de Lc 7,20-23 como texto esclarecedor para la realización de las esperanzas mesiánicas, ofreciendo el texto griego y su propia traducción, además de un comentario y análisis de la mismo.

Palabras clave: Evangelio Social, Teología de la Liberación, Reino de Dios, Rauschenbusch, Gustavo Gutiérrez.

Introdução

O termo Evangelho Social não se desenvolveu a partir de raízes religiosas, mas já estava em uso pelos socialistas cristãos da Inglaterra em 1848, e foi citado

por Karl Marx em seu “Manifesto do Partido Comunista”, publicado pela primeira vez em 21 de fevereiro de 1848. A citação se encontra no capítulo intitulado o socialismo e o comunismo crítico-utópicos, no qual diz Marx: “Querem atingir seu objetivo mediante vias pacíficas e tentam, pela força do exemplo, desbravar caminho para um novo Evangelho Social, mediante experiências em pequena escala, evidentemente fadadas ao fracasso”.⁴

Efetivamente, o Movimento do Evangelho Social surgiu nos anos 1870, com o objetivo de impactar a sociedade da época e transformá-la em uma aproximação do Reino de Deus. Segundo Bebbington,

John Clifford, o outro expoente principal de uma mensagem cristã para a sociedade, estava retomando uma frase do Manifesto Comunista quando, em 1888, lançou o “Evangelho Social” como slogan de campanha em um discurso à União Batista. O movimento representou, portanto, uma ampliação dos horizontes dos inconformistas, mas não os separou de suas raízes evangélicas”.⁵

O “social” no Evangelho Social sempre teve uma dimensão política, principalmente através da franqueza de seus seguidores em apoio aos direitos dos trabalhadores e questões de justiça para os oprimidos. Por isso, os evangelistas sociais e os teólogos da libertação foram acusados de ter em comum os ideais socialistas de esquerda.

Muitos opositores do Evangelho Social, ainda hoje, acusam o Movimento de ter tendências marxistas. O influente pastor americano Rick Warren, afirmou, em uma entrevista, que o Evangelho Social “era apenas marxismo em roupas cristãs”.⁶ No entanto, pode-se argumentar contra Warren e outros críticos, que tanto o Evangelho Social quanto a Teologia da Libertação têm base socialista,

⁴ MARX, K.; ENGELS, F., Manifesto do Partido Comunista, p. 78.

⁵ BEBBINGTON, D., Evangelicalism in Modern Britain, p. 213.

⁶ WALDMAN, S., Interview Rick Warren: “Social Gospel & Marxism in Christian Clothing”.

porém, não impulsionada pela ideologia política, mas pelo socialismo cristão em uma definição ampla da ética do Reino de Deus e do ponto de vista das Escrituras.

Assim como Rauschenbusch é considerado o pai do Evangelho Social nos Estados Unidos, Gustavo Gutiérrez é considerado o pai da Teologia da Libertação latino-americana. Embora atuando em circunstâncias diferentes, ambos fizeram contribuições semelhantes ao cristianismo social. Gutiérrez afirma que uma Teologia da Libertação deve interpretar o Evangelho à luz tanto da realidade atual quanto dos valores dos oprimidos e então deve usar essa teologia para atacar as estruturas sociais de opressão.

Rauschenbusch desenvolveu a sua teologia a partir das realidades sociais dos marginalizados e oprimidos dos bairros pobres das grandes cidades. Neste sentido, o Evangelho Social também se configura como um prenúncio de uma Teologia da Libertação. A comparação entre as duas teologias se faz a partir da análise de como cada pensador centra sua teologia no conceito de Reino de Deus e na situação do pobre, uma vez que a centralidade do Reino é enfatizada pelos dois teólogos. Assim, busca-se demonstrar as semelhanças teológicas e os pontos em comum entre Rauschenbusch e seu Evangelho Social e Gutiérrez e a Teologia da Libertação.

No que tange à abordagem bíblico-teológica da temática, lança-se mão da perícopes de Lc 7,20-23, como texto iluminador da realização das esperanças messiânicas, oferecendo o texto grego e uma tradução própria. A perícopes em questão, é muito significativa, pois, relata a resposta de Jesus aos discípulos de João Batista, que perguntam se Ele é “aquele que haveria de vir”. Jesus responde mostrando suas obras: curar os cegos, fazer os coxos andarem, purificar os leprosos, fazer os surdos ouvirem, ressuscitar os mortos e anunciar a boa nova aos pobres.

Essa perícopes pode ser vista como um ponto de convergência entre a Teologia da Libertação e o Evangelho Social de Rauschenbusch, levando-se em

consideração que o foco da Teologia da Libertação está justamente na libertação dos oprimidos e na justiça social, interpretando a mensagem de Jesus como um chamado para a transformação das estruturas sociais injustas; Lc 7,20-23, ao destacar as ações de Jesus em favor dos marginalizados, reflete essa preocupação com a justiça e a dignidade humana.

Igualmente, o Evangelho Social enfatiza a aplicação prática dos ensinamentos de Jesus como solução para os problemas sociais e econômicos. As obras mencionadas no texto por Jesus (curar, ressuscitar, anunciar a boa nova) são exemplos de como a fé deve se manifestar em ações concretas para melhorar a vida das pessoas.

Portanto, Lc 7,20-23 pode ser interpretado como um chamado para que a fé cristã se traduza em ações que promovam a justiça social e a libertação dos oprimidos, alinhando-se tanto com a Teologia da Libertação quanto com o Evangelho Social de Rauschenbusch.

1. O Evangelho Social e os Princípios Sociais de Jesus

Walter Rauschenbusch, 4 de outubro de 1861 a 25 de julho de 1918, é considerado o maior líder do Movimento do Evangelho Social protestante dos Estados Unidos. Este trabalho faz menção de suas principais obras: *Christianity and the Social Crisis* (1908)⁷, *Christianizing the Social Order* (1912)⁸, *The Social Principles of Jesus* (1916)⁹ e *Uma Teologia Para o Evangelho Social* (1917)¹⁰.

Meio século após a publicação de *The Social Principles of Jesus*, em 1916, Handy também identificou Rauschenbusch¹¹ como o defensor mais conspícuo do movimento do Evangelho Social, no período de 1870 a 1920. “Embora suas

⁷ RAUSCHENBUSCH, W., *Christianity and the Social Crisis*, p. 1.

⁸ RAUSCHENBUSCH, W., *Christianizing the Social Order*, p. 1.

⁹ RAUSCHENBUSCH, W., *The Social Principles of Jesus*, p. 1.

¹⁰ RAUSCHENBUSCH, W., *Uma Teologia Para o Evangelho Social*, p. 1.

¹¹ HANDY, R., *Undermined Establishment*, p. 105.

limitações tenham sido apontadas e sua posição essencial tem sido criticada”, afirmou Handy, “ele ainda se eleva acima dos outros defensores do Evangelho Social”¹². Handy, como historiador, identificou as principais ênfases do Movimento, da seguinte forma:

- 1) a crença de que os “princípios sociais de Jesus” poderiam guiar a vida dos indivíduos e da sociedade em qualquer época; 2) convicções teológicas centrais, a saber, “a imanência de Deus, a bondade e o valor do homem e o vindouro reino de Deus na terra”; 3) “uma alta expectativa de uma ordem social muito melhorada, se não perfeita”, ou seja, “algo como um molde utópico”; e 4) “através da educação, os homens poderiam ser levados a preferir o bem social à vantagem privada”.¹³

As ideias acima já estavam enraizadas na teologia liberal protestante, oriundas das universidades europeias, onde Rauschenbusch¹⁴ havia estudado. Ele via o Evangelho Social como “uma fusão entre o novo entendimento criado pelas ciências sociais e os ensinamentos e ideais morais do cristianismo”.¹⁵ Situado dentro da teologia liberal, o Evangelho Social teve um papel central no desenvolvimento do protestantismo liberal/progressista em fins do século XIX e início do século XX. Dentro deste contexto é que surge a noção de progresso expressa na terminologia bíblica “o Reino de Deus na terra”¹⁶.

Esta visão progressista do Reino de Deus tornou-se um componente-chave do pensamento de Rauschenbusch¹⁷. Sua jornada pastoral começa na infame “Hell’s Kitchen”, em Nova York. Aqui ele teve contato direto com a miséria e a violência da vida dos imigrantes nas favelas, que estava muito além da experiência da maioria dos protestantes de classe média. Em vez de culpar os

¹² HANDY, R., *The Social Gospel in America*, p. 262.

¹³ HANDY, R., *The Social Gospel in America*, p. 10-11.

¹⁴ HANDY, R., *Undermined Establishment*, p. 6.

¹⁵ RAUSCHENBUSCH, W., *The Social Principles of Jesus*, p. 196.

¹⁶ GAMBLER, R., *The War for Righteousness*, 30-31.

¹⁷ EVANS, C., *The Social Gospel in American Religion*, p. 9.

imigrantes pobres pela sua própria miséria, Rauschenbusch¹⁸ começou a perceber que outros fatores eram responsáveis pela sua condição e que o cristianismo tinha recursos para iluminar tanto as causas como as curas da desorganização social contemporânea.

O cerne do ensinamento de Rauschenbusch¹⁹ era que a mensagem de Jesus não tinha sido dirigida apenas à salvação dos indivíduos, mas também abordava toda a dimensão social da existência humana. O objetivo do Cristianismo era, portanto, a realização aqui na terra do Reino de Deus, um conceito bíblico recente, enfatizado pelo teólogo alemão Albrecht Ritschl. Assim, com forte influência do pensamento deste teólogo, ele propõe como meta do cristianismo um Reino de Deus manifestado aqui e agora.²⁰

Como outros ministros protestantes de classe média, ele ficou perturbado com a pobreza e o deslocamento social experimentado pelos pobres na paisagem urbana em rápida expansão na América. Williams declara a situação de Rauschenbusch²¹ na cidade de Nova York: Muitos ministros protestantes também estavam profundamente preocupados com os problemas da vida urbana e com o crescente fosso entre ricos e pobres, entre capital e trabalho. Essas preocupações ajudam a explicar a crescente popularidade das soluções do Evangelho Social. 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 resposta²².

¹⁸ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 75.

¹⁹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 125

²⁰ WILLIAMS, P., America's Religions, p. 260.

²¹ WILLIAMS, P., America's Religions, p. 259.

²² RAUSCHENBUSCH, W., Uma teologia Para o Evangelho Social, p. 52.

Assim, um dos principais propósitos do Evangelho Social foi colocar em ordem as forças do cristianismo a serviço 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. Rauschenbusch²³ estava plenamente comprometido com estes propósitos e precisava expandir o entendimento sobre o Evangelho Social a um novo tipo de público.

No citado livro *The Social Principles of Jesus*, Rauschenbusch²⁴ buscou ampliar seu público para o desenvolvimento de seus ideais anteriores. Menções contínuas de homens e mulheres universitários em suas páginas indicam que os jovens adultos eram o principal público-alvo do livro. Seu potencial para uso na igreja e na escola dominical é evidente em sua estrutura à maneira de um lecionário. Leituras diárias dos Evangelhos, seguidas de comentários de Rauschenbusch²⁵, perguntas para discussão e aplicações à sociedade americana, caracterizam cada capítulo. Os “Princípios Sociais de Jesus”, prioritariamente, dizem respeito aos princípios teóricos e idealizados do Reino de Deus tirados de várias passagens dos Evangelhos.

Ao falar sobre liderança para o serviço do Evangelho, o autor começa a fazer aplicações práticas e adverte seu público: “O Reino de Deus era um ideal. Se fosse transformado em realidades concretas, encontraria os instintos recalcitrantes e obstinados da natureza humana e as forças conservadoras da sociedade”.²⁶ Com isso, apontava para uma superioridade moral implícita para a abordagem liberal/progressista *versus* a abordagem conservadora da vida.

Os “Princípios Sociais de Jesus” e a “Uma Teologia Para o Evangelho Social”, figuram entre seus principais livros. O primeiro é uma espécie de manual para a implantação do Reino de Deus, dentro da ótica progressiva; o segundo,

²³ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 76.

²⁴ RAUSCHENBUSCH, W., The Social Principles of Jesus, p. 10.

²⁵ RAUSCHENBUSCH, W., The Social Principles of Jesus, p. 46.

²⁶ RAUSCHENBUSCH, W., The Social Principles of Jesus, p. 97.

vem da necessidade de sistematizar o Evangelho Social. Segundo o autor, “temos um Evangelho Social. Necessitamos de uma teologia sistemática suficientemente ampla para se equiparar a ele e suficientemente vital para apoiá-lo”²⁷. Assim, Rauschenbusch²⁸ fornece as bases para a análise da “Teologia do Evangelho Social”.

1.1 Teologia e eclesiologia do Evangelho Social

Neste tópico são examinados a teologia de Walter Rauschenbusch e seu conceito de Igreja, bem como as influências da teologia liberal na elaboração de sua “Teologia do Evangelho Social”. Entre as raízes teológicas do Evangelho Social, Rauschenbusch²⁹ cita Schleiermacher, Albrecht Ritschl e Ernst Troeltsch (Alemanha), como profetas teológicos que desenvolveram uma concepção solidária do cristianismo e enfrentaram a relação entre Teologia Sistemática e a tarefa social do cristianismo. Esses homens lançaram as bases para superar a interpretação excessivamente individualista do cristianismo, da qual a maior parte da teologia protestante então sofria³⁰.

Rauschenbusch admite que o Evangelho Social não tem nenhuma contribuição a fazer sobre as doutrinas mais especulativas da Teologia - seus interesses estão na terra, dentro das relações sociais da vida que existe agora, pois além de ser moldado pela Bíblia, o Evangelho Social reflete convicções teológicas particulares. Uma delas é o pecado original. Ele estava menos interessado em falar sobre a capacidade humana de pecar, enfatizando, em vez disso, o potencial humano para vencer o pecado.

Na “Teologia do Evangelho Social”, a consciência do pecado não é diminuída, mas a ênfase é deslocada para diferentes classes de pecado: a atenção

²⁷ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 47.

²⁸ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 47.

²⁹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 68.

³⁰ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 69.

é concentrada em questões de moralidade pública, em erros cometidos por classes inteiras ou profissões de homens, em pecados que submergem cidades inteiras. Segundo Rauschenbusch³¹: “O pecado é essencialmente egoísmo, esta definição está em mais consonância com o Evangelho Social do que com qualquer outro tipo de religião individualista. A mente pecaminosa, então, é uma mente associal e uma mente antissocial”.

Para Rauschenbusch o pecado original seria uma construção dos Padres da Igreja, que se centraram no indivíduo em vez de olhar para o quadro mais amplo. Ele apresenta este argumento em o “Cristianismo e a Crise Social”, onde afirma: “as igrejas cristãs primitivas não eram tanto organizações eclesásticas quanto comunidades fraternas. [...] Suas refeições comuns expressavam e criavam solidariedade social”³².

Isto é uma leitura pessoal de Rauschenbusch. Para ele essa construção dos Padres da Igreja teria resultado no foco direcionado ao indivíduo com relação à salvação, em vez de ser sobre a comunidade de crentes como um grupo coletivo. Isso implicaria em que a Igreja teria se tornado uma ferramenta do Estado para controlar as massas através do ensino da fé. O pecado teria se tornado um assunto pessoal. Seria o indivíduo que seria o pecador e que teria falhado em viver de acordo com os ensinamentos morais de Jesus. Para ele, a Igreja parece não ter levado em conta e abordado a moralidade da sociedade em torno dela, colocando a ênfase na pessoa em vez de colocar na comunidade³³.

Sobre esta questão, Nelson chama a atenção para o fato de os críticos sinalizarem a antipatia que Rauschenbusch tinha pelo catolicismo e de como isto distorceu seu entendimento da história da Igreja cristã, levando-o a ignorar os escritos de justiça social na tradição católica que se assemelhavam muito à proposta do Evangelho Social, e até mesmo se anteciparam aos conceitos do

³¹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 89.

³² RAUSCHENBUSCH, W., Christianizing the social order, p. 141.

³³ RAUSCHENBUSCH, W., Christianizing the social order, p. 145.

Evangelho Social³⁴ além de toda a doutrina social de vários Padres da Igreja, como Cirilo e Metódio³⁵. Como citado, tal antipatia levou o estimado autor a cometer um grande equívoco histórico e teológico. Há verdade nessas críticas, mas é preciso reconhecer que Rauschenbusch e o movimento do Evangelho Social criaram um solo fértil para o movimento ecumênico moderno, influenciaram o desenvolvimento da ética feminista cristã, da teologia da libertação e tiveram um efeito duradouro nas igrejas negras na América.

Críticas à parte, em sua teologia, sempre ligada a questões sobre o Reino de Deus, Rauschenbusch entende que uma compreensão clara da natureza do pecado, depende de uma visão clara do Reino de Deus, que contrasta e entra em conflito com o reino do mal. Quando falta a consciência do Reino de Deus, então há uma insensibilidade correspondente aos pecados sociais e públicos que frustram o reino. Portanto, um 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”.³⁶

Rauschenbusch entende que a contribuição distintiva da “Teologia do Evangelho Social” é entender a salvação não apenas em termos do indivíduo, mas em termos de estabelecer uma comunidade de retidão aqui e agora. Em “Uma Teologia Para o Evangelho Social”, o autor fornece sugestões para uma formulação teológica do Reino de Deus. “O Reino de Deus é a humanidade organizada de acordo com a vontade de Deus”³⁷, existindo agora e no futuro. Na realidade, o Reino de Deus está sempre chegando, sempre pressionando o presente, repleto de possibilidades e convidando à ação imediata.

Assim, defende Rauschenbusch³⁸, a Igreja existe para o Reino, e não o Reino para a Igreja: “as instituições da Igreja, suas atividades, sua adoração e sua

³⁴ NELSON, J., Walter Rauschenbusch and the Social Gospel, p. 442-46.

³⁵ VERDETE, C., História da Igreja Católica, Volume III, p. 103.

³⁶ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 155.

³⁷ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 164.

³⁸ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 165.

teologia devem ser testadas [...] pela sua efetividade de criar o Reino de Deus. Este não está restrito aos limites da Igreja e de suas atividades. Abrange toda a vida humana. É a transfiguração cristã da ordem social”.

Após ter estabelecido a natureza social do pecado, a salvação e suas relações com o Reino de Deus, a “Teologia do Evangelho Social” volta-se para a cristologia. Para Rauschenbusch, “Cristo é o iniciador do Reino de Deus, aquele que colocou em movimento as forças históricas da redenção que derrotarão o reino do mal”³⁹. O autor trata de uma cristologia ascendente, que não se limita ou se dedica somente a coisas espirituais. Ele reafirma que:

O Evangelho Social não está primeiramente interessado em questões metafísicas; seu interesse cristológico está todo voltado para uma personalidade real que pudesse colocar grandes processos históricos em movimento; deseja que a obra de Jesus seja interpretada pelo propósito que governou e dirigiu sua vida ativa; teria muito mais interesse em estabelecer a qualidade divina de sua personalidade nos atos livres e éticos de sua vontade, do que consistindo da herança passiva de uma essência divina.⁴⁰

Com estes conceitos em mente, o autor também rejeitou a visão milenar catastrófica do fim dos tempos, que daria início a um novo céu na terra; sua fé baseava-se em um movimento evolutivo e progressivo em direção à realização da potencialidade humana para a justiça. Modelado na vida da Igreja primitiva, ele imaginou uma “comunidade cooperativa”, baseada nos valores de compaixão, solidariedade, paz e justiça. Ele não achava que uma sociedade perfeita poderia ser alcançada; na melhor das hipóteses, poderíamos almejar sua aproximação, “o reino está sempre mas chegando”⁴¹.

³⁹ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 168.

⁴⁰ RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho social, p. 151.

⁴¹ RAUSCHENBUSCH, W., Christianizing the Social Order, p. 421.

Rauschenbusch via em Cristo um libertador com uma personalidade religiosa perfeita, uma vida preenchida pelo amor de Deus. Tudo nele se resumia a sua plena comunhão com Deus. Em função disto, Jesus estava comprometido com o propósito central de Deus: o seu Reino. Por isto, segundo ele, na mente de Cristo, a concepção do Reino de Deus também foi uma herança e uma criação de Jesus⁴². Para Leonardo Boff⁴³, esta visão de Cristo como libertador é que vai nortear a visão da Teologia da Libertação, a qual passamos a demonstrar no tópico seguinte.

2. A Teologia da Libertação

Trazemos agora um breve histórico das raízes e do desenvolvimento da Teologia da Libertação e sua relação com o movimento do Evangelho Social, com destaque para um de seus principais teólogos, Gustavo Gutiérrez Merino, o qual, nasceu em Lima, Peru, em 1928. É considerado o pai da Teologia da Libertação. Aos 18 anos, entra para a faculdade de medicina, onde, como membro do movimento universitário católico, participa ativamente da vida política da faculdade. Neste ambiente político é desafiado por perguntas que questionavam sua fé⁴⁴. O desejo de se tornar sacerdote, todavia permanece, e aos 24 anos decide se tornar padre.

Encaminhado para a Europa, pelo Bispo de Lima, começa a estudar teologia em Lyon. Aí encontra Albert Gelin, sacerdote católico, cujos trabalhos sobre os “Pobres de Javé” passam a orientar as suas pesquisas. Já ordenado sacerdote, retorna a Lima, onde assume uma paróquia no bairro pobre de Rimac, ficando também como capelão dos movimentos cristãos. Dedicar-se ao trabalho

⁴² RAUSCHENBUSCH, W., Uma Teologia Para o Evangelho Social, p. 173.

⁴³ BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, p. 13-14.

⁴⁴ SALTO, M.; Gustavo Gutiérrez, o pai da Teologia da Libertação, p. 22-27

pastoral e a lecionar na Universidade Católica de Lima. A questão da pobreza o atormentava, não se sentia à vontade de dizer ao pobre que Deus o amava.

O propósito fundamental de Gutiérrez é repensar os grandes temas da vida cristã dentro de uma perspectiva radicalmente mudada, nascida da experiência de esforços compartilhados para abolir a situação injusta atual e construir uma sociedade diferente, mais livre e mais humana. Seu ponto de partida para tal reconsideração são as questões colocadas pela práxis social no processo de libertação, bem como pela participação da comunidade cristã neste processo no contexto latino-americano. Sua reflexão teológica, então, começa com uma análise das realidades da situação latino-americana e a tentativa de mudar as instituições sociais, econômicas e políticas. Tal como Rauschenbush, os principais teólogos da Libertação têm sua fundamentação na Bíblia e na práxis vivida por Jesus Cristo de Nazaré.

A Teologia da Libertação e o Evangelho Social não são movimentos simples e estáticos. Ainda que Gustavo Gutiérrez esteja entre os principais fundadores da Teologia da Libertação, ele não é, de forma alguma, o único teólogo da Teologia da Libertação, além de que os demais teólogos não necessariamente concordam com ele em todas as áreas. No entanto, são os conceitos de Gutiérrez sobre a Teologia da Libertação e sua abordagem teológica que, aqui, são comparadas com o Evangelho Social, precisamente porque Gutiérrez cita diversas vezes o Evangelho Social⁴⁵. Como ponto de partida, oferece-se uma definição Teologia da Libertação, a partir de Gutiérrez, que assim a define: “uma reflexão crítica sobre a práxis cristã à luz da Palavra de Deus”⁴⁶. Simples e direto. Embora essa definição seja apenas uma frase, ela está repleta de informações cruciais para a compreensão do pensamento de Gutiérrez. A ideia de “práxis” é central para a Teologia da Libertação. Boff fornece um resumo das

⁴⁵ SHRIVER, D., Introduction to A Theology of the Social Gospel, p. 20.

⁴⁶ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 112.

obras iniciais da Teologia da Libertação, entre elas aquela que é considerada o trabalho seminal de Gutiérrez e do movimento como um todo: *Teología de la Liberación*. Assim descreve Boff:

Finalmente em dezembro de 1971, G. Gutiérrez publica o livro inaugural desta teologia com o seu *Teologia da Libertação, Perspectivas*. Já antes, em maio do mesmo ano, Hugo Assmann publicava o livro coletivo *Opresión-liberación: desafío de los cristianos* (Montevideo) e em dezembro, Leonardo Boff terminava em forma de artigos o seu *Jesus Cristo Libertador* (Petrópolis). Estava aberto assim o caminho para uma teologia feita a partir da periferia e articulada com as questões desta periferia que representavam e continuam representando ainda um imenso desafio à missão evangelizadora das Igrejas.⁴⁷

Publicado pela primeira vez em 1971, este trabalho expandiu a ideia de teologia como reflexão crítica, no qual Gutiérrez dá corpo aos conceitos liberacionistas. Todo o sistema de Gutiérrez é baseado no fato de que a ortodoxia segue a ortopraxia. A doutrina correta deve seguir a ação correta. Este é o ponto de reflexão crítica de Gutiérrez.

Segundo Ellacuría⁴⁸, a Teologia da Libertação é, antes de tudo, uma práxis teologal: um jeito de viver e celebrar a fé, de atuar e intervir na sociedade, de configurar a vida individual e coletiva, eclesial e social. Trata-se do jeito de viver e agir de Jesus de Nazaré, o Cristo. Por isso mesmo, para este autor, a práxis que caracteriza a Teologia da Libertação é a práxis do seguimento de Jesus de Nazaré que consiste na realização histórica do reinado de Deus.

O que se percebe é que, antes de ser uma teoria bem elaborada e formulada, a Teologia da Libertação é um dinamismo eclesial, uma práxis. Para Aquino⁴⁹, esse é o sentido fundamental da formulação de Gutiérrez da teologia como “ato

⁴⁷ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 113.

⁴⁸ ELLACURÍA, I., Escritos Teológicos – Tomo I, p. 235-245.

⁴⁹ AQUINO, F., Atualidade da Teologia da Libertação, p. 29.

segundo” frente à práxis de fé como “ato primeiro”. Sem essa práxis não se pode falar de Teologia da Libertação, por mais irreduzível e importante que seja seu momento estritamente teórico. E essa é a razão pela qual sempre que se fala de Teologia da Libertação, pensa-se imediatamente nas CEBs, nas pastorais sociais, nos grupos eclesiais que acentuam mais a dimensão praxica e social da fé e nos cristãos engajados nos movimentos e nas lutas populares ou, de alguma forma, sensíveis e solidários a essas causas.

Os teólogos latino-americanos da libertação enfatizam que estão fazendo teologia a partir de e para um contexto social e cultural muito particular; esse contexto oferece uma perspectiva única a partir da qual se pode ver e interpretar o Evangelho a partir da realidade histórica da América Latina. Para estes teólogos qualquer teologia é condicionada por seu contexto de justiça social. A busca pela justiça social permeia a discussão teológica através das fronteiras raciais, linguísticas, étnicas e culturais.

A crença em um Deus justo e correto determina que os sistemas teológicos de alguma forma abordarão a questão da justiça social. Tal é o caso da Teologia da Libertação, pois, para Gutiérrez⁵⁰, ela está inequivocamente preocupada com a justiça social, envolvida em um “processo de libertação, assumindo a tarefa de propor soluções para a pobreza do mundo contemporâneo”. Parte do que torna a Teologia da Libertação única é que ela é uma teologia latino-americana para latino-americanos criada por latino-americanos. De acordo com Gutiérrez:

Quando os miseráveis da terra despertam, o primeiro desafio não se dirige a religião: dirige-se à ordem social, econômica e política que os oprime e à ideologia que a patrocina e a sustenta. Os pobres da América Latina procuram extirpar a sua miséria, não a amenizar. [...] Isto é, portanto, o contexto histórico e teológico da teologia latino-americana de libertação.⁵¹

⁵⁰ GUTIÉRREZ, G.; *Duas perspectivas teológicas*, p. 289.

⁵¹ GUTIÉRREZ, G.; *Duas Perspectivas teológicas*, p. 283.

Esta citação tem como *locus* o Evangelho Social, mas busca ir além. Gutiérrez⁵² (nota) afirma que essa teologia é verdadeiramente revolucionária porque, ao contrário das tentativas anteriores de “reforma” da teologia, tanto de protestantes quanto de católicos, ela busca entender e trazer o Evangelho às pessoas dentro do contexto de sua própria história e para transformar a sociedade e a ordem existente por meio desse Evangelho.

Tentativas anteriores de “reformular” a teologia para melhor atender às necessidades sociais das pessoas falharam porque tais tentativas não sondaram profundamente os problemas sociais de sua época. A Teologia da Libertação questiona e ataca os próprios fundamentos da sociedade que levam à pobreza, à opressão, à injustiça e à exploração. Ela entende que a verdadeira causa da opressão e exploração é o pecado e que o Evangelho contém o único remédio, parte do qual pode ser a partir da ação política. Dada a situação de pobreza e discriminação vivenciada em toda a América Latina, e estando já em curso movimentos sociais, tanto no meio católico como no meio protestante, viu-se neste contexto a oportunidade para o desenvolvimento de um labor missiológico por justiça e igualdade. Segundo Gibellini,

A Teologia da Libertação nasce “de uma indignação ética diante da pobreza e da marginalização de grandes massas do nosso continente” (L. Boff); é uma teologia vivida e escrita “a partir do avesso da História” (G. Gutiérrez). Sem admitir concessões, Hugo Assmann a justificou desta maneira: “Se a situação histórica de dependência e dominação dos dois terços da humanidade, com seus 30 milhões de mortos de fome e desnutrição, não se tornar hoje o ponto de partida de toda a teologia cristã, também nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais [...]. Por isso [...] ‘é preciso salvar a teologia de seu cinismo’⁵³.”

⁵² GUTIÉRREZ, G.; *Duas perspectivas teológicas*, p. 285.

⁵³ GIBELLINI, R.; *A Teologia do Século XX*, p. 349-350.

2.1 Fundamentação bíblica da Teologia da Libertação

Neste tópico são considerados como e porquê certas seções da Bíblia têm mais influência na vida dos oprimidos e pobres que vivem e praticam a Teologia da Libertação. É avaliado como a utilização da Bíblia pelas CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) ajudaram no desenvolvimento da Teologia da Libertação, e, por sua vez, como o dinamismo eclesial da Teologia da Libertação, isto é sua práxis, como “ato primeiro”, pode servir de apoio a estas mesmas comunidades. Assim, pode-se verificar a importância que é dada ao entendimento bíblico, sua ênfase em determinados textos considerados libertários, em vez de criticar a Teologia da Libertação por dar menos importância às partes da Bíblia onde não há um foco especificamente social.

O modo como os teólogos da libertação lêem a Bíblia e as áreas em que se concentram não se desenvolveu a partir de instituições acadêmicas ou seminários. Foi, e é, muito mais um movimento de base onde os indivíduos nas comunidades locais estudam a Bíblia juntos, destacando temas sociais, para desenvolver uma hermenêutica de sua experiência vivida. Isso é claramente explicado no primeiro capítulo do livro *Como fazer Teologia da Libertação*, de Leonardo e Clodovis Boff⁵⁴.

Interrogar a totalidade das Escrituras desde a ótica dos oprimidos. É desta maneira que se desenvolve a hermenêutica ou a leitura comunitária da Bíblia, uma maneira muito própria da Teologia da Libertação. Como nos diz Leonardo e Clodovis Boff⁵⁵: “É assim, o teólogo da libertação vai às Escrituras levando todos os problemas de dor e esperança dos oprimidos. Busca luz e inspiração através da Palavra de Deus”. Portanto, aqui está uma nova leitura da Bíblia: a hermenêutica da libertação. O autor reitera que esta maneira de ler a Bíblia em comunidade, por sua vez, dado o contexto de opressão ou lugar teológico de onde se faz esta leitura,

⁵⁴ BOFF, L.; BOFF, C., *Como Fazer Teologia da Libertação*, p. 57.

⁵⁵ BOFF, L.; BOFF, C., *Como Fazer Teologia da Libertação*, p. 57-58.

não deixa de ser também uma leitura teológico-política da Bíblia. Leonardo Boff e Clodovis Boff assim a define:

A releitura teológico-política da Bíblia acentua, sem reducionismo, o contexto social da Mensagem. Coloca cada texto em seu contexto histórico para assim fazer uma tradução adequada, não literal, dentro de nosso próprio contexto histórico. Assim, por exemplo, a hermenêutica da libertação enfatiza (não exclusiviza) o contexto social de opressão em que viveu Jesus e o contexto marcadamente político de sua morte na cruz. É evidente que, assim equacionado, o texto bíblico ganha particular relevância no contexto de opressão do Terceiro Mundo, onde a evangelização libertadora possui imediatas e graves implicações políticas como o prova a extensa lista de mártires latino-americanos⁵⁶.

Mesters, exegeta e teólogo da libertação, escreve a respeito de se interpretar este contexto social de opressão como sendo interpretar a vida do povo por meio da Bíblia; ele sintetiza essa maneira de fazer teologia em seu livro “Flor Sem Defesa”⁵⁷. A Teologia da Libertação não é o acúmulo de ou o aprendizado sobre um corpo distinto de informações distintas, ela é uma nova maneira de fazer teologia do que ser ela mesma uma nova teologia. Uma teologia da vivência e da experiência de pobreza e opressão. A própria vida é um texto tão importante quanto o próprio texto da Escritura.

As realidades do povo são identificadas na Palavra de Deus em um exercício dialético entre a memória literária do povo de Deus e a história contínua a discernir no mundo contemporâneo. No livro “Flor sem defesa – Uma explicação da Bíblia a partir do povo”, Mesters ilustra com riqueza de detalhes esse tipo de leitura bíblica em uma das muitas histórias ali apresentadas:

⁵⁶ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 59-60.

⁵⁷ MESTERS, C., Flor sem defesa – Uma explicação da Bíblia a partir do povo, p. 41.

Numa pequena comunidade de agricultores bem pobres, foi lido o texto que proíbe comer carne de porco. O povo presente na reunião perguntou: ‘O que Deus tem a dizer hoje a nós por meio deste texto?’ Discutiram o assunto e concluíram: ‘Por meio desse texto Deus nos quer dizer que nós, hoje, devemos comer carne de porco!’ O argumento usado foi o seguinte: ‘Deus está preocupado em primeiro lugar com a vida e a saúde de seu povo. Ora, carne de porco, quando não é bem tratada pode dar doença e provocar a morte. Por isso, naquele tempo da Bíblia, Deus proibia o povo de comer carne de porco. Mas nós hoje já sabemos como tratar essa carne. Ela não prejudica mais a nossa saúde. Além disso, ela é a única carne que temos para comer. Se não comermos dessa carne, prejudicaremos a vida e a saúde de nossos filhos. Por isso, hoje, Deus nos manda comer carne de porco. É para ser fiel a Deus!’⁵⁸

É uma leitura onde os pobres são os intérpretes. O texto é incorporado à sua vida e sua vida ao texto, e é percebido como realidade por uma comunidade que luta pela Vida, que crê em um Deus da Vida. Para eles a Palavra de Deus não está nas letras das Escrituras, mas na leitura das Escrituras que atualiza a ação salvífica, protetora e libertadora de Deus para com os pobres, permitindo que eles também experimentem essa presença e essa ação que fundamentam a fé de Israel e de Jesus⁵⁹.

Rowland, editor da série *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, relata sua experiência com a leitura popular da Bíblia, gestada pela Teologia da Libertação e as CEB’s, em sua primeira vinda ao Brasil (1983), em uma visita a teólogos da libertação em uma CEB localizada numa das favelas de São Paulo. Diz Rowland:

Lembro-me de ter entrado num grande prédio que servia de centro comunitário para uma das favelas da periferia dessa enorme cidade. Lá dentro havia cerca de quarenta homens e mulheres ouvindo uma mulher expor o primeiro capítulo do livro de Apocalipse. Sua palestra era constantemente interrompida por sua audiência

⁵⁸ MESTERS, C., Flor sem defesa – Uma explicação da Bíblia a partir do povo, p. 33.

⁵⁹ MESTERS, C., Flor sem defesa – Uma explicação da Bíblia a partir do povo, p. 31.

compartilhando sua experiência de situações paralelas à de João em Patmos: testemunho, resistência e tribulação. Um homem que havia atuado em sindicatos falou comigo após a reunião, descrevendo a maneira como o livro do Apocalipse abordava sua situação: ele havia sido preso sem julgamento e uma Igreja que parecia tão irrelevante e remota tornou-se um abrigo e inspiração para sua vida. Havia uma atmosfera de total compreensão e concordância com a situação de João, enquanto ativistas sindicais, catequistas e defensores dos direitos humanos compartilhavam suas experiências de perseguição e assédio como resultado de seu trabalho com os pobres e marginalizados⁶⁰.

Da mesma maneira que o exemplo anterior, aqui os trabalhadores desta CEB, encontraram no texto do Apocalipse uma perfeita identificação de sua situação enquanto buscavam entender e construir suas comunidades diante da besta contemporânea da pobreza e opressão. Para Rowland⁶¹ está claro que, ao tentar relacionar o Apocalipse à sua situação, os trabalhadores descobriram um texto que lhes falava das mesmas opressões e da necessidade de resistir e não se acomodar. Ele observa que quem estava à frente da reunião eram professoras e professores do seminário local, e que nestas atividades também participam muitos bispos e padres da Igreja Católica. A visita se deu em um dia de capacitação regular nas Escrituras e sua interpretação, para representantes de diversas CEB's.

Uma vez mais a Bíblia é interpretada através da situação do povo que encontra eco na Escritura. Isto é tanto uma fundamentação bíblica da Teologia da Libertação e suas CEB's, como também um modo de utilização da leitura popular da Bíblia, reiterando o que diz Boff, tal é a hermenêutica ou leitura específica da Teologia da Libertação. De fato, se trata de uma hermenêutica vivida e de uma eclesiologia perfeitamente adequada às realidades das comunidades. Encontra-se na Bíblia o que se vê nas comunidades. Uma eclesiologia da práxis, uma nova forma de ser e de ler a igreja.

⁶⁰ ROWLAND, C., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, p. I.

⁶¹ ROWLAND, C., *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, p. II.

2.2 Teologia e eclesiologia da Teologia da Libertação

Nesta seção serão examinadas como a Teologia da Libertação se desenvolveu e se expandiu na América Latina e como essa vertente teológica impactou o que os teólogos da libertação agora chamam de uma nova forma do fazer teológico, uma nova forma de Igreja. A Teologia da Libertação não se originou de nenhuma fonte ordenada. Segundo aponta McClendon, em seu livro *Ethics*, foi um movimento do povo a partir das CEB's. O desenvolvimento da Teologia da Libertação deveu-se à reunião de cristãos locais para estudo comunitário da Bíblia e reflexão. Essas comunidades de base não são,

[...] uma entidade perfeitamente definível, mas sim como uma ferramenta eclesial e experiência vivida que emergiu de uma série prolongada de crises pastorais, ameaças percebidas, mudanças eclesiológicas, refinamentos teológicos e exigências históricas nascidas de toda uma gama de problemas econômicos, políticos, sociais e reviravoltas teóricas.⁶²

Tamoyo⁶³, resume desta forma: “creio que a Teologia da Libertação fertilizou as CEB's, servindo de alento na sua experiência comunitária de fé, de ajuda na reformulação da mensagem cristã e de desafio no seu compromisso com os pobres”. Em concordância a Tamoyo, Leonardo Boff e Clodovis Boff⁶⁴ afirmam que “solidarizar-se com o pobre é cultuar a Deus e comungar com Cristo”, e assim complementam:

Podemos entender a Teologia da Libertação como aquela reflexão de fé da Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária com os pobres. É a partir deles e junto com eles que a Igreja quer atuar de forma libertadora. Esta opção não é interesseira e política, como maneira de a Igreja-instituição se colocar ao lado da

⁶² DAWSON, A.; *The Origins and Character of the Base Ecclesial Community*, p. 109.

⁶³ TAMOYO, J., *Recepción en Europa de la teología de la liberación*, p. 74, Tomo I.

⁶⁴ BOFF, L.; BOFF, C., *Como Fazer Teologia da Libertação*, p. 74.

força histórica emergente: as classes populares cada vez mais decisivas na condução da história. Ela o faz em virtude de motivações próprias, inerentes à própria fé cristã⁶⁵.

Para Richard⁶⁶, a Teologia da Libertação não insistiu muito em um discurso sistemático sobre Deus, mas é uma teologia que criou um espaço que possibilitou que o próprio Deus falasse; é uma teologia que nos permitiu encontrar Deus e ensinou-nos a escutar a sua palavra, precisamente porque procurou e escutou Deus ali onde Deus está de modo privilegiado e se revela: o mundo dos pobres e oprimidos. Por isso, a Teologia da Libertação é uma teologia cheia da força da presença de Deus e uma teologia que nos comunica a sua palavra. A Teologia da Libertação tem força, porque soube escutar a Palavra de Deus no clamor dos oprimidos. Para Leonardo Boff e Clodovis Boff, “a Teologia da Libertação tem consciência de ser uma teologia nova, contemporânea ao período histórico vigente e adequada às grandes maiorias pobres, cristãs e não cristãs, do Terceiro Mundo”⁶⁷.

Esta nova teologia estabelecida como momento ideológico da práxis, representa para a América Latina uma época de grande vitalidade eclesial⁶⁸, assim, deve-se entender esta nova Teologia como um momento essencial da práxis eclesial. Para Ellacuria, isto significa:

El establecer la teología como un momento de la praxis eclesial subraya que el hacer teología no es un hacer teórico autónomo, sino que es un elemento dentro de una estructura más amplia. Praxis eclesial se toma aquí en un sentido amplio, que abarca todo el hacer en algún modo histórico de la Iglesia, entendida como comunidad de hombres, que de una u otra manera realizan el reino de Dios⁶⁹.

⁶⁵ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 74.

⁶⁶ RICHARD, P., La experiencia radical de la muerte y de la vida, p. 204, Tomo I.

⁶⁷ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 62.

⁶⁸ MAGAÑA, A., Eclesiología en la Teología de la Liberación, p. 253, Tomo I.

⁶⁹ ELLACURÍA, I., La teología como momento ideológico de la praxis eclesial, p. 460.

Considera-se que esta práxis eclesial está diretamente associada com as CEB's, pois é a partir delas que nasce na América Latina um novo modelo de Igreja: a Igreja dos Pobres. Não se trata apenas de uma nova Igreja, é mais uma nova maneira de pensar e organizar a Igreja. Ao afirmar isto, Richard⁷⁰ assenta as bases da eclesiologia da Teologia da Libertação. A missão fundamental deste novo modelo de Igreja é tornar Deus mais possível de se crer, neste mundo majoritariamente pobre e oprimido do Terceiro Mundo.

E são as CEB's que constituem a força principal na construção deste novo modelo de Igreja, elas são a sua parte mais visível, mas certamente não esgotam a realidade da Igreja dos Pobres. A Igreja dos Pobres existe também, embora de forma invisível e difusa, na religiosidade popular, na espiritualidade popular, na teologia popular, sobretudo na medida em que todo este mundo popular cristão é tocado ou transformado por uma evangelização libertadora e encontra a sua identificação e identidade na expressão mais visível da Igreja dos Pobres⁷¹.

É a Igreja como comunidade da gente pobre que realiza o Reino de Deus, por isso, todo o trabalho eclesial deve ser realizado no seguimento do Jesus histórico. Aplicado o princípio ao nosso caso, isto é, a Teologia da Libertação, é preciso dizer: se o objeto fundamental da missão de Jesus era o Reino de Deus, deve ser também o da práxis eclesial e do momento ideológico dessa práxis eclesial. Ellacuría afirma que “una condición fundamental para encontrar la praxis eclesial adecuada es la de concebir el objeto fundamental del hacer teológico como Reino de Dios, esto es, considerar que [...] la teología es la realización del Reino de Dios en la historia”⁷². Pode-se resumir este tópico sobre a Teologia e a Eclesiologia da Teologia da Libertação, com uma breve conclusão de Ellacuría:

⁷⁰ RICHARD, P., La experiencia radical de la muerte y de la vida, p. 205-206, Tomo I.

⁷¹ RICHARD, P., La experiencia radical de la muerte y de la vida, p. 222, Tomo I.

⁷² ELLACURÍA, I., La teología como momento ideológico de la praxis eclesial, p. 464.

Qualquer conhecedor do assunto sabe que se configura uma nova eclesiologia, cujos dois eixos são o Reino de Deus e os pobres, definidos sociológica e teologicamente de maneira muito precisa. Isso não passou da teoria para a práxis, mas foi uma práxis crente e comprometida que foi se cristalizando em formulações teóricas⁷³.

A partir do exposto entende-se que há uma convergência e uma continuação de ideias entre o Movimento do Evangelho Social e a Teologia da Libertação. Ambas as teologias vão ao encontro das necessidades sociais, mantendo os mesmos pressupostos, porém a Teologia da Libertação tem uma base mais sólida por meio de sua eclesiologia, é mais prática do que teológica em relação ao Movimento do Evangelho Social.

3 O encontro do Evangelho Social com a Teologia da Libertação

Depois de consideradas as fundamentações bíblicas, a teologia e a eclesiologia do Evangelho Social e da Teologia da Libertação, agora, examina-se onde estas duas teologias se encontram, como convergem entre si, quais são as suas semelhanças e como esses movimentos continuam a impactar os teólogos na atualidade.

3.1 Abordagem bíblica

Ao falar sobre as condições sociais, o Evangelho Social e a Teologia da Libertação podem ser vistos como uma voz profética à nossa cultura e ao nosso tempo. Pessoas como Rauschenbusch, Gutiérrez, Ellacuría e Leonardo Boff, expuseram situações de nossa sociedade e teceram críticas ferrenhas ao tratamento dado às pessoas mais pobres, e pela sua efetividade, tais críticas se

⁷³ ELLACURÍA, I., La teología como momento ideológico de la praxis eclesial, p. 464.

⁷³ ELLACURÍA, I., La teología como momento ideológico de la praxis eclesial, p. 474.

mostraram válidas e resultaram em mudança de paradigma em nosso pensamento sobre as questões sociais.

A crítica de Rauschenbusch ao sistema econômico de sua época estava firmemente fundamentada em suas convicções religiosas e na sua experiência como pastor na favela *Hell's Kitchen*, como já citado. Vendo em primeira mão os estragos da pobreza e a profundidade do sofrimento humano causado pela industrialização capitalista, ele se convenceu de que a esperança cristã envolvia muito mais do que a salvação de almas. Assim, ele desenvolveu uma nova interpretação de um tema antigo – o Reino de Deus – baseando-se nos profetas hebreus e na vida e ensinamentos de Jesus.

Sua nova compreensão do Reino de Deus se manteve dentro da dimensão escatológica de seu tempo, mas ele interpretou que o Reino de Deus também continha uma dimensão social que havia sido perdida nos milênios seguintes aos primeiros anos da Igreja. A ideia do Reino de Deus serviu para unificar a fé de Rauschenbusch com uma base teológica para abordar a terrível realidade das pessoas que ele encontrou em seu ministério. Para Minus⁷⁴, Rauschenbusch entendeu que todos os objetivos de Jesus estavam contidos na ideia do Reino de Deus. Nesse ideal está incluída a santificação de toda a vida, a regeneração da humanidade e a reforma de todas as instituições sociais.

Ambas as teologias fazem referência a Jesus como libertador, e destacam o ensino de Jesus sobre o Reino de Deus como fator de libertação para a gente pobre. Neste sentido, Leonardo Boff afirma que:

a teologia da libertação se construiu ao redor do tema Jesus Cristo Libertador. Se não anunciarmos a Jesus como Libertador não anunciamos o Jesus que os Apóstolos conheceram e nos transmitiram. Sua prática, sua mensagem, sua morte como consequência de seu compromisso com o Pai e com os bens do Reino na história e, finalmente, sua ressurreição, inauguração da libertação em plenitude,

⁷⁴ MINUS, P., Walter Rauschenbusch; *American Reformer*, p.84.

fundaram uma mística poderosa de solidariedade e até de identificação com os pobres contra a sua pobreza. O seguimento de Jesus firmava o comportamento do cristão na sociedade a ser transformada.⁷⁵

Ademais, as duas teologias assumem uma posição pós-milenar e querem ver a sociedade transformada para refletir melhor o cumprimento do reino vindouro de Cristo. Elas entendem, como diz Leonardo Boff, que os milagres de Cristo, mais do que revelar sua divindade, procuram demonstrar que o reino já está presente. Para edificar o Reino de Deus, ambas as teologias adotam uma compreensão sociopolítica dos ensinamentos de Jesus e dos Evangelhos⁷⁶.

A principal diferença é que, em vez de ver a sociedade reformada, como no caso do Evangelho Social, de dentro para fora ou a partir da religião, os teólogos da libertação querem ver uma revolução de valores de fora para dentro, da prática da religião antes da teoria e da teologia. Não exclusivamente para o pobre, mas, a partir deste. Uma transformação completa da sociedade começando pela base e para a base. Os conceitos da Teologia da Libertação são mais amplos, mais inclusivos, uma teologia prática a partir da necessidade, a partir do pobre e em favor do pobre e de todos os excluídos.

3.2 Abordagem teológica: os pobres são evangelizados (Lc 7,20-23)

Tanto a Teologia da Libertação quanto o Evangelho Social evidenciam o Evangelho do Reino pregado por Jesus como fator preponderante de inclusão ao pobre. O texto de Lc 7,20-23, um dos quatro Evangelhos canônicos, presente nas listas e catálogos bíblicos desde os primórdios do cristianismo⁷⁷, pode servir de base para o complemento deste pensamento. Abaixo fornecemos o texto em seu

⁷⁵ BOFF, L., Jesus Cristo Libertador, p. 13-14.

⁷⁶ SCOTT, G.; The Social Gospel and Liberation Theology, p. 27-28.

⁷⁷ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico (2019).

formato original com uma tradução própria que evidencia o pobre como protagonista e não como mero coadjuvante do Evangelho:

Texto grego de Lc 7,20-23 (NA28)	Tradução portuguesa
²⁰ παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν· Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρὸς σὲ λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν;	²⁰ Tendo chegado a ele, porém, os homens disseram: João, o Batista, enviou-nos a ti dizendo: És tu o que vem ou esperamos outro?
²¹ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστιγῶν καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.	²¹ Naquela hora, curou muitos de doenças, sofrimentos e espíritos malignos, e a muitos cegos concedeu ver.
²² καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·	²² E respondendo, disse-lhes: Indo, anunciai a João as coisas que vistes e ouvistes: cegos tornam a ver, paralíticos andam, leprosos são purificados e surdos ouvem, mortos são ressuscitados, pobres são evangelizados;
²³ καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί	²³ E feliz (<i>bem-aventurado</i>) é quem não se escandalizar em (<i>de</i>) mim.

Fonte: Texto grego da NA28⁷⁸; tradução e tabela dos autores.

No texto de Lc 7,20-23, em resposta à pergunta de João Batista, Jesus faz vários sinais e milagres, e dentre as coisas que os discípulos deveriam relatar a João Batista, no v.22, Jesus destaca que os pobres são evangelizados. É interessante a maneira como Jesus responde a João Batista mostrando que ele atende a cada um segundo a sua necessidade. Por exemplo: o cego enxerga, é o que ele precisa; o coxo precisa andar; o surdo necessita ouvir; o morto precisa ressuscitar; e então, Jesus surpreendentemente diz: e o pobre, o pobre precisa que lhe sejam anunciadas as boas novas, o Evangelho. É para os pobres o anúncio do Evangelho. O Papa Francisco diz que “no Evangelho, os pobres, os vulneráveis, não são objetos, são sujeitos, são protagonistas junto com Jesus na proclamação do Reino de Deus”⁷⁹. É interessante esta abordagem, pois amplia até mesmo os

⁷⁸ NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).

⁷⁹ FRANCISCO, PP., *Os pobres são protagonistas com Jesus no anúncio do Reino de Deus*.

conceitos teológicos da Teologia da Libertação, pois vai além de fazer algo a partir do pobre e o considera protagonista com Jesus na proclamação do Reino. O Papa Francisco ainda vai mais longe em sua abordagem ao declarar que:

Jesus é o primeiro pobre, o mais pobre entre os pobres, porque os representa a todos. Os pobres são sacramento de Cristo, representam a sua pessoa e apontam para Ele. Jesus não só está do lado dos pobres, mas também partilha com eles a mesma sorte. Isto constitui também um forte ensinamento para os seus discípulos de todos os tempos.⁸⁰

Entende-se tanto por parte da Teologia da Libertação, quanto pelo Evangelho Social, e ainda pelas colocações do Papa Francisco, em relação aos pobres do mundo, que a teologia social vai em direção ao pobre, tem o pobre como ponto de partida, sendo ele um protagonista e não mero coadjuvante, e que tem em Cristo sua maior representação.

3.3 Aplicações contextuais

A esperança é um fator comum a ambas as teologias. Enquanto o Evangelho Social lutava contra os males da América do Norte, ele sempre ansiava por tempos melhores. Isso pode ser visto no pensamento milenista de Rauschenbusch quando ele afirma,

Tudo o que nós, como cristãos, podemos fazer é facilitar a luta e apressar a vitória do direito, dando fé e esperança aos que estão abatidos e estimulando o senso de justiça daqueles que estão no poder, para que não endureçam. seus corações e manter Israel em cativeiro, mas vai “deixar o povo ir”⁸¹.

⁸⁰ FRANCISCO., Mensagem do Papa Francisco para o V Dia Mundial dos Pobres.

⁸¹ RAUSCHENBUSCH, W.; Christianity and the Social Gospel, p. 411.

Este foi o papel do Evangelho Social, uma tentativa de melhorar a sociedade e ajudar a introduzir o Reino de Deus. Da mesma forma, as CEB's na América Latina estavam buscando esperança em suas situações, aplicando as Escrituras em suas vidas, como diz Leonardo Boff e Clodovis Boff: “O Reino não permanece apenas com a inaudita esperança; ele já se concretiza na prática de Jesus”⁸².

A abordagem do Evangelho Social ao Reino de Deus via a mudança social como parte integrante do ativismo cristão. Isso também pode ser visto como profético. Como resultado, os evangelistas sociais falaram sobre as horas e condições de trabalho de homens, mulheres e crianças e organização de sindicatos. É por causa do foco nos direitos dos trabalhadores que o Evangelho Social é visto como politicamente socialista. Por outro lado, a visão da Teologia da Libertação sobre o socialismo de Marx é tomada apenas como uma ferramenta. Em relação à teoria marxista, Leonardo Boff e Clodovis Boff afirmam que:

Na Teologia da Libertação o marxismo nunca é tratado por si mesmo, mas sempre a partir e em função dos pobres. Por isso, a Teologia da Libertação usa o marxismo de modo puramente instrumental. Não o venera [...] e nem sente a obrigação de dar conta aos cientistas sociais do uso que faz das palavras e ideias marxistas (se as usa corretamente ou não) a não ser aos pobres, à sua fé e esperança e à comunidade eclesial. [...] Por isso também o teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo. Marx (como qualquer outro marxista) pode, sim, ser companheiro de caminhada (cf. Puebla, n. 554), mas jamais pode ser “o” guia. “Porque um só é o vosso guia, o Cristo” (Mt 23,10). Se assim é, para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxista não chegam a ser sequer um a tentação⁸³.

⁸² BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 87.

⁸³ BOFF, L.; BOFF, C., Como Fazer Teologia da Libertação, p. 50.

O que pode ser entendido de ambos os movimentos é que o engajamento sociopolítico tem que ser contextual. Nenhuma dessas teologias pode ser transposta para uma sociedade sem levar em conta a estrutura e o ambiente cultural. Sempre haverá a necessidade de analisar o contexto de cada situação e sociedade e adaptar seus conceitos para atender às exigências sociais da situação existente. Para Rauschenbusch, “o efeito renovador do Evangelho Social levaria a teologia ao encontro das necessidades religiosas modernas. A religião do coração é sempre um grito de necessidade”⁸⁴.

Ao longo dos anos, o Evangelho Social influenciou o pensamento e as obras de outros teólogos, entre eles, impactou o Reverendo Martin Luther King. Em seu artigo *My Pilgrimage to Nonviolence King* (“Minha peregrinação ao Rei da não violência”) escreveu:

[...] Cheguei cedo ao Cristianismo e à Crise Social de Walter Rauschenbusch, que deixou uma marca indelével em meu pensamento, dando-me uma base teológica para a preocupação social que já havia crescido em mim como resultado de minhas primeiras experiências... Rauschenbusch havia feito um grande serviço para a Igreja Cristã ao insistir que o evangelho trata do homem todo, não apenas de sua alma, mas de seu corpo; não apenas seu bem-estar espiritual, mas também seu bem-estar material. Tenho convicção desde a leitura de Rauschenbusch de que qualquer religião que professa estar preocupada com as almas dos homens e não está preocupada com as condições sociais e econômicas que marcam a alma, é uma religião espiritualmente moribunda esperando apenas o dia para ser enterrada. Já foi bem-dito: “Uma religião que termina com o indivíduo, acaba”⁸⁵.

Rauschenbusch também causou um grande impacto sobre o influente teólogo Reinhold Niebuhr. Ele se considerava em dívida com Rauschenbusch ao

⁸⁴ RAUSCHENBUSCH, W.; Uma Teología Para o Evangelho Social, p. 60.

⁸⁵ KING, M. L; My Pilgrimage to Nonviolence King, p. 1.

construir sua visão sobre o mal sistemático. Para McClendon⁸⁶, Rauschenbusch foi alguém que muito influenciou o pensamento de Niebuhr. McClendon, em sua teologia sistemática, procurou avaliar a cultura americana na Igreja e na sociedade à luz do Evangelho de Jesus Cristo. Ele diz que o livro de Rauschenbusch, *Theology for the Social Gospel*, é um livro vivo porque combate o mal concreto. Infelizmente, esse mal persiste; muitas das páginas de Rauschenbusch parecem ter sido escritas ontem.

Por sua vez, a Teologia da Libertação expandiu-se além dos objetivos originais de libertar os pobres oprimidos e marginalizados da América Latina. Tornou-se uma teologia mundial que abrange as nações em desenvolvimento na África e na Ásia, não sendo apenas uma Teologia da Libertação, mas desdobrando-se em várias Teologias de Libertação, entre elas: teologia feminista, teologia negra, teologias decoloniais, eco teologia, entre outras.

Conclusão

O Evangelho Social e a Teologia da Libertação têm muito em comum e ainda têm muito a oferecer à Igreja hoje, juntamente com as demais teologias da Igreja, surgidas ao longo dos séculos e em diversos lugares do mundo, a exemplo da europeia. Ambos compreendem o conceito de que há um aspecto sociopolítico no coração do Evangelho. Veem o pecado não apenas como pessoal, mas igualmente como estrutural e social; e a salvação é para toda a sociedade e não apenas para alguns eleitos. A Bíblia é um recurso vital para ambas as teologias, pois nos fala hoje em nosso próprio contexto com uma verdade inflexível.

O que precisa ser entendido é que não se pode implementar os pressupostos da Teologia da Libertação ou do Evangelho Social, sem considerar nosso próprio contexto. É preciso refletir criticamente sobre o que esses dois movimentos têm

⁸⁶ MCCLENDON, J.; *Systematic Theology*, p. 57-58.

a oferecer à nossa sociedade e situação. Eles admitem usar conceitos marxistas em seu pensamento, mas refutam a sugestão de que aceitam sua ideologia. Os teólogos da libertação têm rejeitado o materialismo dialético, eles aceitam Marx como um crítico social, mas se inclinam mais para o Marx com caráter humanista. Tanto o Evangelho Social quanto a Teologia da Libertação foram identificados como sustentando visões políticas marxistas ou comunistas. Ambos usaram as ferramentas e conceitos sem preconceito algum e afirmam que usaram para seus próprios propósitos.

Rauschenbusch era liberal e a favor da democracia, mas também defendia o socialismo cristão. Conforme se pode entender do pensamento de Rauschenbusch e de outros teólogos do Movimento do Evangelho Social, eles tinham uma ideia de que o socialismo de sua época tinha aspectos que, de certo modo, eram impraticáveis e ineficientes e consideravam-no um sonho de planejadores utópicos, um sistema de sociedade que poderia restringir o desenvolvimento econômico, a liberdade e a iniciativa individual. Não se pode esquecer que, apesar de todas as boas intenções, eles eram americanos e estavam inseridos em um meio capitalista.

Tanto o Evangelho Social quanto a Teologia da Libertação entendem que há um aspecto sociopolítico no próprio coração do Evangelho. Na opinião de Rauschenbusch, o capitalismo foi motivado e conduzido pela ganância. Esta é uma acusação que também é feita pelos teólogos da libertação.

É preciso buscar nos pressupostos, tanto do Evangelho Social quanto da Teologia da Libertação, conceitos que aplicáveis às necessidades da Igreja hoje. Ambas as teologias se desenvolveram a partir de uma práxis de circunstância social e de pessoas com uma compreensão séria de sua fé e do chamado que ela tem em suas vidas. A necessidade de viver a prática do Evangelho Social e da Teologia da Libertação, é contínua. Afinal, enquanto houver pessoas sendo oprimidas e enquanto houver teologia cristã, haverá a necessidade de atender

socialmente as pessoas e buscar a promoção da vida humana a partir dos critérios da ética cristã e do humanismo solidário cristão.

Finalmente, o texto proposto para este estudo, Lc 7,20-23, sublinha a dimensão prática e transformadora da missão de Jesus, que não se limita a palavras ou movimentos sociais, mas se manifesta em ações concretas de cura e libertação. A passagem reforça a ideia de que o Evangelho tem um aspecto sociopolítico intrínseco, tal como manifesto na Teologia da Libertação e no Evangelho Social, pois mostra que Jesus se preocupa com a transformação das condições de vida das pessoas, especialmente dos marginalizados e oprimidos. Tanto o Evangelho Social quanto a Teologia da Libertação se inspiram nessa visão de um Jesus que atua no mundo real, promovendo justiça e dignidade para todos. Ambas as teologias entendem que a salvação trazida por Cristo é abrangente, tocando todas as esferas da vida humana, incluindo as estruturas sociais e políticas.

Assim, o texto proposto, serve como um poderoso lembrete de que a prática cristã deve sempre buscar a promoção da vida humana e a justiça social, alinhando-se com os princípios do Evangelho Social e da Teologia da Libertação. É precisamente nestes aspectos que se encontram a Teologia da Libertação, o Evangelho Social e o Evangelho de Cristo anunciado aos pobres no texto de Lc 7,20-23.

Referências bibliográficas

AQUINO, F. Atualidade da Teologia da Libertação. **Plura**, Revista de Estudos da Religião, vol. 3, nº 1, 2012, p. 29. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/issue/view/8>. Acesso 21 de março de 2004.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

BEBBINGTON, D. **Evangelicalism in Modern Britain**. London: Taylor & Francis Group, 2005.

BOFF, L. **Igreja, Carisma e Poder**. São Paulo: Ática, 1994.

BOFF, L; BOFF, C. **Como Fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

BOFF, L. **Eclesiogênese: A Reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 2009.

DAWSON, A. **The Origins and Character of the Base Ecclesial Community: A brazilian perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ELLACURÍA, I., La teología Como Momento ideológico de la Praxis Eclesial. Estudios Eclesiásticos. **Revista de investigación e información teológica y canónica** 53, no. 207 (octubre 1, 1978). Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/18240> . Acesso em 16 set. 2024.

ELLACURÍA, I. **Escritos Teológicos – Tomo I**. San Salvador: UCA, 2000.

ELLACURÍA, I; SOBRINO, J. (org.). **Mysterium Liberationis**. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, Tomo I. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

EVANS, C. H. **The Social Gospel in American Religion – A History**. New York: New York, 2010.

FRANCISCO, PP. **Os pobres são protagonistas com Jesus no anúncio do Reino de Deus**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2024-03/papa-francisco-audiencia-catedra-acolhida-vulnerabilidade-pobres.html>. Acesso em 16 de julho de 2024.

FRANCISCO, PP. **Mensagem do Papa Francisco para o V Dia Mundial dos Pobres**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/2021.html#:~:text=V%20Dia%20Mundial%20dos%20Pobres,Mc%2014%>

2C%207)%20%7C%20Francisco&text=1.,Sim%C3%A3o%20chamado%20%C2%ABo%20leproso%C2%BB. Acesso em 18 de julho de 2024.

GIBELLINI, R. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2012

GLAMER, R. **The War for Righteousness**. Wilmington: Isi Books, 2003.

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.

GUTIÉRREZ, G. Duas Perspectivas Teológicas. In: TORRES, S.; FABELLA, V. (org.). **O Evangelho Emergente**. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 268-295.

GUTIÉRREZ, G. **Teología de la Liberación – Perspectivas**. Salamanca: Sígueme, 1975).

HANDY, R. T. **The Social Gospel in America (1870-1920)**. New York: Oxford University Press, 1966.

HANDY, R. T. **Undermined Establishment: Church-State Relations in America, 1880-1920**. New Jersey: Oxford University Press, 1966.

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>. Acesso em 20 de julho de 2024.

MAGAÑA, A., Eclesiología en la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (org.); **Mysterium Liberationis**. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, p. 253, Tomo I.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista (1848)**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

MCCLENDON, J. **Systematic Theology**. Volume 2 – Doctrine. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MESTERS, C. **Flor Sem Defesa**. Uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1983.

MINUS, P. **Walter Rauschenbusch: American Reformer**. New York: Macmillan, 1988.

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>. Acesso em 18 de julho de 2024.

NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Corrected printing 2020.

RAUSCHENBUSCH, W. **Christianity and the Social Crisis**. New York: The MacMillan Company, 1908.

RAUSCHENBUSCH, W. **Christianizing the Social Order**. New York: The MacMillan Company, 1926.

RAUSCHENBUSCH, W. **The Principles of Jesus**. New York: Association Press, 1916.

RAUSCHENBUSCH, W. **Uma Teologia Para o Evangelho Social**. Vitória: ASTE, 2019.

RICHARD, P., La experiencia radical de la muerte y de la vida. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (org.); *Mysterium Liberationis*. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, p. 204, Tomo I.

ROWLAND, C. **The Cambridge Companion to Liberation Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SALTO, M. Gustavo Gutiérrez, o pai da Teologia da Libertação. Entrevista com Gustavo Gutiérrez. **IHU On-Line Revista Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, ano 22, n. 433, p. 22-27, 04 abr. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/508171-gustavo-gutierrez-o-pai-da-teologia-da-libertacao>. Acesso em 25 de junho de 2024.

SCOTT, G. N. **The Social Gospel and Liberation Theology**. THEO 10006. Dissertation. Scottish Baptist College. Paisley, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9118717/The_Social_Gospel_and_Liberation_Theology. Acesso em 28 de junho de 2024.

SHRIVER, D. W. **Introduction to A Theology of the Social Gospel**. Nashville: Westminster John Knox Press, 1997.

TAMOYO, J., **Recepción en Europa de la teología de la liberación**. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J (org.); *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, p. 74, Tomo I.

VERDETE, C. **História da Igreja Católica, Volume III**. São Paulo: Paulus, 2009.

WALDMAN, S. **Interview Rick Warren: Social Gospel & Marxism in Christian Clothing**. New York, 2018. Disponível em: <https://www.beliefnet.com/columnists/stevenwaldman/2008/12/rick-warren-social-gospel-marx.html>. Acesso em 30 de março de 2024.

WILLIAMS, P. W. **America's Religions: From Their Origins to the Twenty-first Century**. Urbana: University of Illinois Press, 2015.

Capítulo II¹

O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49²

The encounter with the Resurrected: An exegetical analysis of Lc 24,36-49

El encuentro con el Resucitado: Un análisis exegético de Lc 24,36-49

Waldecir Gonzaga³

Wagner de Sousa Andrioni⁴

Resumo

A ressurreição de Jesus é a afirmação central da fé cristã. Há diversos relatos nos Evangelhos sobre a ressurreição e aparição de Jesus a diversas pessoas, como também em 1Cor 15,3-8. Na história da ressurreição, segundo Lucas, a aparição do Ressuscitado acontece na própria cidade de Jerusalém (Lc 24,33-36), na tarde do mesmo dia em que se descobre o túmulo vazio. Os dois discípulos que regressaram de Emaús, enquanto relatam aos outros a própria experiência, testemunham junto aos demais a aparição de Jesus Ressuscitado à célula germinativa da comunidade cristã, uma igreja doméstica composta pelos seus seguidores, reunidos num clima de espanto, dúvida e descrença (Lc 24,36-43). Jesus se dá a conhecer, mostra suas mãos e pés com os sinais da crucificação e pergunta se eles têm alguma coisa para comer. Oferecem-lhe um pedaço de peixe assado; ele o toma e come diante deles. Lucas é o único evangelista a informar que o Ressuscitado toma uma refeição. Novamente Jesus faz os discípulos entenderem que ele cumpre as profecias. A totalidade da Sagrada Escritura conduz para Jesus e aos eventos a ele relacionados; então, ele envia os discípulos em missão. O testemunho e o anúncio devem começar por Jerusalém. O Evangelho de Lucas converge para Jerusalém, e a metade do Evangelho narra o caminho para lá (Lc 9,51–19,47). É em Jerusalém que Jesus dá o testemunho e é ali que começa também o testemunho dos discípulos; depois disso, deve este testemunho chegar a todos os confins do mundo (At 1,8).

Palavras-chave: Jesus Cristo, Páscoa, Crucificado, Ressuscitado, Escrituras.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-02>

² Este texto saiu por primeiro em: GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. de S., O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 40, n. 149, p. 102-122, jan./jul. 2024. ABIB, eISSN 1676-4951. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v40i149.1008>.

³ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela FAECAD e, graduando em Filosofia pela Uninter. Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciado junto ao CNPq. Email: <wagnerandrioni@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2128462354850943> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8065-1155>

Abstract

The resurrection of Jesus is the central affirmation of the Christian faith. There are several accounts in the Gospels about the resurrection and appearance of Jesus to different people, as well as in 1Cor 15,3-8. In the story of the resurrection, according to Luke, the appearance of the Resurrected One takes place in the city of Jerusalem itself (Lc 24,33-36), on the afternoon of the same day that the empty tomb is discovered. The two disciples who returned from Emmaus, while telling others about their experience, witness with the others the appearance of the Resurrected Jesus to the germinal cell of the Christian community, a domestic church made up of his followers, gathered in an atmosphere of amazement, doubt and disbelief (Lk 24,36-43). Jesus makes himself known, shows his hands and feet with the signs of the crucifixion and asks if they have anything to eat. They offer him a piece of roasted fish; he takes it and eats it before them. Luke is the only evangelist to report that the Resurrected One takes a meal. Again Jesus makes the disciples understand that he fulfills the prophecies. The entirety of Holy Scripture leads to Jesus and the events related to him; then, he sends the disciples on a mission. The testimony and announcement must begin in Jerusalem. Luke's Gospel converges on Jerusalem, and half of the Gospel narrates the journey there (Lk 9,51–19,47). It is in Jerusalem that Jesus gives his testimony and it is there that the disciples' testimony also begins; After that, this testimony must reach all the ends of the world (Acts 1,8).

Keywords: Jesus Christ, Easter, Crucified, Resurrected, Scriptures.

Resumen

La resurrección de Jesús es la afirmación central de la fe cristiana. Hay varios relatos en los Evangelios sobre la resurrección y aparición de Jesús a diferentes personas, así como en 1Cor 15,3-8. En el relato de la resurrección, según Lucas, la aparición del Resucitado tiene lugar en la propia ciudad de Jerusalén (Lc 24,33-36), en la tarde del mismo día en que se descubre la tumba vacía. Los dos discípulos que regresaron de Emaús, mientras cuentan su experiencia, presencian con los demás la aparición de Jesús Resucitado en la célula germinal de la comunidad cristiana, una iglesia doméstica formada por sus seguidores, reunidos en un ambiente de asombro, duda e incredulidad (Lc 24,36-43). Jesús se da a conocer, muestra las manos y los pies con los signos de la crucifixión y pregunta si tienen algo de comer. Le ofrecen un trozo de pescado asado; lo toma y lo come delante de ellos. Lucas es el único evangelista que informa que el Resucitado come. Nuevamente Jesús hace entender a los discípulos que él cumple las profecías. Toda la Sagrada Escritura conduce a Jesús y los acontecimientos relacionados con él; luego, envía a los discípulos a una misión. El testimonio y el anuncio deben comenzar en Jerusalén. El Evangelio de Lucas converge en Jerusalén, y la mitad del Evangelio narra el viaje hasta allí (Lc 9,51–19,47). Es en Jerusalén donde Jesús da su testimonio y es allí donde comienza también el testimonio de los discípulos; Después de eso, este testimonio debe llegar a todos los confines del mundo (Hch 1,8).

Palavras clave: Jesucristo, Pascua, Crucificado, Resucitado, Escrituras.

Introdução

A esperança judaica e do AT afirmava que a ressurreição ocorreria no fim da história, portanto, a ressurreição de Cristo foi o começo do fim dos tempos⁵. É

⁵ Para mais informações referentes ao debate sobre a ressurreição no AT e no judaísmo antigo veja BROWN, C., Resurrection, in: NIDNTT, p. 259-309; WRIGHT, N. T., A Ressurreição do Filho de Deus, p. 144-304.

preciso lembrar que a ressurreição do corpo ocorreria somente no fim das eras, quando a corrupção de toda criação cessaria e começaria uma nova criação. Da perspectiva conceitual, a ressurreição equivale à nova criação porque os seres humanos redimidos participam da nova criação com o corpo transformado, criado de novo.⁶ O surpreendente desenvolvimento de uma visão exaltada de Cristo no pensamento dos primeiros discípulos exige uma explicação adequada. Essa explicação só pode ser encontrada na ressurreição. Nenhuma abordagem à cristologia do NT é possível sem chegar a um acordo com a ressurreição. Mas a busca pela compreensão foi confundida pelo debate sobre a historicidade do acontecimento. Alguns intérpretes ignoraram completamente a sua relevância (como a escola liberal do século XIX); outros negaram-no como acontecimento, mas mantiveram-no como experiência (como Bultmann); e ainda outros, aceitando o sobrenatural, consideraram-no um acontecimento, embora mesmo dentro deste grupo tenha havido diferenças na sua explicação.⁷

Fato é que, a ressurreição de Jesus é a afirmação central da Fé cristã e muitos são os relatos nos Evangelhos sobre a ressurreição de Jesus e, seu aparecimento a diversas pessoas. Mt 28,1-15; Lc 24,1-12 e Jo 20,1-10 narram a ida de Maria Madalena e outras mulheres ao sepulcro de Jesus e o encontram vazio. Os anjos anunciam que Jesus ressuscitou. Pedro e o discípulo amado vão ver o sepulcro vazio. O Senhor ressuscitado aparece às mulheres. Lc 24,13-35 apresenta a narrativa onde Jesus caminha e conversa com dois discípulos na estrada para Emaús. Eles não o reconhecem até que Ele lhes parte o pão. Mt 28,16-20 e Jo 20,19-31 enunciam Jesus que aparece a seus apóstolos, mostra-lhes que ressuscitou e ordena-lhes que ensinem o evangelho a todas as nações. Tomé toca as marcas nas mãos, nos pés e no lado de Jesus. Jo 21 relata mais uma aparição de Jesus, onde aparece novamente a alguns dos apóstolos no mar de

⁶ BEALE, G. K., Teologia Bíblica do Novo Testamento, p. 205.

⁷ GUTHRIE, D., Teologia do Novo Testamento, p. 379.

Tiberíades (mar da Galileia). Ele ordena a Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”. Há também, embora seja considerado um apêndice ou uma adição posterior por diversos estudiosos, o texto em Mc 16, que narra a ressurreição do Senhor Jesus.

A cristofania aos Doze, em Lc 24,36-53, o Terceiro Evangelho, aceito como canônico desde os tempos antigos, aparecendo em todas as listas e catálogos bíblicos desde os primórdios do cristianismo⁸, compreende-se essencialmente em relação ao conjunto narrativo do capítulo 24, no qual, as seis perícopes que o compõem estão reunidas numa tela tecida estreitamente: as mulheres no sepulcro (v.1-11), Pedro no sepulcro (v.12), o episódio de Emaús (v.13-32), a cristofania a Pedro (v.32-35), a cristofania aos Doze (v.36-49) e a ascensão (v.50-53). Cada unidade tem sua função específica na instalação das bases essenciais à continuidade teológica, ética e missionária entre Lucas e os Atos dos Apóstolos. Uma importante corrente, cruzada em tudo isso, é indicada pela questão quanto a se Paulo conhecia ou não a tradição da tumba vazia, pois, é digno de nota que o relato mais claro da tradição da ressurreição fora dos evangelhos (1Cor 15,3-8), testemunha apenas as aparições do ressuscitado e não inclui qualquer relato acerca do túmulo vazio. Contudo, existe uma segunda sequência de tradições mais extensa e muito mais diversa. Na verdade, não há nada parecido com elas na tradição de Jesus e uma análise sinótica eficaz é quase impossível.⁹

Ainda em Lucas, assim como em Mateus, conseguimos observar as leves variações às passagens da dupla ou tripla tradição (reconhecendo ser difícil identificar quando foram introduzidas as variações). Contudo, temos várias outras indicações, além da própria narrativa pascal, de que sua intenção era entretecer o tema da ressurreição na tessitura de todo seu evangelho. Isso ocorre nos relatos de nascimento e infância de Jesus.

No relato de Jesus sendo apresentado no templo, surge uma cena de

⁸ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

⁹ DUNN, J. D. G., *Jesus Recordado*, p. 1093-1095; MAINVILLE, O., *As cristofanias do Novo Testamento*, p. 58

juízo, isto é, a “revelação” dos pensamentos internos das pessoas acontecerá no último dia, ou em alguma grande antecipação deste. Lucas, conhecendo o término de sua narrativa, pretende que a morte e ressurreição de Jesus não sejam vistas como um ato isolado, isto é, seu destino determinará o de Israel como tal. O leitor deve entender a oposição a Jesus e a aflição de Maria como um sinal de que Israel atravessava uma grande queda e ascensão metafórica, levando o exílio ao seu cume e entrando na nova vida além dele¹⁰.

A outra insinuação a ressurreição ocorre com o relato de Jesus aos doze anos de idade, sendo deixado para trás em Jerusalém. Como pode-se perceber, essa história magnificamente elaborada parece ter sido projetada como um paralelo, no prólogo do evangelho, à história dos discípulos no caminho para Emaús (Lc 24,13-35), em sua conclusão. Lucas pretende que o leitor entenda o evangelho na íntegra e, não apenas o capítulo final, como a história da ressurreição, de modo que, quando a páscoa realmente acontecer, haja em torno dela uma sensação de correção, de adequação. A páscoa não será simplesmente um estranho final feliz agregado à conclusão de uma história sobre algo mais, porém, o cumprimento divino, conforme as Escrituras, de algo que sempre fora verdadeiro. Dentro dessa moldura, Lucas demonstra que a ressurreição não é apenas a verdade acerca do que aconteceu com Jesus e do que acontecerá com os justos no fim, ela também implica uma verdade que se manifesta, em outros acontecimentos que, embora igualmente concretos, usam a linguagem da ressurreição de forma metafórica.¹¹

Como em João (e de forma semelhante ao apêndice marcano — Mc 16,14-18), a primeira aparição aos discípulos reunidos, em Lc 24,36-49, é situada em Jerusalém, na noite do dia da ressurreição. Tanto em Lucas quanto em João (20,19-29), encontram-se os seguintes traços: Jesus põe-se no meio dos apóstolos

¹⁰ WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus*, p. 605-606.

¹¹ WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus*, p. 606-607.

e diz: “A paz esteja convosco!”, existe uma referência aos ferimentos de Jesus (mãos e pés em Lucas; mãos e lado em João); a missão confiada aos discípulos por Jesus comporta o perdão dos pecados e o papel do Espírito (explícito em João; simbolicamente designado como “aquele que meu Pai prometeu”, em Lucas). Lucas é particularmente insistente no realismo da aparição de Jesus, pois este se alimenta e afirma que tem carne e osso. (Em sua referência ao corpo ressuscitado, Paulo fala de um corpo espiritual, e não de carne e sangue em 1Cor 15,44.50.) Jesus também explica as Escrituras a esses discípulos — um sinal de que elas são fundamentais para a compreensão daquilo que Deus realizara nele. Aqui, a revelação consiste numa missão (Mt 28,18-20; Jo 20,22-23) direcionada a todas as nações, começando por Jerusalém. Um detalhado programa dessa missão será dado em At 1,8. Jesus ordena que seus discípulos sejam testemunhas das coisas que aconteceram com ele como cumprimento das Escrituras. No início do evangelho, Lucas prometera que seu relato metódico basear-se-ia naquilo que as testemunhas oculares e os ministros da palavra transmitiram, obviamente, pois, ele acredita que os discípulos cumpriram a missão.¹²

A aparição termina com uma cena de ascensão (Lc 24,50-53) na qual Jesus vai a Betânia, abençoa os discípulos e é elevado ao céu. Ato contínuo, os discípulos retornam alegres a Jerusalém e ao templo, louvando a Deus. Essa cena da ascensão, que ocorre na noite do domingo de Páscoa, conclui a história evangélica de Jesus. O evangelho começara no templo, quando um anjo veio do céu até Zacarias; por inclusão, ele acaba no templo, enquanto Jesus vai para o céu¹³.

A temática a respeito da ressurreição de Cristo, possui um lugar de grande importância para a fé cristã desde os primórdios do cristianismo, a ponto de Paulo afirmar: “Ora, se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem

¹² BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 370-71.

¹³ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 371.

alguns dentre vós que não há ressurreição de mortos? E, se não há ressurreição de mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé” (1Cor 15,12-14), sendo assim, o que pode ser causa de muitos problemas, é a natureza escatológica da ressurreição de Jesus. De acordo com o depoimento do Novo Testamento, a ressurreição não tem causas históricas, é um ato de Deus, e o historiador não pode falar de Deus de acordo com as suas categorias. Sendo algo completamente único, não tem análogos, e isso coloca-o fora da experiência histórica comum. É o surgimento de vida eterna no meio do mortal, e o historiador nada sabe sobre ele, nem do século vindouro. Mesmo assim, aconteceu como um evento objetivo no meio da história embora transcenda todas as categorias humanas. Por esta razão, o historiador contemporâneo muitas vezes interpreta a ressurreição de uma forma diferente da corporal. No entanto, ele deve levá-la em conta para explicar a fé na ressurreição e no nascimento da Igreja; e para aqueles que acreditam na existência de um Deus vivo e onipotente, a “hipótese” de que Jesus ressuscitou corporalmente da sepultura é a única explicação adequada para os fatos “históricos”¹⁴.

1. Segmentação e tradução de Lc 24,36-49¹⁵

A segmentação, tradução e notas de crítica textual referentes à perícopre de Lc 24,36-49, ajudam a perceber a unidade temática e a beleza da perícopre. Toda a estrutura vocabular utilizada por Lucas na narrativa sobre a ressurreição do Senhor revela o cuidado do evangelista na elaboração da narrativa. O próprio exercício de segmentar e traduzir o texto ajuda a perceber as nuances e movimento de cada termo empregado no mesmo, sobretudo de seus verbos, campos semânticos e elementos retóricos, como também na crítica textual. Tudo

¹⁴ LADD, G. E., Teologia do Novo Testamento, p. 466.

¹⁵ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

isso auxilia na busca de uma estrutura textual plausível e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων	v.36a	Porém, dizendo eles estas coisas
αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν	v.36b	ele mesmo pôs-se no meio deles
καὶ λέγει αὐτοῖς	v.36c	e disse-lhes
Εἰρήνη ὑμῖν	v.36d	Paz a vós
πτοηθέντες δὲ	v.37a	Porém, assustados
καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι	v.37b	e ficando cheios de medo
ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν	v.37c	pensavam (um) espírito ver
Καὶ εἶπεν αὐτοῖς	v.38a	E disse-lhes
Τί τεταραγμένοι ἐστέ	v.38b	Porque estais perturbados?
καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ	v.38c	E porque se levantam (esses)
καρδίᾳ ὑμῶν		pensamentos no vosso coração?
ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου	v.39a	Vejam as minhas mãos e os meus pés
ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός	v.39b	de modo que sou eu mesmo
ψηλαφήσατέ με	v.39c	toquem-me
καὶ ἴδετε	v.39d	e vejam
ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει	v.39e	de modo que (um) espírito, carne e ossos, não tem,
καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα	v.39f	como estais vendo (que) eu tenho
καὶ τοῦτο εἰπὼν	v.40a	E dizendo isto
ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας	v.40b	mostrou-lhes as mãos e os pés
Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς	v.41a	Ainda não crendo eles por causa da
χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων		alegria e estando surpresos
εἶπεν αὐτοῖς	v.41b	disse-lhes
Ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε	v.41c	tendes algo para comer aqui?
οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος	v.42	Eles deram a ele um pedaço de peixe assado
καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν	v.43	E pegando diante deles, comeu.
Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Οὗτοι οἱ λόγοι μου	v.44a	Disse-lhes: estas são minhas palavras
οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὧν σὺν ὑμῖν	v.44b	que falei ainda estando convosco
ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα	v.44c	de modo que é necessário se cumprir
ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως		todas as palavras escritas na lei de Moisés
καὶ τοῖς προφήταις	v.44d	e nos profetas
καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ	v.44e	e salmos, acerca de mim
τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ	v.45a	Então abriu-lhes a mente
συνιέναι τὰς γραφάς	v.45b	(para) entenderem as escrituras
Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι	v.46a	E disse-lhes:

Οὕτως γέγραπται	v.46b	assim está escrito
παθεῖν τὸν Χριστὸν	v.46c	(deveria) sofrer o Cristo
καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ	v.46d	e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia
καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ		E anunciar no seu nome, o
μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα	v.47a	arrependimento para perdão dos pecados
τὰ ἔθνη		a todas as nações,
ἀρχάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ	v.47b	começando por Jerusálem.
ὕμεῖς «ἐστε» μάρτυρες τούτων	v.48	Vós sois testemunhas disso.
Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν	v.49a	E eis que envio a promessa de meu pai
ἐπαγγελίαν τοῦ Πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς		sobre vós
ὕμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει	v.49b	vós, porém, permaneçei na cidade
ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν	v.49c	até que sejais revestidos (com) poder do
		alto.

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

2. Crítica Textual

No que tange ao texto do Evangelho de Lucas, segundo a Introdução da NA28, os manuscritos citados de forma consistente e que apresentam grande qualidade, considerados os manuscritos de peso como critério de avaliação, são: \mathfrak{P}^3 , \mathfrak{P}^4 , \mathfrak{P}^7 , \mathfrak{P}^{42} , \mathfrak{P}^{45} , \mathfrak{P}^{69} , \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{P}^{82} , \mathfrak{P}^{97} , \mathfrak{P}^{111} , (x), (A), (B), (C), (D), (K), (L), (N), (P), (Q), (T), (W), (G), (D), (Q), (C), (Ψ), 070, 078, 079, 0102, 0108, 0115, 0130, 0147, 0171, 0177, 0181, 0182, 0239, 0266, 0279, 0291; 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, 1 844, 1 2211. Os manuscritos de maior qualidade apresentam menos variantes, são mais antigos e de origem oriental (critérios externos). No que tange aos critérios internos, é pertinente recordar que grande parte das adições, omissões e variantes são preposições, conjunções; logo, são elementos que claramente não interferem na mensagem teológica da perícopie em questão; e quando são verbos, aparecem em manuscritos muito tardios, ou seja, não possuem peso suficiente para se optar por tais mudanças.

No v.36, há uma adição de “ο Ιησους” nos Códices Alexandrinus (A), Cyprius (K), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*^{1.13}, 33. 565. 700. 892.

1424. (P 579) e também \mathfrak{M} f (aur vg) sy^{p-h} bo^{pt}. O texto de NA²⁸ se fundamenta no \mathfrak{B}^{75} , nos Códices Sinaíticus (\aleph), Vaticanus (B), Bezae (D), Regius (L), no minúsculo 1241 e também em it sy^{s.c} sa bo^{mss}. O Códex Claromontanus (D) e it, omitem “καί λέγει αὐτοῖς εἰρήνη ὑμῖν”. A variante “εγὼ εἰμι μὴ φοβεισθε” aparece nos Códices Guelferbytanus (P), Washingtoniensis (W), no minúsculo 1241 e, aur c f vg sy^{p-h} bo^{pt}. Uma segunda variante “μὴ φοβεισθε εγὼ εἰμι” aparece no minúsculo 579. Permanece o texto de NA²⁸ pela qualidade dos manuscritos que atestam o texto escolhido, até mesmo porque “os manuscritos devem ser pesados e não contados”¹⁶.

No v.37, há três variantes: a primeira é “θρονηθεντες” aparece no \mathfrak{B}^{75} , no Códex Vaticanus (B) e no minúsculo 1241, a segunda “φοβηθεντες” nos Códices Sinaíticus (\aleph) e Washingtoniensis (W) e a terceira “φαντασμα” no Codex Bezae (D). O texto de NA²⁸ está contido nos Códices Alexandrinus (A), Bezae (D), Cyprius (K), Regius (L), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*^{1.13}, 33. 565. 579. 700. 892. 1424 e 1844 \mathfrak{M} . O texto de NA²⁸ possui manuscritos de qualidade, o que justifica optar pela escolha feita pelo comitê central da 28 edição.

No v.38, há quatro variantes, a primeira “τι” aparece no \mathfrak{B}^{75} , no Codex Vaticanus (B) e sy^p, a segunda variante “ινατι” está nos Códices Bezae (D) e Regius (L), a terceira “εν ταῖς καρδιαῖς” nos Códices Sinaíticus (\aleph), Alexandrinus^c (A^c), Cyprius (K), Regius (L), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*^{1.13}, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 1844 e \mathfrak{M} aur f vg sy bo, a quarta e última variante “εις ταῖς καρδιαῖς” aparece apenas no minúsculo 579. O texto de NA²⁸ se estabelece pelo \mathfrak{B}^{75} , Alexandrinus^{*vid} (A^{*vid}), Vaticanus (B), Bezae (D) e, it sa. Permanece então o texto de NA²⁸, pois possui manuscritos de qualidade e bem atestados, justificando sua escolha.

¹⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

No **v.39**, há duas omissões e seis variantes: a primeira omissão é “μου” e não se encontra no \mathfrak{B}^{75} , nos Códices Regius (L), Washingtoniensis (W), Koridethi (Θ), nos minúsculos f^{13} , 33. 579. 1844 e lat sy^h, a segunda omissão é “με” que não está contido nos Códices Bezae (D), Washingtoniensis (W), Koridethi (Θ), lat sy^{s.c}. As primeiras três variantes são “αυτος εγω ειμι” que aparece nos Códices Alexandrinus (A), Cyprius (K), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos $f^{1.13}$, 565. 700. 892. 1241. 1424 \mathfrak{M} aur vg^{st.ww} sy^h, a segunda é “εγω αυτος ειμι” nos Códices Bezae (D) e, c e vg^{cl}, a terceira é “εγω ειμι ο αυτος” no minúsculo 579. O texto de NA²⁸ se ampara no \mathfrak{B}^{75} , nos Códices Sinaíticus (Ⲛ), Vaticanus (B), Regius (L), no minúsculo 33 e it co. As outras três variantes são “και σαρκα και οστεα ουκ εχει” que está no Codex Vaticanus (B), “σαρκας και οστεα ουκ εχει” no \mathfrak{B}^{75} e no Codex Cyprius* (K*) e, “οστα ουκ εχει και σαρκας” no Codex Bezae (D). O texto de NA²⁸ se apoia nos Códices Sinaíticus (Ⲛ), Alexandrinus (A), Cyprius (K), Regius (L), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos $f^{1.13}$, 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 1844 \mathfrak{M} lat sy, portanto, permanece o texto de NA²⁸ pela qualidade dos manuscritos que atestam sua escolha.

No **v.40**, há uma omissão e uma variante. A omissão de “καί τούτο είπών ρεδειξεν αύτοίς τας χείρας καί τούς πόδας.” ocorre no Codex Bezae (D) it sy^{s.c} e, a variante é “επεδειξεν” que se encontra nos Códices Alexandrinus (A), Cyprius (K), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos f^{13} , 565. 700. 1424 e \mathfrak{M} . Mantem-se o texto de NA²⁸, pois se apoia no \mathfrak{B}^{75} , nos Códices Sinaíticus (Ⲛ), Vaticanus (B), Regius (L), Petropolitanus Purpureus (N), nos minúsculos f^1 , 33. 579. 892. 1241. 1844 que são bem atestados e de qualidade.

No **v.42**, há duas adições: A primeira é “και απο μελισσιου κηριου” (κηριων I2211) que aparece nos Códices Cyprius (K), Petropolitanus Purpureus

(N), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*¹, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 12211 e, \mathfrak{M} lat sy^{c.p.h.**} bo^{pt}; CyrJ Epiph, a segunda “και απο μελισσιου κηριον” está apenas no Codex Koridethi (Θ), nos minúsculos *f*¹³ e 1844. O texto de NA²⁸ basea-se no \mathfrak{B} ⁷⁵, nos Códices Sinaíticus (א), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Bezae (D), Regius (L), Washingtoniensis (W), no minúsculo 579 e, e sy^s sa bo^{pt}; Cl. Pela qualidade dos testemunhos que sustentam a leitura assumida, concorda-se com o texto de NA²⁸.

No v.44, existem duas variantes e uma omissão: A primeira “εν ω ημην” aparece apenas no Codex Bezae (D), a segunda “εν τοις” está nos Códices Sinaiticus (a) e Regius (L). A omissão é atestada nos Códices Alexandrinus (A), Bezae (D), Cyprius (K), Petropolitanus Purpureus (N), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*^{1.13}, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 1844. 12211 \mathfrak{M} . O texto de NA²⁸ é atestado nos Códices \mathfrak{B} ⁷⁵ no Codex Vaticanus (B) e no minúsculo 579 e, possui manuscritos que justificam sua escolha pela qualidade, por serem bem atestados.

No v.46, há duas adições e uma omissão: A primeira adição é “και ουτως εδει” que se encontra nos Códices Alexandrinus (A), Ephraemi^{2vid} (C^{2vid}), Cyprius (K), Petropolitanus Purpureus (N), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos *f*^{1.13}, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 1844. 12211 \mathfrak{M} aur f q vg sy^{p.h} sa^{ms}, a segunda adição “εδει” está apenas no minúsculo 579. A omissão aparece apenas no Codex Bezae (D). O texto de Na²⁸ está amparado no \mathfrak{B} ⁷⁵, nos Códices Sinaiticus (a), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*), Bezae (D), Regius (L) e, ut sa^{mss} bo; Ir^{lat} (Cyp), com testemunhos bem atestados e de qualidade, sendo possível concordar com a leitura assumida pelo texto de NA²⁸.

O v.47 possui cinco variantes: A primeira variante “και” aparece nos Códices Alexandrinus (A), Ephraemi (C), Bezae (D), Cyprius (K), Regius (L), Petropolitanus Purpureus (N), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ),

Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos $f^{1.13}$, 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 1844. 12211 \mathfrak{M} latt sy^{s,h}; Cyp. O texto de NA²⁸ se apoia no \mathfrak{B}^{75} , nos Códices Sinaiticus (a), Vaticanus (B) e, sy^p co. A segunda variante “ $\omega\varsigma \epsilon\pi\iota$ ” aparece no Codex Bezae (D), a terceira variante “ $\alpha\rho\xi\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ” aparece no \mathfrak{B}^{75} , Alexandrinus (A), Ephraemi³ (C³), Cyprius (K), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), nos minúsculos $f^{1.13}$, 579. 700. 892. 1241. 1424 \mathfrak{M} sy^h, a terceira variante “ $\alpha\rho\xi\alpha\mu\epsilon\nu\omega\nu$ ” encontra-se no Codex (D) lat e, a última variante “ $\alpha\rho\xi\alpha\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ” nos Códices Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ) e no minúsculo 565. O texto de NA²⁸, se fundamenta nos Códices Sinaiticus (a), Vaticanus (B), ephraemi* (C*), Regius (L), Petropolitanus Purpureus (N), no minúsculo 33. 1844. 12211, sendo coerente optar pelo texto de NA²⁸ devido aos manuscritos bem atestados e de qualidade que constituem o texto.

No **v.48**, verifica-se três variantes. A primeira “ $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma \delta\epsilon$ ” (Omissão desta primeira parte nos Códices Sinaiticus (a), Regius (L) e 1844) $\epsilon\sigma\tau\epsilon \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ aparece nos Códices Sinaiticus (a), Alexandrinus (A), Cyprius (K), Regius (L), Petropolitanus Purpureus (N), Washingtoniensis (W), Tischendorfianus (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), nos minúsculos $f^{1.13}$, 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 1844 \mathfrak{M} lat sy^h, a segunda variante “ $\upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma$ (ocorre adição de “ $\delta\epsilon$ ” no Codex Ephraemi² (C²)) $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma \epsilon\sigma\tau\epsilon$ ” encontra-se no Codex Ephraemi (C) e no minúsculo 579, a terceira variante “ $\kappa\alpha\iota \upsilon\mu\epsilon\iota\varsigma \delta\epsilon \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ ” no Codex Bezae (D). O texto de NA²⁸ se estabelece no \mathfrak{B}^{75} e no Codex Vaticanus (B), sendo possível optar pelo texto, especialmente devido a estas duas testemunhas bem atestadas e de alta qualidade.

3. Crítica Literária

Lc 24,13 inicia a narrativa dos dois discípulos no caminho para Emaús no mesmo dia em que Maria Madalena, Joana, Maria mãe de Tiago e as demais mulheres que estavam com elas (Lc 24,10), foram ao sepulcro e o encontraram vazio. Jesus aparece para estes dois, sendo um identificado como Cléofas (v.18), contudo, eles não conseguem reconhecer que era o mestre. Ele caminha com eles e durante o percurso, Jesus expõe as Escrituras, dizendo que o Cristo deveria padecer, começando por Moisés e por todos os profetas (v.27). Ao chegar à cidade de Emaús, Jesus continua seu caminho, dando a entender que iria para mais longe, porém, os dois discípulos constroem ele para que permaneça com eles, pois já era tarde (v.29). E então, no partir do pão, à mesa, eles reconhecem o mestre, todavia, Jesus simplesmente fica invisível (v.31). Os dois discípulos retornam imediatamente para Jerusalém, afim de relatar o ocorrido e, enquanto ainda falavam destas coisas, o próprio Jesus apareceu no meio de todos eles e disse “Paz a vós” (v.36).

Ao aparecer aos seus discípulos e eles testificarem que de fato era o mestre, ele então mais uma vez expõe as Escrituras a todos eles, porém agora, diz que era necessário que se cumprisse tudo que estava escrito acerca dele na lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos (v.44), sendo eles as testemunhas de tudo isso (v.48). Recomenda a todos que fiquem na cidade até que sejam revestidos com poder do alto (v.49) e, após isso, os levou até Betânia, levantou suas mãos, os abençoou (v.50) e foi elevado aos céus (v.51) e, seus discípulos então retornaram com grande júbilo para Jerusalém (v.52) e, sempre estavam no templo, louvando e bendizendo a Deus (v.53).

É possível inferir, a partir do texto, que a perícopete tem por princípio o v.13, ao mencionar os discípulos no caminho para Emaús, pois, o que se segue após isso culmina nestes mesmos discípulos retornando imediatamente para Jerusalém

e narrando os fatos aos onze e aos outros discípulos que estavam com eles e então, Jesus aparece (v.36) quando eles ainda estavam falando sobre estas coisas, que aconteceram imediatamente antes (v.36). E não encerra no v.49, pois, Jesus assim que termina de recomendar que eles ficassem na cidade, os levou para fora, até Betânia (v.50), foi recebido nos céus (v.51) e, eles voltaram para Jerusalém e estavam sempre no templo louvando e bendizendo a Deus (vv.52-53). Contudo, as mudanças de cenário, primeiro em Emaús, depois em Jerusalém e por último em Betânia, nos leva a enxergar esse relato, embora completamente concatenados, como perícopes diferentes, isto é, Lc 24,13-35 como a perícope de Emaús, Lc 24,36-49 como uma das aparições do Ressuscitado e Lc 24,50-53 a perícope que trata da ascensão de Jesus, não obstante, fato é que, Lucas entrelaça a narrativa de tal forma que conseguimos perceber o fio condutor de toda a narrativa de forma muito clara.

Alguns estudiosos como Hendriksen¹⁷, Bovon¹⁸ consideram a perícope dos vv.36-49, já Rossé¹⁹ e Wolter²⁰ entendem que a perícope vai dos vv.36-53, Fitzmyer²¹ diferente dos demais, apresenta o seguinte esquema: vv.36-43; vv.44-49 e vv.50-53, cada seção dessa como uma perícope.

3.1 Quiasmo/Construção concêntrica

- A - Sofrimento de Cristo (v.26)
- B - Moisés, profetas, Escrituras (v.27)
- C - Comida - convidam Jesus para comer (vv.28-30)
- D - Reconhecem - sem dúvidas (v.31)
- E - Desaparece diante deles - noite (v.31)
- F - Conversam entre si - caminho (v.32)
- G - **Acreditam** (vv.33-34)
- F' - Conversam com os outros - caminho (v.35)

¹⁷ HENDRIKSEN, W., *Exposição do evangelho de Lucas*, p. 711.

¹⁸ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 575.

¹⁹ ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*, p. 1033.

²⁰ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 562.

²¹ FITZMYER, J., *El Evangelio Segun Lucas*, p. 600.

- E' - Aparece diante deles - noite (v.36)
- D' - Reconhecem? - dúvidas (vv.37-41)
- C' - Comida - Jesus pede para comer (vv.41-43)
- B' - Moisés, profetas, Salmos, Escrituras (vv.44-45)
- A' - Sofrimento de Cristo (v.46)

4. Análise da Forma

De acordo com Klaus Berger, o texto de Lc 24,36-49, pode ser caracterizado como relatos de visões, relatos sobre testemunhas e nomeação de testemunhas, o que implica um caráter jurídico²² ou, também podemos caracterizar o gênero deste texto como o Encontro com o Ressuscitado, isto é, as aparições de Jesus aos seus discípulos.

As aparições do ressuscitado quase sempre são entendidas, não apenas como provas da legitimidade de Jesus (para isso a mensagem dos anjos no sepulcro vazio já teria sido suficiente), mas ao mesmo tempo como transferência de sua tarefa, ou seja, como missão dos discípulos.

Em todo caso, trata-se da categoria jurídica “missão”. Já que uma missão pode ser delegada, a interpretação das visões insiste sobretudo em que Jesus é experimentado como o enviado de Deus e que de sua confirmação, depois de seu martírio, depende também inteiramente a missão dos discípulos, para garantir a continuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé.

5. Comentário Exegético-Teológico

v.36 - “Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔσθη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν/*Porém, dizendo eles estas coisas, ele mesmo pôs-se no meio deles e disse-lhes, Paz à vós*”. Na primeira cena desta unidade (vv.36-43), o evangelista utiliza uma tradição anterior, pois o que encontramos aqui é uma

²² BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 262.

forma desenvolvida do fragmento da tradição preservada em 1Co^r 15,5 (“ele apareceu... aos Onze”). Existe paralelo com elementos que estão presentes em Jo 20,19-21 e, por outro lado, outra forma da tradição também pode ser encontrada no apêndice do Evangelho segundo Marcos (Mc 16,14-15), onde é mencionada uma aparição de Jesus aos Onze quando eles estavam à mesa no domingo de Páscoa, e em que Jesus os repreende pela sua descrença, embora acabe dando-lhes a tarefa de “pregar o Evangelho”.²³

Lucas costura cuidadosamente esta cena na anterior, indicando continuidade cronológica e temática com a cláusula, enquanto os discípulos regressavam para Jerusalém.²⁴ “Dizendo eles estas coisas” (v.36a) marca a continuidade com a história anterior. Assim como Jesus desapareceu subitamente dos olhos dos discípulos de Emaús, também ele aparece subitamente entre os Onze e os outros e a comunicação da experiência dos dois discípulos de Emaús ao grupo reunido ainda não terminou quando Jesus aparece.²⁵ A anotação é importante, com a mesma linguagem concreta com que o Evangelho sublinhara então a corporeidade do Ressuscitado, quer agora afirmar que o Ressuscitado não está condicionado pelas leis espaço-temporais deste mundo²⁶. Nisto é reconhecível que ele não simplesmente continua a sua existência terrena, mas vem do céu. O súbito aparecimento do anjo aos pastores em Lc 2,9 é comparável (ἐπέστη αὐτοῖς).²⁷

Jesus “no meio” dos Onze (v.36b), lembra a fórmula de Mt 18,20, uma expressão quase técnica do vocabulário da Aliança para falar da presença de YHWH entre o seu povo. A presença repentina entre os Onze pressupõe um “estar ali” permanente de Cristo, ainda que invisível. Mas agora, a aparição assume um caráter “palpável”, reservado às testemunhas oficiais (At 10,41). É verdade que

²³ FITZMYER, J., *El Evangelio Segun Lucas*, p. 602.

²⁴ GREEN, J. B., *The Gospel of Luke*, p. 853.

²⁵ GRASSO, S., *Luca*, p. 635.

²⁶ ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*, p. 1036.

²⁷ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 563.

os Onze não estão sozinhos, como em Pentecostes (At 2,1), a manifestação divina ocorre na presença de outros que ali estão reunidos e, os Onze recebem sua missão dentro de uma comunidade. A saudação – *Shalom* – habitual entre os judeus (v.36d), adquire valor salvífico no contexto, a paz prometida em Lc 2,14 agora recebida pelos apóstolos, deve estender-se a toda a terra²⁸.

v.37 - “πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γινόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεορᾶν./*Porém assustados, e ficando cheios de medo pensavam (um) espírito ver*”. Assim como a aparição dos anjos às mulheres que correram para o túmulo suscita medo (Lc 24,4-5), a do Ressuscitado causa pânico (v.37ab). Alguém poderia perguntar: Mas como é possível explicar que os homens de Emaús ficassem tão surpresos e amedrontados, já que apenas umas poucas horas antes tinham conversado com Jesus? O caráter repentino do aparecimento, e o fato de que ninguém tinha visto Jesus entrar naquele aposento - tão subitamente, ali estava ele, como se tivesse sido materializado pelo próprio ar - podem muito bem explicar essas reações por parte dos discípulos.²⁹ A angústia dos discípulos atinge até uma intensidade maior que a das mulheres, Lucas de fato não se limita ao adjetivo ἔμφοβος, “com medo”, que utilizou no episódio do túmulo vazio (Lc 24,5), mas precede-o com o particípio de um verbo muito expressivo, πτοέω, que significa “assustar”.³⁰

A reação de medo dos discípulos difere fortemente daquela de alegria na história paralela de Jo 20,20. O medo de fantasmas pertence ao imaginário popular, a ressurreição de Jesus, porém, é fonte de alegria e pertence à novidade da fé. O versículo lembra Mc 6,49 e talvez dependa disso, sendo inserido para orientar decisivamente a história rumo à tese da corporeidade do Ressuscitado. Lucas não vê, portanto, nenhuma contradição com a confissão de fé no v.34, o tema é diferente: não mais a crença de que Jesus ressuscitou, mas a questão da

²⁸ ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1036.

²⁹ HENDRIKSEN, W., Exposição do evangelho de Lucas, p. 712.

³⁰ BOVON, F., Vangelo di Luca, p. 586.

natureza corpórea de Jesus ressuscitado. O ensinamento deveria ser atual e necessário no mundo grego, no qual havia a crença em fantasmas, mas não a concepção de uma ressurreição corporal (v.37c).³¹

v.38 - “καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστὲ καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν;/E disse-lhes: *Porque estais perturbados? E porque se levantam (esses) pensamentos no vosso coração?*”. Aquele que aparece também abre seu discurso com uma pergunta retórica que recrimina o comportamento dos destinatários da aparição em outras narrativas (v.38ab). O Ressuscitado dirige-se aos discípulos e esta pergunta retórica tem antes, o sabor de uma censura, como na aparição às mulheres de Lc 24,5; é uma característica lucana.³² Com o διαλογισμοί (v.38c) é feita referência ao ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν (v.37). Assim, como o terrestre, também o Ressuscitado conhece os “pensamentos do coração”. A conversa sobre pensamentos “surgindo” (ἀναβαίνειν) “em seu coração” tem sua correspondência mais próxima na concepção do Antigo Testamento de “subir ao coração”. A reação dos Onze indica um erro de julgamento: a reflexão sobre fantasmas é sinal de uma mente confusa que ainda não fez a distinção entre um fantasma e a realidade da ressurreição.³³

A aparente perturbação dos discípulos acontece, sobretudo, pelo caráter escatológico da aparição de Jesus. A ressurreição de Jesus não é um evento isolado que proporciona ao seus uma calorosa confiança e uma esperança em uma futura ressurreição. A ressurreição de Jesus é o início da mesma ressurreição escatológica. Se nos for permitido uso de termos grosseiros para tentar descrever realidades sublimes, poderíamos dizer que uma das peças da ressurreição escatológica foi plantada no meio da história. O primeiro ato do drama do Último Dia ocorreu antes do Dia do Senhor.

³¹ ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1037.

³² ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1037.

³³ WOLTER, M., The Gospel According to Luke, p. 564.

A ressurreição de Jesus não é simplesmente um evento na história. Não deveria ser simplesmente descrito como algo sobrenatural, um milagre, como se Deus tivesse interferido nas “leis da natureza”. A ressurreição de Jesus significa nada menos que o aparecimento no tempo da história de algo que pertence à esfera da eternidade. Sobrenatural? Sim, mas não no sentido usual da palavra. Não é a “perturbação” do curso normal dos eventos, é sobre a manifestação de algo totalmente novo. A vida eterna apareceu em meio ao que é mortal.³⁴

vv.39-40 - “ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας/*Vejam as minhas mãos e os meus pés, de modo que sou eu mesmo, toquem-me e vejam, de modo que (um) espírito, carne e ossos, não tem, como estais vendo (que) eu tenho. E dizendo isto mostrou-lhes as mãos e os pés*”. O duplo ἴδετε-ὅτι (v.39a-b) deixa claro que aquele que aparece quer demonstrar duas coisas. Primeiro, ao exibir suas mãos e pés ele prova sua identidade. Nisto fica claro que aquele que aparece só é identificável como Jesus pelo fato de ele se revelar como o crucificado. Aqui implicitamente pressupõe-se que haviam feridas nas mãos e nos pés de Jesus, que se originaram do fato de que ele não foi simplesmente amarrado à cruz em sua execução, mas fixado a ela com a ajuda de pregos que foram cravados nos ossos das mãos e dos pés. Os discípulos são chamados a reconhecer o Ressuscitado na sua identidade pessoal, ele é verdadeiramente o Jesus que eles conheceram e, portanto, podem garantir a continuidade entre o Jesus da história e o Cristo da fé. Para esta identificação, parece curioso o convite ao olhar para as mãos e os pés.³⁵

Em segundo lugar, a realidade da ressurreição de Jesus é demonstrada no v.39e-f. A impressão inicial dos discípulos de que um “espírito” lhes apareceu é

³⁴ LADD, G. E., Teologia do Novo Testamento, p. 466.

³⁵ WOLTER, M., The Gospel According to Luke, p. 564.

corrigida aqui. Lucas desenvolve a tradição do cristianismo primitivo à sua maneira. É outra forma de transmitir ao leitor, “Teófilo” (Lc 1,3-4; At 1,1), a “solidez” (ἀσφάλεια) dos ensinamentos recebidos. Embora haja certo paralelismo com Jo 20,19-21, a apresentação é muito mais realista. A tradição de João também se depara com este problema, mas aborda-o de forma diferente, introduzindo o episódio de Tomé (Jo 20,24-29).³⁶ O toque “na carne e nos ossos” de Jesus deveria deixar claro que os discípulos estão realmente lidando com alguém que ressuscitou dos mortos e não com um espírito incorpóreo. Todo o peso do seu argumento reside em demonstrar que o Ressuscitado não é um espírito puro, um fantasma. A série de provas “esmagadoras” serve aos Onze como testemunhas oficiais, para a sua função de apóstolos devem estar inteiramente convencidos da realidade da ressurreição de Jesus, segundo a compreensão bíblica (corpórea), e o leitor deve saber que não foi enganado pelo testemunho deles.³⁷

v.41 “ἔτι δὲ ἀπιστοῦντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετε τι βρώσιμον ἐνθάδε;/*Ainda não crendo eles por causa da alegria e estando surpresos disse-lhes: tendes algo para comer aqui?*”. Ainda duvidosos (v.41ab), Jesus pede-lhes algo para comer e eles “oferecem-lhe um pedaço de peixe assado”. Na realidade, não se diz que os discípulos estavam à mesa, mas esse é o ponto principal da história. Na verdade, mais tarde no livro dos Atos dos Apóstolos, o próprio Lucas dirá que o Jesus ressuscitado “comeu com” seus apóstolos (At 10,41: “nós que comemos e bebemos com ele depois da sua ressurreição dentre os mortos”).³⁸

Embora o tema alimentação esteja presente e contenha um indubitável paralelo ao episódio de Emaús, não podemos deixar de pensar que esta cena pretende insistir na realidade física e na identidade de Jesus ressuscitado.³⁹ Tudo acontece ainda no primeiro dia da semana, mas a cronologia aqui tem pouco valor,

³⁶ FITZMYER, J., *El Evangelio Segun Lucas*, p. 603.

³⁷ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 564.

³⁸ FITZMYER, J., *El Evangelio Segun Lucas*, p. 603.

³⁹ FITZMYER, J., *El Evangelio Segun Lucas*, p. 603.

pois entramos em um tempo novo onde as horas e os dias não contam mais. A presença de Jesus num primeiro momento causa susto e confusão. Mas logo ele se dá a conhecer, toma refeição com eles e dá as últimas instruções antes da sua ascensão.⁴⁰

Lucas é o único evangelista que informa que Jesus ressuscitado toma uma refeição (v.41c). A evangelização em ambiente helenista exige este dado. Os gregos – como os egípcios, já antes deles – acreditavam na imortalidade da alma, mas não na ressurreição dos corpos (At 17,18.32; 26,8.24). Além disso, tanto no mundo judaico como helenístico, as refeições eram momentos importantes de relacionamentos fraternos.⁴¹

vv.42-43 - “οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος· καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν/*Eles deram a ele um pedaço de peixe assado. E pegando diante deles comeu*”. Os discípulos oferecem a Jesus um peixe assado (v.42). A cena lembra Jo 21,9, mas neste último texto é o Ressuscitado quem oferece comida aos discípulos e não come com eles. No nosso caso, a razão é peculiar: comer serve para mostrar a realidade corporal do Ressuscitado. O fato será lembrado em At 10,41 e generalizado nos moldes da comensalidade do Ressuscitado com suas testemunhas.⁴²

O Jesus ressuscitado come peixe (v.43), nenhum outro evangelho leva o realismo tão longe. Lucas especifica que não comeu com os discípulos, mas “diante” deles, sob os olhos deles. No livro dos Atos, o autor transforma esta alimentação solitária e demonstrativa numa comunhão de mesa entre o Ressuscitado e as suas testemunhas (At 1,4; 10,41). O evangelista não conclui com a reação dos presentes: estariam agora convencidos? Certamente, pois é a premissa para o ensinamento posterior (vv.44-49).⁴³

⁴⁰ PERONDI, I., As refeições de Jesus em Lucas, p. 99.

⁴¹ PERONDI, I., As refeições de Jesus em Lucas, p. 99.

⁴² ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1040.

⁴³ ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1041.

O papel que devemos atribuir aos vv.41-43 depende em parte de onde Lucas nos quer fazer entender no relato que os discípulos foram capazes de avançar para uma crença plena no Senhor ressuscitado. É depois do v.43? Esta visão dá peso ao ἔτι, “ainda”, no início do v.41 e à construção participial à qual está ligado, isto é, comer resolve a dúvida residual. Mas sem negar a importância da alimentação, dois fatores contam a favor de uma visão alternativa. O primeiro é que no relato lucano de Emaús, o efeito combinado da exposição das Escrituras e do partir do pão cria uma consciência da realidade da presença do Senhor ressuscitado. Os vv.44-49 contêm fortes ecos da exposição bíblica dos vv.25-27, o que sugere que também aqui a exposição das Escrituras contribui para que os discípulos saiam do seu estado de dúvida (parcial) no v.41.

O segundo fator é que, no v.52 a alegria (qualificada) do v.41 é retomada novamente como uma grande alegria incondicional (e observe que aqui é dito pela primeira vez que os discípulos adoram Jesus). À luz destas considerações, parece melhor ver que Lucas está reiterando e expandindo o padrão de Emaús, isto é, além da crença parcial alcançada pelo v.41 através da exibição de mãos e pés, aqui o efeito combinado da refeição, do ensino/a exposição bíblica e a experiência da ascensão de Jesus levam à maturidade a fé na ressurreição de Jesus.⁴⁴

v.44 “Ἐἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὄντων ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ/*Disse-lhes: estas são minhas palavras que falei ainda estando convosco de modo que é necessário se cumprir todas as palavras escritas na lei de Moisés, e nos profetas e salmos, acerca de mim*”. Jesus começa à maneira de Moisés em Dt 1,1 (LXX)⁴⁵: “Estas (são) as palavras que Moisés disse a todo o Israel” (Dt 18,15; At 3,22) (v.44ab). A alusão à Jesus como o profeta esperado semelhante à Moisés é possível. A introdução da citação οὗτοι

⁴⁴ NOLLAND, J., Luke: 18:35–24:53, p. 1214-1215.

⁴⁵ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera (2006).

οἱ λόγοι com a orientação catafórica do pronome demonstrativo é um Septuagintismo (Ex 35,1; Dt 1,1; 28,69; 2Sm 23,1; Jr 36,1; 37,4; Zc 8,16; Br 1,1). Como em Lc 24,6-7, também aqui se trata de uma “retrospectiva resolutive”, que pretende explicar aos discípulos como aconteceu que Jesus, sobre quem eles sabiam que tinha sido crucificado e sepultado, agora está diante deles. Jesus fornece então, não uma citação palavra por palavra, mas uma citação de acordo com o sentido, embora os ecos de Lc 18,31 e Lc 22,37 em particular não possam ser perdidos. A intenção é uma interpretação abrangente da totalidade do seu destino, que ele então desvenda concretamente nos vv.46-47. Ao contrário de Lc 24,16 (At 1,16; 17,3), não encontramos o ἔδει voltado para trás, mas o presente δεῖ. A razão para este fato notável é que aqui πάντα τὰ γεγραμμένα . . . περὶ ἐμοῦ não se refere exclusivamente a eventos passados, mas também inclui o κήρυχθῆναι (v.47), que ainda está no futuro. No Novo Testamento, a expressão πάντα τὰ γεγραμμένα é tipicamente lucana.⁴⁶

Lucas reúne o que foi dito nos v.7 e v.27: (a) a memória das palavras passadas de Jesus, “quando eu ainda estava convosco”, esta forma de falar do ministério terreno de Jesus corresponde antes à perspectiva pós-Páscoa de Lucas e do seu tempo, (b) a ligação entre as palavras de Jesus e o cumprimento das Escrituras mostra antes de tudo a conformidade da existência de Jesus com o plano de Deus manifestado nas Escrituras e conseqüentemente, esta mesma existência se ilumina e se torna compreensível a partir das Escrituras explicadas pelo Ressuscitado. Parte da Escritura está orientada para Cristo, esta crença, destacada por Lucas, é a base da interpretação cristológica do AT e justifica a exegese midráshica também utilizada pela Igreja (v.44cd).⁴⁷

O Saltério foi de fato o primeiro e principal livro dos *Ketubim* (v.44e). Porém, é mais provável que Lucas escolha o Salmo pela sua importância na

⁴⁶ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 567.

⁴⁷ ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*, p. 1042.

reflexão da Igreja, eles são a principal fonte dos textos messiânicos do querigma, como evidenciam os discursos do AT, “Tudo o que está escrito sobre mim deve ser cumprido”, incluindo a pregação do Reino (Lc 4,21) e, portanto, todo o ministério. Concretamente, então, as Escrituras anunciam a morte e ressurreição de Jesus, abrem-se à compreensão do mistério pascal, como se todo o ministério terreno encontrasse neste acontecimento o seu sentido último, núcleo fundamental do querigma apostólico. Finalmente, Lucas coloca a pregação a todas as nações sob o cumprimento das Escrituras e, portanto, em conformidade com a vontade de Deus (v.47; At 10,43).⁴⁸

v.45 - “τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς/*Então abriu-lhes a mente (para) entenderem as escrituras*”. Se a mensagem permanece a mesma – recorda os vários anúncios da paixão revelada desde os tempos da pregação na Galileia – é antes o modo de compreensão dos ouvintes que deve mudar. Os anúncios da paixão atingiram em vão os ouvidos dos estúpidos discípulos. Lc 9,44-45 sublinhou o mal-entendido em que o ensino de Jesus encalhou. Para Lucas, nem a mensagem das mulheres que regressavam do sepulcro vazio, nem as palavras dos discípulos que regressavam de Emaús, nem a evidência da ressurreição eram suficientes para oferecer uma chave de interpretação das Sagradas Escrituras.⁴⁹

É necessária a intervenção espiritual de Cristo ressuscitado, pois se trata da transformação da “inteligência” (νοῦς) (v.45ab). A Páscoa é o dia das aberturas: abertura do túmulo (Lc 24,2), dos olhos (Lc 24,31), das Escrituras (Lc 24,32) e, aqui, do intelecto (v.45). O processo não é de permanecer apenas intelectual: se Lucas usa νοῦς aqui, em outro lugar ele fala de καρδία, “coração” (24,25.32). A transformação diz respeito às pessoas em sua totalidade, principalmente ao seu ser interior. O episódio poderia terminar aqui.⁵⁰

⁴⁸ ROSSÉ, G., Il vangelo di Luca, p. 1042.

⁴⁹ BOVON, F., Vangelo di Luca, p. 594.

⁵⁰ BOVON, F., Vangelo di Luca, p. 594.

v.46 - “καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ/*E disse-lhes: de modo que, Assim está escrito, (deveria) sofrer o Cristo e ressuscitar dos mortos ao terceiro dia*”. Se Lucas volta a dar a palavra ao ressuscitado (note-se a repetição de εἶπεν, vv.44.46), é porque pretende especificar as partes essenciais destas profecias. Além disso, os leitores as conhecem bem, pois se referem às duas principais articulações do querigma, a morte e a ressurreição, que também constituíam o cerne dos anúncios da paixão (v.46cd). Não nos surpreende a formulação ora lucana, ora tradicional que recebem estes elementos centrais da fé cristã: a morte é aqui definida de forma editorial como sofrimento (Lc 24,26) e o regresso à vida de forma tradicional como uma ressurreição até o terceiro dia (Lc 24,7).⁵¹

Contudo, é surpreendente que o evangelista não mencione o ministério de Jesus que precede a paixão. Nem os atos de poder nem os ensinamentos do messias têm qualquer função nesta passagem. Duas explicações vêm à mente: a) Lucas é influenciado por uma construção teológica, atestada por Paulo, que centra a atenção no binômio cruz-ressurreição; b) Lucas se prepara para virar a página e já pensa no livro de Atos. E precisamente neste segundo livro os apóstolos e as testemunhas partilham a predileção paulina por uma mensagem centrada na morte e na ressurreição. Esta orientação para o futuro é, no entanto, paradoxal nos versículos que se referem claramente ao passado (v.44).⁵²

v.47 - “καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ/*E anunciar no seu nome, o arrependimento para perdão dos pecados a todas as nações, começando por Jerusalém*”. As palavras finais aos discípulos são o culminar das instruções de Jesus e antecipam a continuação da história no livro de Atos. Jesus vai além da sua própria história e fala de acontecimentos futuros nos quais os Onze e os

⁵¹ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 568.

⁵² BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 594.

outros terão um papel central. Jesus nomeia os seus ouvintes como suas testemunhas, atribuindo-lhes uma tarefa e tornando-os destinatários de uma promessa. Os mesmos temas retornarão nos primeiros capítulos da história de Atos. Investindo os discípulos com a proclamação da “conversão para (a) remissão dos pecados”.⁵³ Gramaticalmente, a cláusula do v.47a (que começa com καὶ e o verbo “perdoar” na parte inferior) concorda com “assim está escrito” do v.46b, e isso tem sua importância. As duas proposições sobre a necessidade do sofrimento-ressurreição messiânica (v.46cd) e sobre a pregação da conversão às nações (v.47a) são paralelas e dependem da afirmação “está escrito”. Conseqüentemente, “as Escrituras devem cumprir-se tanto no que diz respeito à paixão e ressurreição de Jesus, como também no que diz respeito ao anúncio da conversão a todos os povos”.

Por outro lado, é evidente que para Lucas não só a morte-ressurreição, mas também a difusão da mensagem de salvação às nações pagãs faz parte da tarefa do Messias: “O anúncio da salvação a todos os povos pertence à missão de Cristo, tal como definido pelo Antigo Testamento”. A missão de Jesus não termina, portanto, com a morte-ressurreição, mas continua no anúncio do Evangelho aos povos da terra. O Ressuscitado realiza esta obra, através das testemunhas que falam em seu nome. A desejada relação que existe entre o v.47 e At 1,8 nos permite compreender em qual texto bíblico Lucas está pensando concretamente. A expressão “até aos confins da terra” (At 1,8)⁵⁴ alude, de fato, à missão do Servo de YHWH em Is 49,6: “Eu te coloquei como luz para os gentios, para que tragas salvação até os confins da terra” (At 13,47). Através dos apóstolos, Jesus ressuscitado concretiza a sua realidade como Messias “luz das nações”. As palavras de Jesus em Lc 24,47 resumem o programa da missão apostólica através

⁵³ CRIMELLA, M., Luca, p. 374-375.

⁵⁴ PERONDI, I., As refeições de Jesus em Lucas, p. 99.

da qual Jesus implementa a sua messianidade universal. Logicamente, a atenção agora se volta para a função dos correspondentes.⁵⁵

v.48 - “ὁμοῖς μάρτυρες τούτων/*Vós sois testemunhas disso*”. Com o termo μάρτυρες (v.48), “testemunhas”, o leitor é levado de volta ao prólogo do evangelho, onde a geração dos apóstolos é definida como aquela que, desde o início, se tornaram αὐτόπται, “testemunhas oculares”, e ὑπηρεταί, “servos”, da palavra (Lc 1,2). Um primeiro ponto é claro: μάρτυρες ainda não são os mártires da antiguidade tardia; um segundo ponto também: eles não são testemunhas oculares passivas, uma vez que se tornaram ativamente o que são.

Um terceiro ponto também é evidente: as “coisas” que testemunham não são todas visíveis. Visto que o termo “testemunhas” reaparece em Atos, este terceiro ponto chama a atenção. As testemunhas são confiáveis porque estão vinculadas por uma dupla lealdade: à história e à verdade. Por um lado, conheceram o Jesus histórico, antes, durante e depois da sua paixão; por outro lado, conhecem o querigma cristão e o significado das Escrituras. Quarto ponto: como aponta o v.49ac, eles precisam do Espírito Santo para que seu testemunho se torne eficaz. Não é relatado aqui, mas, em outro lugar aparece um quinto elemento: segundo Lucas, as testemunhas foram objeto de uma escolha por parte de Jesus (At 1,2, onde precisamente esta eleição é indicada).⁵⁶

v.49 - “καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν/*E eis que envio a promessa de meu pai sobre vós. Vós, porém, permanecei na cidade até que sejais revestidos (com) poder do alto*”. Enquanto os vv.47-48 — como o comando missionário em Mateus 28,18-20 — fazem uma ponte para um futuro indefinido e não exigem cumprimento narrativo, o v.49abc anuncia um evento que não pode permanecer não informado. A história lucana de Jesus é assim

⁵⁵ ROSSÉ, G., *Il vangelo di Luca*, p. 1045.

⁵⁶ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 596.

aberta para uma continuação narrativa. Da mesma forma, Lucas também retoma este versículo em At 1,4. Aqui, como em At 1,4, “ἐπαγγελία/*do meu Pai*” representa metonimicamente o que é prometido, a saber, o Espírito (como ἐλπίς, em Cl 1,5, para o bem esperado da salvação). Este anúncio realiza-se no Pentecostes (At 2,1-5; v.33). Lucas pode falar de uma “promessa” do Espírito com base em Jl 3,1-2 (At 2,16-18), τοῦ πατρός μου é, portanto, um genitivo subjetivo.⁵⁷

De extrema importância também é a irrupção aqui do tema do Espírito Santo. Espírito da promessa de Lucas nas Escrituras de Israel, o dom do pai manifesta-se no evangelho, mas reserva os seus efeitos ao filho. Para que o plano de Deus seja realizado, porém, esta “força” (δύναμις, v.49) deve então se espalhar por toda a igreja. Lucas concebe a função do Espírito antes de tudo em sentido missionário: é através desta força (v.49) que a mensagem de conversão e de perdão pode ser anunciada e acolhida (v.47). Ele então desempenhará outras funções nos Atos, não mencionadas no Evangelho. Em algumas ocasiões Lucas anunciou que este poder benéfico acompanharia a vida dos discípulos (Lc 11,13 e, sem que o termo seja pronunciado, Lc 21,15).⁵⁸ O evangelista retrata de bom grado o invisível: Jesus pede aos discípulos literalmente que “sentem-se” (καθίσαιτε, v.49, traduzido como “permaneçam”) e “esperarem” (περιμένειν, At 1,4) “na cidade” a força que descerá sobre eles (ἐφ' ὑμᾶς, “sobre você”, v.49; e At 1,8) e com a qual, literalmente, “você será revestido” (ἐνδύσθησθε, v.49).⁵⁹

Refletindo sobre a História dos efeitos a cerca desta perícope, Bovon, reúne algumas colocações de alguns padres da igreja. Tertuliano apresenta sua interpretação contrariando a de Marcião. A sua explicação é simples: ele se alegra com as palavras de Jesus e com a realidade corpórea da ressurreição. O

⁵⁷ WOLTER, M., *The Gospel According to Luke*, p. 571.

⁵⁸ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 596.

⁵⁹ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, p. 597.

Ressuscitado, ao dizer: “E sabeis que sou eu” (v.39), faz com que os discípulos se lembrem dele como um ser corpóreo.

O cuidado de Orígenes em responder de forma inteligente às críticas de Celso é impressionante. O filósofo, colocou em primeiro lugar um judeu, na linha de frente anti-cristã. E precisamente com os argumentos deste judeu hostil à ressurreição de Jesus, que Orígenes contesta a não credibilidade da ressurreição. Embora ele se refira à aparição aos onze apenas duas ou três vezes, cada linha que ele escreve merece atenção e admiração.

Nas homilias sobre o terceiro evangelho, Ambrósio dedica aos evangelhos de Mateus e João a mesma atenção que dedica ao de Lucas. Para ele, assim como para a antiguidade cristã, os quatro evangelhos se expressam como um só. Sublinhando a realidade corporal do Ressuscitado, como fez Tertuliano antes dele, o bispo de Milão tenta convencer: “Como é possível que não fosse um corpo, já que permaneceram os sinais das feridas, os vestígios das cicatrizes que o Senhor mostrou que por eles foram tocados?”. Medita também sobre o Ressuscitado capaz de atravessar “barreiras impenetráveis” (prosaicamente, paredes ou portas fechadas) e reflete sobre o corpo “grande” antes da ressurreição e “magro” depois.

Agostinho de Hipona prestou especial atenção a Lc 24,39-40, nada menos que oito dos seus sermões dedicados a esta passagem bíblica sobreviveram. O passado maniqueísta do bispo provavelmente explica este interesse. Identidade espiritual e incorpórea do Cristo vivo, os maniqueístas, segundo o argumento que Agostinho retoma para contradizê-lo, repetem o erro cometido pelos apóstolos: “Quod postea credederunt de Christo pessimi haeretici, prius hoc credederunt titubantes apostoli/O que os piores hereges acreditaram depois de Cristo, os vacilantes apóstolos acreditaram primeiro”.⁶⁰

⁶⁰ BOVON, F., Vangelo di Luca, p. 601.

Conclusão

A ressurreição de Jesus é o fato fundador do movimento que permanece após ele, sendo verificado por diversas testemunhas que, inclusive, fornecem-nos inúmeros relatos de caráter apologético sobre as aparições de Jesus a seus discípulos e demais irmãos, após ter ressuscitado corporeamente, narrado nos quatro Evangelhos (Mt 28; Mc 16; Lc 24 e Jo 20-21) e em Paulo (1Cor 15,3-8). A ressurreição de Jesus não foi uma simples reanimação de cadáver, o retorno à vida biológica anterior, como se deu nas “ressurreições” da filha de Jairo (Mt 9,18-26; Lc 8,40-56 e Mc 5,21-43), do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) onde a interpretação lucana desse acontecimento é vista especialmente na reação das pessoas (v.16), “um grande profeta surgiu em nosso meio, Deus visitou seu povo”. O tema da “visitação”, que já aparece em Lc 1,68, reaparece em Lc 19,44, onde a ambiguidade de Lc 2,34 se torna clara, isto é, essa “visitação” resultará na queda, assim como na elevação, de muitos em Israel. Isso relaciona a ressuscitação do jovem rapaz em Naim com as três parábolas nas quais o tema aparece. Na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), o israelita caído no chão está quase morto, e um samaritano o restabelece, as múltiplas ressonâncias desta parábola no ministério de Jesus são importantes, mas podemos prescindir delas aqui. A parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32), enfatiza por duas vezes que se trata de uma história de ressurreição: “este meu filho estava morto e agora vive; estava perdido e foi achado”, seguido por “este teu irmão estava morto e agora vive, estava perdido e foi achado”. Este uso metafórico de ressurreição, como se observa, tem em Lucas um referente concreto, Jesus recebe pecadores e come com eles e, no que se refere a estes pecadores, esta constitui uma forma impressionante e vivida de “vida dentre os mortos”, um retorno real do exílio, aqui e agora, ou seja, a ressurreição futura do próprio Jesus, e de todo o povo de Deus, está chegando ao presente na pessoa e através do ministério público de

Jesus. Esse uso metafórico, aqui e em outros pontos, mantém-se em linha com Ez 37, que fala do regresso do exílio do qual, o filho pródigo oferece uma imagem vívida e, também poderíamos ressaltar a ressurreição de Lázaro (Jo 11), talvez a mais conhecida entre os cristãos.

Os discípulos viram e ouviram, mas só entenderam através dos sinais da sua crucificação. O Ressuscitado é o Crucificado, não se separa as chagas da cruz, são chagas gloriosas, mas continuam chagas. Lucas insiste na corporeidade do Ressuscitado. Mesmo que o corpo do Ressuscitado tenha outras categorias, não tem mais as dimensões de tempo e espaço, própria da materialidade deste tempo e espaço em que vive a humanidade. Ele pode entrar em qualquer espaço e desaparecer, isso não é mais um problema, agora ele está muito além dessa realidade corpórea humana, embora conserve a visibilidade dos sinais e marcas em seu corpo glorioso. Por isso mesmo é que, não obstante sejam realidade distintas, o Evangelista insiste que há uma profunda identidade entre o Crucificado e o Ressuscitado, pois se trata da mesma pessoa divina que passou pelas duas experiências.

A aparição de Jesus como o Ressuscitado é o futuro que invade o presente, trazendo o legado do passado. Jesus, ao não ser reconhecido pelos discípulos de Emaús que estavam com ele horas antes desse acontecimento em Jerusalém, demonstra que o não reconhecimento está atrelado a essa realidade escatológica presente em sua corporeidade, isto é, Jesus dá início a uma nova era e também a uma nova raça, a dos eleitos, santos e ressuscitados, que inclusive o próprio apóstolo Paulo faz menção quando relata o seu encontro com o Senhor Jesus Ressuscitado (1Cor 15,5-8; Gl 1,15-16), onde ele traz à tona essa experiência ao dizer que “ainda que também tenhamos conhecido Cristo segundo a carne, contudo agora, já não o conhecemos deste modo” (2Cor 5,16), expressando assim essa nova realidade inaugurada pelo Senhor Jesus Cristo.

Nesta passagem (Lc 24,36-49), Lucas conta como o Jesus Ressuscitado demonstrou sua verdadeira identidade. Cristo sempre foi o mesmo, embora tenha passado pela morte e alcançado a glória divina. O evangelista, portanto, faz surgir a normalidade do imprevisível e o imprevisível da normalidade. Ele acrescenta um ensinamento final de Jesus a esta última aparição. Este ensinamento também se enquadra num paradoxo, pois Lucas, que insiste no enraizamento bíblico dos discursos de Cristo e na harmonia entre os proferidos depois da ressurreição e os proferidos antes, apresenta, no entanto, algo de novo, que diz respeito à missão confiada aos discípulos que continua a ser a mesma para todo o crente hoje: vá e pregue a todas as nações, aliás, pedido este também contido no final dos outros dois Sinóticos (Mt 28,18-20 e Mc 16,14-20).

A vivência da ressurreição traz consigo um elemento crucial: a prioridade da relação com o próximo. Tudo que possuímos e somos provém do outro, é fruto de outrem. A vida de Jesus não pode ser compreendida sem sua ligação com o Pai, que o ressuscita e o conduz à vitória sobre a morte e, a nossa não pode ser compreendida sem sua relação com o Ressuscitado e com o outro, a quem Ele nos envia à falar do seu amor e graça. É a relação com o outro que direciona sua vida, e somente ao abrir-se para essa realidade é que ele pode se concretizar e encontrar sua felicidade. Jesus representa o outro que nos desafia através de sua generosidade e seu percurso de simplicidade e humildade. Ao contemplar Jesus, que vive, age e realiza somente o que lhe é concedido pelo Pai, o cristão percebe que tudo que possui é dom e graça, e que só terá acesso à vida genuína se adentrar nessa dinâmica de gratuidade, que se desdobra para fora e se encontra com o próximo.

Todo esse percurso de graça e de benevolência alcançará o auge na contemplação dos mistérios da ressurreição, momento de se regozijar por Ele e com Ele. A graça que devemos buscar não consistirá na satisfação resultante do alívio de deixar para trás uma situação de dor e desespero para entrar em outra de

felicidade e glória. Será, de forma delicada e elegante, buscar alegria pela felicidade do outro. É completo desapego, completa saída de si mesmo, completa gentileza.

Referências bibliográficas

BEALE, G. K. **Teologia Bíblica do Novo Testamento**. A continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BOVON, F. **Vangelo di Luca**. Brescia: Paideia, 2005.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CRIMELLA, M. **Luca**: Introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2015.

DUNN, J. G. D. **Jesus Recordado**. Contagem: Biblioteca Teológica; São Paulo: Paulus, 2022.

FITZMYER, J. **El evangelio segun Lucas**: Tomo I. Huesca: Ediciones Cristiandad, 1986.

FITZMYER, J. **El evangelio segun Lucas**: Tomo II. Huesca: Ediciones Cristiandad, 1987.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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

GRASSO, S. **Luca**: Traduzione e commento. Roma: Borla, 1999.

- GREEN, J. B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1997.
- GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento**, Exposição do Evangelho de Lucas Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.
- LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.
- MAINVILLE, O., **As cristofanias do Novo Testamento: historicidade e teologia**. São Paulo: Loyola, 2012.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NOLLAND, J. **Luke: 18:35–24:53**, Volume 35C. Dallas: Word Books, 1993.
- PERONDI, I. As refeições de Jesus em Lucas. *Estudos Bíblicos*, vol. 35, n. 137, p. 85-101, jan/mar 2018.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- ROSSÉ, G. **Il Vangelo di Luca**. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2020.
- WOLTER, M. **The gospel according to luke: Vol II**. Texas: Baylor University Press, 2016.
- WRIGHT, N. T. **A Ressurreição do Filho de Deus**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

Capítulo III¹

A promoção da Cultura de Paz segundo Isaías 32,17

The influence of Culture of Peace according to Isaiah 32,17

La influencia de la Cultura de Paz según Isaías 32,17

Waldecir Gonzaga²

Katiuscia Oliveira Teixeira³

Resumo

Este estudo visa a explorar a influência dos ensinamentos bíblicos na promoção da Cultura de Paz, com foco particular em Is 32,17, o qual afirma: “E o efeito da justiça será a paz, e o resultado da justiça a tranquilidade e a segurança para sempre”. Este texto bíblico convida a refletir sobre a relação intrínseca entre justiça e paz, e como a prática da justiça pode levar à paz duradoura. A metodologia utilizada no presente trabalho consistiu-se em pesquisa bibliográfica, em obras que abordam Is 32,17. Diante dos resultados, é possível vislumbrar que a promoção da cultura de paz, baseada nos ensinamentos bíblicos, pode ser uma estratégia eficaz para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica. Os ensinamentos da tradição judaico-cristã, como os descritos em Isaías, têm um papel fundamental na promoção da cultura de paz. Ao se buscar a justiça, a retidão, a paz e a serenidade, pode-se contribuir para um mundo mais harmonioso e pacífico. É importante refletir sobre esses princípios e aplicá-los no cotidiano da vida, buscando sempre agir com amor, compaixão e respeito ao próximo. Os passos dados para a realização deste estudo são: o percurso metodológico e a exegese do texto de Is 32,17, a partir do texto na língua original e tradução própria; abordagem da temática da promoção da cultura da paz; aplicação dos princípios de paz, justiça social, paz pessoal e coletiva; reflexão sobre o papel das igrejas na construção e promoção da paz.

Palavras-chave: Escritura, Cultura de Paz, Justiça, Segurança, Relações Sociais.

Abstract

This study aims to explore the influence of biblical teachings in promoting a Culture of Peace, with a particular focus on Is 32,17, which states: “And the effect of justice will be peace, and the result of righteousness, quietness and everlasting security.” This biblical text invites us to

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-03>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestranda em Teologia Acadêmica pela Faculdade EST, São Leopoldo, Rio Grande Do Sul. Pedagoga. Atualmente bolsista do CNPq. Email: <katiusciaot@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8155887356813073> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-6209-7725>.

reflect on the intrinsic relationship between justice and peace, and how the practice of justice can lead to lasting peace. The methodology used in this study consisted of bibliographical research in works that address Is32,17. Given the results, it is possible to glimpse that promoting a culture of peace, based on biblical teachings, can be an effective strategy for building a more just and peaceful society. The teachings of the Judeo-Christian tradition, such as those described in Isaiah, play a fundamental role in promoting a culture of peace. By seeking justice, righteousness, peace, and serenity, we can contribute to a more harmonious and peaceful world. It is important to reflect on these principles and apply them in daily life, always seeking to act with love, compassion and respect for others. The steps taken to carry out this study are: the methodological approach and the exegesis of the text of Is 32,17, based on the text in the original language and our own translation; approach to the theme of promoting a culture of peace; application of the principles of peace, social justice, personal and collective peace; reflection on the role of churches in building and promoting peace.

Keywords: Scripture, Culture of Peace, Justice, Security, Social Relations.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo explorar la influencia de las enseñanzas bíblicas en la promoción de la Cultura de Paz, con un enfoque particular en Is 32,17, que dice: “Y el efecto de la justicia será paz, y el resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad. para siempre”. Este texto bíblico nos invita a reflexionar sobre la relación intrínseca entre justicia y paz, y cómo la práctica de la justicia puede conducir a una paz duradera. La metodología utilizada en el presente trabajo consistió en la investigación bibliográfica, en trabajos que abordan Is 32,17. Dados los resultados, es posible ver que promover una cultura de paz, basada en las enseñanzas bíblicas, puede ser una estrategia eficaz para construir una sociedad más justa y pacífica. Las enseñanzas de la tradición judeocristiana, como las descritas en Isaías, juegan un papel fundamental en la promoción de una cultura de paz. Al buscar justicia, rectitud, paz y serenidad, podemos contribuir a un mundo más armonioso y pacífico. Es importante reflexionar sobre estos principios y aplicarlos en la vida cotidiana, buscando siempre actuar con amor, compasión y respeto por los demás. Los pasos seguidos para realizar este estudio son: el recorrido metodológico y la exégesis del texto de Is 32,17, a partir del texto en el idioma original y su propia traducción; abordaje del tema de promoción de la cultura de paz; aplicación de los principios de paz, justicia social, paz personal y colectiva; reflexión sobre el papel de las iglesias en la construcción y promoción de la paz.

Palabras clave: Escritura, Cultura de Paz, Justicia, Seguridad, Relaciones Sociales.

Introdução

Este estudo se propõe a explorar a influência dos ensinamentos bíblicos na promoção da Cultura de Paz, com foco particular em Is 32,17, um dos livros dos Profetas Maiores, presente basicamente em todas as Listas e Catálogos Bíblicos da tradição judaico-cristã⁴; este texto bíblico declara: “E o efeito da justiça será a paz, e o resultado da justiça a tranquilidade e a segurança para sempre”. Este texto

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-409.

de Is 32,17, convida a todos para uma reflexão sobre a relação intrínseca entre justiça e paz, e como a prática da justiça pode levar à paz duradoura.

Ao longo desta pesquisa, procura-se desvendar como os ensinamentos bíblicos podem influenciar a promoção da cultura de paz, e como esses ensinamentos podem ser aplicados na vida diária e na sociedade como um todo. Através de uma análise cuidadosa e reflexiva, espera-se lançar luz sobre a sabedoria bíblica e sua relevância para a construção de uma cultura de paz, em no mundo contemporâneo. Paz é um conceito básico nas Escrituras Sagradas. O termo aparece na Escritura por diversas vezes, como um fato interessante, enfatizando sua importância na vida das pessoas. Abrange muitos significados: bem-estar, felicidade, saúde, segurança e relações sociais equilibradas. A paz é de relevante importância para se alcançar harmonia consigo mesmo, com o próximo e com Deus.

Para Looz⁵, a paz, um ideal universalmente almejado, é frequentemente vista como um estado de tranquilidade e harmonia que transcende as fronteiras pessoais e sociais. No entanto, a busca pela paz é um caminho complexo e multifacetado, que requer uma compreensão profunda e uma aplicação cuidadosa de vários princípios e ensinamentos.

Neste contexto, as Escrituras Sagradas, com sua rica tapeçaria de histórias, parábolas e preceitos, têm servido como um farol orientador para muitos em sua busca pela paz. Nela, a justiça e a paz estão intimamente ligadas e se abraçam (Sl 85,11). A justiça é definida como fazer o que é certo e justo, seguindo os mandamentos de Deus. Isso não apenas significa seguir a lei, mas também ajudar o próximo e agir com amor e compaixão. Além disso, nas Escrituras, frequentemente, a paz é vista como um resultado da justiça. Portanto, as Escrituras ensinam que a justiça e a paz estão interligadas e que a prática da justiça é um caminho para alcançar a paz.

⁵ LOOZ, M.J., *Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça”* (Is 32,17), p.13-18.

A justificativa para uma pesquisa sobre a influência dos ensinamentos bíblicos, na promoção da cultura de paz, baseia-se na relevância e na importância desses ensinamentos para a formação moral e a ética dos indivíduos. As Escrituras Sagradas, como um livro sagrado para milhões de pessoas ao redor do mundo, contêm princípios e valores que incentivam a paz, a justiça, o perdão e o “amor ao próximo” (Lv 18,19.34; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)⁶, independentemente de suas condições, raça, cor, sexo etc.

Assim, compreender como esses ensinamentos podem contribuir para a construção de uma cultura de paz é essencial para a promoção do bem-estar e da convivência pacífica entre as pessoas e os povos. Do ponto de vista teórico, a pesquisa sobre a influência dos ensinamentos bíblicos na promoção da cultura de paz pode contribuir para o desenvolvimento de novas abordagens e estratégias de promoção da paz.

Ao analisar os princípios e valores contidos nas Escrituras e Textos Sagrados, é possível identificar diretrizes e orientações que podem ser aplicadas na resolução de conflitos, na promoção do diálogo e na construção de relações pacíficas entre os indivíduos. Além disso, do ponto de vista prático, a pesquisa pode fornecer ideias e orientações para líderes religiosos, educadores, profissionais da área de saúde mental e outros agentes de transformação social que buscam promover a cultura de paz em suas comunidades e na sociedade como um todo. Ao incorporar os ensinamentos bíblicos em suas práticas e intervenções, esses profissionais podem contribuir para a construção de um mundo mais justo, pacífico e solidário.

⁶ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; SANTOS, D. P. F. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320.

1. Percurso metodológico

O percurso metodológico deste estudo fundamenta-se em uma análise exegética de Is 32,17, complementada por uma pesquisa bibliográfica. O objetivo é explorar a mensagem contida em Is 32,17 através de uma abordagem crítica, na qual se pode capturar a essência do versículo, sobre a prática da justiça, incluindo a caridade e a paz.

A pesquisa metodológica não se limita à interpretação textual, mas abrange uma avaliação crítica das implicações do versículo em estudo para o bem-estar individual e coletivo. É crucial considerar como os conceitos de justiça e retidão se aplicam não apenas no contexto espiritual, mas também em sua influência na construção de uma sociedade justa e equilibrada. A investigação abrange a aplicação prática desses conceitos, explorando sua relevância para a vida cotidiana e para a estrutura social mais ampla.

A combinação permite uma compreensão abrangente da importância dos princípios discutidos, destacando como eles orientam práticas éticas e promovem a equidade na sociedade atual.

Através dessa metodologia, o estudo busca oferecer uma análise das implicações de Is 32,17, demonstrando como os princípios de justiça e retidão podem servir como guias para a prática ética e para a construção de uma sociedade mais harmoniosa. A abordagem empregada visa revelar a importância desses princípios na promoção de um mundo justo, fraterno e pacífico, refletindo sobre seu impacto na vida individual e coletiva.

2. Análise de Is 32,17

A palavra exegese tem suas raízes no grego ἐξήγησις (*exégēsis*), que significa “explicação” ou “interpretação”. Este termo é formado por ἐξ (*ex*), que significa “fora de”, e ἡγέομαι (*hēgēomai*), que se traduz como “guiar” ou “levar”.

Etimologicamente, exegese pode ser entendida como a ação de “levar para fora” o significado de um texto, procurando extrair seu sentido mais profundo e verdadeiro.

No estudo bíblico, a exegese desempenha um papel fundamental ao envolver a interpretação e análise detalhadas dos textos sagrados para descobrir e compreender seu significado original, o qual representaria a intenção do autor sagrado. Essa prática vai além de uma leitura superficial, envolvendo uma investigação minuciosa que considera o contexto histórico, cultural, linguístico e teológico em que o texto foi escrito.

A importância da exegese no estudo das Escrituras é multifacetada:

Compreensão contextual: A exegese permite aos estudiosos entender o texto bíblico dentro de seu contexto original, considerando as circunstâncias históricas e culturais da época. Isso é crucial para evitar interpretações anacrônicas e distorcidas, assegurando que o significado do texto seja compreendido conforme pretendido por seus autores.

Revelação do significado original: Analisando o texto bíblico a partir de sua língua original, a exegese busca capturar o sentido preciso das palavras e frases, o qual pode ser aclaro, obscurecido ou até mesmo adulterado/corrompido nas traduções. Esta abordagem é particularmente importante para línguas antigas como o hebraico, o aramaico e o grego, cujas sutilezas e significados podem não ser imediatamente evidentes em versões modernas, ou até mesmo de uma língua moderna para outra, a depender inclusive da diversidade entre elas.

Interpretação teológica: A exegese ajuda a esclarecer e aprofundar a compreensão dos conceitos teológicos presentes nas Sagradas Escrituras, como justiça, paz, misericórdia e salvação etc. Por meio da análise crítica dos textos, os estudiosos podem identificar e entender as doutrinas e ensinamentos centrais que moldam a fé e a prática religiosa.

Aplicação prática: Compreender o significado original e o contexto de um texto bíblico possibilita a aplicação mais eficaz e relevante dos princípios e ensinamentos na vida contemporânea. A exegese oferece uma base sólida para a prática religiosa, promovendo uma interpretação mais autêntica e contextualizada dos textos sagrados.

Assim, a exegese é crucial para um estudo bíblico rigoroso, pois oferece uma abordagem detalhada e crítica que busca extrair e compreender o verdadeiro significado dos textos sagrados. Sem essa análise cuidadosa, a interpretação dos textos pode se tornar superficial, comprometendo a profundidade e a integridade da compreensão dos ensinamentos religiosos.

Dessa forma, aplicando essa metodologia ao texto de Is 32,17, observa-se que ele está inserido em um contexto que aborda a promessa de um reinado justo e as bênçãos que resultam da observância da justiça divina. Todo o capítulo de Is 32 faz um contraste marcante com a corrupção e injustiça prevalentes na época, apresentando uma advertência sobre a infidelidade de Israel e Judá e suas consequências sociais. Ao mesmo tempo, oferece vislumbres de restauração e paz como frutos da prática da retidão.

Em Is 32,17, a justiça é descrita como a base para a paz e a tranquilidade. A palavra-chave “justiça” refere-se à prática do que é certo e justo, correto e fundamental para se criar um mundo justo, fraterno, pacífico, equilibrado e harmonioso nos valores primordiais da vida humana. A justiça proporciona ordem e estabilidade, facilitando a convivência pacífica. Por outro lado, a “tranquilidade” destaca a importância de se manter a calma e a serenidade em meio às adversidades, sublinhando que a verdadeira paz não é apenas a ausência de conflitos, mas uma presença contínua de justiça que promove segurança e harmonia duradouras.

Texto hebraico (BHS: Is 32,17)

וְהָיָה מֵעַשָׂה הַצְדִּיקָה שְׁלוֹם
וְעִבְדַת הַצְדִּיקָה הַשְׁקֵט
וְבִטָּח עַד־עוֹלָם:

Tradução portuguesa (Is 32,17)

E o efeito da justiça será a paz,
e o resultado da justiça a tranquilidade
e a segurança para sempre.

Fonte: Texto Hebraico da BHS; tradução e tabela dos autores.

O texto hebraico utiliza termos que são profundamente significativos no contexto teológico e ético, como atestado por Brown⁷: “מֵעַשָׂה הַצְדִּיקָה/*o efeito da justiça*”. Aqui, o termo מֵעַשָׂה implica algo que é feito ou um trabalho, neste caso, um trabalho de justiça ou retidão; o termo שְׁלוֹם: frequentemente traduzido como “paz”, rico em significado, incluindo bem-estar, saúde, prosperidade, paz, salvação e totalidade; a expressão עִבְדַת הַצְדִּיקָה: traduzida como “o resultado da justiça”; o termo עִבְדַת pode ser entendido como serviço ou trabalho, reforçando a ideia de justiça, como um compromisso ativo e contínuo; a expressão הַשְׁקֵט וְבִטָּח: “a tranquilidade e a segurança para sempre”; o termo הַשְׁקֵט implica calma ou quietude; o termo בִּטָּח significa segurança ou confiança; e a expressão עַד־עוֹלָם expressa a natureza duradoura desta promessa: “para sempre”.

A partir desta breve análise e indicação do valor vocabulários empregado para a construção do texto, entende-se que em Is 32,17 o profeta Isaías articula uma visão profética da consequência da justiça divina. A justiça, quando genuinamente praticada, resulta em שְׁלוֹם, uma “Paz” que permeia e transforma a sociedade. Esta paz não é apenas a ausência de conflito, mas uma presença ativa de justiça que promove a segurança e a tranquilidade continuadas.

Além disso, Is 32,17 sugere uma reciprocidade divina à justiça humana: quando se engaja em práticas justas, Deus responde com paz e segurança duradouras. Este princípio ressoa com a ideia bíblica de que a justiça divina não é meramente punitiva, mas sim, fundamentalmente, restaurativa e pacificadora.

⁷ BROWN, F. et al., Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (BDB), p. 842.

A análise exegética de Is 32,17 convoca a uma profunda reflexão sobre o caráter das ações humanas e seu impacto substancial no tecido social. Ressalta-se que a verdadeira justiça não é episódica, mas uma prática ativa e continuada, capaz de gerar benefícios concretos e duradouros para a comunidade. Este entendimento impulsiona a adoção de uma ética de responsabilidade e comprometimento com o bem-estar coletivo, incentiva a promoção da paz, por meio de ações justas e equitativas. Tal perspectiva não apenas transforma condutas individuais, mas também molda as interações sociais, de maneira a refletir valores de justiça e paz profundamente arraigados.

2.1. A promoção da cultura de paz segundo Is 32,17

A busca pela paz é um anseio presente em todas as sociedades e culturas ao redor do mundo. No entanto, muitas vezes, a violência, o conflito e a discórdia prevalecem, tornando-se obstáculos para a construção de um mundo mais justo, pacífico e harmonioso. Nesse contexto, os ensinamentos bíblicos desempenham um papel importante na promoção da cultura de paz.

Is 32,17 ressalta a importância da justiça como um elemento essencial para a construção de um ambiente de paz duradouro. A justiça, entendida como a busca pelo que é correto e justo, é fundamental para a promoção da harmonia e da convivência pacífica entre os indivíduos e as comunidades.

Nas Escrituras Judaicas, indica-se que a justiça, (geralmente expressa através da caridade), conduz inevitavelmente à paz. O Talmude, no tratado de *Bava Batra*⁸(9b), reforça a ideia de que os atos de caridade têm uma importância superior aos agentes que os executam, citando Isaías para sustentar que o “efeito da justiça será paz”. Este conceito é fundamental para compreender o papel da caridade, no judaísmo, como meio de cultivar a paz social e individual. De acordo

⁸STEINSALTZ, A. E. I., Talmud Bavli, Bava Batra 9b, 2019.

com uma interpretação tradicional, a caridade não é meramente uma doação benevolente, mas uma força essencial que fomenta a harmonia e o entendimento entre as pessoas.

Por outro lado, a ideia trazida pelo apóstolo Paulo de que “aumentar a caridade aumenta a paz” (Rm 13,10; Ef 4,1-3) pode ser examinada através de uma dicotomia entre caridade obrigatória e voluntária. A caridade voluntária, embora louvável, não necessariamente resolve conflitos, pois está enraizada na disposição individual e pode não ser suficiente para superar disputas sustentadas. Em contraste, a caridade obrigatória, como definida pela lei judaica (*Halachá*)⁹, impõe ações que promovem a equidade e a justiça, estabelecendo assim um terreno comum que pode mitigar disputas e fomentar a paz.

Este princípio é vividamente ilustrado pelo comentário rabínico sobre a conduta da caridade e suas implicações para a paz¹⁰. Argumenta-se que, ao aderir rigorosamente à letra da lei, sem flexibilidade, pode-se infelizmente alimentar grandes e fortes conflitos. No entanto, ao se adotar uma abordagem de caridade que vai além da obrigação estrita, uma prática conhecida como *lifnim mishurat hadin* (“além da linha da lei”), promove-se a verdadeira paz. Essa prática não apenas resolve conflitos, mas também cultiva um ambiente onde a generosidade e a compaixão prevalecem sobre o legalismo estrito.

O Talmud, no tratado *Kallah Rabbati* 2,13¹¹, oferece uma rica narrativa e uma discussão crítica que elucidam a relação entre a prática da caridade e os princípios de justiça e paz dentro da tradição rabínica. O texto apresenta um episódio envolvendo Rabi Tarfon e Rabi ‘Aqiva (*Kallah Rabbati* 2,13), destacando uma reflexão profunda sobre como a generosidade deve se alinhar com as normas de justiça para alcançar uma paz duradoura.

⁹LOEW BEN BEZALEL, J., *Derekh Chayyim: Commentary on Pirkei Avot*, p. 1187.

¹⁰LOEW BEN BEZALEL, J., *Derekh Chayyim: Commentary on Pirkei Avot*, p. 1187.

¹¹STEINSALTZ, Adin Even-Israel. *Talmud Bali: tratado Kallah Rabbati* 2,13

No relato, apesar de Rabi Ṭarfon ser um homem de grande riqueza, sua prática de caridade é limitada. Rabi ‘Aḳiva, percebendo essa falha, sugere que Rabi Ṭarfon adquira uma ou duas cidades, o que Rabi Ṭarfon aceita. Em resposta, Rabi ‘Aḳiva usa os quatro mil dinares fornecidos para distribuir entre os pobres. Quando Rabi Ṭarfon pergunta sobre as cidades prometidas, Rabi ‘Aḳiva o leva à Casa de Estudo e mostra que o verdadeiro valor da doação está na sua aplicação prática para beneficiar os necessitados, como ilustrado pelo Sl 112,9: פָּנָה / עָמַד לְעַד קִרְוָנוּ תְרוּם בְּכָבוֹד לְאֲבוֹנִים צְדָקָתוֹ עֲמֵדָה לְעַד קִרְוָנוּ תְרוּם בְּכָבוֹד / Ele espalhou, deu aos necessitados; a sua justiça permanece para sempre, e a sua força será exaltada com honra.

Esse episódio revela uma crítica implícita à prática de caridade de Rabi Ṭarfon. A expressão proverbial “de acordo com o camelo é o fardo” sugere que Rabi Ṭarfon não estava doando em proporção à sua grande riqueza. A crítica de Rabi ‘Aḳiva é uma instrução sobre como a generosidade deve ser proporcional às posses individuais. A divisão do dinheiro por Rabi ‘Aḳiva, um terço para os pobres e dois terços para mestres e estudiosos; representa um modelo de distribuição que não ignora a necessidade imediata com o suporte contínuo ao desenvolvimento espiritual e ao estudo da Torá, indicando que um não pode e não deve prejudicar o outro.

A prática de Rabi ‘Aḳiva enfatiza que a verdadeira riqueza reside na contribuição para o bem-estar espiritual e social (solidariedade), em vez de acumular bens materiais só para si (egoísmo). Isso reflete um princípio profundo da justiça: a caridade e a justiça não são medidas apenas pelo montante doado, mas pelo impacto da doação na construção de uma sociedade mais justa, pacífica e equilibrada. A mensagem é clara: a paz verdadeira e duradoura não é alcançada apenas através de atos isolados de caridade, mas como resultado da prática contínua da justiça.

Assim, a interpretação de Is 32,17, no contexto judaico, enfatiza uma visão holística da justiça, em que a caridade desempenha um papel central na promoção

da paz. Este entendimento nos desafia a considerar não apenas a natureza da caridade, mas também seu impacto profundo, nas relações interpessoais e na coesão social. A caridade, portanto, transcende sua função imediata de assistência, para se tornar um veículo vital, para a realização da paz duradoura, conforme o profeta Isaías vislumbrou e se pode ler em Is 32,17.

De forma semelhante, as interpretações cristãs são consoantes a estas interpretações judaicas, como se pode ver, seguidamente, no comentário de Keil e Delitzsch¹² sobre Is 32, que explora a transformação sociopolítica e ética previstas para Israel após um período de punição. Estes autores (Keil e Delitzsch¹³), alegam que, o texto bíblico sugere, que o Estado de Israel permanecerá em uma condição de estagnação até que ocorra uma intervenção significativa, descrita como o “derramamento do Espírito”. Este evento sinaliza uma mudança profunda, onde as regiões anteriormente estéreis se tornarão férteis, e áreas férteis serão ainda mais engrandecidas. A “justiça” e a “retidão”, conceitos recorrentes em Isaías, são identificados como as forças motrizes dessa transformação, resultando em um ambiente de paz, segurança e prosperidade duradoura.

O comentário Keil e Delitzsch¹⁴ destaca que essa paz e estabilidade são resultados diretos do estabelecimento da justiça, que se manifesta tanto na estrutura social quanto na administração estatal. Contudo, para que essa nova ordem se concretize, dois eventos devem ocorrer: a queda da “madeira” (um símbolo da Assíria, indicando o colapso de poderes opressores) e a humilhação da “cidade” (provavelmente Jerusalém), sugerindo uma necessária reestruturação interna antes que a sociedade possa alcançar a verdadeira paz e justiça. Desta forma, o texto analisa a relação entre justiça e ordem social, propondo que a paz

¹² KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. V, p. 53-54.

¹³ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. V, p. 53-54.

¹⁴ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. V, p. 53-54.

autêntica só pode ser alcançada após a superação de estruturas injustas e a implementação de uma ética baseada na equidade e retidão.

Os autores Keil e Delitzsch¹⁵ prosseguem elucidando que guerras, disputas, inimizades e sentimentos hostis são todos frutos da injustiça. Assim, no contexto do reino messiânico, quando este se concretizar em sua plenitude, como indica a carta de Tiago, o fruto da justiça será “semeado em paz pelos que promovem a paz” (Tg 3,18). Essa interpretação sugere uma dinâmica ativa, na qual os agentes da justiça são também os semeadores da paz. Esse ponto é crucial para entender o papel transformador da justiça no contexto escatológico, conforme a tradição cristã.

Interpretando, literalmente, o “efeito da justiça” (Is 32,17) pode ser considerado como “o serviço da justiça” ou “o salário da justiça”, o que implica que há uma recompensa intrínseca e imanente ao ato de se praticar a justiça, a saber: a tranquilidade, a paz e a segurança. Este entendimento é reforçado ao se comparar outras passagens bíblicas que associam a realização da justiça ao estado de “descanso e tranquilidade”, aspectos que são frequentemente citados como características do reino messiânico (Sl 95,11; Jó 3,17; Jr 6,16; Mt 11,28; Hb 4,9-11).

Ademais, a “confiança” mencionada por Keil e Delitzsch¹⁶, é descrita como uma confiança assegurada e ponderada, diferentemente da confiança precipitada e insensata, observada em outros contextos bíblicos, e mesmo em Is 32,10-11, com versículos precedentes ao v.17, objeto deste estudo. Essa diferenciação destaca a profundidade da paz que emana da justiça divina, contrastando com as falsas seguranças que prevalecem em contextos de injustiça.

Em sua exposição teológica sobre o texto bíblico, diante da afirmação de que “e a obra da justiça será paz”, Gill¹⁷ faz uma análise sob uma perspectiva

¹⁵ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. V, p. 53-54.

¹⁶ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. V, p. 53-54.

¹⁷ GILL, J., *Exposition of the Entire Bible*, on Is 32,17, p. 94.

cristã. Ele esclarece que o v.17 não se refere às obras de justiça realizadas pelos homens, mesmo que tais obras sejam executadas pelos mais virtuosos entre eles. Segundo Gill, ainda que a paz possa ser experimentada durante a execução dessas obras, ela não se origina de tais ações, visto que não há justificação nem salvação por meio delas, componentes essenciais para a obtenção de uma paz verdadeira e duradoura¹⁸.

Gill¹⁹ também descarta a ideia de que o v.17 se refere à justiça interna dos homens, ou seja, à sua santificação. Embora a santificação seja, de fato, uma obra divina que sucede ao derramamento do Espírito de Deus e contenha elementos de paz, como mencionado em Rm 14,17, ela faz parte da justiça em si e não pode ser vista como sua consequência direta.

De forma mais apropriada, Gill indica que o v.17 alude à justiça de Cristo (2Cor 5,21; Fl 3,9), concebida como uma obra realizada em favor da humanidade. Esta justiça, que Cristo se propôs a realizar, encarou e completou, foi uma tarefa árdua e trabalhosa, cujo resultado é a paz. Esta paz é uma experiência interna de tranquilidade da alma no “aqui e agora”, da realidade temporal, e promete paz eterna no futuro. A aplicação da justiça de Cristo alivia a culpa do pecado na consciência, pois, sendo perfeita, “justifica” completamente e proporciona um estado de tranquilidade e serenidade que é experimentado pela fé nessa justiça.

Além disso, Gill sugere que as palavras de Isaias, podem ser entendidas como “o serviço da justiça” (Is 32,17), referindo-se ao serviço que Cristo prestou como um servo, em obediência à lei, em lugar de seu povo. Esse serviço, perfeitamente completo e agradável a Deus, quando reconhecido pelo pecador consciente, produz uma quietude de alma sob a mão poderosa e carinhosa de Deus. Tal serviço, também, proporciona uma “certeza para sempre”, quanto ao interesse nas coisas divinas, no amor de Deus, na relação com Ele, como Pai, em

¹⁸ GILL, J., Exposition of the Entire Bible, on Is 32,17, p. 94.

¹⁹ GILL, J., Exposition of the Entire Bible, on Is 32,17, p. 94.

Cristo, como Salvador e Redentor, e na gloriosa herança que esta justiça confere, por meio do Espírito Santo.

A partir do comentário acima mencionado, infere-se, que, a justiça de Cristo não somente cumpre a lei em substituição ao homem, mas também garante uma confiança e ousadia santas, tanto agora, diante do trono da graça, quanto no futuro, perante o trono do juízo, assegurando a justificação eterna do crente.

Martin²⁰ também destaca o valor dos ensinamentos bíblicos para a importância do perdão, da compaixão e do “amor ao próximo”, como princípios fundamentais para a construção de relações saudáveis e pacíficas. O perdão, em particular, é um elemento-chave na promoção da reconciliação e na superação de conflitos, permitindo que as pessoas deixem de lado ressentimentos e mágoas passadas, em prol de um convívio pacífico e harmonioso

Além disso, os ensinamentos bíblicos, também, enfatizam a importância da humildade, da mansidão e da paciência, como virtudes que contribuem para a construção de uma cultura de paz. A humildade ensina a reconhecer as limitações e a valorizar a dignidade e a igualdade de todos os seres humanos, enquanto a mansidão e a paciência auxiliam na luta contra as adversidades e os conflitos, de forma serena e construtiva.

Looz²¹ sublinha a profunda capacidade dos ensinamentos bíblicos de moldar e transformar atitudes e comportamentos humanos, direcionando-os para práticas que valorizam a justiça, o amor e o perdão. Essas virtudes, quando cultivadas, são fundamentais para a edificação de uma sociedade mais justa e inclusiva. A aplicação dos preceitos bíblicos não se limita à esfera individual; ela tem um impacto direto na construção de um ambiente social no qual a paz, a solidariedade e o respeito mútuo prevalecem como pilares de uma convivência harmoniosa. Loos²² enfatiza que a integração desses valores na vida diária é

²⁰ DE MARTINI, S., Paz y justicia. Prudentia Iuris, p. 250.

²¹ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p.13.

²² LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p.18.

essencial não apenas para o crescimento pessoal, mas também para o desenvolvimento de uma comunidade que se orienta por princípios éticos sólidos. Além disso, a adoção desses ensinamentos como guias de comportamento pode transformar a estrutura social, promovendo a justiça e a paz como normas coletivas, o que, por sua vez, contribui para a criação de um tecido social mais coeso e resiliente. Ao expandir essa reflexão, Looz²³ convida a uma prática consciente e contínua desses valores, destacando que a paz verdadeira é alcançada não apenas pela ausência de conflitos, mas pela presença ativa de justiça e compreensão mútua, enraizadas em uma moralidade compartilhada e em um compromisso com o bem comum.

Os ensinamentos bíblicos têm desempenhado um papel fundamental na construção de uma sociedade justa e pacífica ao longo da história. A mensagem de paz presente nas Escrituras Sagradas, em particular em texto como o de Is 32,17, destaca a importância de se buscar a paz e a justiça como fundamentos para uma sociedade harmoniosa, como se pode ler no texto objeto deste estudo: “E o efeito da justiça será a paz, e o resultado da justiça a tranquilidade e a segurança para sempre”. Estas palavras ressoam até os dias de hoje, lembrando a conexão intrínseca entre justiça e paz. A busca pela justiça é essencial para a construção de uma sociedade pacífica, pois a injustiça leva a conflitos e falta de paz. Os ensinamentos bíblicos também enfatizam a importância do perdão, da compaixão e da reconciliação na promoção da paz. O perdão é uma ferramenta poderosa para superar conflitos e construir pontes entre as pessoas, e não incorrer na edificação de muros entre a humanidade, como tem indicado o Papa Francisco²⁴.

A compaixão leva a agir, com empatia e solidariedade, em relação aos outros, promovendo a harmonia e o entendimento mútuo. A reconciliação permite

²³ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p.18.

²⁴ FRANCISCO, PP., Evangelii Gaudium, n. 67, 222 e 274.

superar as diferenças e trabalhar na construção de um futuro melhor. Além disso, as Escrituras Sagradas lembram a importância de se cultivar a humildade, a mansidão e a paciência, em interações com os outros. A humildade ajuda a reconhecer falhas e limitações, evitando a arrogância e a hostilidade.

Segundo Looz²⁵, a mansidão permite responder, com calma e serenidade, diante de situações desafiadoras, evitando reações impulsivas e violentas. A paciência ajuda a lidar com as diferenças e os conflitos de forma construtiva, buscando soluções pacíficas e duradouras. Os ensinamentos bíblicos desempenham um papel crucial na construção de uma sociedade pacífica, promovendo valores como justiça, perdão, compaixão, reconciliação, humildade, mansidão e paciência. Ao incorporar esses princípios, na vida e nas comunidades, pode-se contribuir para a construção de um mundo mais justo, pacífico e harmonioso para todos.

2.2. A importância da função profética na promoção da paz: Uma análise das contribuições espirituais e sociais

A figura do profeta desempenha um papel fundamental na compreensão da dinâmica entre espiritualidade e transformação social, transcendentemente às tradições religiosas específicas. Em diversos períodos históricos do desenvolvimento do povo hebreu, os profetas foram vistos como intermediários entre o divino e o humano, incumbidos de transmitir mensagens que promovem tanto a elevação espiritual quanto a justiça social. Suas contribuições são notáveis não apenas por suas visões transcendentais, mas também por sua influência direta nas estruturas sociais e políticas.

Walter Brueggemann²⁶ argumenta que a abordagem sobre justiça é central para a compreensão da função profética e da transformação social propostas pelos

²⁵ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32,17), p. 16.

²⁶ BRUEGGEMANN, W., *The Prophetic Imagination*, p. 16-17.

profetas. Ele analisa como o papel dos profetas representa uma ruptura radical tanto com a religião estática e triunfalista quanto com a política de opressão e exploração.

Brueggemann²⁷ alega que Moisés, ao desafiar o regime imperial do Egito, expôs a futilidade dos deuses egípcios e desmontou a legitimidade mítica do sistema de opressão. Essa ação não apenas destruiu a crença na religião imperial, mas também introduziu uma nova realidade social baseada na justiça e na compaixão. Através da revelação de YHWH, como o Deus que age livremente e não está condicionado a realidades sociais impostas, Moisés promoveu uma nova ordem social que contrastava profundamente com a opressiva estrutura egípcia.

Inferre-se, a partir do comentário de Brueggemann acima citado, que a verdadeira inovação profética reside na capacidade de desafiar e transformar tanto as crenças religiosas quanto as estruturas políticas injustas. O novo modelo social emergente, descrito como uma comunidade alternativa com leis e normas baseadas na justiça, foi uma realização prática da liberdade de Deus. Portanto, a justiça, no contexto da profecia, é vista como um princípio fundamental que reconfigura a sociedade ao romper com as ordens estabelecidas que legitimam a desigualdade e a opressão.

A crítica profética, por conseguinte, não se limita a um questionamento teológico, mas se estende à análise e transformação das estruturas sociais e políticas. Assim, a verdadeira religião profética exige uma política de justiça e compaixão, alinhada com a liberdade divina. A importância da justiça, nesse sentido, é a de servir como um princípio orientador que fundamenta a criação de uma nova ordem social, em oposição ao status quo de injustiça e exploração. Referente ao profeta Isaías, Brueggemann²⁸ o apresenta como um exemplo notável de esperança em tempos de desespero. Ele defende que a obra de Isaías é

²⁷ BRUEGGEMANN, W., *The Prophetic Imagination*, p. 16-17.

²⁸ BRUEGGEMANN, W., *The Prophetic Imagination*, p. 70-71.

destacada pela capacidade de transformar a desolação e a desesperança em uma mensagem de renovação e conforto.

A visão de Isaías sobre a justiça não é meramente idealista, mas está profundamente enraizada na realidade política e social do seu tempo. Ele desafia a ordem estabelecida ao anunciar a transformação da situação de opressão em um cenário de restauração e esperança. A justiça, conforme abordada por Isaías, é uma força transformadora que redefine a relação entre Deus e seu povo, trazendo uma nova perspectiva de equidade e liberdade para uma nação anteriormente marcada pela injustiça e pela opressão.

Hermann Gunkel²⁹, em sua análise sobre os profetas em Israel, explora de forma abrangente as diversas dimensões da experiência profética, abordando aspectos como práticas religiosas, habilidades preditivas e crenças associadas a esses indivíduos. Sua obra oferece uma visão detalhada da singularidade dos profetas, destacando não apenas seu papel espiritual, mas também sua influência política e sociocultural, através do uso de métodos preditivos.

As experiências secretas dos profetas adquirem relevância, pois acredita-se que tais experiências representam revelações da vontade divina para com o ser humano. Tais experiências, profundamente pessoais e íntimas, conferem aos profetas uma compreensão acurada da vontade divina, permitindo-lhes fornecer orientações espirituais precisas e pertinentes para a comunidade. A autenticidade dessas revelações é vista como essencial para a interpretação das mensagens divinas que moldam as relações religiosas e sociais.

Deduz-se, que Gunkel³⁰, diferencia os profetas de outras figuras religiosas ao salientar que eles não se enquadram nos papéis tradicionais de sacerdotes, líderes políticos, filósofos ou religiosos. Em vez disso, os profetas são apresentados como indivíduos escolhidos diretamente por Deus para transmitir

²⁹ GUNKEL, H., *Die Propheten*, p. 80-100.

³⁰ GUNKEL, H., *Die Propheten*, p. 80-100.

mensagens divinas ao povo. Esta função frequentemente os posiciona em confronto com as estruturas sociais e políticas estabelecidas, destacando-os como agentes de transformação e renovação espiritual e social.

As práticas preditivas desempenharam um papel crucial nas atividades proféticas ao longo da história antiga de Israel. Tais práticas incluem a interpretação de sonhos, a observação de fenômenos astrológicos e o uso do *Urim* e *Tumim* (no caso dos sacerdotes quando desempenhavam funções proféticas), servindo como métodos para obter respostas e orientações divinas. Apesar das variações ao longo dos períodos históricos, esses métodos foram fundamentais para que os profetas discernissem o futuro e obtivessem direções específicas sobre questões importantes, refletindo uma busca contínua por discernimento divino, que contribuísse para o desenvolvimento de uma sociedade justa e solidária.

O conceito de justiça, conforme abordado acima, é central na mensagem dos profetas. A justiça social é enfatizada como um princípio fundamental, com os profetas exortando os governantes a protegerem os direitos dos mais vulneráveis e condenando práticas de opressão e corrupção. A retidão e a equidade são destacadas como essenciais para a sociedade.

A cosmovisão de Isaías, conforme analisada por Roberts³¹, é marcada por um período longo e significativo de atividades proféticas. Isaías começou seu ministério no final do século VIII a.C., durante um período de crise e mudança política, com possíveis datas de início e término variando entre 738 e 686 a.C. O ministério de Isaías, que durou entre trinta e oito e cinquenta e dois anos, foi um dos mais longos entre os profetas israelitas. Esse período extenso de atividades teve um impacto considerável na forma como as visões e os oráculos de Isaías foram apresentados e entendidos.

Isaías é conhecido por sua cosmovisão que abrange uma profunda transformação social e espiritual. Durante seu ministério, ele enfrentou e

³¹ ROBERTS, J. J. M. First Isaiah: a commentary, p. 1.

respondeu a crises políticas e sociais, como a guerra sírio-efraimita e a crise de Asdode. Isaías também abordou temas de justiça social com uma visão crítica do *status quo*. Sua mensagem não era apenas um apelo espiritual, mas também um desafio às estruturas políticas e sociais vigentes, propondo uma visão alternativa de justiça baseada na ação e na intervenção divina.

A cosmovisão de Isaías pode ser entendida como uma reação e um contraponto à opressão e à injustiça prevalentes na sociedade de sua época. Ele enfatizou que a verdadeira segurança, paz e bem-estar dependem da manutenção da justiça e da retidão. Em sua visão, a justiça não é apenas uma questão de conformidade com a lei, mas está profundamente enraizada na vontade divina e na criação de uma comunidade que reflete os valores de Deus. Isaías destacou que, contra a falsa segurança e o comportamento descuidado das mulheres de Jerusalém, prometia um futuro de paz genuína e segurança para o povo de Deus, enraizado na justiça divina.

Essa cosmovisão de Isaías pode ser corroborada por Roberts³², em Is 32,17 (escopo deste estudo), pois para ele, este versículo é particularmente significativo, na medida em que retoma e reafirma as alegações feitas anteriormente em Is 28,12 e 30,15, que sustentam que a verdadeira segurança, paz e bem-estar só são alcançados através da prática constante da justiça e da retidão em relação aos outros. O contexto de Is 32,17 oferece uma oportunidade crucial para entender como o profeta projeta uma visão idealizada do futuro, contrastando as promessas divinas com as falsas seguranças de uma sociedade desprovida de justiça verdadeira.

Em Is 32,17, o profeta faz uma transição importante ao criticar a confiança infundada e a despreocupação das mulheres de classe alta, conforme descrito em Is 32,9-11. Essas mulheres, retratadas como vivendo em um estado de conforto material e social, são advertidas sobre a fragilidade de sua situação devido à falta

³² ROBERTS, J. J. M. First Isaiah: a commentary, p. 416-417.

de justiça e retidão. Em contraste, Is 32,17 apresenta uma visão idealizada de um futuro em que a justiça de Deus reinará supremamente, oferecendo uma segurança genuína e uma paz duradoura.

O texto de Is 32,17 promete que, no tempo de Deus, o povo viverá em “pastagens” ou “moradias de paz”, descritas em termos que evocam segurança e tranquilidade (בְּנֹהַ שְׁלוֹם וּבְמִשְׁכָּנֹת מְבֹטָחִים). Essas imagens são mais do que meros símbolos; elas refletem uma realidade social transformada pela justiça divina. Além disso, o v.17 alude a um “lugar de descanso despreocupado” (וּבְמִקְוֵהוֹת וּשְׁאֵנִיּוֹת), que sugere não apenas a ausência de perigo e preocupação, mas também uma confiança profunda e inabalável na retidão de Deus, como mencionado em Is 32,18.

Este contraste entre a falsa segurança das pessoas abastadas e a verdadeira paz prometida por Deus serve como uma crítica ao *status quo* e um apelo à transformação social. A visão de Isaías é, portanto, uma crítica contundente à injustiça e uma afirmação da necessidade de um sistema social baseado na justiça e na equidade. A segurança e a paz prometidas em Is 32,17 são descritas como um resultado direto da prática da justiça divina, evidenciando a íntima relação entre a retidão e o bem-estar coletivo.

A análise de Is 32,17 revela a profundidade da visão profética de Isaías, que não se limita a uma idealização abstrata, pois reflete um compromisso com uma transformação real e concreta da sociedade. Em um contexto acadêmico em Teologia, é essencial considerar como essa visão profética de justiça e paz se encaixa na compreensão mais ampla da teologia de Isaías e nas implicações para a prática e a ética religiosa. O v.17 encapsula a interseção entre a justiça divina e o bem-estar humano, oferecendo uma perspectiva que continua a ressoar na discussão contemporânea sobre justiça social e espiritualidade.

Em suma, a função profética transcende à simples transmissão de mensagens espirituais, atuando como um agente vital de transformação social. Ao

desafiar as estruturas opressivas e promover uma visão de justiça enraizada na vontade divina, os profetas estabeleceram um paradigma que continua a inspirar reflexões sobre ética e política. O exame de Is 32,17 destaca a interseção entre a justiça divina e a paz social, reforçando a relevância das contribuições proféticas no desenvolvimento de uma sociedade mais justa e compassiva. Este estudo não apenas ilumina a profundidade da visão profética, mas também sublinha sua pertinência contínua nas discussões sobre justiça e espiritualidade no contexto moderno.

2.3. Busca pela paz, justiça social e orientações bíblicas

A interseção entre paz e justiça social ocupa um lugar central nas Escrituras Sagradas, refletindo um princípio profundo que orienta a vida comunitária e individual. O estudo das passagens bíblicas revela uma visão integrada, em que a busca por um mundo harmonioso não se limita a uma abstração idealista, mas se fundamenta em transformações concretas e contínuas. A complexidade do texto de Is 32, com suas transições temáticas e estruturais, destaca a interconexão entre a promessa de renovação escatológica e a aspiração por uma nova ordem social. O texto de Is 32,17 não se apresenta como uma simples visão utópica, mas como uma proposição de transformação prática que abrange tanto o bem-estar individual quanto o coletivo. O engajamento na promoção da justiça social emerge como um componente essencial para a realização dessa paz genuína, sublinhando que a justiça e a paz são intrinsecamente ligadas na construção de uma sociedade justa, pacífica e equilibrada. A análise dessas dimensões revela que a verdadeira paz só pode ser alcançada através de um compromisso vigoroso com a equidade e a dignidade para todos, conforme preconizado pelos princípios bíblicos.

Brueggemann³³ argumenta que o texto de Is 32 apresenta uma complexidade que desafia a análise tradicional devido às suas transições temáticas abruptas e à falta de uma estrutura clara para a divisão do texto. Ele sugere que a divisão do trecho em duas partes distintas (Is 32,8-14 e 15-20) não é totalmente justificável, pois há uma continuidade na mensagem apresentada. Os vv.15-20 devem ser vistos como uma extensão dos vv.1-8, que visam estabelecer uma nova ordem política e social, promovendo a fertilidade e o bem-estar geral.

Essa nova ordem não é simplesmente uma visão utópica, mas um ideal que exige enfrentar desafios significativos no âmbito social. Brueggemann³⁴ destaca que o texto de Is 32 oferece uma esperança fundamentada em um processo transformador e contínuo, refletindo a efusão do espírito transformador, que é central para a mensagem de Isaías. Esse espírito provoca uma reversão da sorte e está conectado ao pensamento escatológico que sugere que, através do sofrimento e das adversidades, é possível alcançar uma nova realidade mais promissora. Nesse processo, a promoção da justiça e da paz se torna essencial. As orientações bíblicas dessa passagem promovem não apenas a paz, mas também a justiça social, evidenciando a interconexão entre o bem-estar individual e coletivo.

Blenkinsopp³⁵, em seu comentário sobre Is 32, argumenta que este trecho extenso parece se desviar inconsequentemente de um tópico a outro, o que tem gerado considerável dificuldade para comentaristas e estudiosos. A complexidade e fluidez do texto contribuem para essa confusão, uma vez que ele muda de direção sem aviso, desafiando as tentativas de uma análise mais estruturada e coerente. Não há justificativa para dividir o trecho em duas composições distintas (Is 32,8-14 e 15-20), considerando que os vv.15-20 carecem não apenas de um título claro, mas também inicia no meio de uma frase. Isso sugere uma

³³ BRUEGGEMANN, W., *Isaiah*. Vol. 1, p. 258-259.

³⁴ BRUEGGEMANN, W., *Isaiah*. Vol. 1, p. 258-259.

³⁵ BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 19, p. 433

continuidade na mensagem que está sendo apresentada, indicando que essas seções estão interligadas.

Assim, pode-se ler os vv.15-20 como uma extensão da projeção delineada nos vv.1-8, nos quais se busca estabelecer uma nova ordem política e social que propõe a fertilidade e o bem-estar geral. Essa nova ordem é apresentada como um ideal ao qual a sociedade deve aspirar, mas é crucial reconhecer que, nesse processo, grandes dificuldades e desafios devem ser enfrentados. Desta forma, o texto não se limita a oferecer uma visão utópica de um futuro perfeito, mas sim uma esperança que se fundamenta em um processo transformador e contínuo.

O ponto de virada nessa discussão é a efusão do espírito transformador, que é central para a mensagem de Isaías. Essa efusão provoca uma reversão da fortuna, refletindo a característica do pensamento escatológico e apocalíptico, o qual sugere que por meio do sofrimento e das provações pode-se alcançar uma nova realidade mais promissora. As orientações bíblicas que emergem dessa passagem não apenas buscam a paz, mas também implícita e explicitamente promovem a justiça social ao destacar a interconexão entre o bem-estar individual e coletivo, conforme evidenciado em outras passagens, como Is 65,13-14; Ez 37,5, 9-10; e Jl 3,1 (2,28).

Kessler³⁶ alega que a busca pela paz está intrinsecamente ligada à promoção da justiça social, e os ensinamentos bíblicos podem orientar nesse sentido, conforme destacado em Is 32,17. A conexão entre esses dois conceitos é fundamental, para a construção de uma sociedade mais justa e harmoniosa. A paz verdadeira não pode ser alcançada, sem a presença da justiça social. A injustiça gera conflitos, desigualdades e sofrimento, o que impede a paz de se estabelecer, de forma duradoura. Por outro lado, quando a justiça é promovida, as

³⁶ KESSLER, R., El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas” (Isaías 32,17): la seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea, p. 214

bases para a paz são solidificadas, permitindo que as relações entre os indivíduos e as comunidades sejam pautadas no respeito, na igualdade e na solidariedade.

Kessler³⁷ também argumenta que a promoção da justiça social é indispensável para a concretização da paz, tanto no âmbito pessoal quanto no coletivo. Ele sublinha que a luta contra as desigualdades estruturais e a defesa intransigente dos direitos dos mais vulneráveis constituem passos fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. A justiça social, segundo ele, deve ser entendida não apenas como um imperativo ético, mas também como uma estratégia prática para prevenir conflitos e fomentar a coesão social. Nesse contexto, a justiça social emerge como um elemento transformador, capaz de criar condições para um convívio harmonioso, onde todos os indivíduos possam viver com dignidade e respeito. Entende-se a partir do comentário acima, que o engajamento em ações que promovam a equidade e a proteção dos direitos humanos é essencial para a criação de uma sociedade que reflita os ideais de justiça e paz.

Segundo Looz³⁸, as Escrituras Sagradas apresentam diversos exemplos de como a justiça e a paz estão interligadas. Ele recorda que Jesus Cristo foi um defensor da justiça social, dedicando sua vida a ajudar os mais vulneráveis e a combater as injustiças do seu tempo. Seu exemplo inspira a que se sigam seus passos, buscando sempre agir, com justiça e compaixão, em todas as nossas ações.

Além disso, Looz³⁹ aponta para a relevância de se inspirar nos princípios de justiça e amor presentes na tradição cristã, particularmente no exemplo de vida de Jesus Cristo, como uma orientação ética para aqueles que buscam contribuir de maneira significativa para a construção de um mundo mais pacífico e equilibrado. Ele enfatiza que a prática de tais valores não só enriquece a vida individual, mas também tem o potencial de influenciar positivamente a sociedade

³⁷ KESSLER, R., El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas” (Isaías 32,17): la seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea, p. 214

³⁸ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p. 16-17.

³⁹ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p. 18-19.

como um todo, criando um ambiente onde a paz e a justiça possam florescer de forma sustentável.

A interseção entre paz e justiça social, conforme exposta nas Escrituras, oferece uma visão abrangente da realização de uma ordem social idealizada e fundamentada em princípios divinos. As passagens selecionadas destacam não apenas a aspiração por um mundo mais justo e pacífico, mas também o papel ativo dos indivíduos e da comunidade na construção desse ideal.

O profeta Miquéias descreve uma visão de futuro em que a justiça e a paz são estabelecidas como normas universais. O profeta Miquéias revela um cenário em que Deus julgará entre muitas nações e corrigirá as injustiças cometidas por governos poderosos. O simbolismo das espadas transformadas em relhas de arado e das lanças em foices ilustra a transformação das ferramentas de guerra em instrumentos de cultivo, sinalizando um tempo em que as nações abandonarão a violência e se dedicarão à prosperidade agrícola e ao bem-estar coletivo. A promessa de que “uma nação não tomará a espada contra outra nação” e de que todos viverão em segurança “debaixo da sua videira e debaixo da sua figueira” (Mq 4,3-4), isso reflete um ideal de paz duradoura e segurança pessoal. Este texto de Mq 4,3-4 encapsula a visão de um mundo no qual a justiça é implacável e a paz é a norma, eliminando a necessidade de violência e criando um ambiente de tranquilidade e prosperidade para todos.

No Evangelho segundo Mateus, reafirma-se o papel dos pacificadores na construção do Reino de Deus. Jesus pronuncia uma bênção sobre aqueles que trabalham pela paz, chamando-os de “filhos de Deus” (Mt 5,9). Este versículo texto de Mt 5,9 destaca a centralidade da paz como um valor supremo no ensinamento cristão e a conexão direta entre a prática da pacificação e a filiação divina. A bem-aventurança prometida aos pacificadores enfatiza que a paz é mais do que uma ausência de conflito; é uma atitude ativa de reconciliação e harmonia que reflete a natureza de Deus e a missão de Jesus na Terra.

O evangelista Lucas apresenta a missão de Jesus como um cumprimento das promessas proféticas e um modelo para a promoção da justiça e da liberdade. Jesus afirma que o Espírito do Senhor o ungiu para “evangelizar os pobres, curar os quebrantados de coração, pregar a liberdade aos cativos e a restauração da vista aos cegos” (Lc 4,18). Esta declaração é um manifesto de compromisso com a justiça social, a cura e a libertação dos oprimidos. A missão de Jesus vai além do bem-estar espiritual, envolvendo também a restauração das condições sociais e econômicas dos marginalizados e oprimidos. A atuação de Jesus nesse contexto sublinha a importância de abordar a justiça social e a paz de maneira holística e integradora.

O apóstolo Paulo reflete sobre a natureza do Reino de Deus, que é descrito como sendo “justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (Rm 14,17). Este texto de Rm 14,17 resume o que constitui uma verdadeira vida no Reino de Deus, destacando que esses atributos são mais fundamentais do que as questões superficiais de práticas alimentares e rituais. A justiça e a paz são apresentadas como essenciais para a experiência cristã, enquanto a alegria no Espírito Santo é uma consequência dessa vivência. A passagem sublinha que a realização da justiça e da paz é um reflexo do domínio de Deus no coração dos crentes e no meio da comunidade.

O escritor da carta aos Hebreus oferece uma exortação direta aos fiéis para que “sigam a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor” (Hb 12,14). Este texto de Hb 12,14 destaca a importância de buscar a paz de forma ativa e universal, estabelecendo-a como um requisito essencial para a experiência espiritual plena e a comunhão com Deus. A conexão entre a paz e a santificação reforça a ideia de que viver em harmonia com os outros é inseparável da pureza espiritual e da relação com o divino.

Juntas, essas passagens oferecem uma visão coerente e erudita sobre a importância da paz e da justiça social na tradição bíblica. Elas ilustram como a

paz verdadeira, que inclui a justiça e a liberdade, é uma realidade esperada e promovida nas Escrituras, e como o compromisso com esses valores é essencial para a vivência plena do Reino de Deus. Essas ideias são fundamentais para a construção de uma sociedade que reflita os princípios divinos, sendo um chamado contínuo para todos os que buscam integrar esses valores em suas vidas e comunidades.

Ou seja, a análise das Escrituras Sagradas revela uma interconexão profunda entre paz e justiça social, refletida em uma visão bíblica que vai além de meras abstrações idealistas. O estudo do texto de Is 32,17 ilustra como a promessa de renovação escatológica está indissociavelmente ligada à aspiração por uma nova ordem social, onde a transformação prática é imperativa. O texto bíblico não oferece apenas uma visão utópica, mas um compromisso com a transformação contínua e concreta das estruturas sociais e individuais.

A efusão do espírito transformador, central na mensagem de Isaías, é apresentada como a força que provoca uma reversão das adversidades, alinhando-se ao pensamento escatológico que vê no sofrimento e nas provações um caminho para a criação de uma nova realidade mais promissora. Esta visão se reflete em uma abordagem que promove a justiça social como um componente fundamental para a realização de uma paz genuína e duradoura. A interconexão entre justiça e paz sublinha que a verdadeira harmonia social só pode ser alcançada através de um compromisso vigoroso com a equidade e a dignidade para todos.

O reconhecimento da justiça social como uma estratégia essencial para prevenir conflitos e fomentar a coesão social é crucial para a construção de uma sociedade justa e equilibrada. Ao se engajar em ações que promovam a equidade e a proteção dos direitos humanos, os indivíduos e as comunidades contribuem para a criação de um ambiente onde a paz e a justiça possam florescer de forma sustentável (Sl 85,11). A tradição bíblica, exemplificada pela vida e pelos ensinamentos de figuras centrais como Jesus Cristo, oferece um modelo

inspirador para a prática de valores que enriquecem a vida individual e promovem um impacto positivo na sociedade como um todo.

Portanto, a busca pela paz e justiça social não se limita a um ideal distante, mas se concretiza em um processo transformador contínuo, fundamentado nos princípios bíblicos de dignidade e respeito mútuo. Este processo revela a interdependência entre o bem-estar individual e coletivo, oferecendo uma visão prática e esperançosa para a construção de um futuro mais harmonioso e justo.

2.4. Conexão entre a paz interior, com o próximo e com o mundo

A busca pela paz é uma temática central na tradição bíblica e se reflete em diversos aspectos da vida pessoal e comunitária. A paz, conforme entendida nas Escrituras, não é apenas a ausência de conflito, mas um estado profundo de harmonia que se estende desde o equilíbrio interior até as relações com o próximo e o mundo ao redor. A tradição bíblica ensina que a paz verdadeira está intrinsecamente ligada à justiça e à prática ética. Este conceito é amplamente explorado nas Escrituras, em que a justiça é frequentemente apresentada como o caminho para alcançar uma paz duradoura e significativa.

Segundo Looz⁴⁰, a integração dos princípios de paz na vida cotidiana requer uma compreensão aprofundada da conexão entre justiça e paz. Ele afirma que a justiça no contexto bíblico vai além da aplicação de normas legais, abrangendo aspectos mais amplos de ética e comportamento. Esta justiça inclui a prática da honestidade em todas as interações, a manutenção de uma integridade pessoal que se reflete em ações consistentes e transparentes, e o cultivo do respeito mútuo que fortalece as relações interpessoais. Portanto, a paz não se limita na ausência de conflito, mas emerge de um compromisso contínuo com os valores fundamentais

⁴⁰ LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32,17), p. 16.

que promovem uma convivência harmônica e uma vida comunitária mais equitativa e equilibrada.

Kessler⁴¹ argumenta que viver de acordo com os princípios da justiça pode contribuir para a construção de um ambiente pacífico. Práticas de empatia e compaixão são fundamentais para construir relacionamentos saudáveis e harmoniosos. Resolver conflitos através do diálogo e da reconciliação é essencial para promover a paz. Cultivar gratidão e humildade também desempenha um papel importante, pois reconhecer as bênçãos recebidas e manter um coração tranquilo e contente contribui para relacionamentos saudáveis e duradouros.

Portanto, aplicar os princípios de paz conforme Is 32,17 exige uma postura de justiça, empatia, compaixão, gratidão e humildade. Adotar esses princípios no cotidiano pode ajudar na construção de um mundo mais pacífico e harmonioso, refletindo os valores do Reino de Deus.

Em sua elucidação sobre a paz, Looz⁴² argumenta que a busca pela paz interior é um anseio comum a todos os seres humanos. Encontrar um estado de equilíbrio e tranquilidade dentro de si mesmo é fundamental, para se viver uma vida plena e feliz. No entanto, a paz interior não pode ser separada da paz com o próximo e, com o mundo ao redor. Esses três aspectos estão, intrinsecamente, ligados e se influenciam, mutuamente.

À luz das Escrituras Sagradas, em particular da mensagem de Is 32,17, pode-se compreender melhor essa conexão. O v.17 diz: “E o efeito da justiça será paz, e a operação da justiça, repouso e segurança para sempre”. Neste texto, a justiça é apresentada como um elemento essencial, para a conquista da paz. A justiça não se limita apenas a questões legais, mas abrange também a ética, a moral e o respeito ao próximo.

⁴¹ KESSLER, R., El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas (Isaías 32,17): la seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea, p. 212

⁴² LOOZ, M. J., Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17), p. 18.

Quando se busca viver de acordo com princípios de justiça, automaticamente se contribui para a harmonia nas relações interpessoais. A paz com o próximo surge, naturalmente, quando se praticam a empatia, a justiça, a compaixão, o amor e o perdão. A capacidade de se colocar no lugar do outro e de compreender suas necessidades e sentimentos é fundamental para construir laços de respeito e solidariedade.

Além disso, a paz com o próximo se estende para a paz com o mundo ao redor. Quando se age de forma justa e compassiva, contribui-se para a construção de uma sociedade mais justa e pacífica. Ações simples, como o respeito ao meio ambiente, a promoção da igualdade e o combate à violência, são formas de manifestar a paz, em nosso entorno⁴³. Assim, a conexão entre a paz interior, a paz com o próximo e a paz com o mundo ao redor se dá através da prática da justiça, da empatia e da compaixão. Quando se cultivam essas virtudes no dia a dia, contribui-se para a construção de um mundo justo, pacífico e harmonioso.

A análise das Escrituras e dos estudos contemporâneos demonstra que a paz, conforme descrita nas Escrituras, não é uma condição estática, mas um estado dinâmico que resulta da prática contínua de justiça, empatia e compaixão. O conceito de paz, conforme implicado em Is 32,17, sugere que uma paz duradoura é fruto de uma justiça ativa e abrangente, que transcende as meras normas legais e se enraíza na ética e na moralidade das interações humanas. Essa visão de justiça não se restringe a aspectos formais, mas abrange uma abordagem ética e de respeito mútuo em todas as relações.

A prática desses princípios na vida cotidiana é fundamental para a construção de uma sociedade pacífica, harmoniosa e justa. A paz interior, a paz com o próximo e a paz com o mundo ao nosso redor estão interligadas e se influenciam mutuamente, sendo facilitadas por um compromisso genuíno com a justiça e a solidariedade para com o próximo. Assim, viver conforme esses

⁴³ MARTINI, S. de., Paz y justicia. Prudentia Iuris, v. 81, p. 255.

princípios bíblicos, é crucial para promover um ambiente equilibrado e pacífico, que reflete os ideais do Reino de Deus em todas as dimensões da vida. Esse entendimento integrado da paz e da justiça não pode ser apenas fundamento a prática religiosa, mas deve pautar-se por um modelo ético-social concreto que vise a construção de uma sociedade mais equitativa e harmoniosa.

2.5. O papel das igrejas na promoção da cultura de paz segundo a visão bíblica

A promoção de uma cultura de paz é uma das responsabilidades mais significativas das igrejas, especialmente quando examinada sob a ótica bíblica. As Escrituras, com suas mensagens de amor, perdão, reconciliação, paz e justiça, oferecem um fundamento sólido para que as comunidades religiosas se tornem agentes de transformação social. As igrejas têm um papel essencial não apenas na disseminação desses valores, mas também na implementação prática de iniciativas que promovam a paz e a justiça em suas comunidades. Esta seção examina como a visão bíblica orienta as igrejas a serem promotoras ativas de uma cultura de paz, refletindo sobre a importância da justiça e da boa governança na construção de uma sociedade justa, fraterna e solidária.

O texto de Is 32,17 ressoa essa realidade ao vincular diretamente a promoção da cultura de paz à prática da justiça. A paz, conforme descrita pelo profeta, não é apenas uma ausência de conflito, mas um estado profundo de harmonia que emerge da justiça estabelecida entre os indivíduos e nações. Essa visão bíblica aponta para a necessidade de um compromisso ético e moral, em que a paz verdadeira é fruto de uma sociedade justa e equitativa.

Na visão de Childs⁴⁴, a seção de Is 32,15-20 ilustra muito bem a promoção da cultura da paz, pois esta seção marca uma transição crucial para uma

⁴⁴CHILDS, B. S., *Isaiah: a commentary* 1. p. 241-242.

restauração, que está interligada à paz e à justiça (v.17). O v.15 revela uma surpreendente mudança de tom. Contrastando com a ameaça de juízo nos vv.9-14, a mensagem se transforma profundamente, anunciando um novo período de salvação e renovação. Essa transição é reforçada por uma ligação redacional que une as duas unidades: “até que o espírito do alto seja derramado sobre nós”. O impacto dessa conexão é particularmente evidente no v.15, que retoma e cita quase que textualmente Is 29,17, sublinhando a mudança dramática do juízo para a restauração: “(até que) o Líbano se transforme em um campo fértil, e o campo fértil pareça uma floresta”.

Derivam-se várias implicações importantes dessa citação de Is 29,17, ficando claro que a transição se refere à era escatológica e messiânica. Enquanto que na passagem de Is 32,1 não está claro se o oráculo inicial é messiânico ou não, a estrutura toda revela que os vv.1-8 devem ser compreendidos sob a ótica messiânica. É evidente, contudo, que essa tradicional interpretação não invalida as observações feitas por defensores de uma leitura não messiânica, que ressaltam a preocupação da passagem com a boa governança. Por essa razão, tanto as interpretações messiânicas, quanto não as messiânicas, encontram suporte em diferentes partes do capítulo. O impasse interpretativo surge de uma polaridade entre essas duas perspectivas, que têm acalorado o debate.

O v.15 enfatiza a restauração iminente, iniciada pelo derramamento do espírito divino. Um novo tempo emerge, no qual tanto o mundo natural quanto a sociedade humana são transformados. Essa mudança divina é caracterizada pela justiça e equidade, termos que são familiares ao longo do livro de Isaías quando se fala da era messiânica. Enfatiza-se particularmente a paz, a segurança e a liberdade que caracterizam essa nova era (Is 30,23). A mudança radical tanto na natureza quanto na sociedade é um traço distintivo da visão de Isaías sobre a nova era do reinado de Deus (Is 2,1).

Entretanto, é importante equilibrar essa visão escatológica do futuro com a ênfase nos primeiros versículos de Is 32. A mensagem profética não se limita apenas à expectativa da intervenção milagrosa do reino de Deus, mas também aborda a importância de um governante messiânico que, conforme descrito em Isaías, presidirá uma nação “sobre o trono de Davi, e sobre seu reino... com justiça e retidão” (Is 9,6). Esse governante messiânico é tanto uma figura de redenção espiritual quanto de liderança justa, refletindo a esperança de um reinado divino que transforma a história e a humanidade.

O valor da boa governança e da civilidade humana, em geral, é uma preocupação central na mensagem de Isaías. Isso implica que o reino de Deus e os reinos deste mundo não são considerados em uma polaridade sectária radical, mas são vistos juntos como duas faces de uma única verdade. Para compreender adequadamente a teologia profética, é crucial perceber que o reino de Deus deve, de fato, transformar todo o mundo, e que as esferas sagrada e secular estão unidas em uma unidade integral.

Assim como os profetas de outrora, as hodiernas comunidades religiosas desempenham um papel fundamental na promoção da cultura de paz segundo a visão bíblica. As Escrituras, como fonte primordial de orientação e inspiração para milhões ao redor do mundo, oferecem ensinamentos sobre amor, perdão, reconciliação, solidariedade, paz e justiça, que são essenciais para a edificação de uma sociedade justa, fraterna e pacífica. O tema da paz é, de fato, uma constante nas Escrituras Sagradas, destacando-se como um dos pilares da vida espiritual e social preconizada pelos textos bíblicos

No contexto bíblico, a paz (*shalom*) transcende a simples ausência de conflito e se refere a uma plenitude de vida, uma harmonia completa entre Deus, a humanidade e a criação. Esse conceito de paz é reiterado em várias passagens das Escrituras. O Novo Testamento expande essa visão, enfatizando a

responsabilidade dos seguidores de Cristo em promover a paz, a exemplo das Bem-aventuranças (Mt 5,3-12).

Em Mt 5,9, Jesus proclama: “Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus”, enfatizando que a busca pela paz não é apenas uma virtude desejável, mas uma marca distintiva dos verdadeiros seguidores de Deus. A paz ativa, segundo este ensinamento, não se resume a uma postura passiva de evitar conflitos, mas envolve a iniciativa de promover a reconciliação, restaurar relacionamentos quebrados e trabalhar continuamente para a harmonia entre os indivíduos e as comunidades. Ao agir como pacificadores, os cristãos manifestam sua identidade como filhos de Deus, refletindo o caráter do Pai que é, Ele mesmo, o Deus da paz.

Da mesma forma, em Rm 12,18, Paulo exorta: “se possível, quanto depender de vós, tende paz com todos os homens”, sublinhando o imperativo de cultivar relações pacíficas, na medida em que isso depende de cada indivíduo. Este texto reconhece as limitações humanas e as complexidades das interações sociais, ao mesmo tempo em que coloca sobre os cristãos a responsabilidade pessoal de buscar a paz em todas as circunstâncias. A expressão “quanto depender de vós” ressalta que, embora a paz nem sempre possa ser alcançada devido à recusa ou resistência de outros, o esforço contínuo para viver em paz é uma obrigação espiritual para cada crente. Este ensinamento reforça a ideia de que a paz é uma construção coletiva, mas que começa com o compromisso individual de cada cristão em ser um agente de paz na sociedade.

As comunidades religiosas, portanto, são chamadas a ser agentes de transformação e promotoras da cultura de paz em suas esferas de influência. Esse chamado não se limita a uma atuação passiva, mas envolve a adoção de ações concretas que reflitam os valores bíblicos de justiça, paz e misericórdia. Exemplos de tais ações incluem programas de mediação de conflitos, apoio às vítimas de violência e campanhas de conscientização sobre a importância da não-violência.

Além disso, a promoção da paz requer que as comunidades religiosas sejam modelos de amor e compaixão, inspirando os que estão ao seu redor a seguirem o caminho da reconciliação e da fraternidade.

Neste sentido, o diálogo inter-religioso e a colaboração com outras organizações da sociedade civil tornam-se fundamentais. A promoção de uma cultura de paz mais ampla demanda uma união de esforços que transcenda barreiras confessionais, criando uma rede de apoio e cooperação em torno dos valores comuns de paz e justiça. Assim, ao seguirem os ensinamentos das Escrituras Sagradas e agirem de acordo com os princípios do amor, perdão e reconciliação, as comunidades religiosas podem desempenhar um papel decisivo na construção de um mundo mais pacífico e harmonioso, em consonância com a visão bíblica de (*shalom*) paz⁴⁵, que pedirá sempre a prática da justiça e da fraternidade.

Em suma, as igrejas têm um papel indispensável na construção de uma cultura de paz, guiada pelos ensinamentos bíblicos. Ao atuar como agentes de reconciliação e justiça, as comunidades religiosas podem inspirar mudanças significativas em suas sociedades. Através de práticas que promovem a paz, seja por meio de ações concretas ou do exemplo moral, as igrejas não só reforçam a importância dos valores bíblicos, mas também contribuem para um mundo mais pacífico, justo, fraterno e unido. A colaboração entre diferentes religiões e organizações é igualmente vital para amplificar esse impacto, mostrando que a busca pela paz transcende fronteiras e une todos em um esforço comum.

3. Resultados e discussões em aberto

A pesquisa sobre a influência dos ensinamentos bíblicos na promoção da cultura de paz, com base em Is 32,17, apresenta resultados significativos que

⁴⁵ MARTINI, S. de., Paz y justicia. Prudentia Iuris, v. 81, p. 263.

podem auxiliar a sociedade na busca por um mundo mais justo, pacífico e harmonioso. Segundo os dados obtidos, a aplicação dos princípios bíblicos, como “amor ao próximo”, perdão e justiça, tem um impacto positivo na promoção da cultura de paz.

Os ensinamentos contidos nas Escrituras incentivam a resolução pacífica de conflitos, a compaixão e a solidariedade entre os indivíduos. Além disso, a pesquisa identifica que a prática dos valores bíblicos contribui para a redução da violência e da intolerância na sociedade. A mensagem de paz e reconciliação presente nas Escrituras pode ser um importante instrumento na construção de relações mais saudáveis e na prevenção de conflitos.

Diante desses resultados, é possível afirmar que a promoção da cultura de paz, baseada nos ensinamentos bíblicos, pode ser uma estratégia eficaz para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e pacífica. A disseminação desses valores e princípios pode contribuir para a transformação de mentalidades e para a construção de um mundo mais harmonioso.

Portanto, é muito importante que a sociedade reconheça a importância dos ensinamentos bíblicos na promoção da paz e busque incorporar esses valores em suas práticas diárias. Somente através do respeito mútuo, da compreensão e da solidariedade será possível construir um mundo mais pacífico e justo para as gerações futuras.

No entanto, é importante ressaltar que a pesquisa apresenta algumas limitações que devem ser consideradas em futuros estudos. Uma delas é a necessidade de ampliar a amostra, a fim de obter resultados mais abrangentes e representativos. Além disso, a abordagem qualitativa utilizada pode limitar a generalização dos resultados, sendo recomendável a realização de estudos quantitativos para complementar as análises.

Para futuros estudos, recomenda-se a realização de pesquisas longitudinais que possam avaliar o impacto dos ensinamentos bíblicos na promoção da cultura

de paz ao longo do tempo. Além disso, é importante investigar de forma mais aprofundada a relação entre a religiosidade e a violência, a fim de identificar estratégias eficazes para prevenir e mitigar conflitos em contextos religiosos.

Conclusão

O estudo teológico de Is 32,17 se apresenta como fundamental para a promoção da cultura de paz na sociedade. Este texto do profeta Isaías lembra que a justiça produz paz e tranquilidade para sempre. Esta mensagem é atemporal e continua relevante, nos dias de hoje. Ao se estudar teologicamente o texto Is 32,17, surge o desafio de se refletir sobre a importância da justiça e da equidade nas relações interpessoais e sociais. A justiça é o alicerce sobre o qual a paz pode ser construída, de forma sólida e duradoura. Quando se aplicam os princípios contidos em Is 32,17 na vida diária, comprova-se a capacidade de se promover a paz, nas comunidades, locais de trabalho e famílias.

A justiça leva a agir com compaixão, respeito e empatia em relação ao próximo, criando um ambiente de harmonia e cooperação. Além disso, o estudo teológico de Is 32,17 implica o desafio de se buscar a construção da justiça, não apenas nas interações pessoais, mas também em nível estrutural e sistêmico da coletividade.

É necessário se envolver ativamente na luta contra as injustiças e as desigualdades, trabalhando para se criar uma sociedade mais justa e igualitária para todos. A promoção da cultura de paz é um desafio contínuo que requer a participação de todos. Ao se estudar, teologicamente, o texto Is 32,17, o crente está mais convicto e tem mais ferramentas que o capacita a tornar-se agente de transformação no mundo, buscando ativamente a justiça e promovendo a paz em todas as áreas da vida.

Em Is 32,17, destaca-se a relevância da busca pela paz e a influência transformadora que os ensinamentos bíblicos podem exercer na promoção de uma

cultura de paz. A aplicação desses princípios na vida pessoal e comunitária tem o potencial de contribuir significativamente para a construção de uma sociedade mais justa, harmoniosa, solidária e pacífica. Ao se seguir os valores de amor, compaixão e reconciliação presentes nas Sagradas Escrituras, cria-se um ambiente propício para o desenvolvimento de relações interpessoais e comunitárias mais saudáveis e equilibradas. Esse comprometimento com os valores bíblicos reflete um engajamento ativo na promoção de uma convivência social pautada pela justiça e pela paz, capazes de transformar o mundo (Is 32,17; Sl 85,11).

Referências bibliográficas

BLENKINSOPP, J. **Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary**. The Anchor Bible, Vol. 19. New York: Doubleday, 2000.

BROWN, F. et al. (BDB) **Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. with an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius as Translated by Edward Robinson. New York: Harper & Brothers Publishers, 1906.

BRUEGGEMANN, W. **Isaiah**. 1. ed. Westminster Bible Companion. 1998.

BRUEGGEMANN, W. **The Prophetic Imagination**. Fortress Press, 1989.
Disponível em:
<<https://archive.org/details/propheticimagina00brue/page/8/mode/2up>>.
Acesso em: 20 de agosto de 2024.

CHILDS, B. S. **Isaiah: a commentary**. 1. ed. New York: Oxford University Press, 2000.

DE MARTINI, S. Paz y justicia. *Prudentia Iuris*, v. 81, 2016, p. 249-264. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v24i1.316>

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

FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

GILL, J. **Exposition of the Entire Bible**. Disponível em: [https://biblehub.com/isaiah/32 17.htm](https://biblehub.com/isaiah/32%2017.htm). Acesso em: 14 de maio de 2024.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Gaudium et Spes em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. **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.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, W.; SANTOS, D. P. F. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, W.; SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GUNKEL, H. **Die Propheten** / Die Politik der Propheten / Die Religion der Propheten / Shyrift- sellerei und Formensprache der Propheten. Söttingen: Bandenhoed & Ruprect, 1917.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Biblical Commentary on the Old Testament**. 6 vol. Edinburgh: T. & T. Clark, 1864-1892. Traduzido da quarta edição, com introdução de S. R. Driver. Vol. V. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.

KESSLER, R. El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas (Isaías 32, 17): la seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea. Concilium: **Revista Internacional de Teología**, n. 375, p. 211-221, 2018.

LOEW BEN BEZALEL, J. *Derekh Chayyim: Commentary on Pirkei Avot (1578 – 1588)*. E-book. Disponível em: <https://www.sefaria.org>. Acesso em: 24 jun. 2024.

LOOZ, M. J. Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32,17). **Revista Encontros Teológicos**, [S. l.], v. 24, n. 1, 2016.

LOOZ, M. J. Fraternidade e segurança pública: “A paz é fruto da justiça” (Is 32, 17). **Revista Encontros Teológicos**, v. 24, n. 1, p.10-21 (está faltando indicar o número das páginas (da revista 316 do artigo é 11) 2009.

ORTH, Stanford. **Trabalhador Fiel**. [S.l.]: [s.n.], [s.d.] (Este material pode ser reproduzido desde que não seja vendido).

ROBERTS, J. J. M. **First Isaiah: a commentary**. Minneapolis: Fortress Press, 2015. Disponível em: <https://archive.org/details/firstisaiahcomme0000robe/mode/2up?q=justice>. Acesso em: 20 ago. 2024.

STEINSALTZ, A. E.-I. **Talmud Bavli: The Noé Edition**. Jerusalém: Koren Publishers; Steinsaltz Center, Fourth printing, 2019.

Capítulo IV¹

A transfiguração de Jesus segundo Mc 9,2-13

Jesus' transfiguration according to Mk 9:2-13

La transfiguración de Jesús según Mc 9,2-13

Waldecir Gonzaga²

Marcela Machado Vianna Torres³

Resumo

A perícopes de Mc 9,2-13 apresenta o relato da transfiguração de Jesus diante de três de seus discípulos. O presente estudo analisa a estrutura narrativa da transfiguração a partir de uma leitura exegética mais ampla e dialogal com a perícopes de Mc 9,1-13 e dos elementos paradigmáticos que ecoam do Antigo Testamento, como o relato do sacrifício de Isaac (Gn 22,1-19) e o relato da “transfiguração” do rosto de Moisés, no Sinai (Ex 34,29-30). A partir da análise do quadro estrutural e dos marcadores contextuais marcanos (por meio das narrativas de cura de dois cegos, em Mc 8,22-26 e 10,46-52), é possível compreender a transfiguração de Jesus como parte integrante e necessária para o desenvolvimento temático sobre a identidade messiânica de Jesus contraposta às expectativas judaicas acerca do Messias, assim como do desenvolvimento do tema das exigências do discipulado. O estudo exegético de Mc 9,2-13 revela diversas conexões temáticas e teológicas a partir de personagens, como Moisés, Elias e João Batista, além de oferecer uma referência retórica por meio da apresentação de esquema narrativo invertido da paixão e morte de Jesus no próprio Evangelho, sendo uma prolepse intencional sobre o sofrimento messiânico e a “antecipação” teológica sobre a glória da ressurreição. Para tanto, o presente estudo oferece os seguintes passos: segmentação e tradução de Mc 9,2-13; crítica textual dos elementos mais relevantes; transfiguração nas três narrativas do Novo Testamento; bases veterotestamentárias; delimitação e estrutura literária; gênero literário e comentário teológico do texto de Mc 9,2-13.

Palavras-chave: Transfiguração, Filho do Homem, Elias, João Batista, Glória, Tenda, Nuvem.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-04>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestra em Teologia Bíblica junto à mesma Universidade. E-mail: <marcelamvtorres@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9630383223180390> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1922-3613>

Abstract

The pericope of Mk 9:2-13 presents the account of Jesus' transfiguration before three of his disciples. The present study analyzes the narrative structure of the transfiguration from a broader and dialogical exegetical reading with the pericope of Mk 9:1-13 and the paradigmatic elements that echo from the Old Testament, such as the account of Isaac's sacrifice (Gen 22:1-19) and the account of the "transfiguration" of Moses' face on Sinai (Ex 34:29-30). From the analysis of the structural framework and the Marcan contextual markers (through the narratives of the healing of two blind men, in Mk 8,22-26 and 10,46-52), it is possible to understand the transfiguration of Jesus as an integral and necessary part for the thematic development on the messianic identity of Jesus opposed to Jewish expectations about the Messiah, as well as the development of the theme of the demands of discipleship. The exegetical study of Mk 9:2-13 reveals several thematic and theological connections based on characters such as Moses, Elijah and John the Baptist, in addition to offering a rhetorical reference through the presentation of an inverted narrative scheme of Jesus' passion and death in the Gospel itself, being an intentional prolepsis about messianic suffering and theological "anticipation" about the glory of the resurrection. To this end, the present study offers the following steps: segmentation and translation of Mk 9:2-13; textual criticism of the most relevant elements; transfiguration in the three New Testament narratives; Old Testament bases; delimitation and literary structure; literary genre and theological commentary on the text of Mk 9:2-13.

Keywords: Transfiguration, Son of Man, Elijah, John the Baptist, Glory, Tent, Cloud.

Resumen

La perícopa de Mc 9,2-13 presenta el relato de la transfiguración de Jesús ante tres de sus discípulos. El presente estudio analiza la estructura narrativa de la transfiguración desde una lectura exegética más amplia y dialógica con la perícopa de Mc 9,1-13 y los elementos paradigmáticos que resuenan en el Antiguo Testamento, como el relato del sacrificio de Isaac (Gn 22,1 -19) y el relato de la "transfiguración" del rostro de Moisés en el Sinaí (Ex 34,29-30). A partir del análisis del marco estructural y de los marcadores contextuales marcanos (a través de los relatos de la curación de dos ciegos, en Mc 8,22-26 y 10,46-52), es posible comprender la transfiguración de Jesús como un parte integral y necesaria para el desarrollo temático sobre la identidad mesiánica de Jesús frente a las expectativas judías sobre el Mesías, así como el desarrollo del tema de las exigencias del discipulado. El estudio exegético de Mc 9,2-13 revela varias conexiones temáticas y teológicas a partir de personajes como Moisés, Elías y Juan Bautista, además de ofrecer una referencia retórica a través de la presentación de un esquema narrativo invertido de la pasión y muerte de Jesús. en el propio Evangelio, siendo una prolepsis intencional sobre el sufrimiento mesiánico y una "anticipación" teológica sobre la gloria de la resurrección. Para ello, el presente estudio ofrece los siguientes pasos: segmentación y traducción de Mc 9,2-13; crítica textual de los elementos más relevantes; transfiguración en las tres narraciones del Nuevo Testamento; Bases del Antiguo Testamento; delimitación y estructura literaria; Género literario y comentario teológico al texto de Mc 9,2-13.

Palabras claves: Transfiguración, Hijo del Hombre, Elías, Juan Bautista, Gloria, Tienda, Nube.

Introdução

O presente estudo foca-se principalmente na transfiguração do Senhor no monte algo, no Evangelho de Marcos, embora avance para Mateus e Lucas, que

também trazem a narrativa da transfiguração do Senhor. O Evangelho de Marcos, um dos três Sinóticos, é o mais antigo de todos os Evangelhos canônicos e aparece na maioria absoluta das listas e catálogos antigos do cânon bíblico.⁴ Por ser o mais antigo Evangelho a ter sido escrito, trata-se, então, do relato da transfiguração do Senhor sobre o alto monte mais antigo que a tradição cristã tem.

O texto de Mc 9,2-13 narra a transfiguração de Jesus diante de Pedro, Tiago e João no monte alto, com a presença de Elias e Moisés e com a sombra da nuvem de onde parte a voz do Pai revelando para os discípulos a identidade de Jesus. Este estudo estrutura-se a partir da segmentação e tradução de Mc 9,2-13, baseado no texto grego da NA28. No segundo tópico encontra-se a crítica textual dos elementos mais relevantes. A narrativa de Mc 9,2-13 não apresenta grandes questões em sua transmissão. No terceiro tópico são elencados os relatos da transfiguração no NT, em Mc 9,2-8; Mt 17,1-9 e Lc 9,28-36, cada qual com suas particularidades que variam de acordo com a intenção teológica do autor. No quarto tópico, têm-se as bases veterotestamentárias de Mc 9,2-13, a saber: Gn 22,2; Ex 24,16; Ex 34,29-30. O quinto tópico trata da delimitação e estrutura literária, com o contexto antecedente próximo, contexto posterior próximo, a estrutura literária e um quadro com duas narrativas de cegueira como moldura de um itinerário de fé do discipulado. O sexto tópico apresenta o gênero literário de revelação.

O sétimo tópico contém o comentário exegético-teológico da perícopete de Mc 9,2-13 a partir da estrutura literária. O comentário se organiza de acordo com a seguinte divisão: v.2ab: dia, local e os personagens; v.2c-7: relato de eventos sobrenaturais, dividido em 3 partes: o primeiro evento sobrenatural que compreende a transfiguração de Jesus (v.2c-3) e o aparecimento de Elias e Moisés (v.4-7); a resposta humana que desdobra-se na proposta de Pedro (v.4c-5) e no medo dos três discípulos (v.6); o segundo evento sobrenatural que compreende o

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

aparecimento da nuvem (v.7a) e a voz vinda da nuvem (v.7b-d); v.8 restabelecimento da situação inicial; v.9-13: cena didática. Em seguida, tem-se a conclusão do estudo que contém o apanhado geral da pesquisa. Por fim, apresenta-se as referências bibliográficas, que podem auxiliar em futuras pesquisas e estudos.

1. Segmentação e tradução de Mc 9,2-13⁵

A segmentação e a tradução de um texto bíblico constituem os primeiros passos de um trabalho bíblico-exegético. Sua importância é crucial, pois a partir dos segmentos, a estrutura começa a ser desvelada. As ideias presentes em cada segmento auxiliam e muito na compreensão do sentido integral da perícopé estudada (Mc 9,2-13), que conta com uma riqueza de vocabulário, delineando cada movimento e ação dos personagens em cena.

Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην	v.2a	E seis dias depois, Jesus toma a Pedro e a Tiago e a João
καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους.	v.2b	E leva-os a um alto monte a sós
καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν,	v.2c	E transfigurou-se diante deles
καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς	v.3a	E suas vestes (dele) tornaram-se resplandcentes, muito brancas, tais como lavadeiro sobre a terra
οὐ δύναται οὕτως	v.3b	Não teria poder assim
λευκᾶναι.	v.3c	para branquear
καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας σὺν Μωϋσεῖ	v.4a	E apareceu-lhes Elias com Moisés
καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ	v.4b	E estavam conversando com Jesus
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ·	v.4c	E respondendo, Pedro diz a Jesus:
ῥαββί, καλὸν ἐστὶν	v.5a	“Mestre, é bom
ἡμᾶς ὧδε εἶναι,	v.5b	nós estarmos aqui

⁵ O texto grego é retirado da edição crítica de NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. 28 (2012), citado a partir de então como NA28.

καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἡλία μίαν.	v.5c	E façamos três tendas, uma para ti e uma para Moisés e uma para Elias”.
οὐ γὰρ ᾔδει	v.6a	Pois não sabia
τί ἀποκριθῆ,	v.6b	o que responder
ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.	v.6c	Porque ficaram apavorados
καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς,	v.7a	E formou-se uma nuvem cobrindo- lhes
καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης·	v.7b	E vindo uma voz da nuvem:
οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός	v.7c	“Este é o meu Filho, o Amado,
ἀκούετε αὐτοῦ.	v.7d	ouvi-o”.
καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ’ ἑαυτῶν.	v.8a	E, de repente, olhando ao redor, não viram mais ninguém, mas a Jesus sozinho com eles
Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους	v.9a	E descendo eles do monte
διεστείλατο αὐτοῖς	v.9b	Ordenou-lhes
ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον	v.9c	que nada do que viram
διηγήσονται,	v.9d	Deveriam contar
εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ	v.9e	até que o Filho do Homem não ressuscitasse dos mortos
καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς	v.10a	E guardaram a palavra para si mesmos
συζητοῦντες	v.10b	discutindo
τί ἐστιν	v.10c	O que é
τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.	v.10d	ressuscitar dos mortos.
Καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν	v.11a	E perguntavam a ele
λέγοντες	v.11b	Dizendo:
ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς	v.11c	“Por que dizem os escribas
ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;	v.11d	que Elias deve vir primeiro”?
ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς·	v.12a	E ele disse-lhes:
Ἡλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον	v.12b	“De fato, Elias tendo vindo primeiro
ἀποκαθιστάνει πάντα·	v.12c	Restaura todas as coisas
καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου	v.12d	E como foi escrito sobre o Filho do Homem
ἵνα πολλὰ πάθη	v.12e	Que ele padeceria muito
καὶ ἐξουδενηθῆ;	v.12f	E que seria desprezado?
ἀλλὰ λέγω ὑμῖν	v.13a	Mas eu vos digo
ὅτι καὶ Ἡλίας ἐλήλυθεν,	v.13b	Que também Elias veio
καὶ ἐποίησαν αὐτῷ	v.13c	E eles fizeram-lhe
ὅσα ἠθελον,	v.13d	o que quiseram
καθὼς γέγραπται ἐπ’ αὐτόν.	v.13e	como foi escrito sobre ele.

2. Crítica Textual dos elementos mais relevantes

Os manuscritos mais antigos e consistentes possuem maior peso na escolha entre as variantes. Para o texto de Marcos, os papiros mais consistentemente testemunhados são \mathfrak{P}^{45} , \mathfrak{P}^{84} , \mathfrak{P}^{88} ; os unciais (maiúsculos) são \aleph (01), A (02), B (03), C (04), D (05), K (017), L (019), N (022), P (024), W (032), Γ (036), Δ (037), Θ (038), Ψ (044), 059, 067, 069, 072, 083, 087, 099, 0107, 0126, 0130, 0131, 0132, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0269, 0274, 0292; os minúsculos e lecionários são 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, *l* 844, *l* 2211.

v.2 - O v.2a apresenta duas variantes: a primeira diz respeito à omissão do artigo τὸν antes do substantivo Ἰωάννην, a qual é testemunhada por A B N Γ Δ Θ 0131. 700. 892. 1241. *l* 844, e a segunda sobre a inclusão da expressão “ἐν τῷ προσευχεσθαι αὐτους/em o orar eles”, como o pronome no plural, na segunda parte do versículo, testemunhada por \mathfrak{P}^{45} W *f*13, que possui uma variação, com o pronome do singular: “ἐν τῷ προσευχεσθαι αὐτον/em o orar ele”, em Θ 28. 565. No primeiro caso pode-se pensar que a omissão indica um manuscrito mais antigo, no entanto, pode-se concordar que a partícula segue os padrões do próprio versículo, no qual se observa outras ocorrências da mesma. Ainda a favor do testemunho de NA28 percebe-se que importantes manuscritos como \mathfrak{P}^{45} \aleph C D K L W *f*1.13 (28). 33. 565. 579. 1424. 2542, que oferecem uma relevante confirmação do uso da partícula, o que atesta favoravelmente a opção feita pela edição crítica de NA28. No segundo caso, a inclusão da expressão é uma evidente composição explicativa sobre o evento narrado, sendo testemunhado por pouquíssimos manuscritos, o que sugere testemunhos tardios e isolados; além disso, como diz a regra da crítica interna, e é o caso aqui, a opção recai sobre a leitura mais curta (*lectio brevior preferenda est*)⁶. Tomando como referência esta

⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

regra e compreendendo que o texto consegue ser compreendido pela forma mais curta, concorda-se com a opção da NA28 como sendo a preferível.

v.6 – O texto da NA28 apresenta a forma verbal “ἀποκριθῆ/ponder” atestada pelos manuscritos *txt* B C* L Δ Ψ *f*¹ 28. 33. 565. 579. 700. 892. (2542). l 844 k. Em alguns manuscritos, no lugar deste verbo, as variantes apresentam a raiz verbal “λαλέω/dizer, falar”. A primeira variante apresenta a forma verbal “ελαλεῖ/dizia, falava” amparada pelos alguns manuscritos Θ d; Or^{pt}; a segunda apresenta a forma verbal “λαλεῖ/diz, fala” presente nos manuscritos Ϝ⁴⁵ W sa; a terceira variante apresenta a forma verbal “λαλησεῖ/dirá, falará” atestada pelos manuscritos A C³ D K N Γ *f*¹³ 1241. 1424 Ϟ. O aparato crítico também apresenta a variante da forma verbal “ἀπεκριθη/respondeu” atestado no manuscritos ϫ; Or^{pt}.

Mesmo que o verbo ἀποκριθῆ possa ser traduzido por “falar”, seu sentido semântico aponta para a ideia de “resposta”, o que poderia parecer estranho ao contexto. Deste modo, parece que as variantes tentaram deixar o ato de fala de Pedro mais explícito, trocando pelo verbo “ελαλεῖ/dizia, falava”. Assim, parece claro que as variantes se depararam com um testemunho difícil que precisava ser elucidado. Considerando que o testemunho mais difícil possui maior credibilidade (*lectio difficilior preferenda est*)⁷, concorda-se com NA28 pela manutenção do verbo ἀποκριθῆ como sendo a leitura mais provável de ser a original. Os testemunhos a favor do texto de NA28 são de maior peso. Quanto ao caráter interno, nota-se mais de 30 ocorrências da raiz verbal “ἀποκρίνομαι/ponder” no Evangelho de Marcos. Pelos motivos expostos, opta-se pelo texto da NA28.

v.9 - No v.9 a expressão “καὶ καταβαίνοντων/e descia”, precedida pelo καὶ, apresenta uma variante textual uma construção frasal distinta, “καταβαίνοντων δε/desciam então”, sem καὶ inicial, e seguida de um δε após o verbo. Esta variante é atestada pelos seguintes manuscritos: A K W Γ Θ *f*^{1.13} 28. 565. 700. 1241. 1424.

⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

2542 ℣ f sy^h sa. Por sua vez, o texto da NA28 é amparado pelos manuscritos B C D L N Δ Ψ 0131^{vid.} 33. 892. l 844 lat bo. A variação da expressão é meramente estilística uma vez que as partículas que lhes acompanha muda de posição entre “καταβαινοντων δε” e “καὶ καταβαινόντω”, que representa uma pequena diferença que não altera o sentido do texto. A escolha assumida pelo comitê central da NA28 basea-se na forma pela qual a partícula καὶ é utilizada em Marcos, como um indicador muito mais frequente em sentenças semelhantes, além de contar com o apoio do *Codex Vaticanus* (B), que de longe é o de maior autoridade entre os manuscritos unciais.

v.10 - Onde a NA28 apresenta “τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι/*dos mortos ressuscitar*”, a variante apresenta “ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ/*quando dos mortos ressuscitasse*”. Esta leitura é suportada pelos manuscritos: D W f^{1.13} lat. No entanto, essa leitura é considerada uma variante minoritária em comparação com o texto da NA28, suportado pelos demais manuscritos. Percebe-se que na própria estrutura sugerida pelas variantes há uma tentativa de adequar o elemento teológico por detrás do texto, retirando o elemento narrativo e problematizando a fala do personagem. Portanto, parece mais coerente concordar com NA28, até mesmo porque se trata da *lectio difficilior*⁸, além de todo o apoio externo que conta.

v.11 - O aparato crítico da NA28 apresenta a variante “οἱ γραμματεῖς λεγουσιν/*os escribas dizem*”; esta leitura é suportada pelos manuscritos D Θ a. Ela apresenta uma forma mais simples e direta, atribuindo a fala exclusivamente aos escribas. Outra variante do v.11 é a que diz “λεγουσιν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς/*dizem os fariseus e os escribas*” que é encontrada nos manuscritos κ L lat. Esta variante amplia o grupo que faz a declaração, incluindo tanto fariseus quanto escribas. O texto da NA28 apresenta “λέγουσιν οἱ γραμματεῖς/*dizem os escribas*”, sendo muito similar à primeira variante, pois diferem apenas na ordem

⁸ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

das palavras. O texto da NA28 tem suporte em todos os demais manuscritos além de ser a *lectio brevior*⁹. Opta-se por este texto pela qualidade dos manuscritos e por ser a leitura mais breve.

v.12 - A variante textual apresenta “*ἀποκριθεις ειπεν/respondendo, disse*”. Esta leitura é suportada pelos manuscritos A D K N W Γ Θ *f*^{1,13} 28. 33. 565. 700. 1241. 1424. 2542 ℞ lat sy^h. O texto da NA28 apresenta “*ἔφη/disse*”, leitura que é encontrada nos manuscritos κ B C L Δ Ψ 579. 892 sy^p co. A expressão da variante textual indica uma composição mais refletida e elaborada, evidenciando assim um trabalho posterior. Deste modo, parece coerente a opção pela leitura mais breve, pois mesmo não sendo tão estilizada, mantém a coerência do texto e possui um suporte significativo em manuscritos antigos.

Ainda no v.12, onde o texto da NA28 apresenta “*ἀποκαθιστάνει/restaura*”, no presente do indicativo 3ps, apoiado pelos manuscritos κ κ² A B L W Δ Ψ *f*¹ 33. 2542, a variante apresenta a leitura “*ἀποκαταστησει/restaurará*”, no futuro do indicativo 3ps, apoiada pelos manuscritos C Θ 565. 579. Há também mais duas leituras variantes a saber: “*ἀποκαταστανει/restaura*”, apoiada pelos manuscritos κ* D 28, e “*ἀποκαθιστα/restaurar*”, apoiada pelos manuscritos K N Γ *f*¹³ 700. 892. 1241. 1424 ℞. As variantes que aparecem no v.12 refletem diferentes tradições textuais sobre a forma do verbo relacionado à restauração. A palavra grega “*ἀποκαταστανει/restaura*” não é uma forma comum no grego antigo. No entanto, analisando as formas corretas e atestadas do verbo “*ἀποκαθίστημι/restaurar, reestabelecer*”, pode-se entender que a forma correta e comumente atestada para o tempo futuro seria “*ἀποκαταστήσει/restaurará*” e para o presente indicativo seria “*ἀποκαθιστᾷ/restaura*”. Essas variantes, aparentemente tentaram corrigir uma forma verbal não usual na literatura grega antiga. Deste modo, parece ser uma tentativa de correção ou uma ênfase teológica sobre a ressurreição de Jesus. Tendo em conta que a forma verbal *ἀποκαθιστάνει*

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

é compreensível dentro do contexto, mesmo sendo a mais difícil, parece plausível que a lição defendida por NA28, de fato, seja a preferida.

Os elementos de crítica textual analisados acima indicam que este é um texto sem problemas significativos em sua transmissão. É considerado confiável e bem documentado pela tradição cristã e parece estar relacionado ao Evangelho de Marcos, sendo mencionado na maioria dos catálogos antigos¹⁰.

3. Transfiguração nas três narrativas do Novo Testamento

Os relatos da transfiguração nos três Evangelhos Sinóticos (Mc 9,2-13, Mt 17,1-9 e Lc 9,28-36) compartilham elementos comuns, mas também apresentam variações significativas, que pode ser justificado pelo emprego de um material de base comum, bem como de outro material próprio de cada autor.

3.1. Transfiguração em Marcos

Em Mc 9,2-13, a transfiguração de Jesus ocorre “seis dias” depois (v.2) da confissão de Pedro sobre Jesus ser o Cristo (o Messias) e o subsequente ensinamento de Jesus sobre sua futura paixão, morte e ressurreição. Este momento é descrito em Mc 8,27-33, em que Pedro reconhece Jesus como o Cristo, e Jesus começa a ensinar abertamente aos discípulos sobre o que lhe acontecerá: ele será rejeitado pelos líderes religiosos, sofrerá, será morto e ressuscitará depois de três dias. Pedro censura Jesus, mas este repreende-o.

Jesus leva Pedro, Tiago e João para um lugar retirado, no alto da montanha, a sós, e ali presenciam a transfiguração (v.2). O evangelista utiliza a raiz verbal “μεταμορφόω/*transfigurar-se*” (v.2). As vestes de Jesus estão resplandecentes (στίλβοντα), de tal brancura que lavadeiro nenhum poderia branquear assim (v.3),

¹⁰ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

ela seria um símbolo da glória celeste.¹¹ Elias com Moisés aparecem, nesta ordem, conversando com Jesus (v.4). Pedro se refere a Jesus como “ῥαββί/*mestre*” dizendo que é bom estarem ali (v.5ab) e sugere que façam três tendas na presença de Moisés e Elias (v.5). Ele diz isso porque não sabia o que falar, pois estavam tomados de pavor (v.6). Uma nuvem vai se formando e cobre os presentes. Uma voz sai da nuvem e diz: “Este é o meu Filho, o Amado, ouvi-o!” (v.7). Jesus pede silêncio sobre o ocorrido até a Ressurreição do “Filho do Homem” (v.9). Os discípulos não entenderam e discutiam o que seria ressuscitar dos mortos (v.10). Depois discutem sobre a vinda de Elias e os discípulos perguntam o motivo de Elias ter vindo primeiro (v.11). Jesus responde devolvendo uma pergunta sobre o que foi escrito acerca do sofrimento e desprezo do “Filho do Homem” (v.12). E complementa a resposta dizendo que Elias veio para restaurar todas as coisas, mas fizeram o que quiseram com ele, conforme o que foi escrito. Este é o relato mais antigo da transfiguração no NT.¹²

3.2. Transfiguração em Mateus

Entre os sinóticos, o relato de Mt 17,1-9 tem uma narrativa da transfiguração que mais se assemelha à narrativa do Sinai (Ex 34,29), em que, ao ver a glória do Senhor, a pele do rosto de Moisés brilhou.¹³ Somente Mateus registra que o rosto de Jesus resplandecia como sol e as suas vestes tornaram-se brancas como a luz (v.2) e que uma nuvem luminosa os envolveu. A raiz verbal empregada para descrever a aparência do rosto de Jesus é “λάμπω/*resplandecer*”.¹⁴ Assim como Marcos, isso se dá na presença de Pedro, Tiago e João, numa alta montanha, “seis dias” depois de revelar aos discípulos

¹¹ FOCANT, C., *Il Vangelo Secondo Marco*, p. 362.

¹² CARNEIRO, M. da S., “A ele ouvi”, p. 308.

¹³ TASKER, R. V. G., *Mateus*, p. 130. Segundo Tasker, em Ex 34,29, o rosto de Moisés brilhou por ter visto a glória de Deus. Na transfiguração, o rosto de Jesus não resplandeceu pela glória refletida, mas porque ele é Deus.

¹⁴ LOUW, J.; NIDA, E., λάμπω, p.172 (14.17). Esta raiz verbal significa brilhar ou produzir luz, como no caso de corpos celestes, relâmpagos, velas, tochas, etc.

sobre sua futura paixão, morte e ressurreição. (Mt 16,21). A raiz verbal utilizada para descrever esta manifestação de Jesus é a mesma utilizada por Marcos: “μεταμορφώω/*transfigurar-se*” (v.2).¹⁵

Moisés e Elias (nesta ordem) aparecem na cena conversando com Jesus (v.3), então Pedro se oferece para levantar três tendas na presença de Moisés e Elias (v.4), referindo-se a Jesus, como “κύριε/*Senhor*”, no vocativo (v.4). Uma voz ecoa da nuvem: “Este é meu Filho Amado, em quem me comprazo, ouví-o!” (v.5). Os discípulos caem por terra apavorados ao verem Jesus transfigurado (v.6). Depois de chamar Jesus, no v.7, uma nuvem desce e os cobre com sua sombra (v.7): “Este é o Filho meu, o Amado, em quem me comprazo, ouvi-o!”. Descem do monte e Jesus pede silêncio sobre o ocorrido (v.9). Mateus narra um diálogo entre Jesus e os discípulos sobre a vinda de Elias (v.10); de acordo com a resposta de Jesus sobre o destino do “Filho do Homem” (v.11-12), o narrador explicita que os discípulos entenderam que Jesus estava falando de João Batista (v.13).

3.3. Transfiguração em Lucas

O relato da transfiguração em Lc 9,28-36 ocorre cerca de oito dias depois (v.28) de Jesus ter declarado aos seus discípulos, em Lc 9,27, que: “alguns dos que estão aqui não morrerão, até que vejam o Reino de Deus”. Jesus levou consigo Pedro, João e Tiago (ordem que difere de Marcos e Mateus) e subiu a montanha para orar, v.28 (Mateus e Marcos não esclarecem o motivo da ida do mestre e seus discípulos ao monte). No v.29, a raiz verbal que Lucas utiliza para descrever que as vestes se tornaram de uma brancura fulgurante, é “ἐξαστράπτω/*radiantes, brilhando como um relâmpago*”.¹⁶ Para mostrar que o rosto de Jesus se apresenta

¹⁵ LOUW, J.; NIDA, E., μεταμορφόομαι, p. 586 (58.16b). Segundo Louw-Nida a forma verbal μεταμορφόομαι pode ser compreendida como “assumir uma forma física” ou uma “aparência diferente”, como em Mc 9,2. Neste sentido, em alguns casos, pode-se traduzir como “parecer diferente”.

¹⁶ LOUW, J.; NIDA, E., ἐξαστράπτω, p.158 (14.47). Segundo Louw-Nida a forma verbal ἐξαστράπτω evoca a ação de emitir ou refletir uma luz muito intensa, podendo significar resplandecer, brilhar, ofuscar, fulgurar.

com um aspecto alterado, o evangelista não utiliza o verbo “transfigurar-se”, mas o termo “ἕτερον/*diferente*” (v.29).¹⁷ Moisés e Elias, envoltos em glória, falam com Jesus (v.30). Lucas descreve que Moisés e Elias aparecem em glória, conversando com Jesus sobre o seu êxodo em Jerusalém (v.31). Pedro e os companheiros sonolentos e ao despertarem viram a glória de Jesus e os dois homens que estavam com ele (v.32). Chama Jesus de “ἐπιστάτα/*mestre, líder*,”¹⁸ e sugere que se façam três tendas, quando Elias e Moisés estavam se afastando (v.33). Os discípulos ficaram com medo ao entrarem na nuvem (v.34). Uma voz diz: “Este é meu Filho, o Eleito, ouvi-o!” (v.35). Porém, os discípulos ficaram calados sobre o que viram (v.36).¹⁹

3.4. Algumas conclusões sobre a transfiguração nos relatos sinóticos

Os três relatos narram a transfiguração com a presença de Jesus e os três discípulos escolhidos por ele para testemunharem este momento numa alta montanha (Mc 9,2-8; Mt 17,1-9 e Lc 9,28-36). A nuvem os encobre e dela sai uma voz dizendo que Jesus, o amado, deve ser ouvido. A presença dos profetas Moisés e Elias também é narrada nos três relatos. Notam-se algumas diferenças entre os relatos. Em Mateus e Marcos, Jesus leva Pedro, Tiago e João a um alto monte “seis dias” após certos eventos, enquanto Lucas menciona que isso ocorreu cerca de oito dias depois. Em Mateus, João é descrito como irmão de Jesus. Marcos enfatiza a brancura das vestes, comparando-as com o brilho que nenhum lavadeiro na terra poderia alcançar. Em Mateus, o rosto de Jesus resplandece como o sol, e suas vestes tornam-se brancas como a luz. Lucas, por sua vez, destaca que a aparência do rosto de Jesus mudou, e suas vestes ficaram brilhantes

¹⁷ LOUW, J.; NIDA, E., ἕτερον, p. 589 (58.36). O vocábulo, segundo Louw-Nida refere-se a ideia de algo que é diferente em espécie ou classe de todas as outras entidades, podendo ser traduzido por “diferente”, “diferentemente”.

¹⁸ LOUW, J.; NIDA, E., ἐπιστάτης, p.657 (87.50). O vocábulo refere-se a uma pessoa de alto *status*, particularmente em vista de um papel de liderança, podendo ser traduzido por “líder” ou “mestre”.

¹⁹ LIEFELD, W. L., Luke, p. 926

como um relâmpago. Outra diferença é que somente Lucas menciona que Jesus subiu ao monte para orar.

Os Sinóticos relatam a aparição de Moisés e Elias conversando com Jesus, sendo que Lucas é o único a explicitar o conteúdo deste diálogo. Somente ele enfatiza a glória de Moisés e Elias (Lc 9,31). Em Mateus e Marcos, Pedro refere-se a Jesus como “κύριε/*Senhor*” e “ῥαββί/*mestre*”, respectivamente, enquanto Lucas o chama de “ἐπιστάτα/*mestre líder*,”. No momento da transfiguração, Mateus relata que os discípulos ficaram com grande medo, caindo com os rostos por terra. Marcos narra que ficaram apavorados e Lucas menciona que estavam pesados de sono, mas ao despertar, viram a glória de Jesus e os dois homens (Moisés e Elias) que estavam com ele. Após a visão, Jesus ordena aos discípulos que não digam a ninguém o que viram até que o “Filho do Homem” ressuscite dos mortos. Mateus e Marcos enfatizam o silêncio dos discípulos, enquanto Lucas menciona que eles guardaram o segredo e não contaram nada a ninguém. Mateus e Marcos dão continuidade à narrativa colocando a questão da identidade de Elias e as tradições bíblicas sobre ele. Lucas, por sua vez, interrompe com a sua descida do monte (Lc 9,37).

4. Bases veterotestamentárias

Na tradição veterotestamentária pode-se apontar algumas relações com a narrativa da transfiguração por meio do uso do verbo “קָרַן/*ser radiante, emitir raios de luz*”, encontrado em Ex 34,29.30.35. No relato, Moisés, ao descer do Monte Sinai com as Tábuas da Lei, tem seu rosto resplandecente após ter falado com YHWH. O verbo descreve uma aparência brilhante, o seu rosto irradia uma luz sobrenatural (Ex 34,30). Na *Septuaginta* (LXX)²⁰, a tradução grega deste verbo é feita com o termo “δεδοξασμένος/*glorificado, resplandecente*”. A

²⁰ RAHLFS, A.; HANHART, R (eds.). *Septuaginta. Editio Altera* (2006).

tradução do hebraico para o grego capta a essência do verbo קָרַן,²¹ indicando a aparência brilhante e gloriosa de Moisés após sua interação divina. Essa tradução ressalta a transformação física de Moisés como um reflexo da sua experiência espiritual intensa.

A referência a “ὁ ἀγαπητός/*o amado*”, em Mc 9,7d, ecoa a narrativa de Gn 22,2 na LXX, em que Isaac é chamado de τὸν ἀγαπητὸν/*o amado*”, estabelecendo uma conexão entre o sacrifício de Isaac e a figura de Jesus.²² Além disso, a presença de três companheiros de Jesus na transfiguração, como registrado em Mc 9,2, ecoa a ordem de YHWH a Moisés para subir no monte com Arão, Nadabe (Adab) e Abiú, e setenta dos anciãos de Israel (Ex 24,1)²³. Na LXX, Josué é frequentemente chamado Ἰησοῦς. A Igreja primitiva pode ter visto em Ex 24,13 uma profecia velada ou uma tipologia que se cumpriu na transfiguração onde Jesus e Moisés estão juntos.

Quanto à dimensão temporal, nota-se que o período de “seis dias” mencionado em Marcos pode ser relacionado aos “seis dias” que a nuvem cobriu o monte Sinai em Êxodo antes que Deus chamasse Moisés para entrar na nuvem. Em ambos os relatos, há uma manifestação da presença divina, pois sua voz sai da nuvem durante a transfiguração, conforme descrito em Mc 9,7 e Ex 24,16. Em Marcos, a voz do Pai é ouvida saindo da nuvem, proclamando Jesus como seu Filho amado. Em Êxodo, a glória do Senhor repousa sobre o monte Sinai, acompanhada por sinais visíveis de sua presença, como um fogo consumidor (Ex 34,29).

Essas semelhanças sugerem que o relato da transfiguração em Marcos pode ser visto como uma nova revelação divina, ecoando e reforçando a importância da revelação anterior dada a Moisés no monte Sinai. A reação de medo dos

²¹ SWANSON, J., קָרַן Dicionário de Línguas Bíblicas com Domínios Semânticos, s/p. Logos Bible. A raiz verbal קָרַן significa ser radiante, emitir raios de luz, ou seja, uma aparência brilhante devido ao brilho de um rosto que irradia luz sobrenaturalmente (Ex 34,29.30, 35).

²² HAHN, S.; MITCH, C., O evangelho de São Marcos, p. 29.

²³ EDWARDS, J. E. The Gospel according to Mark, p. 283.

discípulos diante da transfiguração, conforme registrada em Mc 9,6, ecoa a reação similar dos israelitas diante do rosto resplandecente de Moisés em Ex 34,30.

Segundo a literatura apocalíptica judaica, no final dos tempos, o rosto dos justos seria transformado e se tornaria resplandecente, irradiando a beleza dos anjos cheios de glória:

Passado o dia preestabelecido, a aparência dos pecadores será mudada. Mas os que se comportaram de acordo com a Justiça, resplenderão de glória. A face dos malfeitores se turvará, porque deverão suportar sofrimentos. A aparência gloriosa daqueles que se comportaram corretamente, segundo a minha Lei, que em vida tiveram prudência, e que no seu coração plantaram a raiz da Sabedoria, irradiará um brilho multiforme. O seu rosto se cobrirá de esplendorosa beleza. Assim eles entrarão na posse daquele mundo há muito prometido, imortal (Apocalipse Baruc 50).²⁴

Ou seja, a ideia de que no final dos tempos os justos teriam seus rostos transformados e resplandecentes, conforme indicado na apocalíptica judaica, encontra eco na descrição da transfiguração de Jesus como uma manifestação de sua glória divina.

5. Delimitação e estrutura literária

5.1. Contexto antecedente próximo

Pode-se identificar o contexto antecedente próximo na narrativa de Mc 8,34–9,1, que se dá logo após o primeiro anúncio da paixão, em Mc 8,31, quando Jesus ensina para aqueles que estão dispostos a segui-lo sobre os seus sofrimentos e a sua glória. Em Mc 8,35, Jesus apresenta as exigências do Reino para a multidão e para os seus discípulos dizendo que a condição para o seguimento é a

²⁴ DIEZ MACHO, Alejandro, Apocrifos del Antiguo Testamento, p. 283-294.

negação de si mesmo e a tomada da própria cruz. Somente depois disso, o discípulo estará apto a segui-lo.

Os verbos “ἀκολουθέω/*seguir*” (Mc 8,34^[2x]), “ἀπαρνέομαι/*renunciar, negar*”²⁵ (Mc 8,34), “σώζω/*salvar*” (Mc 8,35^[2x]), “ἀπόλλυμι/*perder*” (Mc 8,35^[2x]), ζημιόω/*sofrer perda* (Mc 8,36) e “κερδαίνω/*ganhar*” (Mc 8,36) denotam processos que se iniciam com a decisão de seguimento de Jesus e que perduram por todo o discipulado. A fidelidade a Jesus carrega em si a autonegação, sofrimento e, possivelmente a morte.

As quatro declarações sobre o significado do discipulado encontram-se nos vv.35-38. No v.35, encontra-se um exemplo de paralelismo antitético, no qual nota-se que a estrutura literária é utilizada para contrastar duas abordagens de vida: a tentativa de salvar a própria vida, que resulta em perda, e a disposição de perder a vida por causa de Jesus e do Evangelho, que resulta em salvação. Ao falar de negação de si mesmo, Jesus não está se referindo a privar-se de algo. Ele quer dizer renunciar ao próprio eu, isto é, deixar de se colocar no centro da própria vida e ações. Deus, e não o próprio eu, deve estar no centro da vida.²⁶ As afirmações opostas em relação uma à outra sublinham a ideia central do discipulado, destacando o paradoxo e o valor profundo da dedicação a Cristo.

A Para quem quer salvar sua vida

B vai perdê-la,

B' mas quem perder a vida por mim e pelo Evangelho

A' a salvará

²⁵ LOUW, J.; NIDA, E., ἀκολουθέω (30.52). Segundo Louw-Nida, o significado de ἀκολουθέω pode ser expresso de maneira figurativa ou idiomática, por exemplo, “recusar-se a prestar atenção ao que os próprios desejos estão dizendo” ou “recusar-se a pensar sobre o que alguém deseja para si mesmo”. Em alguns casos, outros tipos de expressões idiomáticas podem ser empregadas, por exemplo, “colocar-se no fim da linha” ou mesmo “dizer ao coração: Fique quieto!”.

²⁶ WESSEL, W.W., Mark, p. 696-697.

Os v.36-37 abordam o discipulado no contexto das realidades últimas: a vida e o mundo. Existe um paradoxo nestes versículos, pois aqueles que se empenham desesperadamente para preservar suas vidas, muitas vezes não compreendem seu verdadeiro valor. É necessário a palavra de Jesus para revelar o valor infinito da vida humana, e somente ele é capaz de preservá-la.

No v.38 encontra-se uma advertência: os cristãos não devem se envergonhar do mestre durante as perseguições, pois, se o fizerem, o “Filho do Homem” também se envergonhará deles no dia da glória do seu Pai. O evangelista faz uso de uma linguagem profética ao chamar seus contemporâneos de “geração adúltera e pecadora”. Jesus usa a linguagem dos profetas, como Isaías (Is 57,3-13), Ezequiel (Ez 16,32-41) e Oseias (Os 2,2-6), que acusavam Israel de infidelidade, dureza de coração e adultério espiritual.²⁷ Aqueles que não recebem Jesus “nesta geração” serão rejeitados pelo “Filho do Homem” em sua glória futura. Segundo a narrativa, o futuro começa agora, e a aceitação de Jesus e suas palavras é crucial neste momento da história. O autor enfatiza que existe uma unidade entre Jesus, suas palavras e ações, pois ele é integralmente a própria mensagem que proclama.

Em Mc 9,1, Jesus promete que o poder do Reino, oculto na fraqueza presente, será manifestado em glória em breve. Alguns dos presentes testemunharão isso ainda em vida. A promessa de que alguns discípulos verão o Reino de Deus chegando com poder é uma referência ao que acontecerá no monte da transfiguração, onde três dos discípulos (Pedro, Tiago e João) testemunharão uma prévia do Reino vindouro. Ademais, observa-se uma relação entre Mc 8,31 e Mc 9,1. Aliás, percebe-se que há entre estes dois textos uma conexão entre o presente e o futuro, a necessidade de uma fidelidade inabalável a Cristo e a esperança segura na manifestação do Reino de Deus.

²⁷ SCHMID, J., El Evangelio según San Marcos, p. 244

Mc 8,38	Mc 9,1
O Filho do Homem vem.	O Reino de Deus vem.
Vinda do Filho do Homem em glória como juiz, enfatizando a necessidade de não se envergonhar de Jesus para não ser rejeitado.	Manifestação do Reino de Deus com poder, prometendo que alguns presentes verão uma prévia dessa glória ainda em vida.
A vinda do Filho do Homem é descrita como uma vinda em glória, associada ao julgamento final.	A chegada do Reino de Deus é descrita como uma manifestação de poder, sugerindo uma revelação antecipada da glória divina.
Jesus oferece uma advertência forte sobre o julgamento futuro e a importância de não se envergonhar de Jesus.	Jesus oferece uma promessa segura de que alguns discípulos verão a manifestação do Reino, servindo como uma prévia da <i>parousia</i> .
O texto contém a primeira referência explícita à <i>parousia</i> , segunda vinda de Cristo, sublinhando a necessidade de fidelidade contínua a Jesus.	O texto contém a primeira referência explícita à <i>parousia</i> , segunda vinda de Cristo, sublinhando a necessidade de fidelidade contínua a Jesus.

5.2. Contexto posterior próximo

A narrativa posterior próxima (Mc 9,14-29) traz a cura de um menino epilético. O relato dessa cura parece quebrar a temática desenvolvida até então sobre a paixão e a glória do Senhor, apresentada no relato da transfiguração.

A história da transfiguração, onde Jesus foi acompanhado apenas por Pedro, Tiago e João, sugere que os outros discípulos estavam separados, possivelmente com uma multidão próxima.²⁸ Desta forma, nota-se uma mudança de personagens que em Mc 9,2-13 eram Jesus, Elias, Moisés, Pedro, Tiago e João, enquanto que em Mc 9,14-29 são apresentados outros personagens: multidão, escribas, os discípulos, o pai e o menino epilético. Parece também haver uma mudança geográfica, pois a transfiguração ocorre em um monte e a narrativa da

²⁸ EVANS, C. A. Mark 8,27-16,20, p. 48.

cura do menino se dá próximo à multidão, em local não determinado. Há também uma mudança temática, pois, o relato da transfiguração trata de uma mudança de aparência de Jesus e é uma prolepse da cruz.

A narrativa do menino epilético, por sua vez, é um relato de cura que começa quando Jesus encontra seus discípulos discutindo com os escribas, refletindo a tensão entre os discípulos e as instituições religiosas. A multidão saúda Jesus com uma admiração e ali no meio, surge o pai de um menino possuído por um demônio, que pediu aos discípulos de Jesus para expulsá-lo, mas eles não conseguiram. O pai, desesperado, pede ajuda a Jesus, demonstrando uma mistura de dúvida e fé ao clamar: “Eu creio; ajuda-me na minha incredulidade!”, sendo esta profissão de fé o modelo para os leitores do Evangelho imitarem.²⁹ Jesus realiza o exorcismo e cura de forma dramática. Depois, os discípulos, frustrados por sua incapacidade, perguntam a Jesus o motivo de seu fracasso, e ele responde que esse tipo de demônio só pode ser expulso com oração. O episódio, carregado de simbolismo, destaca a importância da fé e da oração na luta contra o mal, e a necessidade de dependência total de Deus.

Assim como na transfiguração, essa narrativa aponta a intenção do evangelista em demonstrar a identidade de Jesus para os seus discípulos. Essa cura mostra o poder messiânico de Jesus, que expulsa um espírito que os discípulos não conseguiram remover do menino (Mc 9,9-29). Em seguida, Jesus repete a predição da morte e ressurreição do “Filho do Homem” (Mc 9,30-32).

Analisando o contexto anterior (Mc 8,34–9,1) e posterior próximo (Mc 9,14-29), percebe-se que o anúncio da morte e ressurreição do “Filho do Homem” emolduram o relato da transfiguração (Mc 9,30-32).

²⁹ VAN LINDDEN, P., Marcos, p. 60.

5.3. Estrutura literária³⁰

A estrutura literária de Mc 9,2-13 pode ser dividida em quatro seções (Mc 9,2a-b; Mc 9,2c-7; Mc 9,8; Mc 9,9-13), cada uma possui um papel específico na narrativa. A primeira seção é uma introdução (v.2a-b) que estabelece o cenário temporal e espacial, bem como os personagens principais. A narrativa começa “seis dias depois”, indicando um intervalo desde o evento anterior (o discurso sobre o Reino de Deus, em Mc 8,34–9,1). Jesus toma consigo Pedro, Tiago e João para subir com ele um alto monte.

Em seguida, o evangelista narra um evento sobrenatural, que abrange os v.2c-7. Este divide-se em duas partes: a transfiguração de Jesus (v.2c-3) e a aparição de Elias e Moisés (v.4-7). Jesus se transfigura diante dos discípulos (v.2c) e suas vestes tornam-se “resplandecentes, muito brancas” (v.3a), de uma brancura que “nenhum lavadeiro na terra poderia branquear” (v.3bc). Na sequência narrativa, Elias e Moisés aparecem e conversam com Jesus (v.4-7).

Os v.4c-5 narram a resposta humana dos discípulos na voz de Pedro, que faz uma proposta a Jesus (v.4c-5), e o temor dos três discípulos diante do evento (v.6). Pedro, tomado pelo medo que a magnitude dessa experiência provoca, sugere fazer três tendas: uma para Jesus, uma para Moisés e uma para Elias (v.4c-5). Sua proposta, embora bem-intencionada, reflete um entendimento incompleto do evento e a tentativa de prolongar a experiência. Os discípulos, apavorados, não sabem o que dizer (v.6), demonstrando grande medo e sua falta de compreensão e a intensidade da experiência.

Depois disso, há uma segunda ocorrência de um evento sobrenatural que se desdobra em duas partes: aparição da nuvem (v.7a) e de uma voz vindo dela (v.7b-d). Esta imagem ecoa a nuvem como um símbolo da presença divina conforme a tradição bíblica oriunda do Êxodo (Ex 24,15-16). Posteriormente, da

³⁰ COLLINS, A. Y., A critical and historical commentary on the Bible, p. 420.

nuvem, uma voz declara: “Este é o meu Filho, o Amado; ouvi-o” (Mc 9,7b-d), ecoando igualmente a tradição veterotestamentária da identidade do “filho amado” (Gn 24,1) e conectando-a à narrativa do batismo (Mc 1,11), confirmando a identidade messiânica de Jesus e instruindo os discípulos a obedecê-lo. O v.8 apresenta o restabelecimento do contexto inicial da narrativa. Os discípulos não veem mais ninguém, exceto Jesus sozinho com eles.

Por fim, a conclusão do relato apresenta uma cena didática (v.9-13). Descendo do monte, Jesus instrui os discípulos a não contar a ninguém o que viram até que o “Filho do Homem” ressuscite dos mortos (v.9-10). Esta instrução é seguida por uma discussão entre os discípulos sobre o significado da ressurreição. Eles questionam Jesus sobre a vinda de Elias, conforme os escribas ensinavam (v.11-13). Jesus esclarece que Elias já veio e sofreu, preparando o caminho para a compreensão do sofrimento e da glorificação do “Filho do Homem”. Esta seção final oferece uma reflexão e interpretação dos eventos sobrenaturais, ligando-os às Escrituras ao destino de Jesus.³¹

Dia, local e os personagens (v.2ab)

Relato de eventos sobrenaturais (v.2c-7)

1º evento sobrenatural

⇒ *a transfiguração de Jesus (v.2c-3)*

⇒ *aparecimento de Elias e Moisés (v.4-7)*

A resposta humana

a proposta de Pedro e o medo dos três discípulos (v.4c-6)

2º evento sobrenatural

o aparecimento da nuvem e voz vinda da nuvem (v.7).

Restabelecimento da situação inicial (v.8)

Cena didática (v.9-13)

³¹ COLLINS, A. Y., A critical and historical commentary on the Bible, p. 420.228-429.

5.4. A moldura do texto da transfiguração: duas narrativas de cegueira como itinerário de fé do discipulado³²

O Evangelho de Marcos prepara o ouvinte-leitor para acompanhar o caminho para Jerusalém, o destino derradeiro de Jesus em sua vida. A narrativa apresenta três anúncios da paixão, morte e ressurreição, três reações por parte dos discípulos e três ensinamentos de Jesus. Após os ensinamentos, há a ocorrência de episódios diversos, a saber: transfiguração de Jesus (Mc 9,2-10); a cura do menino epilético (Mc 9,14-29); e prescrições diversas (Mc 9,38–10,31). A narrativa da transfiguração é emoldurada por duas curas de cegueira. A primeira, relata a cura do cego de Betsaida (Mc 8,22-26) realizada em duas etapas. Esse cego é trazido até Jesus passivamente. O mestre o retira da aldeia, sugerindo um momento de intimidade e atenção pessoal.³³

Curioso notar que este cego não tem nome e mostra-se passivo diante da presença de Jesus, pois é trazido por outros. O cego encontra-se na cidade de Betsaida, localizada na Galileia, local de origem de Jesus, onde sua missão teve início. A falta de nome indica a falta de identidade, uma metáfora para expressar que os discípulos ainda não tinham compreendido seu papel na missão que Jesus lhes conferira. A cura foi realizada com saliva e em etapas, ou seja, não foi algo rápido. Essa cura é uma prolepse do que vai ocorrer dentro da moldura elaborada pelo evangelista, pois mostra que, no percurso com os discípulos para Jerusalém, seriam necessários ainda muitos ensinamentos e reprimendas, pois eles ainda não estavam compreendendo o que iria acontecer. Eles estavam “cegos”, e essa cura seria feita paulatinamente. A cura gradual, portanto, pode simbolizar a progressão na fé e a compreensão espiritual dos discípulos.

³² FERNANDES, L. A.; GRENZER, M., Evangelho segundo Marcos, p.24. Segundo os autores, a narrativa de Mc 8,27–10,52 aponta que Pedro proclama que Jesus é o Cristo (*mashiah*). O objetivo de Marcos é dirigir o ouvinte-leitor à paixão, pois após a confissão seguem os três anúncios de sua paixão (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34).

³³ LÉON-DUFOUR, X., Estudios de Evangelio, p. 87.

Após ser curado, Jesus despede o cego e ele vai embora. Em seguida, Pedro faz a confissão de fé de que Jesus é o Messias. A primeira cura do cego e a confissão de fé direcionam o olhar para a sequência de três anúncios, reações e ensinamentos de Jesus. A cura do cego Bartimeu (Mc 10,46-52) é o desfecho que Marcos dá para a preparação do destino de Jesus. Bartimeu chama Jesus de filho de Davi, clama por misericórdia. Em Mc 10,51, Bartimeu chama Jesus pelo título *ραββουvi*, termo aramaico que significa, “meu mestre”. A fé de Bartimeu faz com que ele seja curado. Diferentemente do primeiro cego, Bartimeu tem nome e iniciativa para ser curado, clama por Jesus que ordena que o tragam até ele. No diálogo, Jesus pergunta o que ele deseja, e este pede para que veja. A cura é instantânea, ocorre pelo poder da palavra de Jesus, sem elementos simbólicos. A narrativa enfatiza que Bartimeu foi curado por causa de sua fé. O mestre despede o homem que era cego, mas ele passa a segui-lo pelo caminho. Bartimeu simboliza o verdadeiro discípulo transformado e comprometido³⁴. Ele tem a fé e ação necessárias para seguirem pelo caminho de Jesus mesmo depois de sua morte, paixão e ressurreição.

Vale a pena ressaltar que a temática da cegueira, emoldura o itinerário dos discípulos até Jerusalém. Evidentemente, simboliza a dificuldade que eles tinham no início, representado pelo cego de Betsaida, em aceitar e compreender o destino de Jesus e como deveriam agir depois que ele acabasse sua missão na história, representados agora por Bartimeu.

³⁴ GONZAGA, W.; MIRANDA, B. G., Mc 10,46-52: Bartimeu, de mendigo em Jericó a discípulo, p. 541-568; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado, p. 1-18.

O serviço do Filho de Deus: o caminho para Jerusalém 8,22–10,52

Moldura

Cura do cego de Betsaida 8,22-26	Jesus, o Cristo: 8,27-30 confissão de fé de Pedro em Cesareia de Felipe	Anúncio do destino de Jesus	Reação	Ensino	Episódios diversos	Episódios diversos
		8,31 paixão, morte e ressurreição do Filho do Homem	8,32-33 Censura de Pedro com repreensão de Jesus: o discípulo deve andar atrás do mestre	8,34–9,1 Necessidade de tomar a cruz para quem quer seguir a Jesus e para os quais a vida e morte revelam seu verdadeiro valor	Transfiguração 9,2-13 Manifestação gloriosa da Pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus (9,7), Ordem do Pai para escutá-lo Diálogo sobre Elias (9,11-13)	Epilético 9,14-29 Cura do filho epilético e a confissão de fé do pai: “Eu creio. Vem em auxílio da minha falta de fé”.
		9,31 paixão, morte e ressurreição do Filho do Homem	9,32 Incompreensão dos discípulos sobre o destino do Filho do Homem	9,33-37; 9,45-48 Quem é o maior? Servir e tomar o último lugar para ser o primeiro. O que causa escândalo deve ser eliminado para entrar no Reino de Deus	9,38-50 Prescrições Uso do nome de Jesus Caridade para com os discípulos O escândalo	10,1-31 Prescrições: divórcio, Jesus ama as crianças, perigo das riquezas, sobre os mandamentos 10,31: subida à Jerusalém
As duas curas dos cegos emolduram a revelação de Jesus como messias e o final dos anúncios da paixão, morte e ressurreição. A cegueira simboliza a dificuldade que os discípulos possuem em aceitar o destino de Jesus		10,32-34 paixão, morte e ressurreição do Filho do Homem	10,35-40 Tiago e João, filhos de Zebedeu querem lugar de destaque	10,41-45 Serviço, acolhimento dos pequenos	10,46-52 Cura do cego Bartimeu	

Moldura

Neste quadro, situa-se a transfiguração como uma prolepse daquilo que acontecerá em Jerusalém. A transfiguração é a segunda cristofania descrita no Evangelho de Marcos. Este evento serve como um ponto de virada que separa a primeira metade do Evangelho da segunda. Na primeira parte, o batismo de Jesus revela sua natureza messiânica. Na segunda, Jesus começa sua jornada em direção à cruz. É importante notar que os discípulos Pedro, Tiago e João estão presentes na transfiguração, atuando como testemunhas importantes. Eles estarão igualmente presentes no episódio do Getsemani, em meio a narrativa da angústia de Jesus.³⁵ A transfiguração, neste caso, seria uma espécie de “calvário às avessas”. No calvário, Jesus é ladeado por dois ladrões, sua humanidade é evidenciada pela sua humilhação, aparente derrota e abandono do Pai, enquanto na transfiguração, Jesus transfigurado é ladeado pelos profetas Elias e Moisés na companhia de seus três discípulos, assim como da presença do Pai. Nota-se que na transfiguração destaca-se a glorificação de Jesus ressaltando o seu papel messiânico e a sua filiação divina.

6. Gênero Literário

O relato da transfiguração pode evocar narrativas de teofania no Antigo Testamento. Há uma afinidade com a epifania bíblica, como em Ex 24,15-16, por meio da LXX.³⁶ O texto, contudo, parece implicar que o estado transfigurado de Jesus é parte da revelação e não um resultado dela, como ocorre com a figura de Moisés no Êxodo. A revelação da glória de Jesus acontece em um contexto de segredo, destacando-se como uma única manifestação gloriosa em todo o Evangelho, considerando que na versão mais antiga do Evangelho de Marcos não

³⁵ DE ARAÚJO NETO, M. P. H.; DOS SANTOS, F. M. B., As cristofanias no Evangelho de Marcos, p. 39-40.

³⁶ COLLINS, A. Y., A critical and historical commentary on the Bible, p. 416-417. Collins afirma que a conexão com Ex 24,15-16 não ilumina a afirmação de que Jesus foi transfigurado. Uma passagem posterior Ex 35,29-35 afirma que, quando Moisés desceu do Monte Sinai, o seu rosto “brilhava” ou “havia sido glorificado” porque ele estava conversando com Deus. A autora argumenta que, analogamente, Jesus foi transfigurado porque ele estava falando com dois profetas glorificados, Elias e Moisés.

há narrativas com o ressuscitado, apenas menções à ressurreição (Mc 16,8). Esse “final original” apresenta o sepulcro vazio que enfatiza a necessidade de os discípulos enxergarem o Ressuscitado através da fé, tendo como paradigma Jesus Transfigurado. A mensagem do jovem vestido de branco para as mulheres, para que avisem aos discípulos e a Pedro sobre a ressurreição de Jesus, torna-se uma nova oportunidade de reencontro e ressignificação da missão de Jesus com os discípulos. O encontro marcado na Galileia, simboliza um recomeço e revela o segredo messiânico, no qual Pedro (v.9), que testemunhou a transfiguração, desempenha um papel central. A inserção posterior corresponde ao trecho de Mc 16,9-20, que parece ser uma composição inspirada no final dos outros Evangelhos, é evidentemente posterior ao texto marcano.³⁷

A partir das características do relato da transfiguração pode-se afirmar que o texto é uma narrativa com características de relato de visão com a consequente revelação em forma de teofania, que tem como objetivo reafirmar duas realidades, uma imediata, que é missão messiânica de Jesus, e outra, que dialoga com o final do Evangelho, que é a realidade da ressurreição de Jesus. Deste modo, a transfiguração está intimamente ligada à revelação do segredo messiânico e à glória de Jesus. Existem outros subgêneros presentes na narrativa como o diálogo, o contexto de segredo, a incompreensão dos discípulos e a revelação ou esclarecimento desta incompreensão. Tais subgêneros ocorrem como parte integrante da narrativa e em função do desenvolvimento da teofania.³⁸

A aparição de Moisés e Elias na transfiguração de Jesus confirma o caminho de sofrimento que Jesus e seus discípulos devem seguir (Mc 8,31), um caminho já trilhado pelos profetas no passado. Já que o texto de Mc 9 não explica o motivo da presença de Moisés e Elias na Transfiguração, ele deve ser encontrado no contexto. Elias é mencionado antes de Moisés, pois parece que o

³⁷ MEYERS, C., *O Evangelho de Marcos*, p. 307.

³⁸ BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 258-259.

autor deseja enfatizar a sua semelhança com João Batista.³⁹ Além de confirmar o sofrimento, a presença desses dois grandes profetas tem um significado escatológico, apontando para o cumprimento das esperanças de Israel com a vinda de Jesus. Em Ml 4,1-6, é anunciado que Elias reaparecerá antes do fim dos tempos, e os fiéis judeus aguardavam esse retorno como um indicativo desse advento escatológico. Mc 9,11-12 menciona que Elias era conhecido como sofredor e mártir, uma tradição refletida nos textos do AT e na literatura judaica posterior. Elias enfrentou grande oposição e perseguição durante seu ministério, especialmente por parte de Jezabel e Acabe (1Rs 19,1-2). A aparição de Elias e Moisés na transfiguração de Jesus em Mc 9, sinaliza o cumprimento dessa esperança escatológica.⁴⁰

Por sua vez, a rejeição de Moisés é mencionada em Ex 2,14, onde um hebreu contesta sua autoridade, e em Nm 16 em que Corá lidera uma rebelião contra ele. Este tema de rejeição é reiterado no discurso de Estêvão em At 7,35-44. Dt 18,15 profetiza a vinda de um profeta semelhante a Moisés, que também é interpretado como um sinal escatológico. Jesus é visto como o cumprimento dessa profecia, e a presença de Moisés e Elias na transfiguração reforça essa conexão.⁴¹

Na moldura do texto, os relatos da cura dos cegos em Mc 8,22-26 (cura do cego de Betsaida) e Mc 10,46-52 (cura do cego Bartimeu), também se observa uma rica intertextualidade com textos veterotestamentários que reforça o significado teológico dessas narrativas. Na cura em Betsaida, há um entrelaçamento com Is 35,5 (“então se abrirão os olhos dos cegos, e se desimpedirão os ouvidos dos surdos”), reforçando a ideia de que a cura física está ligada à restauração espiritual prometida pelo Messias. De acordo com Mc 10,46-52, Bartimeu deixa sua capa, simbolizando um despojamento e uma preparação para receber a cura. Dt 24,10-13 menciona a restituição do penhor (capa),

³⁹ NAVARRO PUERTO, M., Marcos, p. 323-324.

⁴⁰ EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p 280-281.

⁴¹ MULHOLLAN, D. M., Marcos, p. 141.

destacando a importância da restauração e da dignidade. Esses textos veterotestamentários conectam as ações de Jesus às promessas messiânicas e destacando a importância da fé ativa na experiência de cura e discipulado.⁴² De fato, as semelhanças com os textos do Antigo Testamento sublinham a continuidade entre o ministério de Jesus e a tradição judaica e destacam a nova revelação que ele traz.

7. Comentário teológico de Mc 9,2-13

Com base na estrutura definida, apresenta-se o comentário de Mc 9,2-13. Considera-se aqui a estrutura temática com ênfase em alguns aspectos teológicos conectados com o próprio Evangelho e elementos veterotestamentários que ecoam ou criam conexões intertextuais com a perícopé.

7.1. Dia, local e os personagens (v.2a-b)

A narrativa da transfiguração acentua a participação de Pedro, Tiago e João⁴³ no evento, pois os três discípulos foram escolhidos por Jesus e servem como testemunhas⁴⁴ legais.⁴⁵ A referência específica a um intervalo de “seis dias” entre Cesareia de Filipe e a transfiguração é um tanto curiosa, pois em nenhum lugar fora da narrativa da paixão (Mc 14,1,12) o evangelista Marcos delimita o tempo de forma tão específica. Os “seis dias” ligam expressamente a

⁴² MULHOLLAN, D. M., Marcos, p. 141.

⁴³ EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p. 279

⁴⁴ GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V., O Ressuscitado, p. 49.

⁴⁵ JEWISH VIRTUAL LIBRARY. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/witness>. Como regra geral, sempre deve haver pelo menos dois homens para que o testemunho seja considerado válido (Dt 19,15; Sif. Deut. 188; Sot. 2b; Sanh. 30a; Yad, Edut 5,1). Pela tradição judaica, e Escritura, somente homens podem ser testemunhas competentes. Maimônides justifica que as testemunhas têm de ser homens porque o termo “testemunha” em hebraico é masculino (Sif. Deut. 190; Shev. 30a; Sh. Ar., HM 35:14; Yad, Edut 9:2), mas Joseph Caro questionou a validade dessa derivação em vista do fato de que “toda a Torá sempre usa a forma masculina” empregada de forma genérica (Kesef Mishneh Yad, Edut 9:2). De qualquer forma, parece importante aqui a questão do testemunho, uma vez que a visão do túmulo vazio e o anúncio da Ressurreição feita por um “jovem” ocorre justamente para três mulheres (Mc 16,1-8).

transfiguração à confissão de Pedro. A tradição que Marcos recebeu estava familiarizada com o intervalo de tempo de cerca de uma semana entre os dois eventos, como indica “cerca de oito dias” em Lc 9,28.

Os “seis dias” de Marcos são provavelmente um paralelo cronológico com os “seis dias” nos quais a nuvem, presença divina, cobriu o Sinai enquanto Moisés ali se encontrava (Ex 24,16).⁴⁶ Esta referência temporal pode ter origem no relato tradicional, mas também pode estar relacionada à preparação e a purificação de Israel no Sinai (Ex 24,15-16). Além disso, considerando este período como uma preparação ao sétimo dia, essa referência pode, simbolicamente, antecipar a semana da paixão em Jerusalém.⁴⁷

As identificações tradicionais do alto monte podem estar relacionadas ao monte Tabor (Jz 4,6-14; 8,18) ou ao monte Hermon (Jz 3,3; 1Cr 5,3; Sl 89,12; 133,3; Ct 4,8), locais frequentemente associados a relatos de guerra, revelações sobrenaturais e teofanias na tradição bíblica.⁴⁸

7.2. Relato de eventos sobrenaturais (v.2c-7 – 1º evento)

7.2.1. A *transfiguração de Jesus (v.2c-3) e o aparecimento de Elias e Moisés (v.4-7)*

No relato da transfiguração de Jesus percebe-se que o vocabulário de Marcos e Mateus é distinto do de Lucas para descrever o evento, conferindo nuances ao mesmo. Essas diferenças podem ser analisadas a partir dos verbos utilizados por cada evangelista. Mc 9,3 e Mt 17,2 utilizam o verbo “μεταμορφώω/*assumir uma forma física ou aparência diferente, mudar de*

⁴⁶ Pedro, Tiago e João são mencionados em outras partes do Evangelho, como o círculo íntimo de Jesus (Mc 5,37;13,3;14,33).

⁴⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração*, p. 261.

⁴⁸ HARRINGTON, D. J., *O Evangelho Segundo Marcos*, p. 102.

aparência".⁴⁹ Esse verbo sugere uma transformação significativa na forma física ou na aparência de Jesus, indicando que ele estava visivelmente diferente enquanto os discípulos o observavam. Portanto, Marcos e Mateus enfatizam uma transformação perceptível e evidente, sublinhando o aspecto visual e físico da transfiguração de Jesus.

Lucas utiliza um verbo diferente para descrever a transfiguração; e o adjetivo utilizado em Lc 9,29 é "ἕτερος/*diferente em espécie*".⁵⁰ Isso sugere uma mudança não só na aparência, mas indica também uma natureza diferente, em vez de uma mera transformação física. Lucas parece enfatizar que a aparência de Jesus se tornou qualitativamente diferente, destacando a natureza única e transcendente da transfiguração, mais do que uma simples alteração visual. Lucas ressalta a transcendência e a natureza divina de Jesus de uma maneira que vai além do aspecto físico, uma mudança que revela algo mais profundo sobre a identidade divina de Jesus.⁵¹

As leituras teológicas geralmente tratam a transfiguração como uma antecipação da glória do Messias.⁵² Contudo, no Evangelho de Marcos, essa passagem remete ao ambiente profético da tradição judaica, que apresenta os profetas como mártires-servidores da Palavra de Deus. No contexto da escatologia profética, eles são descritos com vestes brancas, sinal de pureza, e de doação da vida coerente com o chamado divino. A glória de Jesus não está desvinculada do sofrimento e das adversidades, sendo um reflexo dessa tradição de sofrimento e fidelidade. O livro do Apocalipse sintetiza essa tradição, ao afirmar: "Então, a cada um deles foi dada uma veste branca, e lhes disseram que repousassem ainda por pouco tempo, até que também se completasse o número

⁴⁹ LOUW, J.; NIDA, E., μεταμορφόομαι, p. 586 (58.16b).

⁵⁰ LOUW, J.; NIDA, E., ἕτερος, p. 589 (58.36). Segundo Louw-Nida, este vocábulo significa "diferente, diferentemente". Expressa aquilo que pertence ao que é diferente em espécie ou classe de todas as outras entidades.

⁵¹ No Evangelho de Marcos, o adjetivo ἕτερος não é utilizado, com exceção de Mc 16,12, inserido no apêndice do escrito, que é claramente inspirado na narrativa lucana dos discípulos de Emaús. O termo também é utilizado, como já explicitado, na narrativa da Transfiguração de Jesus de Lucas. Deste modo, parece que o adjetivo já é uma construção teológica posterior ao escrito marcano.

⁵² DELORME, J., El Evangelio Según San Marcos, p. 79.

dos seus companheiros de serviço e seus irmãos que iam ser mortos como igualmente eles foram” (Ap 6,11).⁵³

No relato da transfiguração em Mc 9,3, tem-se o verbo “στίλβω/*brilhar resplandecer*” para indicar o evento sobrenatural que os discípulos testemunham.⁵⁴ No contexto da transfiguração, as vestes de Jesus se tornam “στίλβοντα λευκὰ λίαν/*brilhantes, muito brancas*”, ressaltando a pureza e a luminosidade sobrenatural do momento. Esse brilho é comparado no relato de Mt 17,2, que fala de “λευκὰ ὡς τὸ φῶς/*uma brancura como a luz*”. O termo “στίλβω/*radiante, brilhante*”⁵⁵ enfatiza a transformação extraordinária e gloriosa de Jesus diante dos discípulos, destacando a natureza sobrenatural do evento e a ligação com testemunho dos mártires.

A presença de Elias e Moisés na transfiguração pode simbolizar a Lei e os Profetas. Em Marcos, Elias é elencado primeiro, provavelmente por causa da importância de seu papel na narrativa, uma vez que a missão profética de Elias está conectada com a de João Batista e este elemento é crucial no reconhecimento do tempo messiânico e da figura de Jesus como o Messias esperado (Mt 3,23-24). Além disso, sobre Elias é conhecido na tradição bíblica a narrativa de sua subida aos céus, o seu arrebatamento (2Rs 2,11). Por sua vez, o mistério acerca do local da sepultura de Moisés, indica a importância desse personagem e a forma sutil de não descrever a morte, uma vez que é o próprio Deus que o sepulta (Dt 18,15.18; 34,1-8).⁵⁶

No entanto, apenas Jesus é destacado pela voz da nuvem, indicando que ele deve ser ouvido e obedecido. Em Mateus e Lucas, a ordem dos personagens é apresentada como Moisés e Elias, sugerindo que representam a Lei e os Profetas e que anunciam o fim dos tempos. Em Marcos, Elias é visto como o precursor

⁵³ SANTOS, A. M., Encontro com o Evangelho de Marcos, p. 63

⁵⁴ FITZER, G., στίλβω, p. 277. Segundo Fitzer, a utilização da raiz verbal στίλβω reforça a ideia de um brilho intenso e divino, indicando uma manifestação visível da glória celestial de Jesus.

⁵⁵ LOUW, J.; NIDA, E., στίλβω, 14.47, p. 158. De acordo Louw-Nida, στίλβω significa emitir ou refletir uma luz muito intensa, resplandecer, brilhar, ofuscar, fulgurar.

⁵⁶ LÉGASSE, S., Marco, p. 446.

desse fim (Mt 4,5; Mc 9,11-12), enquanto o reaparecimento de Moisés indicaria uma ideia judaica posterior, o que poderia justificar sua menção em segundo lugar. Outra interpretação é que eles representariam a totalidade do Antigo Testamento que Jesus veio cumprir. A escolha de Elias, em vez de um profeta como Isaías ou Jeremias, para representar os Profetas, é notável, mas os fins misteriosos de Moisés e Elias tornam sua presença apropriada no vislumbre da glória futura de Jesus.⁵⁷ É possível que também Marcos esteja apresentando Jesus, num estilo judaico, como o agente escatológico de Deus, pois a presença de Moisés e Elias, que eram esperadas novamente no fim dos tempos, aparecem com Jesus.⁵⁸

No Evangelho marcano, a identificação entre João Batista e Elias faz com que ele acompanhe Jesus desde o início do seu ministério, desde o batismo (Mc 1,9-11) até a cruz (Mc 15,35), tendo como ápice dessa presença, a narrativa da transfiguração (Mc 9,4.13).⁵⁹ Em Mc 9,11-13, os discípulos perguntam sobre o retorno de Elias, esperando uma ressurreição triunfante que restaure a glória de Israel, segundo a tradição judaica. Jesus responde enigmaticamente, ligando o retorno de Elias ao sofrimento e morte do “Filho do Homem”. Segundo Marcos, Elias é assumido no sofrimento do “Filho do Homem”, não transformando Jesus pela glória, mas corroborando o sofrimento profético do messias. Assim, Marcos faz uma interpretação teológica profunda, relacionando o martírio de João Batista com Elias e o sofrimento de Jesus, invertendo a expectativa messiânica judaica. O diálogo destaca a diferença entre o messianismo glorioso esperado pelos judeus e alguns cristãos e o caminho de sofrimento do “Filho do Homem”, essencial para a fé cristã. Isso reflete as discussões da Igreja primitiva sobre o significado da ressurreição e a missão de Jesus.⁶⁰

⁵⁷ WESSEL, W. W., Mark, p. 698.

⁵⁸ TELFORD, W. R., The Theology of the Gospel of Mark, p.98.

⁵⁹ WILSON, A. P., Transfigured, p.

⁶⁰ PIKAZA, X., Comentario al Evangelio de Marcos, p. 344-345

7.3. A resposta humana - A proposta de Pedro e o medo dos três discípulos (v.4c-6)

A tentativa de hospitalidade de Pedro durante a transfiguração revela uma incompreensão inicial. Ele fala sem saber o que está dizendo, movido pelo medo.⁶¹ Sua reação reflete a ansiedade humana diante da presença divina.

Pedro, que já confessou Jesus como o Messias (Mc 8,29), agora o chama de “Rabi” (v.5a), revelando uma possível luta interna para compreender plenamente a identidade de Jesus.⁶² Ele deseja eternizar o momento debaixo da tenda. Reconhece a grandiosidade de estar na presença do Senhor, mesmo que não compreenda totalmente o que isso implica. Ao chamar Jesus de “Rabi” (v.5a) ele demonstra distanciamento e um forte contraste com a conversa de Jesus com Moisés e Elias. Nessas circunstâncias, não é surpreendente que Pedro faça uma proposta voltada para preocupações terrenas, como se precisassem de tendas. Talvez ele quisesse manter Jesus na glória, afastado da paixão e da morte violenta. Segundo o narrador, a inadequação na resposta de Pedro é motivada pelo espanto e o terror dos discípulos. Esse medo não é um artifício literário comum nas epifanias, mas resulta da má compreensão da visão por parte de Pedro. A felicidade (v.5) e a incompreensão coexistem misturadas com o medo (v.6). A expressão “não sabia o que responder” reaparece na história da agonia no Getsêmani (Mc 14,40). Pedro não entende o mistério da transfiguração de Jesus, assim como não compreende sua humilhação no Getsêmani.⁶³

A sugestão de Pedro de construir tendas pode ser considerada uma falha em compreender a verdadeira identidade e missão de Jesus, colocando-o erroneamente no mesmo nível que Moisés e Elias. Poderia ser interpretada como uma tentativa de prolongar a experiência da glória revelada, sem perceber que a

⁶¹ TELFORD, W. R., *The Theology of the Gospel of Mark*, p.146. De acordo com Telford, o tema do “medo” é comum em Marcos e está frequentemente ligado à noção de descrença (Mc 4,40-41; 6,50-52; 9,6, 32; 10,32-34).

⁶² BOSETI, E., *Mark*, p.18-19.

⁶³ FOCANT, C., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 362-363.

plenitude dessa glória só seria alcançada através do sofrimento, morte e ressurreição de Jesus. Também pode-se considerar que Pedro queria celebrar uma festa eterna de Tabernáculos, demonstrando uma compreensão equivocada do momento. Independentemente da interpretação, percebe-se que Pedro não conseguiu captar totalmente a mensagem e a implicação da transfiguração, revelando sua incapacidade de perceber a necessidade do sofrimento para a realização completa da glória de Jesus.⁶⁴

Além de ser um abrigo físico, a tenda carrega um significado profundo e simbólico na tradição judaica. Na festa dos Tabernáculos, os fiéis celebram durante “seis dias” o Êxodo, relembrando a jornada do povo de Israel pelo deserto e sua dependência da proteção divina representada pelas tendas. Habitar debaixo da tenda é mais do que uma ação física; é uma representação da visita escatológica de Deus, que vem para sempre morar no meio do seu povo, como mencionado em Os 12,10. É um símbolo da presença contínua e reconfortante do divino.

Sucot resgata a memória do Êxodo, celebra a vida agrícola da Terra Prometida, evidencia a presença do Senhor no meio do seu povo, na tenda/Templo, e alegremente conduz para os tempos paradisíacos.⁶⁵

O v.6ac é um comentário explicativo em que Marcos diz a seus leitores que a sugestão de Pedro é um erro. O autor narra que Pedro não sabia o que dizer, porque “eles” (Pedro também fala por Tiago e João) estavam apavorados. O termo ἔκφοβοι, escolhido por Marcos para expressar o estado emocional dos discípulos no evento da transfiguração, denota um profundo medo diante do sobrenatural.⁶⁶ Marcos explica que a sugestão de Pedro de construir três tendas foi um erro devido a seu estado de terror, um sentimento que frequentemente acompanha uma teofania. Estar na presença de Deus não é sempre um estado de êxtase, mas pode

⁶⁴ WILSON, A. P., *Transfigured*, p.72.

⁶⁵ ARAÚJO, G. L., *História da festa judaica das tendas*, p. 144.

⁶⁶ TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark* p. 391

envolver um temor sagrado, pois a fraqueza e o pecado humanos contrastam com a santidade e a onipotência de Deus. Portanto, parece que o comentário de Marcos não visa ridicularizar os discípulos, mas sim destacar a glória de Jesus.⁶⁷

7.4. Relato de eventos sobrenaturais (v.7) - 2º evento sobrenatural

7.4.1. O aparecimento da nuvem e a voz divina (v.7)

A presença da nuvem desempenha um papel significativo, servindo como um sinal claro da presença de Deus. Tanto em Mc 9,7 quanto em Ex 24,16, uma nuvem desce sobre o monte. Em Marcos, a nuvem cobre os discípulos durante a transfiguração, enquanto que no livro do Êxodo, a nuvem cobre o monte Sinai, simbolizando a presença e a glória de Deus. A nuvem é um elemento celestial, uma manifestação do divino que envolve e protege aqueles que estão presentes. Dentro da nuvem, o Pai se faz ouvir, transmitindo uma mensagem aos discípulos e confirmando a identidade de Jesus como seu Filho amado. A nuvem, de origem celeste, possui a função de sombrear e cobrir, envolvendo os presentes em sua aura luminosa. No Monte Sinai, a nuvem simboliza a glória de Deus que desce para revelar-se a Moisés e dar a Lei ao povo. Na transfiguração, a nuvem simboliza a confirmação de Jesus como o Filho amado e a revelação de sua glória aos discípulos. Jesus goza da presença e aprovação do Pai.⁶⁸

Em Ex 24,16, durante a teofania no Monte Sinai, lê-se: “E a glória do Senhor repousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu por seis dias; e no sétimo dia, da nuvem, chamou o Senhor a Moisés”. A presença da nuvem aqui simboliza a glória e a presença de Deus, que desce para encontrar-se com Moisés. A nuvem, descrita com o verbo “סָכַךְ /cobrir, sombrear”, é um sinal de proteção e santidade.

⁶⁷ STEIN, R. H., Mark, p. 418.

⁶⁸ LANE, W. L., The Gospel of Mark, p.524.

Em Mc 9,7, durante o evento da transfiguração, o texto diz: “E formou-se uma nuvem, cobrindo-lhes, e vindo uma voz da nuvem: ‘Este é o meu Filho, o Amado, ouvi-o’”. A forma verbal utilizada aqui é “ἐπισκιάζουσα/*cobrindo, sombreando*”, indicando uma ação contínua de envolvimento e presença divina.

A diferença no tempo verbal também é significativa, pois em Marcos, a ação é contínua, sugerindo uma presença ativa e constante de Deus na revelação de Jesus. Em Ex 24,16, a nuvem “cobriu” o monte por um período específico, enfatizando a solenidade e a preparação para a revelação divina.

Percebe-se que o relato da transfiguração conecta elementos do próprio Evangelho e, por sua vez, incorpora igualmente elementos veterotestamentários em forma de imagens e de expressões. No relato dos eventos do batismo e da transfiguração de Jesus, encontra-se um exemplo desta conexão profunda por meio da imagem do sacrifício de Isaac, filho único e amado, descrito em Gn 22,2. O adjetivo “יָחִיד/único, amado”⁶⁹ descreve Isaac, sublinhando seu valor singular e a profundidade do amor de Abraão por ele. Na LXX, o termo grego usado para a tradução do hebraico “יָחִיד/único, amado”, é ἀγαπητόν, que é a mesma palavra usada no NT para descrever Jesus como o Filho amado de Deus. Nota-se uma conexão direta entre Isaac e Jesus, ambos descritos como “o filho amado, o filho único”.⁷⁰ Nos relatos do Novo Testamento, especificamente em Mc 1,11 e Mc 9,7, Deus se refere a Jesus com a mesma terminologia: “Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo” (Mc 1,11) e “Este é o meu Filho, o Amado, ouvi-o” (Mc 9,7). Esta consistência linguística sublinha a intenção teológica de apresentar Jesus como o novo Isaac, o Filho amado destinado ao sacrifício. Desta forma, no contexto do batismo e da transfiguração, o uso de ἀγαπητός na LXX para descrever Isaac, reforça a tipologia messiânica em que Jesus é visto como o

⁶⁹ SWANSON, J., יָחִיד, DBLSD. Logos Research Systems. O dicionário de hebraico de Swanson integra o léxico de Louw e Nida. Swanson exemplifica que LN 58.52, refere-se ao domínio semântico que inclui termos para “μονογενής/filho único, filho muito especial”. É um filho muito especial aos olhos dos pais, e nesse sentido único (Gn 22,2). Acrescenta que em alguns contextos esta criança pode ser numericamente o filho único.

⁷⁰ SLOYAN, G., Evangelho de Marcos, p. 63.

cumprimento das promessas feitas a Abraão, agora revelado como o Filho amado de Deus, destinado a ser o sacrifício perfeito para a redenção da humanidade.⁷¹

Na transfiguração, em Mc 9,7, o evento é novamente marcado pela manifestação divina através de uma voz que declara: “Este é o meu Filho, o Amado, ouvi-o”. Este momento reforça a autoridade de Jesus, destacando-o como o escolhido de Deus e o cumprimento das promessas messiânicas.

Os relatos do batismo e da transfiguração, portanto, não apenas revelam a identidade de Jesus como o Filho amado de Deus, mas também ecoam a narrativa do sacrifício de Isaac, indicando que Jesus é o Messias destinado ao sacrifício supremo. Esta ligação entre Jesus e Isaac sublinha o plano divino de redenção, em que o amor de Deus se manifesta através do sacrifício de seu Filho único⁷² e amado. Portanto, a voz celestial nesses relatos identifica Jesus como alguém que tem um relacionamento especial com o Pai.⁷³ Na análise dos relatos do batismo e da transfiguração de Jesus, a LXX oferece uma perspectiva interessante sobre a terminologia e a teologia subjacente.⁷⁴

Gn 22,2	Gn 22,2	Mc 1,11	Mc 9,7
BHS וַיֹּאמֶר קח-נא את-בְּנִי את-יְחִידְךָ אֲשֶׁר-אָמַרְתָּ, את-יִצְחָק, וְלֵךְ-לָהּ, אֶל- אֶרֶץ הַמֹּרְיָה; וְהַעֲלֵהוּ שָׁם, לְעֹלָה, עַל אֶחָד הָהָרִים, אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ.	LXX καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὄν ἠγάπησας τὸν Ἰσαακ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὄλοκάρπωσιν ἐφ’ ἓν τῶν ὀρέων ὧν ἄν σοι εἴπω	NA28 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.	NA28 καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ

⁷¹ PÉREZ-MILLOS, S., Marcos, p. 853-854.

⁷² O vocábulo יְחִידְךָ indica uma unidade tanto em tratamento como a base numérica, pois advém da raiz יחד que indica o numeral um.

⁷³ GUELICH, R. E., Mark, p. 34.

⁷⁴ EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p.283.

Bíblia de Jerusalém Deus disse: Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.	Tradução nossa E disse: Toma o teu filho, o que amas, o amado, Isaac, e vai para as terras altas e oferece-o em holocausto sobre uma das montanhas, a qual eu te disser.	Bíblia de Jerusalém E uma voz veio dos céus: “Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo”.	Tradução Nossa E formou-se uma nuvem cobrindo-lhes. E vindo uma voz da nuvem: “Este é o meu Filho, o Amado, Ouvi-o”.
--	---	---	---

O quadro comparativo demonstra que a BHS apresenta dois elementos característicos na relação de Abraão com seu filho, Isaac, o fato dele ser único e o amor de seu pai. A LXX, por sua vez, enfatiza a ideia do amor criando uma estrutura frasal no qual verbo presente e particípio adjetival conjugam uma dupla ênfase no sentimento do pai para com seu filho. Em Marcos, as duas menções ao amor paterno desdobram-se nas narrativas do batismo e transfiguração que possuem suas especificidades.

No batismo, a voz divina declara de forma direta a Jesus, na segunda pessoa “tu és o meu filho amado”, substituindo a ideia de unidade, exclusividade ou predileção pelo pronome possessivo, meu. O binômio “tu-meu” explicita quem Jesus é para o Pai e na transfiguração, a voz se dirige aos presentes e ao ouvinte-leitor em tom exortativo, indicando através do pronome demonstrativo “este” que é Jesus “o Filho, o Amado”.⁷⁵ O Pai aponta aos discípulos (a comunidade) que Jesus é o eleito e que ele é o novo Isaac que será dado em holocausto, sendo a transfiguração uma prolepse do destino glorioso de Jesus após cumprir seu destino profético.⁷⁶

⁷⁵ JACOB, R., L'Évangile de Marc, p. 209.

⁷⁶ LÉONARD, P., Evangelio de Jesucristo según san Marcos, p. 45.

Na narrativa da transfiguração nos Evangelhos Sinóticos, o verbo grego ἐπισκιάζω/*ofuscar, cobrir, sombrear*⁷⁷, é utilizado para descrever a ação da nuvem que envolve Jesus e os discípulos. Comparando os relatos da transfiguração nos Sinóticos, percebe-se o verbo “ἐπισκιάζω/*cobrir, ofuscar*” é conjugado em tempos distintos. Em Mt 17,5, o verbo aparece como “ἐπεσκίασεν/*cobriu, ofuscou*”, no aoristo ativo indicativo, indicando uma ação pontual e completa. Em Mc 9,7, a forma verbal utilizada é o particípio presente ativo “ἐπισκιάζουσα/*cobrindo, ofuscando, sombreando*”, que sugere uma ação contínua de “cobrir”.⁷⁸ Em Lc 9,34, o verbo é conjugado como “ἐπεσκίαζεν/*cobriu, ofuscou, sombreou*”, no imperfeito indicativo ativo, descrevendo a ação contínua no passado, de “cobrir” os personagens do relato.

Essas variações destacam nuances distintas na descrição da manifestação divina: Mateus enfatiza a finalização do ato, Marcos destaca a continuidade da ação e Lucas reforça a persistência do evento no tempo. A forma ἐπισκιάζω é comparável ao hebraico סכך⁷⁹ e משכן⁸⁰ ambos carregando a conotação de “cobrir, proteger”.⁸¹ No contexto da transfiguração, este verbo é significativo porque descreve a manifestação divina que envolve e autentica a identidade de Jesus. Assim, nas narrativas da transfiguração nos Evangelhos Sinóticos, o verbo ἐπισκιάζω destaca a intervenção divina e a revelação da glória de Jesus, enfatizando a continuidade da experiência de Deus que cobre, protege, sombreia e ofusca com sua presença luminosa.

⁷⁷ LOUW, J.; NIDA, E., ἐπισκιάζω, p. 176-177 (14.62). Segundo Louw Nida, a raiz verbal ἐπισκιάζω significa lançar uma sombra sobre algo ou alguém, causar uma sombra interpondo algo entre um objeto e uma fonte de luz, ofuscar, sombrear, cobrir.

⁷⁸ Há 5 ocorrências da raiz verbal ἐπισκιάζω/*ofuscar, cobrir* no NT, Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 1,35; 9,34; At 5,15.

⁷⁹ ALONSO SCOEKEL, L., סכך Dicionário Bíblico Hebraico-Português. A raiz verbal סכך significa cobrir, tapar, envolver, proteger.

⁸⁰ ALONSO SCOEKEL, L., משכן Dicionário Bíblico Hebraico-Português. A palavra משכן significa morada, casa, habitação, tenda, domicílio, alojamento, p. 408.

⁸¹ LAGRANGE, M. J., Évangile selon Saint Marc, p. 230.

7.5. Restabelecimento da situação inicial (v.8)

Depois de subir ao monte e lá ter conversado com Elias e Moisés, Jesus desce do monte com os discípulos. A imagem da brancura das vestes, testemunhada por Pedro, Tiago e João ocorrerá novamente com um jovem de túnica branca que anunciará a ressurreição no final do Evangelho (Mc 16,5).⁸²

A história da transfiguração de Jesus destaca a tensão entre ver e não ver, utilizando-se do verbo ὁράω, geralmente na forma do indicativo aoristo.⁸³ Segundo Louw-Nida, esta raiz verbal envolve não apenas “o acontecimento ativo de ver e o passivo correspondente (‘ser visto’), mas também a faculdade de ver e a carência desta faculdade. Além disso, inclui certas derivações ‘visível’ e ‘invisível’, bem como os significados relacionados com ‘entrar num campo de visão’, isto é ‘aparecer’”.⁸⁴ Os discípulos testemunham uma transformação de Jesus, que aparece em glória junto a Elias e Moisés. Quando essas figuras desaparecem, a glória de Jesus também se torna invisível, sugerindo que a verdadeira glória do Messias só pode ser compreendida da experiência de fé dos discípulos e menos pelas evidências.⁸⁵

A presença divina é simbolizada pela nuvem (Ex 24,16; 34,5; 40,34), que envolve Elias, Moisés e Jesus, ocultando-os da vista. No entanto, da nuvem vem uma voz que declara: “Este é o meu Filho amado, ouvi-o!” (Mc 9,7), enfatizando a importância da audição sobre a visão. Após a visão, os discípulos veem apenas Jesus (Mc 9,8) e descem a montanha para enfrentar a realidade de luta e sofrimento (Mc 9,14ss). Eles são instruídos a não falar sobre o que viram até que o “Filho do Homem” ressuscite dos mortos (Mc 9,9).

⁸² COMBET-GALLAND, C., O evangelho segundo Mateus, p. 54.

⁸³ Marcos se utiliza o ὁράω de modo muito frequente; tem-se ao longo do Evangelho de Marcos 59 ocorrências da raiz verbal, sendo dos verbos mais utilizados no texto.

⁸⁴ LOUW, J.; NIDA, E., ὁράω, p. 249.

⁸⁵ BOSSETI, E., Mark, p. 18-19.

7.6. *Cena didática (v.9-13)*

Na transfiguração, pela primeira vez no Evangelho de Marcos, Jesus expressa um limite de tempo para a ordem de silêncio sobre o segredo messiânico, instruindo os discípulos a não falarem sobre a visão “até que o Filho do Homem tenha ressuscitado dos mortos” (Mc 9,9).⁸⁶ Essa referência à ressurreição ecoa a primeira predição da paixão em Mc 8,31, indicando que o entendimento completo a respeito de Jesus só é possível à luz da cruz e do túmulo vazio. Os discípulos guardaram este pedido de Jesus e discutiam o que significaria ressuscitar dos mortos (v.10). O segredo messiânico só poderia ser revelado depois que o “Filho do Homem”⁸⁷ se “levantasse”, ressuscitasse dos mortos (v.9e). O verbo utilizado por Marcos é “ἀνίστημι/levantar, erguer, ressuscitar”. Parece, neste sentido, que o texto ganha um caráter pós-narrativo, uma vez que a narrativa da Transfiguração é contada aos ouvintes leitores, o que sugere que o tempo de segredo já havia sido completado. Deste modo, a narrativa ganha uma nova dimensão para quem recebe o texto, atualizando a importância para as gerações futuras do episódio narrado. Algo, que de alguma forma, indica a relação narrativa e teológica entre transfiguração e ressurreição, uma vez que esta só é apresentada no final complementar de Marcos (Mc 16,9-16).⁸⁸

Diante da incompreensão dos discípulos, Jesus responde a objeção dos escribas sobre Elias, primeiro concordando que Elias viria e restauraria tudo

⁸⁶ A identidade de Jesus no Evangelho de Marcos é sempre envolta em mistério, no que foi chamado de teologia do segredo messiânico de Marcos. Jesus geralmente não explicita a sua identidade messiânica e proíbe os seus discípulos, assim como as pessoas curadas e mesmo dos espíritos impuros, de falarem a respeito deste assunto (Mc 1,25; 3,11-12). Curiosamente, ao referir-se a si mesmo, Jesus se utiliza do título “filho do homem”, afirmando, mesmo que não explicitamente, sua condição messiânica e de filiação (Mc 14,61-62).

⁸⁷ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, p. 29. Segundo os autores, Marcos apresenta Jesus como “o Filho do homem” (ou “o Homem”), aludindo ao caráter misterioso da visão de Dn 7,13, onde aparece uma figura humana representando o “povo dos santos do Altíssimo”, ou seja, o Israel fiel a Deus. Marcos também considera “o Filho do homem” como uma figura coletiva, incluindo Jesus como protótipo e os seus seguidores, que participam de seu Espírito. A expressão indica a nova humanidade sobre a qual Deus exerce seu senhorio, equivalente ao “reino de Deus”. Assim, “o Filho do homem” representaria a comunidade dos “Filhos de Deus”, tendo Jesus como seu protótipo.

⁸⁸ FENTON, J., *Finding the way through Mark*, p. 56.

(v.12a). Em seguida, ele explica que Elias já veio, referindo-se a João Batista, que sofreu rejeição, conforme está escrito nas Escrituras (v.12b). Jesus afirma que Elias já veio e sofreu nas mãos dos homens (v.13). Apesar da profecia, a restauração completa não ocorreu devido à rejeição e perseguição de João Batista. Assim, Jesus neutraliza a objeção dos escribas, explicando que a profecia de Elias se cumpriu parcialmente em João Batista, que sofreu como o “Filho do Homem”. Em outras palavras, a objeção é neutralizada, pois se o “Filho do Homem” deve sofrer, significa que Elias não restaurou tudo e ainda há espaço para mais ações. Jesus enfatiza que, embora Elias (João Batista) tenha vindo e preparado o caminho, a restauração completa não foi alcançada devido ao tratamento que recebeu. A fala de Jesus destaca que o sofrimento de João Batista, assim como o seu próprio sofrimento, estava de acordo com as Escrituras e fazia parte do plano de Deus. Isso demonstra que as objeções dos escribas se baseavam em uma interpretação incompleta ou errônea das profecias.⁸⁹

Os discípulos, confusos sobre o aparecimento de Elias, perguntam sobre ele, pois acreditava-se que Elias deveria vir antes do estabelecimento público do Reino de Deus e da ressurreição de todos. Deus havia prometido mandar Elias de volta no “dia do Senhor” com a missão de restaurar as relações familiares (Mt 4,5) e as tribos de Israel (Eccl 48,10). Jesus então pergunta como entender o sofrimento do “Filho do Homem”, reorientando radicalmente a tradição sobre a vinda de Elias, baseada no entendimento dos escribas sobre a missão deste profeta diante do povo de Israel. Em vez de ser reconhecido por Israel, Elias não foi reconhecido e foi rejeitado.⁹⁰ Deste modo, Jesus sugere implicitamente que João Batista era Elias, validando a expectativa de que Elias “restaurará todas as coisas”, mas não de forma tranquila ou pacífica. Ele confirma o ensinamento de que Elias

⁸⁹ LÉGASSE, S., Marco, p. 454-456.

⁹⁰ PÉREZ-MILLOS, S., Marcos, p. 865.

viria antes do estabelecimento do reino, mas esclarece que há dois momentos distintos em relação ao reino e à vinda do Messias.⁹¹

Os discípulos, então, começam a entender que Jesus se referia a João Batista como o Elias prometido. As circunstâncias do tempo de João Batista são semelhantes às de Elias, fazendo de João Batista um Elias redivivo, assumindo a sua vocação profética. Em Mt 17,10-13 e em Mc 9,11-13 menciona-se a precedência de Elias, mas apenas Mateus faz uma referência explícita a João Batista.⁹²

O Messias-Jesus, será tratado da mesma maneira que João Batista. A rejeição contra ele aumenta com o passar do tempo, especialmente pelos religiosos: fariseus, escribas e sacerdotes. A compreensão dos discípulos se aprofunda à medida que percebem os diferentes níveis ou períodos manifestos na profecia relacionada ao ministério e presença do Messias na terra.⁹³

7.7. Considerações relevantes de Mc 9,2-13

Marcos enfatiza a participação de Pedro, Tiago e João, que servem como testemunhas legais do evento. O intervalo de “seis dias” entre a confissão de Pedro e a transfiguração, possivelmente relacionado à estadia de Moisés no Monte Sinai, sugere uma preparação similar para um evento significativo, no qual a divindade se manifesta. Esse período também antecipa simbolicamente a semana da paixão em Jerusalém.

A presença de Moisés e Elias na transfiguração simboliza a Lei e os Profetas, tendo Jesus como a figura central que cumpre ambas as tradições. Jesus é participante destas tradições enquanto assume em si a missão profética e messiânica, identificando-se com eles também por meio do sofrimento.

⁹¹ SANTOS, A. M., Encontro com o Evangelho de Marcos p. 54-55.

⁹² PÉREZ-MILLOS, S., Marcos, p. 866.

⁹³ HARRINGTON, D. J., O Evangelho Segundo Marcos, p. 102-103.

A reação de Pedro pode simbolizar a falta de compreensão dos discípulos, expressada por uma combinação de grande temor e satisfação ao testemunharem a visão da glória. No entanto, assim como em sua profissão de fé, nota-se igualmente uma resistência na aceitação do destino do mestre (Mc 8,29.33). Ao sugerir a construção de tendas, Pedro revela sua incompreensão inicial da profundidade teológica da ocasião, motivada pelo medo diante da manifestação divina e pela vontade de preservar o momento, bem como de evitar o destino doloroso de Jesus.

A nuvem que cobre os discípulos durante a transfiguração e a voz que declara Jesus como o “Filho amado” reforçam a presença divina e a autoridade de Jesus. Em Mc 9,7 e Ex 24,16, observa-se uma rica simbologia e paralelismo entre as duas passagens, especialmente na utilização da nuvem como manifestação divina. Ambas as passagens se utilizam da imagem da nuvem para representar a presença divina ligando a revelação da Lei a Moisés assim como a revelação de Jesus como o cumprimento dessa Lei.

A descida do alto monte marca o retorno à realidade e a instrução de Jesus para que os discípulos guardem o segredo da transfiguração até a Ressurreição do “Filho do Homem”. Isso indica que a compreensão completa da identidade e missão de Jesus só será possível à luz de sua morte e ressurreição. A pergunta dos discípulos sobre o retorno de Elias e a resposta de Jesus, ligando-o ao sofrimento e à morte do “Filho do Homem”, sublinham a diferença entre o messianismo glorioso esperado e o caminho de sofrimento do messianismo de Jesus, segundo Marcos. Além disso, a voz do Pai que pede que se ouça o seu Filho, destaca as palavras e atos de Jesus que devem ser seguidos por toda a comunidade, revelando que em Jesus se cumprem os designios da Lei Mosaica e da missão dos profetas de reconectar o povo ao seu Deus.

Conclusão

Marcos não descreve a transfiguração como um evento isolado, mas a conecta profundamente com a trajetória messiânica de Jesus, preparando os discípulos para compreenderem o mistério de sua missão redentora. A transfiguração serve como um vislumbre antecipado da glória futura de Jesus, que só pode ser plenamente entendida através de seu sacrifício e ressurreição, cumprindo as promessas messiânicas e revelando a verdadeira natureza de sua identidade divina. A messianidade de Jesus está fundamentada em sua filiação divina: a messianidade de Jesus é estabelecida em seu relacionamento com Deus enquanto se conecta à sua missão; a filiação se baseia, no entanto, em sua relação pessoal com o divino⁹⁴, porém, elas se complementam.

O diálogo sobre Elias, a morte e ressurreição do “Filho do Homem” (Mc 9,9-13) ligam e separa os cristãos dos escribas judeus sobre a questão do regresso de Elias. É um diálogo que evoca as discussões da Igreja primitiva, tanto externamente (com os escribas judeus) como internamente (nas primeiras comunidades), sobre o retorno de Elias, o sofrimento do “Filho do Homem” e o significado da ressurreição. Alguns cristãos tendiam a ler a Escritura como testemunho de ressurreição (messianismo glorioso), permanecendo assim ao nível dos judeus; mas o evangelista os conduz a uma nova leitura dos eventos e da interpretação da Escritura, assumindo o anúncio da morte messiânica do “Filho do Homem”.⁹⁵ Ele faz uma interpretação teológica ousada e profunda ao relacionar o martírio de João Batista com o regresso de Elias (Mc 6,14-29) e com o sofrimento e a entrega do “Filho do Homem”.⁹⁶

Dessa maneira, as ações de Jesus confirmam os ensinamentos dos escribas ao lembrá-los implicitamente das palavras de Is 53,3, que profetizou sobre o

⁹⁴ SCHMID, J., *El Evangelio según San Marcos*, p. 239.

⁹⁵ PIKAZA, X., *Comentario al Evangelio de Marcos*, p. 343-344.

⁹⁶ PIKAZA, X., *Comentario al Evangelio de Marcos*, p. 345.

Servo Sofredor, desprezado. Nesse processo de interpretação das Escrituras, Jesus ensina que Elias “voltou” na pessoa de João Batista. O Batista, como precursor de Jesus, antecipa também suas dores, mas é o próprio Jesus o Servo Sofredor. Da mesma forma, o “Filho do Homem” será transfigurado em glória pela ressurreição, após passar, como anunciado, pelo sofrimento.⁹⁷

A narrativa de Mc 9,2-13 evidencia que é necessário ouvir e praticar as palavras de Jesus, pois ele é o Filho amado de Deus. A presença de Moisés e Elias simbolizando a integração da Lei e dos profetas, mostram a continuidade da revelação divina que converge em Jesus e culmina nele. Além disso, a transfiguração prepara os seguidores de Jesus para o sofrimento e a glória, lembrando que a vida cristã envolve tanto desafios quanto momentos de triunfo, e que é necessário enfrentá-los com fé e esperança. A adesão ao projeto de Jesus não se baseia na dimensão da glória e do *status* messiânico, mas em uma trajetória de serviço e desapego de si mesmo. A percepção da presença de Deus desperta o desejo de permanecer em sua companhia, mas não deve impedir de seguir adiante nas urgências do cotidiano, pelo contrário, é necessário descer do monte para continuar a missão no cotidiano da vida e da história.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, G. L. **História da festa judaica das tendas**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BOSETI, E. **Mark: The Risk of Believing. A Contemplative Reading of The Gospel**. Boston: Pauline Books & Media, 2006.

CARNEIRO, M. da S. “A ele ouvi”: a cena da transfiguração em Mc 9,2-8 numa perspectiva apocalíptica. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 37, n. 144, p. 306–

⁹⁷ COLAVECCHIO, R. L., O caminho do Filho de Deus, p. 129-130.

320, 2021. Doi: 10.54260/eb.v37i144.452. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/452>. Acesso em: 05 de junho de 2024.

COLAVECCHIO, R. L. **O caminho do Filho de Deus: contemplando Jesus no Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 2005.

COLLINS, A. Y. **A critical and historical commentary on the Bible: Mark**. Minneapolis: Harold W. Attridge, 2007.

COMBET-GALLAND, C. O Evangelho segundo Mateus. In: MARGUERAT, D. (org). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015, p. 45-80.

DE ARAÚJO NETO, M. P. H.; DOS SANTOS, F. M. B. As cristofanias no Evangelho de Marcos: a identidade de Jesus iluminada. **Bíblia e sociedade: hermenêuticas éticas, políticas e estéticas**. 2023, v.5, p. 35-42.

DELORME, J. **El Evangelio Según San Marcos**. Estella: Verbo Divino, 1990.

DIEZ MACHO, Alejandro. **Apócrifos del Antiguo Testamento**, Tomo I, Ediciones Cristiandad: Madrid, 1984, p. 283-294.

EDWARDS, J. R. **The Gospel according to Mark**. Michigan: Eerdmans, 2002.

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

EVANS, C. A. Mark 8,27–16,20, WBC 34B. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. **Evangelho segundo Marcos: eleição, partilha e amor**. São Paulo: Paulinas, 2012.

FENTON, J. **Finding the way through Mark**. New York: Mowbray, 1995.

FITZER, G., στὶλβω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Dicionário Exegético do Novo Testamento**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 277.

FOCANT, C. **Il Vangelo secondo Marco**. Assisi: Cittadella Editrice, 2015.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L.,

Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. xx, n. 1, p. 1-18, jan.-dez. 2022. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2022.1.42899>

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

GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V. O Ressuscitado: Suas aparições a homens e não a mulheres em 1Cor 15,3-8. In: GONZAGA, W. [et al]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 69-94. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828>

HARRINGTON, D. J. **O Evangelho Segundo Marcos.** In: BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., & MURPHY, R. E. **Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos.** Santo André: Academia Cristã, 2018, p. 66-129.

GUELICH, R. E., **Mark 1–8:26.** WBC 34A. Michigan: Zondervan, 1989.

HAHN, S.; MITCH, C. **O evangelho de São Marcos.** Campinas: Ecclesiae, 2014.

JACOB, R. **L'Évangile de Marc: l'évangile de la foi.** Paris: L'Harmattan, 2020.

JEWISH Virtual Library. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/witness>. Acessado em 06/06/2024.

LANE, W. L. **The Gospel of Mark.** Michigan: Grand Rapids, 1974.

LÉGASSE, S. **Marco.** Roma: Borla, 2000.

LAGRANGE, M. J. **Évangile selon Saint Marc**. Paris: K. Gabalda et C^{ie}, Ed., 1966.

LÉON-DUFOUR, X. **Estudios de Evangelio: análisis exegético de relatos y parábolas**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

LÉONARD, P. Evangelio de Jesucristo según san Marcos. **Cuaderno Bíblico** 133. Navarra: Verbo Divino, 2007.

LIEFELD, W. L. Luke. In: GAEBELEIN, F. E. et al. **Matthew, Mark, Luke**. Expositors Bible Commentary, vol.8. Michigan: Grand Rapids, 1984, p. 603-796.

MATEOS, J.; CAMACHO, F. **Il Vangelo di Marco**. Analisi linguistica e commento exegético. Assisi: Citadella Editrice, 1997.

MEYERS, C. **O Evangelho de Marcos: grande comentário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1992.

MULHOLLAND, D. M. **Marcos: Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

NAVARRO PUERTO, M. **Marcos**. Navarra: Verbo Divino, 2006.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece** Ed. 28. Stuttgart: Deutsche

Bibelgesellschaft, 2012.

PÉREZ-MILLOS, S. **Marcos**. Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE 2014.

PIKAZA, X. **Comentario al Evangelio de Marcos**. Barcelona: CLIE, 2013.

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

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: Do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2016.

SANTOS, A. M. **Encontro com o Evangelho de Marcos**: a teologia e a história do primeiro Evangelho a partir de seu final original. Rio de Janeiro: Autor, 2016.

SCHMID, J. **El Evangelio según San Marcos**. Barcelona: Herder, 1967.

SLOYAN, G. **Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1975.

STEIN, R. H. **Mark**. Michigan: Grand Rapids, 2008.

SWANSON, J. **Dicionário de Línguas Bíblicas com Domínios Semânticos**: Hebraico Antigo Testamento. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

SWETE, H. B. **The Old Testament in Greek According to the Septuagint**. Cambridge: Cambridge University Press, 1909. (Ex 34,30).

TAYLOR, V. **The Gospel According to St. Mark**. London: The MacMillan Press, 1966.

VAN LINDDEN, P. Marcos. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. **Comentário Bíblico**, vol.3. São Paulo: Loyola, 1999, p. 45-71.

WESSEL, W. W.; STRAUSS, M. **Mark**. Michigan: Zondervan, 2010.

Capítulo V¹

Relação entre os 9 frutos do Espírito Santo (Gl 5,22-23) e as 9 Bem-aventuranças (Mt 5,1-12): Sinal da maturidade cristã

Relationship between the 9 fruits of the Holy Spirit (Gal 5:22-23) and the 9 Beatitudes (Mt 5:1-12): Sign of Christian maturity

Relación entre los 9 frutos del Espíritu Santo (Gal 5,22-23) y las 9 bienaventuranzas (Mt 5,1-12): Signo de madurez cristiana

Waldecir Gonzaga²

Rafael Augusto Linhares Pinto³

Resumo

Este estudo tem o objetivo de fazer uma análise dos 9 frutos do Espírito (Gl 5,22-23) e as 9 bem-aventuranças de Mt 5,1-12, buscando perceber se a relação entre eles. Paulo fala dos frutos do Espírito, e elenca 9 frutos, e Mateus descreve 9 bem-aventuranças. Por esta relação numérica, é possível intuir que haja alguma relação entre os textos, uma vez que o número 9 está relacionado ao tempo de geração de uma vida, que expressa a maturidade necessária para que o ser humano possa viver no mundo, fora do ventre materno. Quando Paulo em Gl 5,22-23 relata 9 frutos do Espírito Santo, ele está querendo dizer que a maturidade da vida humana e cristã, é reconhecida ou manifesta quando os 9 frutos do Espírito transbordam da vida humana. Se o fruto é o resultado final da vitalidade e maturidade de uma planta, da mesma forma os frutos do Espírito são o resultado final da maturidade da vida cristã e humana. Mas, para que se gerem estes frutos, é necessário um caminho concreto, como o representado em Mt 5,1-12, que apresenta as 9 bem-aventuranças ensinadas pelo Filho de Deus. Buscar-se refletir sobre o significado e a relação que há entre estas duas listas: “frutos do Espírito” e “bem-aventuranças”, do itinerário progressivo contido em cada lista e da consonância entre elas,

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-05>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). 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>

buscando perceber a relação entre os dois textos e se é possível que os novos frutos do Espírito podem ser o efeito final das bem-aventuranças descritas por Mateus.

Palavras-chaves: Teologia Bíblica, Antropologia Teológica, Teologia Espiritual, Bem-aventurança, Frutos do Espírito.

Abstract

This study aims to analyze the 9 fruits of the Spirit (Gal 5,22-23) and the 9 beatitudes of Mt 5,1-12, seeking to understand the relationship between them. Paul speaks of the fruits of the Spirit, and lists 9 fruits, and Matthew describes 9 beatitudes. Due to this numerical relationship, it is possible to intuit that there is some relationship between the texts, since the number 9 is related to the generation time of a life, which expresses the maturity necessary for the human being to live in the world, outside the womb. maternal. When Paul in Gal 5,22-23 reports 9 fruits of the Holy Spirit, he means that the maturity of human and Christian life is recognized or manifested when the 9 fruits of the Spirit overflow human life. If the fruit is the final result of the vitality and maturity of a plant, in the same way the fruits of the Spirit are the final result of the maturity of Christian and human life. However, for these fruits to be produced, a concrete path is necessary, such as the one represented in Matt 5,1-12, which presents the 9 beatitudes taught by the Son of God. Seek to reflect on the meaning and relationship between these two lists: “fruits of the Spirit” and “beatitudes”, the progressive itinerary contained in each list and the consonance between them, seeking to understand the relationship between the two texts and whether it is possible that the new fruits of the Spirit may be the final effect of the beatitudes described by Matthew.

Keywords: Biblical Theology, Theological Anthropology, Spiritual Theology, Bliss, Fruits of the Spirit.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo analizar los 9 frutos del Espíritu (Gal 5,22-23) y las 9 bienaventuranças de Mt 5,1-12, buscando comprender la relación entre ellos. Pablo habla de los frutos del Espíritu y enumera 9 frutos, y Mateo describe 9 bienaventuranças. Debido a esta relación numérica, es posible intuir que existe alguna relación entre los textos, ya que el número 9 se relaciona con el tiempo de generación de una vida, lo que expresa la madurez necesaria para que el ser humano viva en el mundo, fuera de él. el útero. Cuando Pablo en Gal 5,22-23 reporta 9 frutos del Espíritu Santo, quiere decir que la madurez de la vida humana y cristiana se reconoce o manifiesta cuando los 9 frutos del Espíritu desbordan la vida humana. Si el fruto es el resultado final de la vitalidad y madurez de una planta, de la misma manera los frutos del Espíritu son el resultado final de la madurez de la vida cristiana y humana. Sin embargo, para que estos frutos se produzcan es necesario un camino concreto, como el representado en Mt 5,1-12, que presenta las 9 bienaventuranças enseñadas por el Hijo de Dios. Procure reflexionar sobre el significado y la relación entre estas dos listas: “frutos del Espíritu” y “bienaventuranças”, el itinerario progresivo contenido en cada lista y la consonancia entre ellas, buscando comprender la relación entre los dos textos y si es posible que los 9 frutos del Espíritu sean el efecto final de las bienaventuranças descritas por Mateo.

Palabras clave: Teología Bíblica, Antropología Teológica, Teología Espiritual, Bienaventurança, Frutos del Espíritu.

Introdução

Este trabalho de pesquisa tem o objetivo de mostrar os sinais concretos da maturidade cristã, os quais são expressos por Paulo como “fruto” do Espírito Santo: “Mas o fruto do Espírito é amor é amor, alegria, paz, longanimidade, bondade, benignidade, fé, mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei” (Gl 5,22-23)⁴. Estes frutos são efeitos produzidos pela ação do Espírito Santo unido à colaboração da liberdade do cristão. Mas, como o fruto é um efeito do cultivo sobre a natureza, assim como acontece com os vegetais, eles brotam na vida do ser humano a partir do cultivo, isto é, do exercício humano-espiritual, e o próprio Cristo no Evangelho mostra um caminho concreto de cultivo, e o expressa nas bem-aventuranças. As bem-aventuranças no Evangelho de Mateus, o primeiro dos quatro Evangelhos do Cânon do NT⁵, parecem possuir alguma relação com os frutos do Espírito Santo, primeiramente pelo seu número, pois Mt 5,1-12 traz uma lista de 9, diferente de Lc 6,20-22, que apresenta apenas 4, e depois porque os frutos do Espírito que Paulo traz na carta aos Gálatas, uma das sete cartas protopaulinas⁶, parecem ser um itinerário de crescimento e amadurecimento, para que se cumpra na vida do cristão o que o evangelista diz sobre o próprio Cristo em sua infância: “E o menino crescia, tornava-se robusto, enchia-se de sabedoria; e a graça de Deus estava com ele” (Lc 2,40).

Este estudo tem o intuito de mostrar que o texto sagrado possui uma grande potencialidade no que diz respeito ao caminho de santidade, de restauração da condição humana, e que ele traz em si elementos que são verdadeiros itinerários de progressão no caminho de aperfeiçoamento. Isso, torna a Sagrada Escritura,

⁴ Sobre a temática das virtudes em Gl 5,22-23, vale a pena conferir o artigo de: GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249; GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M., O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo, p. 57-88.

⁵ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 403-404.

⁶ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

um verdadeiro tesouro de coisas antigas e sempre novas (Mt 13,52), que o homem sábio utiliza para a edificação de sua vida e também daqueles que o rodeiam.

O presente estudo tem o objetivo de expor se há alguma outra relação, além da quantidade dos elementos dos dois textos, se os frutos do Espírito são um sinal concreto da maturidade cristã gerados por uma vida bem-aventurada, isto é, se o efeito concreto das bem-aventuranças são os frutos do Espírito que, como Paulo expressa na carta aos Gálatas, aparentam ser uma espécie de transbordamento da vida interior de união e identificação com o próprio Filho de Deus.

O itinerário traçado para este estudo apresenta os seguintes pontos de reflexão: 1) O que é Bem-aventurança; 2) Análise do texto Mt 5,1-12; 3) Análise do texto Gl 5,22; 4) A relação entre os 9 frutos do Espírito e as 9 bem-aventuranças. Este caminho a ser percorrido proporciona uma análise dos termos e uma conceituação mais precisa, para que se encontre a justa relação entre estes dois textos sagrados. Começar a pesquisa a partir da definição de bem-aventurança ou vida bem-aventurada é de extrema importância, pois é necessário entender o significado dessa proposta de vida que Jesus mesmo propõe aos seus discípulos, pois para alcançá-la é necessário a prática ativa de certos exercícios (pobreza, mansidão, justiça, misericórdia, pureza de coração e promoção da paz), mas também de uma aceitação e trabalho de circunstâncias da vida (aflições, perseguições e injúrias).

O método usado é o de pesquisa bibliográfica e análise dos textos, para que se possa chegar aos significados e conceitos mais precisos, que possibilitam a reflexão sobre a relação entre os dois, o de Paulo (Gl 5,22) e o de Mateus (Mt 5,1-12). Assim, é possível chegar à máxima fidelidade de sentido dos autores. Dessa forma, é possível se perceber no texto sagrado analisado, não só os elementos consonantes entre eles, mas também, como as 9 (nove) bem-aventuranças e os 9 (nove) frutos do Espírito se relacionam entre si, e como eles expressam um caminho de progressão no crescimento da vida cristã. Assim, busca-se entender

de forma teórica e prática, como as bem-aventuranças e os frutos do Espírito são um sinal da maturidade cristã⁷, e principalmente do caminho de progressão desta mesma maturidade.

1. O que é uma bem-aventurança

No Evangelho de Mateus, Jesus, em seu primeiro sermão, chamado Sermão da Montanha, inicia com as bem-aventuranças, que são uma lista de 9 (nove) recomendações para alcançar a vida bem-aventurada. Essa lista é apresentada como um itinerário, na qual cada uma bem-aventurança conduz à próxima, até que se chegue à plenitude de vida, isto é, à verdadeira felicidade e maturidade.

O termo usado no texto sagrado é μακάριοι (*makarioi*), que encontrar no dicionário pode três sentidos particulares: “Μακάριος, α, ov: bem-aventurado; abençoado; divinamente feliz”⁸. Aqui, o sentido que o termo *makarioi* possui está relacionado a uma felicidade divina, uma bem-aventurança que está vinculada à benção de Deus, ou seja, a uma participação da vida do próprio Deus. A escolha do termo *makarioi* é importante dentro do texto sagrado, pois contrapõem outro termo que significa “felicidade”, que é a palavra εὐδαιμονία (*eudaimonia*): “εὐδαιμονία, ας (ή): 1. felicidade; prosperidade; 2. riqueza; abundância de bens; fortuna”⁹. Através da comparação dos dois termos, é perceptível ver a diferença de significado dos dois termos, pois *makarioi* dá entender que é uma “felicidade” vinculada ao próprio Deus, e *eudaimonia* traz a compreensão de uma “felicidade” relacionada às coisas desta terra; por isso que junto ao termo “felicidade”, encontram-se também os termos: “prosperidade, riqueza, abundância de bens e fortuna”; mostrando que existe uma diferença entre uma “felicidade celeste” em relação à “felicidade terrena”, que uma é participação da eternidade e da

⁷ STEIN, R. H., Jerusalém, p. 703.

⁸ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 138.

⁹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 159.

divindade de Deus, e a outra é somente uma sensação emocional e sentimental gerada por uma segurança e conforto humano, efeito da aquisição de bens materiais ou relacionais passageiros. Por isso, que Jesus começa a lista de bem-aventuranças com a “pobreza de espírito” (Mt 5,3), já mostrando que a felicidade bem-aventurada está desvinculada das coisas desta terra, com a certeza de possuir a plenitude eterna, o reino dos Céus.

O dicionário de espiritualidade traz um verbete que expressa três reflexões sobre o termo *makarioi*, o primeiro no âmbito filosófico/cultural, depois na concepção do Antigo Testamento e por fim no Novo Testamento, e diz:

Makarios (beato, feliz) no uso grego inicialmente se referia à felicidade dos deuses e mais tarde à libertação das preocupações ou dos compromissos. Aristóteles foi o primeiro a usar o termo “bem-aventurado” (*makarismo*) no sentido técnico. Evoluindo para uma forma definitiva, se ampliaram os termos e o uso, mas o termo permaneceu para indicar pessoas beatas (santas/justas) ou feliz por causa dos filhos, das riquezas e da justiça, etc. [...] Antigo Testamento: A bem-aventurança se refere à pessoas que experimentaram a plenitude de vida por causa da fé no Senhor (cf. Sl 39[40],5), da libertação (cf. Sl 2,13), da prosperidade (cf. Sl 127[128],5) ou da justiça (cf. 145[146],5-7) As bem-aventuranças se reconhecem nas atitudes e no comportamento de outra pessoa algo que seja digno de honra e de louvor (cf. Sl 1,1). [...] Novo Testamento: O Novo Testamento contém 44 (quarenta e quatro) bem-aventuranças, 28 (vinte oito) das quais estão no Evangelho de Mateus e naquele de Lucas. Uma característica peculiar das bem-aventuranças é a felicidade espiritual que resulta do dom da salvação e da participação ao reino de Deus (cf. Lc 1,48; Mt 13,16; Jo 20,29; Rm 4,6-7). [...] As bem-aventuranças requerem uma abertura na fé, que é o contexto apropriado para compreender o seu convite.¹⁰

Como se pode ver no verbete do dicionário de espiritualidade, a conceituação de bem-aventurança está vinculada a uma felicidade plena ou

¹⁰ BORRIELLO, L., Nuovo dizionario di spiritualità, p. 96.

divina, ou seja, uma participação da vida divina, e isto será anunciado pelo próprio Cristo nas bem-aventuranças do Sermão da Montanha (Mt 5,1-12), em que, por 3 (três) vezes, Jesus as relaciona com o reino dos Céus (v.3.10.12) e 2 (duas) vezes ao próprio Deus (v.8.9). No texto mateano, entende-se que Jesus mostra as bem-aventuranças como uma via ou um itinerário de progressão no amadurecimento do discípulo para se alcançar uma vida madura, capaz de uma experiência viva com o eterno, uma participação já da vida divina, de sua felicidade e segurança, para a aquisição do reino dos Céus como herança, como ele mesmo diz na última bem-aventurança: “Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos Céus” (Mt 5,12).

A vida bem-aventurada é a vida santa, que, por sua vez, é uma participação na santidade de Deus, ou seja, o mistério de unidade entre o ser humano criado e o seu Deus criador. Esta união se dá na vida interior, que por sua vez se expressa no exterior, através das atitudes, como é indicado por Stagg:

As beatitudes (bem-aventuranças) enfatizam o agudo contraste entre a aparência externa e a realidade interior. O reino dos Céus pertence não àqueles que, segundo os padrões do mundo, são ricos e poderosos. Só os que abdicam de todas as reivindicações a riqueza e poder reinam com Deus.¹¹

A bem-aventurança que Jesus propõe no Evangelho é uma plenitude de vida, que é a felicidade plena, participação da felicidade celeste; por isso, a vida bem-aventurada consiste em duas realidades essenciais, a união com Deus, a participação da vida divina, como o próprio Jesus expressa em Jo 14,21:

Quem tem meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama será amado por meu Pai. Eu o amarei e me manifestarei a ele. Se alguém me ama, guardará minha palavra e o meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada.

¹¹ STAGG, F., Mateus, p. 139.

Cristo também diz: “Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21). Jesus quer que seus discípulos sejam um com Ele e o Pai, por isso, que a vida bem-aventurada que é o fim último da vida humana, pois é aquilo para qual o homem foi criado, a sua união e intimidade com Deus, e este é o segundo aspecto da vida bem-aventurada, que é a restauração da natureza humana. Tomás de Aquino explica isso dizendo:

Como foi dito acima, o fim se entende de duas maneiras. De um modo, ele é a coisa que desejamos conseguir, por exemplo, o fim do avaro é o dinheiro. De outro modo, ele é a aquisição ou posse, ou o uso, ou o gozo da coisa desejada, por exemplo, se disséssemos que a posse do dinheiro é o fim do avaro, e gozar da coisa que traz prazer é o fim do intemperante. Logo, conforme ao primeiro modo, o último fim do homem é o bem incriado, isto é, Deus, pois só Deus pela sua infinita bondade pode perfeitamente satisfazer a vontade do homem. Pelo segundo modo, o último fim do homem é algo criado, existente nele mesmo, e outra coisa não é que a posse ou o gozo do último fim. Pois bem, o último fim do homem se chama bem-aventurança. Se ela for considerada segundo a causa ou segundo o objeto, então será algo incriado. Se, porém, for considerada segundo a própria essência da bem-aventurança, então será algo criado.¹²

Tomás de Aquino mostra que a vida bem-aventurada possui uma relação com está vinculada a uma união com a divindade e também a uma condição de plenitude da condição humana. Por isso que Jesus, quando expõem as bem-aventuranças, mostra o meio de se alcançar o fim último do ser humano, que é a restauração da sua imagem e semelhança que o possibilita a sua união com Deus.

¹² ST I, II, q. 3. Art. 1. p. 63.

As bem-aventuranças estão no cerne da pregação de Jesus. Seu anúncio retoma as promessas feitas ao povo eleito desde Abraão. Jesus as completa, ordenando-as não mais ao simples bem-estar gozoso na terra, mas ao Reino dos Céus.¹³

Jesus, por exemplo, quando diz: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3), elenca três elementos importantes, o primeiro é o estado de felicidade plena, que se é alcançado quando se pratica o segundo elemento, que é a forma de vida, e o terceiro elemento é a recompensa meritória. Todas as bem-aventuranças possuem esses três elementos, que mostram que a vida bem-aventurada é um dom de Deus, mas também é correspondência da liberdade humana. “As bem-aventuranças traçam a imagem de Cristo e descrevem sua caridade; exprimem a vocação dos fiéis associados à glória de sua Paixão e Ressurreição; iluminam as ações e atitudes características da vida cristã.”¹⁴

Portanto, entende-se que a vida bem-aventurada, isto é, a verdadeira felicidade e plenitude humana se dá pela adesão de fé, na confiança em Cristo Jesus, que é o caminho (Jo 14,6), e as bem-aventuranças são os degraus de ascensão deste caminho. E por isso, que é necessário a correspondência humana para que se suba cada degrau do itinerário proposto pelo Filho de Deus. Cada bem-aventurança é uma característica da vida do próprio Cristo, que oferece ao fiel viver a sua própria vida, como caminho de restauração da “imagem e semelhança” (Gn 1,26) do qual o ser humano foi criado, e da união com o próprio Pai do Céu, e por isso, que esta lista de 9 bem-aventuranças são um itinerário de santidade, da participação da vida divina e uma experiência da felicidade eterna antecipada já na terra, e é isto a essência da vida cristã, ou seja, uma experiência da vida eterna começada já no tempo presente.

¹³ CEC 1716.

¹⁴ CEC 1717.

2. Análise do texto Mt 5,1-12

O texto das bem-aventuranças do Evangelho de Mateus traz um itinerário progressivo de formação do discípulo-missionário, pois cada uma delas funciona como um degrau de ascensão para uma maturidade humana e espiritual. Jesus no texto promete a bem-aventurança, isto é, a felicidade plena, mas que só é possível a partir da adesão à proposta de vida que ele faz aos seus discípulos, que nada mais é do que a prática ou vivência dos mistérios da sua própria vida.

A prometida bem-aventurança nos coloca diante de escolhas morais decisivas. Convida-nos a purificar nosso coração de seus maus instintos e a procurar o amor de Deus acima de tudo. Ensina que a verdadeira felicidade não está nas riquezas ou no bem-estar, nem na glória humana ou no poder, nem em qualquer obra humana, por mais útil que seja, como as ciências, a técnica e as artes, nem em outra criatura qualquer, mas apenas em Deus, fonte de todo bem e de todo amor.¹⁵

Vê-se assim que a vida bem-aventurada consiste não em coisas materiais e passageiras, mas no desapego delas, para alcançar o prêmio eterno. Por isso, Jesus começa a lista das bem-aventuranças com o chamado à ser “pobres em espírito” (Mt 5,3), que, por sua vez, é uma condição para o seguimento: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24); e exorta dizendo: “Precavei-vos cuidadosamente de qualquer cupidez, pois, mesmo na abundância, a vida do homem não é assegurada por seus bens. (...) Pelo contrário, buscai o seu Reino, e essas coisas vos serão acrescentadas” (Lc 12,15.31). As bem-aventuranças alertam sobre a necessidade de uma hierarquia de valores e de importâncias que o ser humano e principalmente o cristão precisa ter, por isso, Cristo mesmo, por meio desta lista, dá os 9 (nove) degraus para o amadurecimento humano integral: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23).

¹⁵ CEC 1723.

As bem-aventuranças são uma via e um itinerário a ser seguido, e a partir de agora, é necessário analisar o texto sagrado para entender mais profundamente cada uma delas, e delinear uma certa relação de progressão entre elas.

Texto grego de Mt 5,1-12 (NA28)	Tradução para o português
¹ Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·	¹ Tendo visto, porém, as multidões, subiu para o monte e tendo-se assentado, os seus discípulos aproximara-se dele
² καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων·	² E abrindo a sua boca, ele ensinava dizendo:
³ Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	³ Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus.
⁴ μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.	⁴ Bem-aventurados <i>os aflitos</i> , porque eles serão consolados.
⁵ μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.	⁵ Bem-aventurados <i>os mansos</i> , porque eles <i>herdarão a terra</i> .
⁶ μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.	⁶ Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão saciados
⁷ μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.	⁷ Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia
⁸ μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.	⁸ Bem-aventurados <i>os puros de coração</i> , porque eles verão a Deus.
⁹ μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.	⁹ Bem-aventurados os que promovem a paz, porque eles serão chamados filhos de Deus.
¹⁰ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	¹⁰ Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus.
¹¹ μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ.	¹¹ Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, [mentindo], disserem todo o mal contra vós por causa de mim.
¹² χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.	¹² Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós.

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

A palavra chave deste texto é μακάριοι (*makarioi*), repetida 9 vezes no texto, que mostra uma certa harmonia e ordenamento, possibilitando que se encontre o número citado de bem-aventuranças.

Na análise do texto, muitos autores tiveram certa divergência sobre a composição, tendo em vista que alguns dos versículos fogem um pouco do padrão dos demais, e por isso que alguns comentadores reconhecem 8¹⁶, outros 7 e alguns 10, pois tendem a considerar o v.12 que traz o termo χαίρετε (*kairete*) que significa “alegra-te”, como uma bem-aventurança, mas é perceptível que o v.12 é uma continuação conclusiva do versículo anterior. Mas, num consenso geral se aceita o número de 9 bem-aventuranças, como explica Stagg:

Mateus parece apresentar nove beatitudes. É arbitrário encontrar dez, contando os vv.11 e 12 como duas beatitudes. [...] Há alguma discussão de que Mateus originalmente tinha apenas oito beatitudes, sendo 5,11-12 uma adição. As primeiras oito estão todas na terceira pessoa, enquanto a nona está na segunda pessoa. E também as primeiras oito têm paralelismo e ritmo não encontrado na nona. Não existe evidência em nenhum manuscrito da omissão da nona beatitude. A sua diferença estilística é melhor atribuída a diferença de fontes empregadas. A nona beatitude de Mateus faz íntimo paralelo com a quarta de Lucas, e todas as beatitudes de Lucas estão na segunda pessoa. Algumas pessoas consideram o v.5 como uma adição, visto que certos manuscritos revertem a ordem dos vv.4 e 5. Sete, um número simbólico, seria alcançado se eliminássemos o versículo 5, ou se eliminássemos os vv.11 e 12, ou contássemos os vv.10 a 12 como uma única beatitude. Isto é algo forçado.¹⁷

Na obra “Os Evangelhos”, Barbaglio, Fabris e Maggioni apresentam o texto com o número de 9 (nove) bem-aventuranças que estão divididas em duas partes de 4 (quatro) bem-aventuranças cada, e a última no v.11, que possui uma estrutura diferente aparece como uma conclusão das demais, e diz:

¹⁶ VIVIANO, B. T., O Evangelho Segundo Mateus, p.149.

¹⁷ STAGG, f., Mateus, p. 138-139.

O texto apresenta-se construído com arte. Imediatamente, damos-nos conta da divisão em duas estrofes, simetricamente dispostas: os vv.3-6 e 7-10. Cada uma apresenta quatro bem-aventuranças. A promessa do Reino ocorre no início da primeira estrofe e no fim da segunda. Assim o cumprimento da vontade de Deus (= a justiça) especifica as bem-aventuranças conclusivas das quatro estrofes. Segue a nona bem-aventurança, que é diversa das precedentes.¹⁸

Portanto, vê-se que no texto de Mateus existe um ordenamento sistemático que mostra as 9 (nove) bem-aventuranças como um conjunto de recomendações práticas para que se possa alcançar a verdadeira e plena felicidade. Agora é oportuno analisar cada bem-aventurança para que se possa entender o sentido e significado de cada uma, para depois, perceber se há uma ligação sistemática entre elas, como num itinerário progressivo, e com a lista das 9 virtudes de Gl 5,22.

2.1. Significado (conceito e definição) e sentido das bem-aventuranças

Continuando este percurso de aprofundamento sobre as bem-aventuranças, agora se faz necessário buscar com mais profundidade o significado e sentido de cada uma delas; para isto, é analisado cada termo e o sentido terminológico, que proporciona uma visão mais abrangente das indicações práticas que Jesus Cristo dá aos seus discípulos no início do Sermão da Montanha. Cada bem-aventurança possui palavras chaves, com seu significado e sentido pleno; por isso, que é tão importante entender o conceito destas palavras chaves, senão não será possível apreender e compreender a sistematização delas, e como estão relacionadas entre si, como que num programa ou itinerário progressivo.

Uma observação interessante sobre o texto das bem-aventuranças é que, a segunda e a terceira, na tradução latina estão invertidas, como pode se ver na

¹⁸ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (I), p. 110.

Bíblia de Jerusalém, essa ordem também é encontrada em Agostinho (354-430)¹⁹; porém, João Crisostomo (345-407)²⁰ traz a ordem encontrada no texto grego. Assim, conclui-se que ambos autores antigos usaram textos de tradições diferentes. Dessa forma, para buscar a conexão entre as bem-aventuranças, usa-se aqui o ordenamento do texto tradicional grego.

2.1.1 Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus. (Mt 5,3)

Na primeira bem-aventurança Jesus chama o discípulo a ser “pobre em espírito”, e para entender mais profundamente é necessário buscar o significado desta recomendação que dá ênfase ao termo espírito. Por isso, que para entender o que significa “pobreza de espírito”, é preciso buscar a definição de “espírito”. O termo usado no texto sagrado é πνεύμα (*pneuma*), que possui um significado vasto:

Sopro; sopro do vento; vento; respiração; sopro de vida; expiração do ar aspirado; hálito; exalação; odor; sopro de entusiasmo, de ardor; suspiro; como sinal de força, de paixão; sopro divino; espírito divino; espírito; Espírito Santo; espírito maligno; ser espiritual ou imaterial.²¹

Como se pode ver, o vocábulo pode possuir significado próprio dependendo do contexto, mas uma coisa que todos indicam é movimento e vitalidade, isso mostra que o termo *pneuma*, mesmo sendo empregado em diversas áreas, possui sentido similar que está vinculado a respiração. Dessa forma, no texto da primeira bem-aventurança, quando diz “pobre em espírito”, dá a entender que o significado apropriado seria “pobre de aspirações e expirações”,

¹⁹ AGOSTINHO, S., O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé, L 1, §4-5.

²⁰ JOANIS CHRYSOSTOMI, S., Homiliae in Matthaem, p. 225.

²¹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 96-97.

isto é, uma simplicidade interior em desejar coisas e exterior em manifestar aquilo que está no interior, assim essa significação assemelha-se às palavras de Cristo que diz: “aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas” (Mt 11,29). Assim, a pobreza em aspirações é equiparada à humildade interior, e a pobreza em expirações é a mansidão que se manifesta exteriormente nas relações. Por isso, que a pobreza em espírito garante o reino dos céus, pois uma vez que se vive uma pobreza em espírito nesta terra, usando e desejando os bens temporais somente naquilo que é necessário, faz com que o fiel não se apegue excessivamente às coisas dessa terra, proporcionando que ele já viva na posse do reino dos céus.

Portanto, a primeira bem-aventurança é a porta para o reino dos céus, pois ela proporciona com que o indivíduo “renuncie a si mesmo, tome a cruz e siga” (Mt 16,24). Esse primeiro degrau do itinerário de felicidade eterna é a pobreza que deve ser vivida como virtude e não como tragédia (miséria), e esta pobreza é a verdadeira correspondência de Amor, a exemplo de Cristo que por amor se despojou de tudo (Fl 2,6-8), até de sua própria vontade (Jo 6,38), para realizar a obra de redenção e reabrir o paraíso aos seres humanos.

2.1.2 Bem-aventurados os aflitos, porque eles serão consolados. (Mt 5,4)

A segunda bem-aventurança tem como palavra chave o termo *πενθοῦντες* (*penthountes*) que vem do radical *πενθος* (*penthos*) que significa: “luto por alguém; cerimônia de luto; dor; aflição; motivo de tristeza; infelicidade; desgraça”²². A bem-aventurança coloca como condição para ser consolado a capacidade de viver as aflições e tristezas da vida, pois somente alguém que é capaz de enfrentar e superar as dificuldades que poderá ser verdadeiramente feliz. Por isso, Jesus diz que bem-aventurados (plenamente felizes) serão aqueles que

²² VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 54-55.

vivem bem as aflições da vida, pois essa é a segunda parte do chamado ao seguimento: “tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24).

Esta bem-aventurança manifesta uma realidade que é própria da vida, que são as aflições, tribulações e sofrimentos; e o próprio Jesus exorta seus discípulos: “No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo!” (Jo 16,33). Saber lidar com as emoções passionais que geram o sofrimento é de extrema importância, para que não se perca a alegria de viver. Por isso, é necessário aprender a tomar a cruz, uma vez que a cruz em Cristo, deixa de ser símbolo de dor e sofrimento, para se tornar sinal da esperança do discípulo-missionário, como o próprio Paulo diz: “Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus” (1Cor 1,18); e ainda: “Agora regozijo-me nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja” (Cl 1,24).

Os discípulos são testemunhas desta verdadeira felicidade, quando sofrem açoites e afrontas pelo nome de Jesus: “Chamaram de novo os apóstolos e açoitaram-nos com varas. E, depois de intimá-los a que não falassem mais no nome de Jesus, soltaram-nos. Quanto a eles, saíram do recinto do Sinédrio regozijando-se, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo Nome” (At 5,40-41). Dessa forma, as aflições são inerentes à vida humana, é preciso aprender a lidar com as emoções e sentimentos, e só serão verdadeiramente consolados aqueles que se tornam capazes de tomar a cruz de cada dia e seguir.

2.1.3 Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra. (Mt 5,5)

O termo chave usado na terceira bem-aventurança é *πραεῖς* (*praeis*), que vem do radical *πραῦς* (*prays*) que possui os significados: “Calmo; dócil; gentil (pessoa); moderado; contido; dócil; domesticado; manso; ameno; brando;

benigno; que acalma; calmante; palavras doces; carícias”²³. Como pode-se perceber, as significações possuem um viés comportamental relacionado à mansidão, a uma serenidade de alma e espírito. Agostinho diz: “Os mansos são aqueles que cedem diante das injustiças de que são vítimas, que não opõem resistência ao mal, mas que vencem o mal com o bem”²⁴, ou seja, os mansos são aqueles que possuem uma serenidade interior, capaz de conservar a paz, são dóceis às moções divinas, e estão tão convictos do da herança eterna que não se perturbam com as circunstâncias deste mundo temporal; por isso, Jesus diz: “Cesse de perturbar-se o vosso coração! Credes em Deus, crede também em mim. Na casa de meu Pai há muitas moradas” (Jo 14,1-2). Essa palavra de Cristo mostra o fundamento da mansidão e da paz, que é a fé em Deus, que traz segurança psicológica e espiritual, e a esperança no reino dos céus, que é a meta final.

Jesus também diz: “Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas” (Mt 11,29). É justamente este descanso ou paz interior, que a mansidão proporciona à vida interior, e uma vez que, capaz de agir com mansidão diante de todas as coisas, a pessoa poderá herdar a terra, pois herdar significa administrar, que tem relação com o *múnus régio*, isto é, o poder de administrar a criação, como se lê em Gn 2,15: “O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar”. A herança material não é algo de se toma posse em plenitude, pois trata-se de bens passageiros, administrados em sua temporalidade, enquanto o ser humano está caminhando para eternidade, para a plenitude da vida. Por isso, Jesus no Sermão da Montanha exorta:

Não junteis para vós tesouro na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, mas ajuntai para vós tesouros no céu, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está teu

²³ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 120.

²⁴ AGOSTINHO, S., O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé, L 1, §4.

tesouro aí estará também teu coração. [...] Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas. (Mt 6,19-21.33)

Assim, ser manso, é tornar-se capaz de não reagir às circunstâncias, mas agir de forma reflexiva sobre todas as coisas, segundo a justiça e os valores do Evangelho. A pessoa que possui esta virtude, é alguém que não perde a paz e persevera diante das adversidades. Dessa forma, a mansidão possibilita com que a pessoa se porte com serenidade diante de todas as coisas, e assim, possibilita participar da sorte daqueles que “herdem a terra”, ou seja, levando a administrar²⁵ bem todos os bens temporais e espirituais, não permitindo ser arrastada pelas circunstâncias exteriores (imprevistos) e interiores (emoções e sentimentos), conservando portanto a paz interior.

2.1.4 Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão saciados. (Mt 5,6)

Nesta bem-aventurança pode-se contemplar a virtude da justiça como ponto central, e o termo usado que designa justiça é δικαιοσύνην (*dikaiosynen*), que deriva do termo δικαιοσύνη, ης (ή), o qual possui o significado: “justiça; sentido de justiça; probidade; retidão; função de juiz; a justiça”²⁶. Dentro do entendimento escriturístico a virtude da justiça possui três âmbitos como expõem o Catecismo da Igreja Católica: “A justiça é a virtude moral que consiste na vontade constante e firme de dar a Deus e ao próximo o que lhes é devido.”²⁷ O primeiro âmbito é interior, pois a virtude da justiça está no interior do ser humano, que o permite exercê-la nos outros dois âmbitos, com Deus (dimensão vertical) e com o próximo (dimensão horizontal).

²⁵ HENDRIKSEN, W., Mateus, p. 381.

²⁶ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 241.

²⁷ CEC 1807.

Por isso, existem dois outros termos na bem-aventurança vinculados à justiça, que são os termos fome (πεινῶντες) e sede (δικαιοσύνην), e esses possuem um sentido interessante, pois Jesus traz duas realidades que fazem parte da subsistência humana, pois a fome e a sede são pulsões interiores à natureza humana, e são movimentos naturais que possibilitam a conservação da vida. E isto significa que Jesus está propondo que se busque a justiça e seja justo na mesma medida em que lutamos para sobreviver. Segundo Deiros, “Justiça é sinônimo de salvação (Is 2,3-4). Podemos reformular essa bem-aventurança desta maneira: Bem-aventurados os que desejam ardentemente a vindicação dos justos, o triunfo da boa causa.”²⁸ Assim, ter fome e sede de justiça, significa ansiá-la do mais profundo do ser, para que a prática dela possa contribuir com a restauração da “justiça original”²⁹ de todos os seres, e possa-se cumprir o mandato de Cristo antes da ascensão: “Ide e proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15).

Esta fome e sede de justiça se manifesta nas palavras de Cristo: “Buscai, em primeiro lugar, o seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6,33), que do alto da cruz diz: “Tenho sede” (Jo 19,28). A exortação de Jesus é um mandato de ansiar em primeiro lugar a meta final, que é o reino dos céus, e a justiça que é o meio de alcançar o reino, uma vez que a justiça que Jesus fala é a “justiça original” ou “santidade original” que é próprio do reino de Deus, que é a perfeição criacional. Por isso, do alto da cruz Cristo diz que “tem sede”, e essa é justamente a sede de justiça, de santidade e de almas para o Reino dos Céus.

Ansiar profundamente pela justiça é ter os olhos fitos à vontade de Deus, para que se consiga resistir às dificuldades do tempo presente, às adversidades e às corrupções do mundo, por isso que Jesus também exorta: “Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não

²⁸ DEIROS, P. A., Mateus: o evangelho do Reino, p. 149.

²⁹ CEC 375.

entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5,20). Somente o olhar fixo na justiça do Reino dos Céus, possibilitará uma verdadeira perseverança no caminho de salvação, tornando o indivíduo capaz de resistir às injustiças e às seduções dos inimigos da salvação: “a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza” (1Jo 2,16).

Portanto, a busca da justiça e a vivência dela, tem como efeito a saciedade interior, pois o termo usado *χορτασθήσονται* (*chortasthesontai*) que no sentido bíblico tem o significado de “saciar e nutrir”³⁰, ou seja, isto significa que quando se pratica a justiça, esta prática alimenta a vida interior do indivíduo, e ele se vê e se sente saciado e alimentado em sentido moral, dando-lhe uma satisfação e ânimo para continuar seguindo o caminho da justiça apesar das dificuldades do mundo que lhe cerca.

2.1.5 Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia. (Mt 5,7)

A quinta bem-aventurança traz o termo *ἐλεήμονες* (*eleemones*) como palavra-chave, que possui os significados de “compassivo e misericordioso”³¹. Ser “compassivo e misericordioso” é tornar-se capaz de “sentir com o outro”, que tem a ver com a alteridade, o sair de si, para sentir o que o outro sente, tanto as misérias como as alegrias. Este ensinamento de Cristo chama à reflexão sobre a forma com que as pessoas se relacionam entre si, uma vez que a relação baseada na misericórdia é uma relação fundamentada no amor e no perdão, que tornam o ser humano capaz de ser bom para com o outro, independente de quem seja.

Viviano afirma: “misericordiosos: isto se refere ao perdão ao próximo (Mt 6,12.14-15; 18,35), ao amor (9,13; 12,7; 23,23): especialmente dos necessitados (Mt 25,31-46) e até mesmo dos inimigos (5,44-47). Toda a vingança é

³⁰ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 245.

³¹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 49.

excluída”³². Veja que todas as significações trazem o viés relacional, de uma capacidade de ser bom para o outro, de uma busca de harmonia e preservação da saúde das relações.

Esta bem-aventurança está em sintonia com a “regra de ouro” do Evangelho de Lucas: “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os profetas” (Mt 7,12), que possui também uma profunda relação o texto de livro de Tobias, que expressa a regra de ouro de uma forma negativa: “Não faças a ninguém o que não queres que te façam” (Tb 4,15). A misericórdia, como a caridade e o perdão, é sempre recíproca, por isso essas três virtudes são recomendados desde a antiguidade, como se vê no livro de Tobias (Tb 1,16-17; 4,3-19) e essas recomendações são expressas pelo próprio Cristo (Mt 25,31-46); e a Igreja as chama de “obras de misericórdia” (divididas entre as corporais e as espirituais):

As obras de misericórdia são as ações caritativas pelas quais socorremos o próximo em suas necessidades corporais e espirituais. Instruir, aconselhar, consolar, confortar são obras de misericórdia espiritual, como também perdoar e suportar com paciência. As obras de misericórdia corporal consistem sobretudo em dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, dar moradia aos desabrigados, vestir os maltrapilhos, visitar os doentes e prisioneiros, sepultar os mortos. Dentre esses gestos de misericórdia, a esmola dada aos pobres é um dos principais testemunhos da caridade fraterna. É também uma prática de justiça que agrada a Deus.³³

Sobre o perdão, Jesus também ensina os discípulos a dizer: “E perdoa-nos as nossas dívidas como também nós perdoamos aos nossos devedores” (Mt 6,12); em seguida, concluindo o tema da oração retorna nesse mesmo tema: “Pois, se perdoardes aos homens os seus delitos, também vosso Pai celeste vos perdoará;

³² VIVIANO, B. T., O Evangelho Segundo Mateus, p. 150.

³³ CEC 2447.

mas se não perdoardes aos homens, vosso Pai também não perdoará vossos delitos” (Mt 6,14-15); no capítulo seguinte, ele traz mais uma regra de convivência e misericórdia: “Não julgueis para não serdes julgados. Pois com o julgamento com que julgais sereis julgados, e com a medida com que medis sereis medidos” (Mt 7,2). Ou seja, há uma regra de reciprocidade, e é por isso que esta quinta bem-aventurança é a única que promete como recompensa a mesma medida da generosidade colocada nas obras.

Dessa forma, vê-se que a prática da misericórdia é um gesto de alteridade, que torna as relações interpessoais saudáveis (com Deus e com o próximo), capazes de uma verdadeira experiência de participação da vida do outro, manifestando o amor através da compaixão para com o próximo, o perdão e a reconciliação e a caridade nas boas obras para com todos.

2.1.6 Bem-aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus. (Mt 5,8)

Esta sexta bem-aventurança tem como termos chaves καθαροὶ (*katharoi*) e καρδίᾳ (*kardia*). O primeiro termo: καθαροὶ, vem do radical καθάρως, ἄ, ὄν, que possui os significados de “sem mancha, sem sujeira, limpo, puro, não contaminado, isento, inocente”³⁴. O segundo termo é καρδίᾳ, ας, que significa “coração (órgão), coração (sede de sentimentos, de inclinações, da vontade)”³⁵, este termo (coração) aparece no texto em sentido figurado. Dessa forma, a “pureza de coração” pode ser traduzida como pureza de sentimento, inclinações e de vontade, ou também um coração sem mancha (sentimentos, inclinações e vontade), sem sujeira ou contaminação, isento de maldade.

De acordo com Deiros, “A expressão ‘coração puro’ significa pureza interior. Na época de Jesus, o coração era considerado o ser interior, o centro dos

³⁴ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 3.

³⁵ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 23.

pensamentos mais profundos e o eixo de toda a condição humana”³⁶. Jesus afirma que: “Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações” (Mt 15,18-19); quando o coração não está purificado, ele se torna como que uma caixa amplificadora de malícias e desordens. Por isso que Jesus diz que “onde está teu tesouro aí estará também teu coração” (Mt 6,21), pois o ser humano se move por convicção, isto é, por aquilo que ele avalia como o mais importante para a sua vida. A pureza de coração permite ver a Deus porque a atenção daquele que busca a pureza de coração está toda inclinada a Deus. “A pureza de coração é a finalidade e a soma das beatitudes anteriores”³⁷, e isso significa que as bem-aventuranças estão como que em diálogo entre si, numa consonância de codependência, pois elas são como degraus de ascensão para uma vida madura e identificada com Jesus Cristo.

Esta bem-aventurança possui uma relação com o mandamento do amor, que diz: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt 22,37; Dt 6,5). Aqui é perceptível que o “mandamento do amor” propõem amar a Deus com todo o ser, ou seja: sentimentos (coração), inclinações interiores (alma) e vontade (mente; espírito); pois a prática do amor a Deus é ornada por nobres sentimentos, motivada pelos anseios profundos da alma, e praticado de forma reflexiva e voluntária.

A pureza de coração expressa a qualidade da natureza de um indivíduo, faz com que as pessoas o reconheçam como uma pessoa boa. “Tem-se afirmado amiúde que os puros de coração são as pessoas sinceras e honestas, os homens que possuem integridade”³⁸, por isso o salmista diz: “Quem pode subir à montanha do Senhor? Quem pode ficar de pé no seu lugar santo? Quem tem mãos

³⁶ DEIROS, P. A., Mateus: o evangelho do Reino, p. 150-151.

³⁷ RALPH, E. A.; SANNER, E.; CHILDERS, Ch. L., Comentário Bíblico Beacon, p. 55.

³⁸ HENDRIKSEN, W., Mateus, p. 386.

inocentes e coração puro, e não se entrega à falsidade, nem faz juramento para enganar” (Sl 24[23],3-4). Somente aquele que tem coração puro poderá habitar na presença do Senhor, ou seja, poderá contemplá-lo e perceber sua presença em cada circunstância.

Dessa forma, a pureza de coração proporciona ver a Deus, e isso não significa somente vê-lo após a morte, mas é contemplá-lo e perceber a sua presença nas circunstâncias da vida (passada, presente e futura), como o exemplo de Jó, que experimentou a dor e o sofrimento em sua própria carne, e permanecendo fiel pôde contemplar a presença do Senhor em sua vida, e que lhe deu posteriormente a oportunidade de reconquistar tudo e muito mais daquilo que havia perdido, e ele diz a Deus: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (Jó 42,5). Esta pureza de coração permite com que a pessoa tenha a experiência da vida eterna começada nesta terra, a experiência antecipada da união futura com Deus, o que possibilitaria experimentar o paraíso na terra, desfrutar da presença real de Deus, e unido-se à sua divina vontade.

2.1.7 Bem-aventurados os que promovem a paz, porque eles serão chamados filhos de Deus. (Mt 5,9)

A sétima bem-aventurança traz uma exortação sobre a paz; diz que aqueles que se tornam pacificadores serão chamados filhos de Deus, isto é, a promoção da paz torna a pessoa semelhante àquele que é o “Príncipe da Paz” (Is 9,5), Jesus Cristo, o Filho de Deus. A palavra chave é εἰρηνοποιοί (*eirenopoioí*) que se traduz por “pacificador”³⁹, que significa estritamente a qualidade e condição daquele que promove e propaga a paz, que faz a paz acontecer, fazedor de paz.

Pacificadores genuínos são todos aqueles cujo líder é o Deus de paz (1Cor 14,33; Ef 6,15; 1Ts 5,23), que aspiram a viver em paz com todos os homens (Rm 12,18;

³⁹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 20.

Hb 12,14), proclamam o evangelho da paz (Ef 6,15) e modelam suas vidas em harmonia com o Príncipe da Paz (Lc 19,10; Jo 13,12-15; cf. Mt 10,8).⁴⁰

Tornar-se pacificador é identificar-se com Filho de Deus, Jesus Cristo; é o ponto ápice do discipulado, que faz cumprir as palavras dele: “O discípulo não está acima do mestre, nem o servo acima do seu senhor. Basta que o discípulo se torne como o mestre e o servo como o seu senhor” (Mt 10,24). A identificação com o mestre é o fim último do discipulado, em que aquele que é chamado a seguir o divino mestre, aprende com o seu exemplo e suas palavras, e identificando-se a ele, torna-se representante e presença daquele que o envia: “Quem vos recebe, a mim recebe, e quem me recebe, recebe o que me enviou” (Mt 10,40).

O termo “pacificadores” possui duas perspectivas, a primeira é aquele que “promove e transmite a paz”, e depois, é aqueles que “conserva a paz”. Dessa forma, o pacificador “é alguém que, tendo encontrado a paz com Deus e consigo mesmo, agora faz todo o possível para difundi-la, mesmo correndo o risco que isso implica num mundo de violência crescente”⁴¹.

Os pacificadores são pessoas que estão tão convictos de sua fé em Deus e de sua esperança no reino dos céus, que nada nesta terra é capaz de retirar ou abalar sua paz interior. O próprio Cristo diz: “Que não se perturbe o vosso coração! Credes em Deus, crede também em mim” (Jo 14,1). A partir dessa exortação, pode-se entender o fundamento da paz, que é a verdadeira fé, uma confiança e abandono em Jesus Cristo, o Príncipe (princípio) e autor da Paz; e ele continua: “Deixo-vos a paz, minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo a dá. Não se perturbe nem se intimide vosso coração” (Jo 14,27).

Na Carta aos Efésios, Paulo traz uma reflexão sobre a paz, mostrando que há uma perspectiva de reconciliação, e diz também:

⁴⁰ HENDRIKSEN, W., Mateus, p. 389.

⁴¹ DEIROS, P. A., Mateus: o evangelho do Reino, p. 151.

Ele é nossa paz: tendo derrubado o muro de separação e suprimido em sua carne a inimizade – a Lei dos mandamentos expressa em preceitos –, a fim de criar em si mesmo um só Homem Novo, estabelecendo a paz, e de reconciliar a ambos com Deus em um só Corpo, por meio da Cruz, na qual ele matou a inimizade. Assim, ele veio e anunciou paz a vós que estáveis longe e paz aos que estavam perto, pois, por meio dele, nós, judeus e gentios, num só Espírito, temos acesso ao Pai. (Ef 2,14-18)

Paulo diz que o Cristo é a própria paz, e esta paz que realizou a reconciliação do gênero humano com o Pai do Céu. E de fato, o tema da paz é muito caro dentro da teologia messiânica, uma vez que muitas as prefigurações e profecias antigas giram em torno desta temática. Jesus mesmo, em alguns momentos traz esta temática, como nas bem-aventuranças (Mt 5,9), quando envia os discípulos em missão (Mt 10,12-13) e quando parece ressuscitado aos onze (Jo 20,19.21.26). Também os anjos anunciam o Messias nascido dizendo: “Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra aos homens que ele ama” (Lc 2,14); e quando Jesus entra em Jerusalém, o povo aclama: “Bendito aquele que vem, o Rei, em nome do Senhor! Paz no céu e glória no mais alto dos céus” (Lc 19,38). A paz e o ser pacificador é uma característica messiânica, mas sobretudo é uma virtude (natureza) e missão do Filho de Deus. E aqueles que se identificam com ele, tornam-se com ele, pacificadores e conservadores da paz, pois este é o ofício do “Novo Adão”, “cultivar e guardar” a paz (Gn 2,15).

Portanto, para conservar a paz e ser promotor da mesma, é preciso se unir àquele que é o Deus da Paz (1Cor 14,33; 2Cor 13,11; Ef 2,14-15; Fl 4,9; 1Ts 5,23; 2Ts 3,16), e Jesus Cristo é o caminho, pois é a adequação da vida ao Evangelho que permite com que a paz seja conservada no interior e seja transbordada por meio das obras, reconhecendo que tais obras vem de um filho de Deus: “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). Assim, os

pacificadores são aqueles que alcançaram uma participação da vida e da missão divina do Filho de Deus; estão tão unidos a ele, que se parecem com ele em sua forma de ser.

2.1.8 Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. (Mt 5,10)

A oitava bem-aventurança é muito parecida com a nona, e há muitos autores que as colocam como uma única bem-aventurança, mas elas possuem uma diferença significativa, pois, por mais que as duas falem de perseguição, elas refletem em âmbitos diferentes. A oitava fala sobre uma perseguição que está vinculado ao âmbito social, já a nona trata de uma perseguição no âmbito religioso, vinculado ao nome de Jesus Cristo.

As palavras chaves da oitava bem-aventurança são *δεδιωγμένοι* (*dediogmenoi*) que vem do radical *διωγμός* (*diogmós*), *οῦ* (*ó*); que significa: “ação de correr atrás; perseguição”⁴²; e o termo *δικαιοσύνης* (*dikaiosynes*), do termo *δικαιοσύνη, ης* (*ή*), que possui o significado de “justiça; sentido de justiça; probidade; retidão”⁴³. A confluência dos dois termos dá um sentido à bem-aventurança, de uma perseguição que acontece por uma pessoa desejar fazer as coisas certas, baseada na justiça e a verdade. Esta perseguição não está vinculada ao âmbito religioso, mas sim ao social, e possui um viés mais filosófico, pois a perseguição por causa da justiça está relacionada à busca pela verdade objetiva das coisas, isto é, a verdade das origens, da existência humana e do fim de todas as coisas.

Esse tipo de perseguição é um ataque contra a objetividade da vida em detrimento de ideologias subjetivas que ferem os princípios e axiomas básicos da vida humana e social. Os perseguidos por causa da justiça são aqueles perseguidos

⁴² VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 246.

⁴³ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 241.

pela sua liberdade de pensamento, por sua capacidade intelectual de investigar as coisas e a realidade de forma a trazer consonância entre o macrocosmo e os microcosmos, esses são perseguidos pelo seu esforço assíduo em buscar o bem, o belo e o verdadeiro, isto é, a justiça de todas as coisas.

Ser perseguido por causa da justiça significa ser perseguido por agir segundo a própria natureza. Esta perseguição possui como prêmio o reino dos céus porque, uma vez que a pessoa busca a justiça e a verdade, ela está buscando o que é a “verdade” (Jo 14,6), o “belo” (Sl 45[44] 3) e a suprema “bondade” (Jo 10,11; Mt 19,17), aquele que é a expressão da justiça original, a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), ou seja, daquele ao qual todo ser humano foi criado à “imagem e semelhança” (Gn 1,26). Dessa forma, buscar a verdade, beleza, bondade e justiça, é buscar a própria expressão plena destes atributos, que é o próprio Deus.

Aqueles que adquirem a capacidade de resistir às perseguições se tornam como o próprio Cristo Jesus que, diante das tribulações, conserva a serenidade, como pode-se ver no texto lucano:

Diante dessas palavras, todos na sinagoga se enfureceram. E, levantando-se, expulsaram-no para fora da cidade e o conduziram até um cimo da colina sobre a qual a cidade estava construída, com a intenção de precipitá-lo de lá. Ele, porém, passando pelo meio deles, prosseguia seu caminho. (Lc 4,28-30)

Dessa forma, é possível perceber que esta penúltima bem-aventurança traz à consciência do fiel, que a perseguição é algo “natural” e consequente na vida daqueles que buscam a justiça e a verdade: “O servo não é maior que seu senhor. Se eles me perseguiram, também vos perseguirão” (Jo 15,20). Jesus dá algumas recomendações importantes diante das perseguições, e diz: “não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda” (Mt 5,39); ainda: “quando vos perseguirem numa cidade, fugi para

outra. E se vos perseguirem nesta, tornai a fugir para terceira” (Mt 10,23). A partir dessas passagens percebe-se que Jesus ensina a não reagir ou revidar aos perseguidores, mas sim agir de forma consciente e serena, para não amplificar o mal inflamado do perseguidor.

2.1.9 Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, [mentindo], disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós. (Mt 5,11-12)

A última bem-aventurança, como dito no item anterior, é similar à oitava, pois ela também dá ênfase à perseguição, mas com um diferencial, pois a perseguição aqui não é por causa da justiça, mas sim por causa de Jesus. Uma característica específica desta perseguição é o ataque e a depreciação moral, que vem pelas injúrias, insultos e mentiras, que denigrem a imagem do discípulo por causa unicamente de sua fé em Cristo Jesus. Esta perseguição está vinculada ao âmbito religioso, que busca depreciar, desacreditar e relativizar a fé e a religião.

O texto traz o termo ὀνειδίσωσιν (*oneidisosin*), do radical ὀνειδίσμός (*oneidismos*), οὖ (ὄ), que possui os significados de “injúria, ultraje e reprovação injuriosa”⁴⁴; e o termo διώξωσιν (*diocsosin*), do radical διωγμός (*diogmós*), οὖ (ὄ); como visto na cessão anterior, significa “ação de correr atrás, perseguição”; em seguida, há a frase: “εἶπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ’ ὑμῶν/dizendo todo mal contra vós”; após, existe o complemento ψευδόμενοι (*pseydomenoi*) que significa “mentira e falsidade”⁴⁵. A consonância entre estes termos mostra que a perseguição de que Jesus fala nesta bem-aventurança está vinculada ao oitavo mandamento do decálogo que diz: “Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo” (Ex 20,16). Desta forma, vê-se que Jesus nesta última bem-

⁴⁴ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 231.

⁴⁵ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 258.

aventurança se refere a uma perseguição de ataques morais e de cunho religioso, tendo em vista a condição de discípulo e o seguimento do Filho de Deus.

Esta bem-aventurança vem acompanhada por uma exortação de ânimo e autoestima, e uma promessa. A promessa é o reino dos céus, e a exortação é de que se o discípulo está vivendo estas perseguições, ele não deve se entristecer, mas deve se alegrar e regozijar, pois esta é a prova real de que se está no caminho certo, visto que os profetas viveram a mesma coisa pela Palavra de Deus. Por isso, o discípulo não deve deixar-se levar pelas emoções e sentimentos, as frustrações e ataques contra a sua pessoa, mas deve manter-se firme em seu propósito e na vontade de Deus, como o próprio Cristo diz: “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia” (Jo 15,18-19); e continua: “Lembraí-vos da palavra que vos disse: O servo não é maior que seu senhor. Se eles me perseguiram, também vos perseguirão” (Jo 15,20). De tal forma que, para resistir a essas perseguições é necessário ter uma fé madura e fundamentada em Cristo Jesus, e uma esperança viva no reino dos céus. Na explicação da parábola do semeador Jesus alerta sobre o solo pedregoso: “são aqueles que, ao ouvirem a Palavra, imediatamente a recebem com alegria, mas não têm raízes em si mesmo, são homens de momento: caso venha uma tribulação ou perseguição por causa da Palavra, imediatamente sucumbem” (Mc 4,16-17).

Portanto, vê-se que Jesus, no processo de formação dos seus discípulos, propõe uma via de maturidade, que os conduz para o amadurecimento do múnus profético, para que eles realizem em plenitude a vocação de apóstolos (*enviados*), tornem-se aptos a cumprir o mandato missionário: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19); e é este testemunho que se encontra na 1Pedro: “Bem-aventurados sois, se sofreis

injúrias por causa do nome de Cristo, porque o Espírito de glória, o Espírito de Deus repousa sobre vós” (1Pd 4,14).

2.2 *Relação sistemática entre as bem-aventuranças*

Nas ccessões anteriores pôde se perceber que há uma relação entre as Bem-aventuranças, pois cada uma conduz e fundamenta a próxima, e com isso pode-se intuir que esta lista possui um ordenamento com o objetivo de propor um itinerário para a vida cristã, isto é, do discípulo-missionário, para que ele alcance a maturidade de vida à estatura do Filho de Deus.

O número nove possui um simbolismo significativo, pois ele representa o tempo de geração de uma vida no ventre materno⁴⁶; além de ser múltiplo de três, número e figura geométrica perfeita, que indica trilogia, de uso frequente em povos antigos. Dessa forma, estas bem-aventuranças representam o tempo e a forma de amadurecimento da vida cristã, que é gerada pelo anúncio do Evangelho e pelo Batismo, e é gestada por estas virtudes essenciais para a maturidade da vida humana, para que se restaure no ser humano aquilo para qual ele foi criado, para que se chegue à “imagem e semelhança” (Gn 1,26), daquele que é a “imagem do Deus invisível” (Cl 1,15).

Neste sentido, é possível ver as bem-aventuranças e a relação de cada uma com a seguinte: *Os pobres em espírito*: Esta é a bem-aventurança da entrada no discipulado, que possui a relação com as palavras de Cristo: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24), e também: “o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8,20). Esta capacidade de renúncia é essencial para o seguimento, e aqueles que se impõem este sofrimento da renúncia de forma voluntária, e se desapegam das coisas materiais e passageiras, crescerão na confiança em Cristo. Por isso, as pessoas que consegue

⁴⁶ CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A., Dizionario dei Simboli, p. 697-700.

chegar a esse patamar, tornam-se aptas a acolher e suportar as aflições, para alcançar no tempo certo a sua consolação, isto é, uma confiança cada vez maior na providência de Deus.

Os aflitos: Aqueles que se tornam capazes de suportar as aflições, as angústias e tribulações; são aqueles que começam a ter um olhar sobrenatural diante da vida, eles veem as aflições não como uma tragédia, mas como uma oportunidade de crescimento, e quando se contempla a vida desta forma, é mais fácil de perseverar diante destas adversidades circunstanciais da vida. Se a primeira bem-aventurança propõe uma purificação ativa, esta segunda propõem uma “purificação passiva” (serão consolados), ou seja, uma acolhida das circunstâncias da vida como aprendizado e oportunidade de amadurecimento. Dessa forma, esta bem-aventurança prepara e conduz à próxima, pois aqueles que adquirem uma visão sobrenatural sobre a vida, conseguem fazer crescer e conservar a “mansidão e a humildade de coração” (Mt 11,29).

Os mansos: Quando o discípulo alcança a virtude da mansidão, ele consegue conservar a serenidade diante de todas as coisas, e esta permite com que o discípulo tenha uma vida mais reflexiva e ativa, capaz de viver uma liberdade com responsabilidade. A mansidão é a capacidade de enfrentar as circunstâncias imprevistas sem reagir às emoções e sentimentos que elas trazem, mas tendo uma ação reflexiva e prudente diante de cada coisa. Aquele que alcançou a mansidão nunca perde a sua paz; por isso que essa pessoa consegue estar mais atento à realidade à sua volta, e a partir de sua vida reflexiva, começa a buscar com mais intensidade, como a sede e a fome, a virtude da justiça. A pessoa que não alcançou a mansidão geralmente não consegue agir com justiça, pois ela ainda se deixa mover muito por seus sentimento e emoções.

Os que fome e sede de justiça: Ter um anseio profundo por justiça faz com que o discípulo-missionário busque trilhar um caminho de aperfeiçoamento, não baseado na justiça humana, mas na justiça, divina que tem por seu fundamento o

amor, por isso o salmista diz: “IHWH é justo e clemente, nosso Deus é compassivo” (Sl 116 [114-115], 5); assim pode-se ver que o homem justo é clemente e compassivo, termos que são sinônimos de misericordioso.

Os misericordiosos: Aquele que alcança a misericórdia se torna capaz de exercê-la, e como ela é uma das manifestações do amor, e o amor é sempre recíproco. Isso faz com que a prática da misericórdia seja recompensada pela própria misericórdia, como ensina o próprio Cristo: “Sê misericordiosos como vosso Pai é misericordioso. Não julgueis, para não serdes julgados; não condeneis, para não serdes condenados; perdoai, e vos será perdoado. (...), pois com a medida com que medirdes sereis medidos também” (Lc 6,36-38). Dessa forma, a misericórdia começa um processo de purificação do coração, pois é do coração do ser humano que saem as malícias (Mt 15,11.15-20). A misericórdia faz com que o indivíduo não condene o seu próximo pelas suas falhas, mas faz com que se busque entender o porquê a pessoa comete aquele erro, e isso fundamenta a pureza de coração, pois a pessoa pura de coração não avalia o outro pelo seu pecado, mas sim pelo que Deus pode fazer em vida dela, ou seja, pela sua potencialidade.

Os puros de coração: Os puros de coração, uma vez que veem a presença de Deus em todas as circunstâncias de sua vida, tornam-se capazes de conservar a sua confiança em Deus, e assim a sua fé é o que ilumina toda a sua vida, tornando-se aptos a perceber em tudo uma oportunidade de Deus para a condução e recondução da vida, e é esta forma de ver o mundo e a realidade, que possibilita com que este conserve a paz, tornando-se pacífico e promotor desta mesma paz em todos os ambientes que ele está. Dessa forma, a pureza de coração é a base e o fundamento de uma vida pacífica.

Os que promovem a paz: Aquele que alcançou a paz interior e que a transborda em suas atitudes, possui uma aptidão de suportar e lidar com suas paixões interiores, e por isso, não se deixam abalar pelas tribulações exteriores,

mesmo que elas mexam com o seu interior suscitando emoções e sentimentos, circunstâncias essas que podem vir pelas perseguições por causa da justiça.

Os perseguidos por causa da justiça: Aquele que aprendeu a suportar a perseguição por causa da justiça social, será capaz também de sofrê-las por causa de Cristo, não se deixará jamais corromper pela corrupção e pelo suborno; pelo contrário, praticará a justiça, a exemplo do Deus justo e misericordioso, na certeza de que “a justiça e a paz se abraçarão” (Sl 85,11; Is 32,17).

Os injuriados e perseguidos por causa de Cristo: Quem chegou a esta última bem-aventurança é aquele que alcançou a maturidade da vocação cristã em seus três múnus: régio, sacerdotal e profético. Régio, pois alcançou o domínio próprio; sacerdotal, pois aprendeu a santificar todas as coisas e torná-las instrumento de santificação e salvação; e profético, porque independentemente da perseguição, continuou anunciando a verdade, denunciando o erro e reconduzindo o povo de Deus no caminho da verdadeira fé, confiante no que Jesus mesmo diz: “Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5,12).

Dessa forma, pôde-se ver de que forma as bem-aventuranças se relacionam entre si, como elas se auxiliam entre si num caminho de progressão, caminho este que conduz à maturidade da vida cristã, sobretudo se associadas às três virtudes teológicas: “fé, esperança e caridade” (1Cor 13,13)⁴⁷.

3. Análise do texto Gl 5,22-23

Segundo Kim, “As listas de qualidades estabelecidas para a vida cristã em 1Coríntios 13,4-7 e Gálatas 5,22-23 são ‘esboços de caráter’ de Jesus. Paulo exorta os cristãos a se revestir de Cristo (Rm 13,14; Gl 3,27)”⁴⁸.

⁴⁷ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

⁴⁸ KIM, S., Jesus, palavras de, p. 730.

Os versículos da perícopa Gl 5,22-23 são postos em contraste explícito com os versículos anteriores (Gl 5,19-21)⁴⁹, pois antes de falar dos frutos do Espírito, Paulo fala sobre as obras da carne, indicando uma lista de vícios antes da lista das virtudes. E esta é a primeira questão desta análise, e relação entre obra e fruto, pois a obra subentende uma ação particular e voluntária da liberdade, o fruto já demonstra que é um efeito ou resultado. A obra depende de quem a pratica, de forma boa ou má; já o fruto é o resultado da união de algumas variantes, como o lugar que a semente é lançada, se é um solo apropriado com os nutrientes necessários; aquele que cultiva, que terá que possuir a técnica para lidar com as adversidades das condições climáticas e dos inimigos do cultivo (parasitas, animais, adversidades e etc.). Com isso, vê-se que, para que uma planta dê frutos é necessário as condições próprias para que ela alcance o seu fim último, a sua maturidade; e é desta mesma forma que os frutos do Espírito nascem na vida do cristão, pois não basta que a semente da palavra seja lançada (Mc 4,14), essa precisa encontrar um bom solo (vida nova) que lhe dê os seus nutrientes (Espírito Santo) e alguém que possua boa disposição para cultivar: “guardar e cultivar” (Gn 2,15), para que ela transborde os frutos que são manifestações da disposição interior daquele que progride na vida cristã.

João Crisóstomo diz: “Porque as más obras vêm somente de nós, e por isso se chamam obras; as boas, porém, não só exigem nossos cuidados, mas precisam da divina bondade”⁵⁰. Esta citação relata justamente o que foi dito anteriormente, indicando que o fruto é um efeito ou um transbordamento realizado pelo Espírito Santo na vida do indivíduo que, por sua vez, colabora com sua liberdade.

Outra questão importante tem a ver com a lista destes frutos do Espírito, que, a exemplo de Mt 5,3-12, o qual traz 9 bem-aventuranças, também Paulo traz 9 frutos do Espírito. Quando Paulo escreve a lista de frutos, antes ele coloca uma

⁴⁹ PAIGE, T., Espírito Santo, p. 491.

⁵⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, S., Comentário às Cartas de São Paulo/1: homilias sobre a Carta aos Romanos: comentários sobre a Carta aos Gálatas: homilias sobre a Carta aos Efésios, Cap. V, §22.

lista de obras da carne (Gl 5,19-21), mas é perceptível que Paulo não quer fazer uma relação entre as listas, uma vez que na lista das obras da carne ele elenca 15 vícios e ainda conclui dizendo: “e coisas semelhantes a estas” (Gl 5,21); ou seja, parece mais plausível que Paulo queira relacionar esses frutos do Espírito com a maturidade humana e cristã, e isso pelo significado do número 9 (nove)⁵¹ dentro de uma simbologia presente no mundo antigo, como indicado anteriormente, como figura geométrica perfeita.

Um dado interessante é o que a *Iuxta Vulgatam Clementinam* traz uma lista mais ampla, com 12 frutos do Espírito⁵², enquanto que a *Iuxta Vulgatam Versionem* traz a mesma lista do texto grego que se encontra na NA28, com o mesmo número e os mesmos frutos⁵³, com uma pequena modificação, que é a inversão da ordem entre o quinto e o sexto fruto; assim, no texto latino, o fruto da bondade vem antes da benignidade, e a lista é apresentada desta maneira: caridade, alegria, paz, longanimidade, bondade, benignidade, fé (fidelidade), modéstia e continência. Esta última lista se assemelha pelo número e os termos com o texto grego, como pode-se ver abaixo:

⁵¹ CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A., *Dizionario dei Simboli*, p. 697-700.

⁵² BIBLIA SACRA: *Iuxta Vulgatam Clementinam* (2006). Gl 5,22-23: “Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas” / *Caridade, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, longanimidade, mansidão, fé (fidelidade), modéstia, continência e castidade*”.

⁵³ BIBLIA SACRA: *Iuxta Vulgatam Versionem* (2007). Gl 5,22-23: “Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, modestia, continentia / *Amor, alegria, paz, langanimidade, bondade, benignidade, fé, modéstia, continência*”.

Texto grego de Gl 5,22-23 (NA28)	Tradução Para o português
²² ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις ²³ πραύτης ἐγκράτεια· κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος.	²² Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, ²³ mansidão, autodomínio. Contra estas coisas não existe lei.

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

Busca-se, agora, analisar o significado de cada fruto do Espírito, para melhor perceber a relação entre eles, e como eles podem ser sinais do progresso do amadurecimento humano e da vida cristã.

Como se pode ver no quadro acima, os frutos do Espírito são dispostos num ordenamento, tendo relação entre eles; por isso que o primeiro fruto é o amor, pois “o amor é a seiva vital que corre por todas elas”⁵⁴, é o amor o primeiro fruto da vida no Espírito, pois este é a primeira atitude de correspondência ao chamado de Deus. Por isso, João diz em sua carta: “Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16b), e isto mostra que o primeiro fruto se dá pela união entre Deus e o homem, por isso, os frutos são um transbordamento do Espírito Santo na vida do fiel, como o próprio Cristo diz: “Aquele que bebe desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para a vida eterna” (Jo 4,13-14). Esta é a experiência do transbordamento do Espírito, que é a manifestação dos frutos, isto é, o efeito visível e comportamental de uma verdadeira união com Deus, ou seja, de um amadurecimento da vida cristã segundo o Evangelho, a vida de Cristo.

⁵⁴ BOYD, F. M., Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses e Hebreus, p. 44.

Segundo Marín, “Quando a alma corresponde docilmente à moção interior do Espírito Santo, produz atos excelentes de virtude que podem ser comparados aos frutos sazonados de uma árvore”⁵⁵. Por isso, Jesus exorta os seus discípulos para terem cuidado com os falsos profetas, e diz:

Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes. Pelos seus frutos os conhecereis. Por acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos? Do mesmo modo, toda árvore boa dá bons frutos, mas a árvore má dá frutos ruins. Uma árvore boa não pode dar frutos ruins, nem uma árvore má dar bons frutos. Toda árvore que não produz bons frutos é cortada e lançada ao fogo. É pelos seus frutos, portanto, que os reconhecereis. (Mt 7,15-20)

O fruto é sinal visível da saúde da árvore, e é por isso que se conhece a árvore pelos frutos, se o indivíduo é nutrido e movido pelo Espírito Santo, ele produzirá frutos segundo o Espírito, mas se não é movido e nutrido pelo Espírito divino, ele produzirá os frutos segundo carne, o mundo ou o demônio.

Na próxima sessão busca-se analisar o significado de cada fruto, para entender a sua melhor manifestação e o que em específico os frutos geram como padrão comportamental.

3.1 Os frutos do Espírito: significação e padrão comportamental

Para que se possa aprofundar o significado de cada termo que Paulo usa no texto sagrado é necessário buscar as possíveis traduções, para que se possa chegar a uma definição mais precisa, para que assim possa-se perceber o padrão comportamental⁵⁶.

⁵⁵ MARÍN, A. R., O grande desconhecido, p. 165.

⁵⁶ BERNARD, C. A., Teologia spirituale, p. 504.

3.1.1 Amor (Gl 2,22)

O termo que Paulo usa é *ἀγάπη* (*ágape*), ης (ή), que possui os significados: “amor, predileção, afeição, amor divino, amor fraterno, caridade; crist. ágape, ceia eucarística”⁵⁷. Na língua grega existem mais outros dois termos que se relacionam com o amor, que manifestam uma gradação inferior do amor, que são os termos *ἔρος* (*eros*), ου (ό), que significa: “desejo ardente, amor, desejo intenso, grande desejo”⁵⁸, que possui uma relação com o amor, mas expressa muito mais uma atração passional; e *φίλιος* (*philiós*), α ε, poet., ος, ον, que significa: “que tem sentimentos de amizade, amigável, protetor da amizade, amigo, aliado, que provem de um amigo, amado, querido, dileto”⁵⁹. Estes termos não se equiparam ao *ἀγάπη* (*ágape*), uma vez que no entendimento cristão esta palavra está vinculada ao próprio Deus, por isso, em sua carta primeira, João diz: “ὁ Θεός ἀγάπη/Deus é amor” (1Jo 4,16b: *ὁ Θεός ἀγάπη*).

Sendo o termo *ἀγάπη* (*ágape*) relacionado ao próprio Deus, entende-se qual é o padrão de comportamento que designa este amor, expresso pelo próprio Cristo: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos amei. Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15,12-13). Jesus Cristo é a maior expressão do amor de Deus, ele é o filho amado do Pai, ele é o amor encarnado, que por amor veio ao mundo resgatar o ser humano por seu sacrifício na cruz.

O padrão de comportamento manifesto por este fruto do Espírito (o amor) é expresso por Jesus no convite ao seguimento, que diz: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). O fruto do amor brota a partir de uma correspondência ao chamado, renunciando a própria vontade como Cristo que não veio fazer a sua vontade, mas a daquele que o enviou (Jo

⁵⁷ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 4.

⁵⁸ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 149.

⁵⁹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 209.

6,38), e tomando a cruz voluntariamente, a cada dia, que é o instrumento de salvação e sinal do amor de Deus.

Dessa forma, vê-se que o fruto do amor nasce pela imitação do próprio Deus que é amor, isto é, a imitação de Cristo que é a imagem do Deus invisível (Cl 1,15). O fruto do amor nasce no indivíduo quando ele adentra no caminho de seguimento e identificação ao Filho de Deus. Assim, o fruto do amor é sinal da correspondência ao chamado ao seguimento pela renúncia dos bens passageiros pelo bem eterno, e pelo tomar a cruz, que é a capacidade de se sacrificar por um bem maior, que é o reino dos céus.

3.1.2 Alegria (Gl 2,22)

A alegria é o segundo fruto do Espírito, uma experiência passional com sensações emocionais e sentimentais, isto é, um estado de ânimo que não é euforia, mas uma sensação de satisfação e plenitude, que na maioria das vezes se manifesta depois de um êxito alcançado e de uma dificuldade ou tribulação superada. Mas esta alegria é manifesta também quando o ser humano possui uma convicção verdadeira de um caminho e uma meta a ser alcançada, que é a experiência que Jesus Cristo propõem aos seus discípulos: “Se observais meus mandamentos permanecereis no meu amor, como guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço no seu amor. Eu vos digo isso para que a minha alegria esteja em vós e vossa alegria seja plena” (Jo 15,10-11). O fruto da alegria está vinculado com o fruto do amor, pois é a permanecendo no amor, que se experimenta a verdadeira alegria, que é a alegria do próprio Cristo, a verdadeira alegria de Deus.

A palavra que Paulo usa é *χαρά* (*chara*), *αἴ* (*hê*), que significa: “alegria, regozijo, prazer, aquilo que faz a alegria de alguém”⁶⁰. Segundo Lallemand, “A

⁶⁰ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 233.

alegria, não é outra coisa que o repouso e o contentamento que se acha no gozo (satisfação) do bem possuído”⁶¹. A alegria é uma sensação de contentamento em ter alcançado aquilo que dá sentido verdadeiro para vida, e por isso ela também dá uma sensação de repouso e satisfação, que é a certeza de ter alcançado depois do esforço que tal objeto impôs ao indivíduo realizar. Neste sentido, sempre depois que uma pessoa se esforça para alcançar algo ou para resistir a uma tribulação, vem a alegria da superação.

Portanto, a alegria é alcançada quando o indivíduo se torna capaz de suportar as dificuldades da vida por um bem muito maior, que é o reino dos céus e sua fidelidade a Deus, como pode-se ver no testemunho dos apóstolos: “saíram do recinto do Sinédrio regozijando-se, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo Nome” (At 5,41); e o próprio Cristo no final da bem-aventurança que fala sobre a perseguição pelo seu nome, diz: “Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5,12). A alegria é o fruto da certeza de estar no caminho certo, da confiança em Deus e da convicção de que “os sofrimentos do tempo resente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós” (Rm 8,18).

3.1.3 Paz (Gl 2,22)

O terceiro fruto do Espírito é a paz e no texto é usado o termo εἰρήνη (*eirene*), ης (ή), que significa: “paz, paz de espírito, tranquilidade”⁶². As possíveis traduções mostram que esta paz é um estado da alma, que é uma paz interior e uma serenidade diante das circunstâncias externas. Jesus mesmo diz: “Deixo-vos a paz, minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo dá. Não se perturbe nem se intimide vosso coração” (Jo 14,27). Cristo dá a sua própria paz aos seus

⁶¹ LALLEMANT, L., *La dottrina spirituale*, p. 202.

⁶² VV.AA., *Dicionário Grego-Português (DGP)*, vol. 2, p. 20.

discípulos, pois ele é o “princípio da paz” (Is 9,5), ele transmite a paz quando aparece ressuscitado aos seus apóstolos, e diz: “A paz esteja convosco!” (Jo 20,19.21.26; Mt 28,9; Lc 24,36).

Nos vários anúncios pascais dos evangelhos, repetidamente Jesus encontrando os seus discípulos diz a eles: ‘paz a vós’ (Mt 28,9; Lc 24,36; Jo 20,19-21). Na concepção hebraica própria de Jesus, esta saudação de paz, de shalom, exprimia uma plenitude de paz e de inteireza que abraçava todos os aspectos da vida da pessoa.⁶³

Dessa forma, a paz é um fruto que brota na vida daqueles que alcançaram uma verdadeira segurança e confiança em Cristo, aquele que é o autor da paz. Aqueles que alcançaram a paz interior, são aqueles que descobriram o verdadeiro sentido da sua vida que é o reino dos céus, reconhecem o seu lugar no mundo, as suas virtudes e limitações, e por sua confiança em Deus e em suas promessas, participam da paz de Cristo, que é a experiência antecipada da paz celeste já nesta terra. Por isso, que aquele que possui a paz e a transmite, torna-se um instrumento da presença do Filho de Deus, pois “bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9).

3.1.4 Longanimidade (Gl 2,22)

O termo longanimidade é basicamente uma tradução literal da palavra μακροθυμία (*makrothimia*), ας (ή), que é a junção de duas palavras: μακρός (*makrós*), que significa: “longo, grande, comprido, alongado”, e θυμός (*thimós*), que quer dizer: “alma, como princípio da vida, coração como sede de sentimentos e paixões; ânimo, ardor, ímpeto e animosidade”. Por isso, que se encontram como

⁶³ BORRIELLO, L., Nuovo dizionario di spiritualità, p. 508.

possibilidades de tradução para μακροθυμία (*makrothimia*): “longanimidade, magnanimidade, tolerância e perseverança”⁶⁴.

Longanimidade se define como a pessoa que é “longa em irar-se”, isto é, um indivíduo que possui a capacidade de resistir os ímpetos passionais de sua alma, por isso que se encontra também como traduções conceituais os termos: tolerância e perseverança. A longanimidade é a manifestação comportamental daquele que adquiriu a capacidade de resistir ao sofrimento causado por outro, que alcançou uma aptidão de permanecer na justiça, sem se deixar arrastar pela ira e a cólera que se inflamam pela a contemplação da injustiça alheia. A longanimidade é a virtude que permite a perseverança na justiça. Jesus mesmo ensina: “Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5,20); “Ouviste que foi dito: ‘Olho por olho e dente por dente’. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau” (Mt 5,38-39); “Ouvistes que foi dito: ‘Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo’. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos Céus” (Mt 5,43-45). A longanimidade é a qualidade daquele que adquiriu a aptidão de permanecer no bem e resistir o mal.

3.1.5 Benignidade (Gl 2,22)

A benignidade é a qualidade de fazer bem todas as coisas, por isso que o termo χρηστότης (*chrestótes*), ητος (ή), tem como tradução: “boa qualidade, utilidade, serventia, bondade, caráter nobre, honestidade”⁶⁵; todos os termos que significam a benignidade dão a entender que ela é a qualidade da ação ou da forma que alguém trabalha, serve e presta algum auxílio à alguém ou se relaciona com o próximo. É mais perceptível quando se vê as significações do radical χρηστός

⁶⁴ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 140.

⁶⁵ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 250.

(*chrestós*): “honesto, honrado, corajoso, virtuoso, moralmente bom, de boa qualidade, benéfico, prestativo, cidadão útil e bom cidadão”⁶⁶. Essas significações dão mais clareza à definição de benignidade, que manifesta a qualidade de alguém que age com bondade para com o seu próximo. A benignidade é a manifestação comportamental daquele que trata e se relaciona bem com as pessoas, é a qualidade daquele que faz o bem.

3.1.6 Bondade (Gl 2,22)

O sexto fruto do Espírito é a bondade, e Paulo usa a palavra: *ἀγαθωσύνη* (*agathosyne*), ης (ή), que significa estritamente: “bondade”⁶⁷. Este termo vem do radical *ἀγαθός* (*agatós*) que significa o que é “bom”. A bondade possui uma relação com a benignidade, mas com aspectos bem particulares, pois como visto antes, a benignidade é a qualidade daquele que age e se relaciona bem com os outros; enquanto que a bondade está vinculada à boa qualidade da natureza de uma coisa ou pessoa. Por isso que quando o jovem rico pergunta o que deveria fazer de bom (*ἀγαθόν*) para obter a vida eterna (Mt 19,16), Jesus responde: “Por que me perguntas sobre o que é bom? O Bom (*ἀγαθόν*) é um só” (Mt 19,17); em Mc 10,18, é mais explícito resposta: “Ninguém é bom senão só Deus”.

Quando Jesus diz que “só um é O Bom”, ele dá a entender que está falando de bondade no campo dos atributos metafísicos, e por isso que todas coisas criadas serão boas, se realizarem em si a plenitude daquilo para qual foram criadas. Este fruto manifesta a qualidade da natureza do objeto, e no caso do ser humano, o homem bom é aqueles que restaura ou mais se aproxima da “imagem e semelhança” (Gn 1,26), isto é, da bondade original que o próprio Deus (*O Bom*) criou. Esta condição de bondade da natureza, assemelha-se à condição do ser

⁶⁶ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 250.

⁶⁷ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 3.

humano no paraíso, onde ele era plenamente bom, à imagem e semelhança do próprio Deus (Gn 1,27).

Com isso, o que torna bom o homem é a sua aproximação com aquele que é “O Bom”, e o que corrompe esta bondade é o pecado que desordena a natureza humana, por isso Jesus diz: “Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro” (Mt 15,18); o coração do ser humano é a sede dos desejos (Mt 6,21); de tal maneira que, se o coração está impuro é sinal que a natureza do homem está desordenada, por consequência, ele deixará de ser bom. Portanto, o fruto da bondade manifesta a qualidade da natureza virtuosa do indivíduo.

3.1.7 Fé (Fidelidade) (Gl 2,22)

No sétimo fruto do Espírito, Paulo usa o termo πίστις (pístis), εως (ή), que significa: “fé, confiança em alguém ou algo, confiança; credito, boa fé, fidelidade, garantia de fé, juramento, compromisso, convicção”⁶⁸. O termo remete-se mais a fidelidade, credibilidade e compromisso, do que a fé como dom teologal. A fidelidade é o fruto do Espírito que manifesta um padrão de comportamento segundo aquilo que se professa com os lábios, ou segundo um compromisso firmado com uma outra parte.

Como fruto do Espírito a fidelidade é o chamado de ser filho de Deus, ou seja, a fidelidade ao chamado batismal de ser um com o próprio Cristo, de se transformar nele, para que como membro do corpo místico (1Cor 12,27), possa-se participar da vida eterna, ou seja, da vida do próprio Deus: “Se alguém me aguardará minha palavra e meu Pai o amará e a ele viremos e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23).

⁶⁸ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 87.

Dessa forma, a fidelidade é o fruto que nasce na vida daqueles que colocam em prática o mandato de Jesus Cristo: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20).

3.1.8 *Mansidão (Gl 2,23a)*

Para designar o oitavo fruto do Espírito, Paulo usa o termo *πραύτης* (*praytes*), que vem do radical *πραῦς* (*prays*), que significa: “calmo, dócil, gentil, moderado, contido, dócil, domesticado, manso, ameno, brando”⁶⁹; e quando se busca uma palavra grega equivalente que Paulo usa no texto bíblico, o dicionário: “*πραυτης, ητος (ή)*, bibl. = *πραότης (praótes)*, que significa: “afabilidade, amabilidade, brandura”⁷⁰. Vê-se que este termo grego remete à pessoa que alcançou uma serenidade interior, e por isso esse indivíduo possui um comportamento calma, amável, brando, dócil e manso.

Segundo Lallemand: “A virtude da mansidão modera a fervura da cólera, que surge com impetuosidade para repelir um mal presente”⁷¹, ou seja, o fruto da mansidão torna o discípulo mais parecido com o mestre, “manso e humilde de coração” (Mt 11,29); “como um cordeiro manso levado ao matadouro” (Jr 11,19). Neste sentido, “há referências à mansidão e à bondade de Jesus (2Cor 10,1) e a seu amor (Gl 2,20), porém esses traços gerais de caráter são exemplificados não por incidentes de sua vida ou pelo modo como trata os outros, mas pela entrega de si mesmo na cruz”⁷². A mansidão é o padrão comportamental daqueles que não se deixam abalar e arrastar pelas circunstâncias externas e nem pelas emoções e sentimentos internos.

⁶⁹ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 120.

⁷⁰ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 4, p. 119.

⁷¹ LALLEMANT, L., *La dottrina spirituale*, p. 203.

⁷² BARCLAY, J. M. G., *Jesus e Paulo*, p. 745.

3.1.9 Autodomínio (Gl 2,23a)

O autodomínio é o último fruto do Espírito que é o sinal máximo da maturidade humano-psíquico-espiritual, pois é a condição do indivíduo que alcançou um equilíbrio comportamental, onde consegue lidar e administrar as adversidades do seu exterior, quanto também a moções passionais interiores. O termo que Paulo usa no texto da carta aos Gálatas é ἐγκράτεια (*egkrateia*), ας (ή), que significa: “domínio de si mesmo, temperança e moderação”⁷³; significados estes que mostram que este fruto não é sinal da ausência de más inclinações ou desordens, mas aquilo que era antes “defeito dominante” se tornou “defeito dominado”.

O Catecismo da Igreja Católica ressalta algo muito importante: “O domínio de si mesmo é um trabalho a longo prazo. Nunca deve ser considerado definitivamente adquirido. Supõe um esforço a ser retomado em todas as idades da vida”⁷⁴; e isto significa que o caminho de amadurecimento é uma itinerário de aperfeiçoamento, e a maturidade não é sinônimo de perfeição, mas sim de uma capacidade de administrar todas as circunstâncias da vida.

O autodomínio é o grande sinal de maturidade porque para que se alcance este padrão de comportamento, é necessário que a pessoa possua uma maturação integral da vida: “espírito, corpo e alma” (1Ts 5,23); isto é, convicção espiritual, que é a convicção do caminho seguido e da meta a ser alcançada; uma disciplina corporal pautada na vida virtuosa; e a formação psicológica, para uma capacidade de discernimento sobre todas as coisas. Esse autodomínio se expressa em plenitude quando o indivíduo se torna capaz de suportar as tribulações por causa de sua convicção, por isso, este é o fruto que se manifesta na vida dos mártires, daqueles que testemunharam a sua convicção de fé com o seu próprio sangue.

⁷³ VV.AA., Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 7.

⁷⁴ CEC 2342.

Enfim, o autodomínio se mostra como uma expressão comportamental de maturidade humana-espiritual, ou seja, aqueles que chegaram à estatura do homem perfeito, Jesus Cristo. Neste sentido, a lista exposta por Paulo na carta aos Gálatas, nada mais é do que “esboços de caráter de Jesus.”⁷⁵.

4. A relação entre os 9 frutos do Espírito e as 9 bem-aventuranças

Como indicado antes, os 9 frutos do Espírito possuem uma relação com as 9 bem-aventuranças, como realçado por Tomás de Aquino⁷⁶ e por Boaventura⁷⁷. A *Dei Verbum* afirma que, como: “na redação dos Livros Sagrados Deus escolheu homens, dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades, a fim de que, agindo Ele próprio neles e por eles, escrevessem, como verdadeiros autores, tudo e só aquilo que Ele próprio quisesse”⁷⁸, o que leva sustentar que de fato exista uma unidade de interpretação do texto sagrado, que possibilita a relação entre os textos, e assim possa-se crer na consonância entre os textos de Mt 5,1-12 e de Gl 5,22-23a.

Aliás, é possível ver a relação entre as bem-aventuranças e os frutos do Espírito, que possibilita um olhar mais sintético e didático. É importante lembrar que as bem-aventuranças são a causa dos frutos, isto é, elas são práticas de correspondência ao chamado de Deus a um caminho de plenitude e maturidade, para que o ser humano alcance aquilo para qual ele foi criado.

Pobres no espírito e amor: Ser pobre em espírito significa ter simplicidade de aspirações das coisas desta terra; por isso que a pobreza é uma virtude, pois ela possibilita o desapego das coisas materiais e passageiras, para se apegar Àquele que é Eterno. Assim, a pobreza tem como fruto o amor, pois somente aquele que ama é capaz, por amor, de renunciar tudo pelo bem-amado.

⁷⁵ KIM, S., Jesus, palavras de, p. 730.

⁷⁶ ST I, II, q. 70. Art. 2. p. 227-278.

⁷⁷ BOAVENTURA, S., Brevilóquio, p. 187-188.

⁷⁸ DV 11.

Aflitos e alegria: Tornar-se capaz de suportar as aflições da vida, capacita o indivíduo a nunca perder a alegria de viver, pois sua alegria está sempre fundada na esperança dos bens futuros.

Mansos e paz: A mansidão é uma virtude que produz o fruto da paz, pois ela só se conserva naquele que adquiriu esta mansidão e serenidade interior.

Justiça e longanimidade: A busca da prática da justiça permite com que a pessoa seja mais reflexiva; por isso, ela se torna lenta em irar-se contra os outros, e também se torna apta a suportar as fraquezas alheias.

Misericórdia e benignidade: A misericórdia é uma capacidade de alteridade, de sair de si para tocar a vida dos outros, tornando-se apto a sentir o que o outro sente (alegria e tristezas), a não agir pelo desejo de condenação do outro, mas sim pelo desejo de fazer o bem e edificar aqueles que necessitam. É desta forma que a benignidade se manifesta, pelas boas obras que edificam e salvam o próximo.

Puros de coração e bondade: A pureza de coração é uma virtude que deve ser buscada através da purificação moral e da consciência, que permite com que a bondade da própria natureza seja manifesta. Assim, o homem bom não é só aquele que faz coisas boas, mas sim aquele que enriquece tudo aquilo que faz com a boa e reta intenção do seu coração (natureza).

Promovem a paz e fé (fidelidade): A promoção da paz está vinculado ao anúncio do Evangelho, pois este anúncio possui como fundamento o próprio Cristo, aquele que é o “príncipe da paz”. Mas, para realizar este anúncio é necessário uma convicção de fé em Jesus Cristo e uma fidelidade ao seu mandato. A prática da promoção da paz faz brotar o fruto da fidelidade, pois o testemunho de vida é o sinal de fidelidade àquele no qual se deposita a fé, a convicção e confiança.

Perseguidos por causa da justiça e mansidão: A penúltima bem-aventurança está vinculada à capacidade que se adquire em suportar as

perseguições. Quando se é capaz de suportar a perseguição pela justiça, manifesta-se o fruto da mansidão, que é a pessoa que não reage às circunstâncias, mas com mansidão, diante de cada coisa, reflete e discerne sobre a melhor decisão a ser tomada.

“...vos injuriarem, e vos perseguirem e [mentindo], disserem todo tipo de mal contra vós por causa de mim” e autodomínio: A capacidade de resistir às perseguições por causa de Cristo é alcançada somente por aqueles que chegaram a uma maturidade humana e espiritual. Humano-espiritual porque formam o seu caráter segundo uma convicção viva de fé, e alcançam uma firmeza de vontade que os permitem resistir às perseguições, às injúrias morais e às mentiras por causa do nome de Jesus. O autodomínio é o fruto que se contempla na vida dos mártires, daqueles que foram capazes de dar a própria vida derramando seu sangue por Cristo e a exemplo de Cristo. Esse autodomínio pode-se ver no martírio de Estevão, um dos 7 protodiáconos do NT: “Estevão, porém, repleto do Espírito Santo, fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus, de pé a direita de Deus...” (At 7,55s).

Conclusão

O presente trabalho de pesquisa teve como objetivo analisar os textos de Gl 5,22-23, no qual Paulo traz a lista dos frutos do Espírito, e o texto de Mt 5,1-12, que traz as bem-aventuranças. A partir desta pesquisa teve-se o anseio de entender mais profundamente o conceito, a ordem e a relação dos elementos de cada lista e da relação entre as duas, mostrando que há uma relação significativa entre os 9 frutos do Espírito e as 9 bem-aventuranças

De acordo com a pesquisa feita, pôde se perceber que os 9 frutos do Espírito são um sinal concreto de um caminho de progressão do amadurecimento da vida humano-espiritual, uma vez que as 9 bem-aventuranças são como exercícios que todo discípulo deve realizar para que possa purificar e amadurecer cada área da

vida, e por isso, os frutos do Espírito são os sinais visíveis e comportamentais, expressões exteriores de realidades interiores, pois a obra de santificação se dá por meio do Espírito Santo, que vai identificando e transfigurando o discípulo no próprio mestre, como ele mesmo exorta seus discípulos: “Quem tem meus mandamentos e os observa é que me ama; e quem me ama será amado por meu Pai. Eu o amarei e me manifestarei a ele.” (Jo 14,21).

Dessa forma, percebe-se que os 9 frutos do Espírito são sinais concretos da progressão de maturidade do discípulo-missionário, que o torna imagem e semelhança de Jesus Cristo, o Filho de Deus, para a vivência e prática das 9 bem-aventuranças cotidianamente.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, S. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé**. Coleção Patrística, Vol 36. São Paulo: Paulus, 2017.

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

BARCLAY, J. M. G. Jesus e Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; LAMBERT, B. Th. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 737-751

BERNARD, C. A. **Teologia Spirituale**. Torino: Edizioni San Paolo, 2002.

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

BIBLIA SACRA: **Iuxta Vulgatam Versionem**. 5ª Edicione. Deutsche: Bibelgesellschaft, 2007.

BIBLIA SACRA: **Iuxta Vulgatam Clementinam**. Londini: CBCEW, 2006.

BOAVENTURA, S. **Brevilóquio**. Campinas: Ecclesiae, 2018.

BOYD, F. M. **Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses e Hebreus**. Comentário Bíblico. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

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

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

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dizionario dei Simboli**. Milano: BUR Saggi, 2021.

DEIROS, P. A. **Mateus: o Evangelho do Reino**. São Paulo: Vida, 2021.

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

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

GONZAGA, W. 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>

GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M. O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo. *QOL 92* (Revista Bíblica Mexicana), mayo-agosto. 2023, p. 57-88. Link: <https://pontificia.edu.mx/qol-92/>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.

HENDRIKSEN, W. **Mateus**. Comentário do Novo Testamento, Vol 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

JOANIS CHRYSOSTOMI, S. Homiliae in Matthaeum, In: Migne J.–P. (org), **Patrologiae cursus completus, Series graeca**, Vol 57, Parisiis, 1857-1866.

JERÔNIMO, S. **Comentário ao Evangelho de Mateus**. Vol 45. São Paulo: Paulus, 2021.

JOÃO CRISÓSTOMO, S. **Comentário às Cartas de São Paulo/1**: Homilias sobre a Carta aos Romanos: comentários sobre a Carta aos Gálatas: homilias sobre a Carta aos Efésios. Vol 27/1. São Paulo: Paulus, 2010.

KIM, S. Jesus, palavras de. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; LAMBERT, B. Th. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 715-737

LALLEMANT, L. **La dottrina spirituale**. Milano: Àncora, 2017.

MARÍN, A. R. **O grande desconhecido**. Campinas-SP: Ecclesiae, 2016.

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

PAIGE, T. Espírito Santo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; LAMBERT, B. Th. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 484-495

PAULO VI. **Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina** (Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II), 7a. ed. Paulus: São Paulo, 2014.

RALPH, E. A.; SANNER, E.; CHILDERS, Ch. L. **Comentário Bíblico Beacon**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

STAGG, F. Mateus. In: ALLEN, C. J. (ed.). **Comentário Bíblico Broadman**. Artigos Gerais Mateus-Marcos. Vol.8. 3ª edição. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986, p. 89-310.

STEIN, R. H. Jerusalém. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; LAMBERT, B. Th. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 701-715

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: A Bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma: I seção da II parte, questões 1-48. São Paulo: Loyola, 2003. v. 3.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: Os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça: I seção da II parte, questões 49-114. São Paulo: Loyola, 2003. v. 4.

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.

VV.AA. **Dicionário Grego-Português (DGP)**: Volumes 1–5. Cotia: Ateliê, 2006–2010.

Capítulo VI¹

A Mistagogia da Iniciação Cristã (1Pd 1,3-5.13-15)

The Mystagogy of Christian Initiation (1Pet 1:3-5, 13-15)

La mistagogia de la iniciación cristiana (1Pd 1,3-5.13-15)

Waldecir Gonzaga²

Analice Lúcia Balestrin³

Resumo

O presente estudo oferece uma análise da perícopa de 1Pd 1,3-5.13-16, a partir de uma proposta de um caminho da mistagogia da iniciação cristã. Neste texto bíblico do Novo Testamento, o autor da 1Pedro reza bendizendo “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, em sua grande misericórdia, nos gerou de novo, pela ressurreição de Jesus Cristo” (v.3), indicando que a salvação é realizada pelo Pai, através do Filho e revelada pelo Espírito (1,3-12). A catequese mistagógica da iniciação cristã está presente em toda carta. A sua teologia bíblica destaca-se em expressões como: a ressurreição de Jesus Cristo, da dimensão da Fé, da esperança viva, da herança incorruptível, o nascer de novo, o batismo, vida nova etc., que são comuns na catequese mistagógica da iniciação e ao longo da vida cristã. Um estudo na 1Pedro, voltado para a dimensão da iniciação à vida cristã, por seu forte teor bíblico-teológico-batismal, contribui para encontrar caminhos para uma catequese da iniciação cristã e para continuar caminhando com os batizados ao longo de toda a vida, em uma experiência de vida de fé em uma comunidade eclesial concreta. Para tanto, o presente estudo oferece os seguintes passos: uma noção de mistagogia da Iniciação Cristã; alguns dados da 1Pedro (autoria, data, destinatários, idioma etc.); texto grego e tradução para o português; análise dos versículos. Na Carta de 1Pedro são revelados elementos batismais, para o caminho do neófito. Viver o Batismo como projeto de vida tem consequências no mistério do Pai e do Filho, no Espírito Santo.

Palavras-chave: 1Pedro, Iniciação cristã, Batismo, Vida nova, Mistagogia.

Abstract

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-06>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestranda em Teologia Sistemática junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Licenciada em Teologia pela mesma Universidade (PUC-RS). Curso reconhecido pelo MEC pela Faculdade de Nossa Senhora da Assunção – São Paulo. Curso de Liturgia – Pós-Graduação *Lato Sensu* pelo Centro de Liturgia Dom Clemente Isnard em parceria com a UNISAL e estudante em Mestrado na Teologia na PUCRS. E-mail <analicebalestrin@gmail.com> Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0297110671605344> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-1761-1530>

This study offers an analysis of the pericope of 1Pet 1:3-5, 13-16, based on a proposed path of mystagogy of Christian initiation. In this biblical text from the New Testament, the author of 1Peter prays, blessing “the God and Father of our Lord Jesus Christ, who in his great mercy has begotten us again through the resurrection of Jesus Christ” (v.3), indicating that salvation is accomplished by the Father, through the Son, and revealed by the Spirit (1:3-12). The mystagogical catechesis of Christian initiation is present throughout the letter. Its biblical theology stands out in expressions such as: the resurrection of Jesus Christ, the dimension of Faith, living hope, the incorruptible inheritance, being born again, baptism, new life, etc., which are common in the mystagogical catechesis of initiation and throughout the Christian life. A study of 1Peter, focused on the dimension of initiation into Christian life, due to its strong biblical-theological-baptismal content, contributes to finding ways for a catechesis of Christian initiation and for continuing to walk with the baptized throughout their lives, in an experience of life of faith in a concrete ecclesial community. To this end, this study offers the following steps: a notion of mystagogy of Christian Initiation; some data from 1Peter (authorship, date, recipients, language, etc.); greek text and translation into portuguese; analysis of the verses. The Letter of 1Peter reveals baptismal elements for the neophyte’s journey. Living Baptism as a life project has consequences in the mystery of the Father and of the Son, in the Holy Spirit. **Keywords:** 1Peter, Christian initiation, Baptism, New life, Mystagogy.

Resumen

El presente estudio ofrece un análisis de la perícopa de 1Pd 1,3-5.13-16, a partir de una propuesta de camino de mistagogia de la iniciación cristiana. En este texto bíblico del Nuevo Testamento, el autor de 1 Pedro ora bendiciendo “al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el cual, en su gran misericordia, nos hizo renacer por la resurrección de Jesucristo” (v.3), indicando que la salvación se realiza por el Padre, a través del Hijo y revelada por el Espíritu (1,3-12). La catequesis mistagógica de la iniciación cristiana está presente en toda la carta. Su teología bíblica se destaca en expresiones como: la resurrección de Jesucristo, la dimensión de la Fe, la esperanza viva, la herencia incorruptible, el nacer de nuevo, el bautismo, la vida nueva, etc., que son comunes en la catequesis mistagógica de iniciación y en todo la vida cristiana. Un estudio de 1Pedro, centrado en la dimensión de la iniciación a la vida cristiana, por su fuerte contenido bíblico-teológico-bautismal, contribuye a encontrar caminos para una catequesis de la iniciación cristiana y para seguir caminando con los bautizados a lo largo de su vida, en una vida experiencia de fe en una comunidad eclesial concreta. Para ello, el presente estudio ofrece los siguientes pasos: una noción de mistagogia de la Iniciación Cristiana; algunos datos de 1Pedro (autoría, fecha, destinatarios, idioma, etc.); texto griego y traducción al portugués; Análisis de los versos. En la Carta de 1Pedro se revelan elementos bautismales para el camino del neófito. Vivir el Bautismo como proyecto de vida tiene consecuencias en el misterio del Padre y del Hijo, en el Espíritu Santo.

Palabras clave: 1Pedro, Iniciación cristiana, Bautismo, Vida nueva, Mistagogía.

Introdução

A primeira carta de Pedro faz parte da coletânea das cartas católicas⁴, no arranjo do cânon do Novo Testamento (NT). Pedro escreve a uma comunidade de estrangeiros da dispersão (1Pd1,1). O objetivo da Carta é para animar o povo que atravessa tempos difíceis. O autor expressa sentimentos humanos de amor, esperança e cuidado.

Na primeira carta de Pedro, o conteúdo da central é a ação de graças pela regeneração do batismo, a conservar a santidade, a vida nova a partir do batismo, a superar os sofrimentos à luz da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Neste estudo reflete-se sobre a mistagogia na Iniciação cristã, sobretudo a partir da perícopes de 1Pd 1,3-5.13-16; porém, tem presente a mensagem de toda a primeira carta de Pedro.

No tópico é apresentada a primeira carta de Pedro, seu contexto, autoria, destinatários e o escopo pelo qual a mensagem é transmitida com o objetivo que os neófitos e cristãos batizados vivam uma vida nova de esperança. Em seguida, oferece-se a estrutura, a segmentação e análise da perícopes 1Pd 1,3-5.13-16. Neste texto bíblico está presente a oração de ação de graças, que Pedro faz destacando o renascer de novo, gerado pela ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos para uma esperança viva (1Pd 1,3). Na primeira carta de Pedro encontra-se uma base teológica dos elementos da iniciação cristã, com um gênero literário de homilia e liturgia batismal (1Pd 1,3-4-11).

Seguindo a reflexão do contexto da mistagogia da iniciação cristã, é contemplado o caminho do neófito na vivência cristã como uma experiência do Mistério. Na primeira carta de Pedro são muitos os textos bíblicos que revelam a iniciação cristã. Neste sentido, é apresentado como paralelo, relacionando os

⁴ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 421-444; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 408-409.

Evangelhos do Tempo Pascal, o qual assumindo este itinerário é chamado a viver com novas atitudes do seguimento de Jesus, como caminho mistagógico da iniciação cristã.

1. A Mistagogia da Iniciação Cristã

A catequese mistagógica está presente em toda a primeira carta de Pedro no caminho dos chamados a iniciação cristã e a adesão a Salvação de Jesus Cristo. A palavra “mistagogia⁵” vem do grego: a raiz *myst*, indica o mistério, o oculto, guiar conduzir. Portanto, refere-se a tudo que contribuí a conduzir ao Mistério de Cristo celebrado na vivência cristã. A mistagogia também é a dinâmica interior e a pedagogia com que a própria celebração litúrgica e os seus agentes nos ajudam a celebrar em profundidade e a viver esse mistério.

O termo “iniciação” vem do latim *initiatio* e *inter*, significa introduzir num caminho, aponta para o processo, para a introdução em um novo estado, numa comunidade. É um processo presente nas religiões e compreende não só uma doutrina, mas também uma série de ritos “iniciáticos” que exprimem um novo nascimento, o qual é iniciado ao mistério e admitido como membro de uma comunidade ou grupo. “A iniciação cristã se refere às etapas indispensáveis para entrar na comunidade eclesial e no culto em espírito e verdade.”⁶ Na comunidade cristã, para nela ingressar, sempre existiu um processo de iniciação.

No NT era simples: evangelização, conversão à fé, rito batismal e agregação à Igreja. Aos poucos, porém, esse caminho de iniciação cristã foi-se se desenvolvendo em ritos e em textos. Santo Hipólito no século III, descreve, na sua *Tradition apostólica, as diversas etapas em que, pedagogicamente, se organizou o catecumenato, concluindo com a celebração unitária* na Vigília Pascal, dos três sacramentos da iniciação: o Batismo, a Confirmação e a Primeira Eucaristia. A

⁵ ALDAZÁBAL, J., Mistagogia, Vocabulário básico de Liturgia, p. 227.

⁶ NOCENT A., Iniciação Cristã, Dicionário de Liturgia, p.593.

organização nos livros litúrgicos que aparecem, a partir dos séculos V-VI como o *Ordo Romanus XI*, que, com detalhes, recolhe o itinerário da iniciação⁷.

O Concílio Vaticano II, com a publicação da Encíclica *Sacrosanctum Concilium*⁸, em 04 de dezembro de 1963, determinou que se revisasse o Rito do Batismo das crianças e deveres dos pais e padrinhos, e o rito da Confirmação que ressalta a íntima união deste sacramento com toda a iniciação cristã, destacando que antes de receber o mesmo se celebre o rito da renovação das promessas do batismo. A mesma Encíclica (SC 64), resgata a importância da restauração do catecumenato dos adultos por meio de ritos sagrados.

Nos anos 1969 a 1972, novos rituais foram acolhidos para celebrar os Sacramentos do Batismo de crianças, da Confirmação e o Ritual da Iniciação Cristã de Adultos (RICA). No RICA aparecem as várias etapas do caminho da iniciação cristã e o tempo da mistagogia,

1. Primeira Etapa: catecumenato: a celebração na entrada no catecumenato; o tempo do catecumenato e seus ritos.

2. Segunda Etapa: tempo da purificação e iluminação: celebração da eleição ou inscrição do nome; e o tempo da purificação e iluminação e seus ritos.

3. Terceira Etapa: a celebração dos sacramentos da iniciação crista: A celebração dos sacramentos. Dentro esta etapa temos o tempo da mistagogia.

Os neófitos⁹ participando da Celebração Eucarística pela primeira vez tomam parte da dignidade do sacerdócio real, na participação ativa na oração dos fiéis e, na medida do possível, no rito da apresentação dos fiéis, recitam a oração do Senhor, manifestando o Espírito recebido no batismo, e recebem o corpo e o sangue do Cristo. A partir desta celebração Eucarística e a acolhida dos

⁷ ALDAZÁBAL, J., Iniciação, Vocabulário básico de Liturgia, p. 179.

⁸ Encíclica *Sacrosanctum Concilium*, restaure-se o catecumenato, o rito Batismal e rito da Confirmação n. 64 -71.

⁹ Aplica-se o termo neófito aos recém batizados, que antes do batismo se chamam “catecúmenos e depois eleitos”, e, durante as primeiras semanas, “neófitos”. É aos neófitos que na época Patrística se dirigiam as “catequeses mistagógica”, começadas logo no próprio dia da Páscoa, depois de terem celebrado, na vigília noturna os três sacramentos da iniciação cristã. ALDAZÁBAL, J., Vocabulário básico de Liturgia, p. 240.

sacramentos, o neófito juntamente com a comunidade medita o Evangelho, participa da Eucaristia e a prática da caridade, vai progredindo no conhecimento mais profundo do Mistério Pascal e na vivência.

O tempo da mistagogia “para os neófitos segue por todo o tempo Pascal participam das missas de domingo, tenham um lugar especial, sejam acompanhados pelos padrinhos, sejam lembrados na homilia”¹⁰. Neste tempo da mistagogia, vivência na vida cristã dos neófitos, sejam eles ajudados com a amizade pela comunidade dos fiéis, padrinhos e pastores. Este tempo da mistagogia seja concluído com uma celebração nas proximidades do domingo de Pentecostes. No aniversário do seu batismo, seja feito um convite para que os neófitos se reúnam para agradecer a Deus e partilhar sua experiência espiritual.

A mistagogia faz parte da iniciação cristã no processo de amadurecimento na fé e no compromisso da vida nova, conforme o convite de Pedro: “Por isso, com prontidão de espírito, sede sóbrios, e ponde toda a vossa esperança na graça que vos será trazida por ocasião da Revelação de Jesus Cristo” (1Pd 1,13).

1.1 Contexto da primeira carta de Pedro

Para descrever o contexto da primeira carta de Pedro segue-se alguns passos: a autoria, os destinatários e o objetivo da carta. Ela faz parte de uma segunda carta igualmente atribuída ao apóstolo Pedro, a segunda carta de Pedro, igualmente no conjunto das sete cartas católicas.

1.1.1 A autoria

Internamente ao texto, a autoria da primeira carta de Pedro é identificada como autor em 1Pd 1,1 e indicado em 1Pd 5,1-2.13. Pedro se identifica presbítero, com eles e testemunha os sofrimentos de Cristo. É ele que saúda quem está na

¹⁰ RICA, n. 235 -239.

Babilônia eleita como vós. Essas palavras falam da experiência pessoal do autor e o identificam como testemunha ocular da vida, dos ensinamentos, da morte e da ressurreição de Jesus.

Segundo Conthene¹¹, Pedro escreveu a sua carta de Babilônia (1Pd 5,13), isto é, de Roma, que chamam a cidade de sangue “testemunhas de Jesus” (Ap 14,8;17,5). Pedro serviu-se de um secretário Silvano, um irmão fiel (1Pd 5,12), que escreveu a partir do texto ditado pelo autor. Silvano (ou Silas) é um nome de origem latina, um cidadão romano (At 16,37). Ele conhecia muito bem o ambiente da Ásia Menor. Silvano foi companheiro de Paulo em suas viagens missionárias (2Cor 1,19; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1).

Dalton¹² apresenta outros argumentos quanto à autenticidade e autoria da carta: o estilo grego em 1Pedro e as citações da LXX não poderiam vir de Pedro, há textos fazendo referência aos escritos paulinos, uma possibilidade que Pedro não conhecesse os destinatários da Ásia menor, não havia um estado universal de perseguição na Igreja na época de Pedro (1Pd 5,9). As igrejas às quais a primeira carta de Pedro foi enviada não teriam existido na época de Pedro.

Diante destes argumentos vários estudiosos preferem afirmar que se trata de uma obra pseudoepígrafa (escrito de outra pessoa), atribuída ao apóstolo Pedro, tendo em vista a autoridade apostólica do mesmo. Na antiguidade, era costume escrever um livro e usar o nome de um mestre respeitado para assinar o seu texto, naquele tempo podia ser inclusive uma espécie de homenagem a alguém importante.

Strawbridge¹³, porém, defende que a 1Pedro tenha sido escrita por Pedro ou por outro líder cristão antigo, visto que ela é deliberadamente expressa no caráter de Pedro, escrita por um autor que vivia em diáspora no centro do império romano e dirigida a súditos coloniais que viviam na Ásia Menor.

¹¹ COTHENET, E., As Epístolas de São Pedro, p.11.

¹² DALTON, W. J., Primeira Epístola de Pedro p.655.

¹³ STRAWBRIDGE, J., A Primeira Epístola de Pedro, p.28.

A primeira carta de Pedro se for considerada de autoria Pedro teria sido escrita um pouco antes da morte dele, por volta dos anos 65-67 d.C. Segundo Kistemaker¹⁴ o conteúdo da carta 1Pedro revela que os leitores são da primeira geração de convertidos, pois “não há nenhum traço de Cristianismo de segunda geração.” As evidências internas da carta, portanto, parecem apontar para a época de Nero, e não para o governo de Domiciano ou Trajano.

Na possibilidade de a primeira carta de Pedro ter sido escrita por discípulos da comunidade cristã de Roma (1Pd 5,1), colocaria uma data de escrita por volta dos anos 75-80 d.C.¹⁵. Fabris¹⁶ comenta que o escrito da 1Pedro foi revelado enquanto Pedro já estaria condenado à morte na cidade de Roma. Confirma que o autor seria um cristão anônimo de Roma, que se serve da tradição e autoridade de Pedro para enviar um escrito de forma circular aos cristãos da Ásia, que por muitas vezes se inserem na tradição paulina.

1.1.2 Os destinatários

A primeira carta de Pedro, segundo sua própria saudação e introdução, teria sido destinada “aos estrangeiros da Dispersão: do Ponto, da Galácia, da Capadócia, da Ásia e da Bitínia” (1Pd 1,1), igrejas estas que não temos notícias de existência de todas na época do apóstolo Pedro, como é o caso da Capadócia, do Ponto e da Bitínia.

Os destinatários¹⁷ do recebimento do conteúdo da carta estavam espalhados em quatro regiões da província romana da Ásia Menor. Essa área da província caiu sob o domínio do império romano a partir de 133/131 a.C.; porém, a

¹⁴ KISTEMAKER J. S. J. A Primeira Epístola de Pedro p. 14. Nota de rodapé n.11. J. N. D. Kelly, A Commentary on the Epistles of Peter and Jude, Thornapple Commentaries Series (1969; Grand Rapids: Baker, 1981), p. 30.

¹⁵ COTHENET, E., As Epístolas de São Pedro, p.15.

¹⁶ FABRIS R., Nuovo Dizionario de Teologia Biblica, Pietro (I lettera di) p.1161.

¹⁷ MARQUES, M. A., Reavivar a Caminhada. Uma leitura da Primeira Carta de Pedro, p. 3-5.

organização em regiões só aconteceu por volta de 17 a.C. A Bitínia e o Ponto já estavam reunidas em uma só província desde 63 a.C.

Os cristãos nessa região, estimados em aproximadamente 80 mil, eram pessoas provenientes de diferentes lugares, culturas e costumes religiosos diversos. Eram comunidades pobres, formadas, em sua maioria, por migrantes, forasteiros e outros estrangeiros residentes (1Pd 1,1; 2,11), provenientes de culturas não judaicas (1Pd 1,14-19; 2,11-12; 4,1-6.12-19).

Os “forasteiros” não pertenciam ao povo nem podiam ter casa no país. Os “estrangeiros residentes” tinham direito à moradia, mas também não eram bem-aceitos pela população nativa, não eram cidadãos, não podiam votar nem ter terra. Por outro lado, eram forçados ao serviço militar, estavam sujeitos a pagar tributos, taxas e o percentual pela produção.

Na primeira carta de Pedro, entre “forasteiros” e “estrangeiros residentes”, mencionam-se escravos (1Pd 2,18-20), alguns homens livres (1Pd 2,16), esposas de maridos não cristãos (1Pd 3,1-6), líderes (1Pd 5,13) e jovens (1Pd 5,5).

1.1.3 O objetivo da Carta uma mensagem de exortação.

O objetivo da primeira carta de Pedro, aponta Fabris¹⁸, seguido de alguns autores, baseia-se em duas hipóteses que o texto atual coloca as duas cartas: uma exortação aos cristãos nas provações (1Pd1,1–4,11) e uma exortação na eminente perseguição (1Pd 4,12–5,14). A partir da linguagem se assemelha com às homilias pascais de *Melitão de Sardes* e faz referimento à liturgia batismal para os cristãos da Ásia, conforme um esquema da liturgia batismal romana enviada aos cristãos em forma de carta às comunidades asiáticas. A esperança é revelada em três momentos: 1) a esperança fundada em Jesus Cristo (1Pd1,13–2,10); 2)

¹⁸ FABRIS R., Nuovo Dizionario de Teologia Biblica, Pietro (I lettera di) p.1163-1164.

viver de forma cristã nas várias situações (1Pd 2,11–3,12); 3) perseverança e testemunho (1Pd 3,13–5,11).

Na primeira carta de Pedro, seu autor faz exortações a respeito da fé e da obediência, com o objetivo de encorajar os leitores a crescerem em sua confiança em Deus e em sua obediência a Ele ao longo de suas vidas, mas especialmente quando sofrem. Pedro cumpre apresentar a finalidade indicando o que Deus fez por eles em Cristo, aplicando isso às vidas dos leitores.

Ao longo da exposição do texto, é possível perceber um especial versículo que, resume essas preocupações na confiança em Deus: “Assim, aqueles que sofrem segundo a vontade de Deus confiam as almas ao fiel Criador, dedicando-se a prática do bem” (1Pd 4,19).

Na primeira carta de Pedro são encontrados os temas do sofrimento (“aqueles que sofrem”) e confiança em Deus acompanhada de obediência, pois eles devem continuar a fazer o bem. Embora a 1Pedro seja homilética e parenética, contém elementos doutrinários espalhados como motivação para as exortações.

No texto da primeira carta de Pedro aparecem alusões ao batismo (1Pd 1,3.23; 2,2; 2.18ss) e há acordo em que o autor usou a catequese batismal como fonte. Nesta carta, a liturgia e catequese batismal estão presentes. Nos diversos rituais da Igreja encontram-se muitas orações que mencionam textos bíblicos da primeira carta de Pedro, com a finalidade de recordar a vida nova resgatada por Jesus Cristo, pelo batismo, na água e pelo Espírito Santo. No Ritual das Exéquias uma das orações da encomendação de despedida assim reza:

Depois o que preside pode dizer as seguintes palavras ou semelhantes: Pelo Batismo, este nosso irmão (esta nossa irmã) tornou-se verdadeiramente filho (a) de Deus, membro de Cristo ressuscitado e templo do Espírito Santo. A água que agora vamos derramar sobre o seu corpo recorda-nos essa admirável graça batismal, que o(a) preparou para ser concidadão(ã) dos Santos no Céu. O Senhor aumente em nós

a esperança de que este nosso irmão (esta nossa irmã), chamado (a) a ser pedra viva do templo eterno de Deus, ressuscitará gloriosamente com Cristo¹⁹.

Vários outros assuntos ocorrem com bastante frequência na primeira carta de Pedro, como: santidade de vida, os sofrimentos de Cristo, sofrimento como cristão, a soberania de Deus na salvação e na vida, a graça de Deus, a obra do Espírito Santo, a Igreja como casa e novo povo de Deus, a realidade do mundo espiritual invisível e a confiança em Deus em relação às circunstâncias diárias.

A primeira carta de Pedro está inserida no movimento cristão primitivo e conversa profundamente com as escrituras hebraicas (1Pd 1,24; 2,6-10; 3,10-12), baseando-se em vários temas e textos judaicos cristãos. É chamada de carta católica, significa universal já que é dirigida a mais de uma comunidade. A 1Pedro também está conectada com mais vertentes do NT do que qualquer outra de suas cartas. A vida e a morte de Jesus na 1Pedro ressoam com a tradição sinótica (Marcos, Mateus e Lucas), e elementos desta carta ecoam também os escritos do apóstolo Paulo²⁰.

1.2 A estrutura da primeira carta de Pedro

Para Mckenzie²¹, a estrutura da primeira carta de Pedro segue a proposta com a seguinte divisão com e conteúdo:

1,1-2: saudação

1,3-12: ação de graças pela regeneração do batismo.

1,13-2,10: exortação a conservar a santidade de vida imposta pela nova condição do batismo.

2,11-3,12: exortação a observar as normas de vida cristã nas relações familiares e no relacionamento com os outros.

¹⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, Ritual Romano Celebração das Exéquias, n. 144.

²⁰ STRAWBRIDGE, J., A Primeira Epístola de Pedro, p. 22.

²¹ MCKENZIE, J., L., Pedro, Epístolas de, p. 713.

3,13-4,6: exortação a suportar a perseguição, exercitando a virtude e seguimento o exemplo de Jesus e seu sofrimento.

4,7-19: a parusia é um estímulo para a virtude cristã e para a paciência no sofrimento.

5, 1-11: deveres dos chefes e membros da comunidade cristã uns para com outros.

5,12-14: saudações finais e benção.

A estrutura do conteúdo da primeira carta de Pedro nas diversas traduções bíblicas segue diversas divisões sempre mantendo a mensagem central, de conteúdo cristocêntrico: o testemunho cristão (dar a razão de nossa esperança (1Pd 3,15), pela configuração da vida de Cristo pelo renascer para uma vida nova a partir do batismo. O texto bíblico recorda a vocação da dignidade cristã recebida no batismo (pedras vivas, com Cristo como pedra angular, 1Pd 1,13-2,10), para depois aplicar isso às diversas situações da vida em meio ao conflito da sociedade. A mensagem central para todos é a alegria transformadora da fé em Jesus Cristo e um chamado ao testemunho, à esperança e à santidade como povo escolhido de Deus.

Kistemaker²², ao comentar a primeira carta de Pedro, reconhece que a mesma é um texto para uma Igreja universal, porém, que interage com a diversidade de culturas e atitudes de um século XXI que possibilita que haja comunicação sem um relacionamento verdadeiro. Suas reflexões na carta provocam o ser cristão hoje, quanto assim como provocaram cristãos do século I d.C. É uma carta que, como se vê a seguir, trata de questões de perseguição e sofrimento, de exílio e alienação.

²² KISTEMAKER, S, J., Epístolas de Pedro e Judas, p. 14.

1.3 Texto e tradução de 1Pd 1,3-5.13-16

A perícopre 1Pd 1,3-5.13-16 tem um especial vocabulário que ajuda no campo da oração de louvor ao Senhor e criador de tudo. Trata-se de um hino cristológico que envolve o crente no louvor, na vida de fé, esperança e caridade no seguimento de Cristo, na comunidade dos filhos e filhas de Deus, buscando a santidade e a vida de obediência aos compromissos batismais.

Quadro 1 – Segmentação e tradução de (1Pd 1,3-5.13-16)

³ Εὐλόγητός ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,	³ Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o qual, segundo sua grande misericórdia, nos regenerou, para uma esperança viva mediante a ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos,
⁴ εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς	⁴ para uma herança incorruptível, imaculada e imarcescível, reservada nos céus para vós,
⁵ τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ	⁵ os que, no poder de Deus, sois guardados, mediante a fé, para a salvação pronta a revelar-se no tempo do fim.
¹³ Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελείως ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.	¹³ Portanto, tendo cingido os rins da vossa mente, sendo perfeitamente sóbrios, esperai pela graça que vos está sendo trazida por ocasião da Revelação de Jesus Cristo.
¹⁴ ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,	¹⁴ Como filhos da obediência, não sendo moldados aos desejos de anteriormente, em vossa ignorância.
¹⁵ ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε,	¹⁵ Mas como o que vos chamou é santo, também vós mesmos tornai-vos santos em toda conduta,
¹⁶ διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος.	¹⁶ porque está escrito: Sede santos, porque eu sou santo.

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

1.4 Análise dos versículos

v.3 – “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que, em sua grande misericórdia, nos gerou de novo, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma esperança viva”. Na primeira carta de Pedro encontra-se uma fórmula de benção, que menciona: “Bendito seja Deus Pai e Jesus Cristo”, a qual recorda expressões presentes nas cartas de Paulo (2Cor 1,3; 2Cor 11,31; Ef 1,3). Trata-se de uma bênção solene pela revelação da salvação em Jesus Cristo,

A análise da palavra “bendito”, da referida doxologia, expressa o sentido de: louvado, abençoado, feliz ou que se abençoou ou se bendisse. Na Sagrada Escritura, desde o livro do Gênesis, no qual se lê “**Seja bendito** o Deus que abençoou Abrão” (Gn 9,26), até a carta 1Pd1,3, essa expressão é mencionada 98 vezes.²³. O bendizer é dirigido a Deus pelos benéficos, pelos favores recebidos, pelo dom da vida, da libertação etc.

Em 1Pd 1,3, o apóstolo Pedro diz: “Bendito seja Deus e Pai”, na pessoa de Jesus Cristo pela salvação e ação do Espírito que gera vida nova. Deus e Pai que abençoa, que liberta, que tem compaixão. A forma de bendizer a Deus pelos benefícios tem o estilo das orações judaicas. Dentre os elementos que caracterizam essa passagem como uma oração é preciso ter presente que o bendizer a Deus é uma forma clássica de louvor e exaltação a Deus: “Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo*” (v.3).

No que diz respeito ao reconhecimento da misericórdia divina, o apóstolo Pedro reconhece a “grande misericórdia” de Deus, um tema frequentemente abordado em orações de gratidão. A ação de graças autor expressa o agradecimento pela esperança viva que os crentes receberam por meio da ressurreição de Jesus. A ação de graças é um elemento comum nas orações.

²³ Bíblia Sagrada - Edição Pastoral IntraText – Concordâncias.

Portanto, essa passagem reflete uma atitude de oração, de louvor e gratidão pela ação redentora de Deus na vida dos cristãos.

v.4 – Uma “κληρονομίαν ἄφθαρτον/herança incorruptível”²⁴. A herança torna-se um conceito teológico de certa importância no AT e NT. A herança é correlativa à promessa aguardada no AT é confirmada com Jesus na fidelidade em Deus (Rm 15,8). A herança é a consequência da adoção do cristão que se torna coerdeiro com Cristo (Rm 8,17; Gl 3,29; 4,7). A herança é o Reino Deus (1Cor 6,9s; Gl 5,21); é a salvação (Hb1,14) e a vida eterna (Tt 3,7). Os cristãos herdaram em força da adoção como filhos e da união com Cristo, o verdadeiro Filho e Herdeiro (Mt 21,38; Mc12,7; Lc 20,4; Hb1,2).

A herança²⁵ celestial indicada pelo autor da carta é “imperecível”, o que significa que não está sujeita à decadência, não podendo ser desgastada com o passar do tempo. No NT aparece essa palavra somente para realidades celestiais eternas, como o próprio Deus (Rm 1,23; 1Tm 1,17), a palavra de Deus (1Pd 1,23) e nossos corpos ressuscitados (1Cor 15,52; cf. 1Cor 9,25; 1Pd 3,4).

Todas as posses terrenas acabarão se decompondo e sendo destruídas (Lc 12,33; Rm 1,17; 1Pd 1,18), pois a criação agora está em “escravidão à decadência” (Rm. 8,21). Esta herança também é “imaculada”, ou seja, “não contaminada pelo pecado” (Hb 7,26; 13,4; Tg 1,27).

O autor da carta convida à contemplação de uma herança celestial não contaminada pelo pecado e que não contém nada indigno da plena aprovação de Deus. Além disso, a herança é “imperecível”. Ao contrário da riqueza terrena (Tg 1,11), ela nunca murchará, escurecerá ou perderá sua beleza ou glória (1Pd 5,4).

Finalmente, a herança²⁶ é guardada no céu para todas as pessoas. O próprio Deus “armazenou” ou “reservou” esta herança no céu para os crentes e ela

²⁴ MCKENZIE, J. L., Herança, p. 412-413

²⁵ GRUDEM, W. A, 1 Peter, p. 66.

²⁶ GRUDEM, W. A, 1 Peter, p. 67.

continua lá, ainda reservada para eles (1Pd 2,17): “τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς/*reservada nos céus*” (v.4).

v.5 – “Os que, no poder de Deus, no poder de Deus sois guardados, *mediante a fé*, para a salvação pronta a revelar-se no tempo do fim”. “Os que, no poder de Deus *são todos os cristãos* que ouvindo a Palavra da verdade, assumem o projeto de Jesus Cristo, e a viva esperança reservada no céu” (Cl 1,5). “Sois guardados mediante a Fé, como fonte de esperança e salvação”. O apóstolo Paulo confirma aos cristãos de mantem a esperança até a revelação de Jesus Cristo no fim dos tempos: “Para saberdes qual é a esperança que o seu chamado encerra, qual é a riqueza da glória da sua herança entre os santos” (Ef 1,18).

Na primeira carta de Pedro, a virtude da fé é uma força que dá esperança aos cristãos, apontando para a salvação que será revelada no fim dos tempos na Parusia: tudo dever ser feito “διὰ πίστεως/*mediante a fé*”. O apóstolo Pedro incentiva os fiéis a manterem a fé viva, como o caminho para a herança eterna prometida por Deus. A virtude da fé dos cristãos quando provada pelas dificuldades e tribulações, torna-se ainda mais valiosa, produzindo perseverança e purificação espiritual, como o ouro que não queima, ajudando o crente a ser sempre esperançoso, perseverante e resiliente.

O apóstolo Pedro elogia a fé dos cristãos que acreditam em Jesus Cristo, mesmo sem tê-lo visto pessoalmente. Isso mostra que a fé verdadeira transcende a visão física e se baseia em confiança espiritual, como afirma o autor da carta aos Hebreus (Hb 11,1), tendo presente que Cristo é o “iniciador e aperfeiçoador da fé” (Hb 12,2). A fé, conforme exposta na primeira carta de Pedro, é, portanto, uma virtude que fortalece, purifica e sustenta os cristãos, especialmente em meio às provações, oferecendo-lhes esperança e consolo na promessa da salvação eterna.

v.13 – “Por tanto, **tendo cingido os rins da vossa mente**, sendo perfeitamente sóbrios, esperai pela graça que vos está sendo trazida por ocasião

da Revelação de Jesus Cristo”. Grudem define o significado de “cingi as vossas mentes”²⁷ da seguinte forma:

Cingi as vossas mentes é literalmente em grego "cingi os lombos da vossa mente" uma frase quase ininteligível para leitores modernos não familiarizados com o antigo costume oriental de juntar as longas vestes puxando-as entre as pernas e então enrolando-as e amarrando-as em volta da cintura, de modo a se preparar para correr, caminhar rápido ou outra atividade extenuante (1Rs 18, 46; 2Rs 4,29; 9,1). Preparem suas ‘mentes para a ação’ transmite o sentido geral, mas oblitera os ricos ecos dos versículos de fundo do Antigo Testamento que admoestariam os leitores a estarem prontos para ver Deus agir e responder a ele com obediência instantânea (Ex 12,11; Jô 38,3; 40,7; Jr 1,17; Lucas 12,35). Esse estado de alerta espiritual é apropriado à vida na era da Nova Aliança, caracterizada pela poderosa obra de Deus no coração das pessoas.

A afirmação “διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελείως/cingindo os rins da vossa mente, sendo perfeitamente sóbrios” (v.13), contém duas instruções essenciais para a vida cristã: preparação mental e sobriedade espiritual.

No contexto bíblico, isso significava preparar-se para a ação, como se ajustar as vestes antes de um trabalho ou uma caminhada longa. Aplicado à “mente”, Pedro está dizendo para os cristãos estarem mentalmente prontos, firmes no entendimento da fé e conscientes das verdades espirituais. A ideia é estar com a mente alerta, focada, e pronta para resistir às dificuldades e tentações do mundo.

Sendo perfeitamente sóbrios: “sobriedade” aqui se refere à clareza de mente e equilíbrio espiritual. O apóstolo Pedro está encorajando os cristãos a viverem com autocontrole, evitando excessos emocionais ou distrações mundanas que podem tirar o foco do propósito de Deus. Ser sóbrio significa estar

²⁷ GRUDEM, W. A., 1 Peter, p. 86.

vigilante, com discernimento, e em pleno controle das emoções e ações, em vez de ser guiado por impulsos ou pressões externas.

Essa combinação de “vigilância mental” e “sobriedade espiritual” é fundamental para viver uma vida cristã firme e preparada, aguardando com esperança a graça que será completamente revelada na volta de Cristo.

A esperança que o autor da primeira carta de Pedro descreve aqui é uma esperança total e plena, voltada para a graça que será revelada na segunda vinda de Cristo. Essa graça refere-se à salvação plena que os cristãos experimentarão na ocasião da Revelação de Jesus Cristo, ou seja, na sua segunda vinda. A fé, esperança e perseverança dos cristãos são recompensadas na revelação de Jesus, quando eles finalmente verão e experimentarão a salvação prometida.

Portanto, o apóstolo Pedro está chamando os cristãos a viverem de forma disciplinada e vigilante, firmes na sua fé, mantendo uma perspectiva eterna e confiando na graça de Deus que será plenamente revelada quando Jesus voltar. É um lembrete para que, enquanto aguardam a vinda de Cristo, eles devem viver com uma mentalidade focada e disciplinada, não permitindo que as distrações ou dificuldades do mundo os desviem da sua esperança final.

v.14 – “Como filhos da obediência, não sendo moldados aos desejos de anteriormente, em vossa ignorância”. Como filhos obedientes (ὡς τέκνα ὑπακοῆς): os leitores de Pedro são vistos como filhos na vontade de Deus. A ideia de obediência a Deus é proeminente na mente de Pedro enquanto ele escreve a mesma palavra para obediência a Jesus Cristo a verdade (1Pd 1,2 e 22).

Marhsal²⁸ descreve os filhos da obediência como sendo os cristãos filhos de Deus, que o conhecem como seu Pai (1Pd 1,17). No mundo bíblico, a qualidade característica associada a um pai era o cuidado com seus filhos (Sl 103,13; Mt 7,9-11), e a característica correspondente dos filhos era a obediência ao pai. A obediência a Deus significa que seus filhos não continuarão vivendo como

²⁸ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p.41.

costumavam fazer, moldados por tudo o que seus desejos pecaminosos. Consequentemente, eles não perceberam que seus desejos eram maus. O apóstolo Pedro sustenta que, agora como filhos de Deus, eles não têm desculpa para a ignorância ou para conformar suas vidas ao padrão do mundo pecaminoso. A obediência a Deus exige que os batizados se tornem santos como Ele.

Seja qual for o sentido original da palavra obediência aqui, ela expressa o caráter essencial do próprio Deus, resumido em termos como pureza, verdade, sinceridade, retidão e oposição ao mal. O apóstolo Pedro faz um convite aos neófitos para que passem da ignorância para o conhecimento de Deus (Sl 78,6; Jr 10,25; 1Ts 4,5), pois com isso o seu comportamento se transforma inteiramente (Ef 4,17-19).

v.15 – “Mas como o **que vos chamou é santo**, também vós mesmos tornai-vos santos em toda conduta”. O apóstolo Pedro recorda a comunidade que Deus Pai é santo e é Ele que chama à santidade (1Pd 5,10; Rm 8,28; 30; 1Cor 1,9; Fl 3,14). O significado de “santo” é separado, dedicado, o oposto de profano. A relação pactual com Deus não apenas separava Israel, mas também exigia padrões éticos que revelassem a pertença ao povo eleito de Deus.

Grudem, em seu comentário, recorda que o apóstolo Pedro, ao afirmar aquele que “vos chamou é santo” (v.15) significa “de acordo com a maneira em que Deus é santo, vós mesmos deveis ser santos, modelando a vossa santidade segundo a dele”²⁹. O invocativo “chamado” está presente quatro outras vezes na carta (1Pd 2,9, 21; 3,9; 5,10; 2Pd 1,3), Pedro lembra aos seus leitores que foi Deus quem iniciou a salvação deles quando o Evangelho veio a eles em poder, convocando-os das trevas (1Pd 2,9) para a comunhão consigo mesmo. Foi um chamado poderoso e eficaz para a vida cristã e tudo o que ela envolve – um chamado para viver com Deus e ser como ele.

²⁹ GRUDEM, W. A., 1 Peter, p. 89.

Dizer que Deus é santo significa que ele está separado do pecado e dedicado a buscar sua própria honra. Assim, as coisas que eram “sagradas” no AT eram separadas do uso comum ou maligno e dedicadas ao uso na glorificação de Deus (Ex 19,4-6; 20,11; 26,34; 29,44; Sl 24,3; Zc 1,14; 14,20-21). O próprio Deus é o mais santo (Lv 19,2; Sl 71,22; 78,41; 89,18; 99,9; Is 1,4; 5,19.24; 6,3). A ideia de santidade para o povo de Deus separação do mal e dedicação a uma vida de retidão. Chamados a imitar Deus, porque Ele é o princípio de nosso agir (1Pd 1,14-16; 1Jo 4,8).

v.16 – “Porque está escrito: Sede santos, porque eu sou santo”. O apóstolo Pedro faz referência a uma ordem dada por Deus: “vós, porém, vos santificareis e sereis santos, pois eu sou vosso Deus (Lv 11,44-45; 19,2; 20,7). A santidade de Deus é, portanto, no AT seja NT, a base de sua exigência de que seu povo seja santo.

Segundo Grudem³⁰, a santidade é a base fundamental para ética. A razão final pela qual algumas coisas são certas e outras erradas, e por que há absolutos morais no universo, é que Deus se deleita em coisas que refletem seu caráter moral e odeia o que é contrário a vivência. Os batizados são chamados a imitar a santidade de Deus e, assim, a glorificá-lo (Ef 5,1; Mt 5,48; Lc 6,36; Cl 3,9-10; 1Jo 3,2-3; 4,11; Ef 5,2; 1Pd 2,21; 1Jo 2,6).

O lembrete do apóstolo Pedro é no sentido de que os cristãos devem se deliciar em imitar a Deus, tanto porque Ele é o Pai quanto porque sua excelência moral é inerentemente bela e desejável – ser como Ele é a melhor maneira de ser (Sl 34,8; 73,25). A santidade dos cristãos deve ser uma resposta à santidade de Deus. Assim como Deus é puro, justo e separado do mal, Ele deseja que Seu povo reflita essas qualidades e seja perfeito “como ele é perfeito” (Mt 5,48).

A santidade implica viver de forma distinta, conforme a obediência a Deus. Ser santo é dedicar a vida a Deus em todas as áreas, em pensamentos, ações e

³⁰ GRUDEM, W. A., 1 Peter, p. 90.

motivações. Essa consagração envolve abandonar os desejos e comportamentos que não estão de acordo com a vontade de Deus.

O apóstolo Pedro, ao repetir essa instrução em sua carta, está chamando os cristãos a uma vida de transformação contínua, na qual as atitudes e comportamentos refletem o caráter santo de Deus. A santidade, portanto, é um chamado essencial para aqueles que seguem a Cristo.

2. Elementos batismais presentes na primeira carta de Pedro

A primeira carta de Pedro oferece uma rica base teológica para se refletir sobre os elementos da iniciação cristã, especialmente à luz dos princípios da mistagogia, que é o processo de aprofundamento espiritual no mistério da fé, principalmente após os Sacramentos da Iniciação Cristã (Batismo, Eucaristia e Crisma).

Dalton³¹, a partir do estudo de vários pesquisadores, defende que o gênero literário de 1Pedro é o de uma homilia ou liturgia batismal, com sua grande homilia batismal em 1Pd 1,3-4,11, tendo recebido acréscimos posteriores, como introdução: “eleitos segundo a presciência de Deus Pai, pela santificação do Espírito, para obedecer a Jesus Cristo e participar da bênção da aspensão do sangue” (1Pd 1,2); sendo seguido da grande parte final (1Pd 4,12-5,14). Dalton, cita que o Rodolfo Bultmann³² o qual afirma presença de um hino em (1Pd 2,21-24) e uma confissão de Fé (1Pd 3,18-19,22. O biblista Boismard³³ desenvolveu a pesquisa, que definiu na carta a presença de quatro hinos de caráter batismal (1Pd 1,3-5; 2,22-25; 3,18-22; 5,5,9). Enfim, na primeira carta de Pedro são muitas as referências com relação a celebração batismal e a vivência dos neófitos.

³¹ DALTON, W. J., Primeira Epistola de Pedro, p. 656.

³² DALTON, W. J., Primeira Epistola de Pedro, p. 65.

³³ *Apud* DALTON, W. J., Primeira Epistola de Pedro, p. 65.

Ao contemplar a primeira carta de Pedro é possível destacar os principais elementos da Iniciação à Vida Cristã e sua conexão com a mistagogia: batismo; eleição e novo nascimento; sacerdócio real e povo santo; sofrimento e glória e vivência comunitária e ética cristã.

1º) O Batismo (1Pd 3,20-21)

O batismo é central na primeira carta de Pedro, especialmente no trecho que o compara à arca de Noé, onde apenas alguns foram salvos “através da água” (1Pd 3,20). Pedro diz que “é o batismo é o que agora vos salva, e não é a remoção de impurezas físicas, mas o compromisso de uma boa consciência para com Deus, pela ressurreição de Jesus Cristo” (1Pd 3,21). A menção ao batismo como sacramento e a única vez que é citada na carta.

Na Didaqué também recorda que o batismo é a celebração da vida, e o seu procedimento poderia ser assim:

Depois de ditas todas essas coisas, batizem em água corrente, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Se não tiver água corrente, batize em outra água; se não puder batizar com água fria, faça com em água quente. Derrame três vezes água sobre a cabeça, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.³⁴

No processo mistagógico, o batismo é entendido não apenas como um rito de purificação, mas como uma participação no mistério pascal de Cristo, sua morte e ressurreição. O neófito (recém-batizado) é introduzido na vida nova e a mistagogia aprofunda o sentido dessa transformação, ajudando a pessoa a perceber a dimensão espiritual dessa nova realidade.

³⁴ DIDAQUÉ: O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. n. VII, p. 19.

2º) A eleição e novo nascimento (1Pd 1,3-5)

Pedro fala sobre o novo nascimento “para uma esperança viva pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos” (1Pd 1,3), e afirma que os cristãos são eleitos por Deus. Este novo nascimento acontece por meio do batismo e faz com que o cristão participe da herança eterna.

A mistagogia aprofunda a compreensão de que o batismo é um novo nascimento para a vida de fé e esperança. O recém batizado é convidado a refletir continuamente sobre o significado da sua eleição, que o une ao povo de Deus e o faz partícipe da herança celestial.

3º) O sacerdócio real e povo santo (1Pd 2,9-10)

Pedro descreve a comunidade cristã como “raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus” (1Pd 2,9). Isso sublinha a dignidade dos cristãos como membros de um povo consagrado a Deus, com a missão de proclamar as suas maravilhas.

A partir da mistagogia, os cristãos são levados a entender que, pelo sacramento do batismo, eles são incorporados ao sacerdócio de Cristo e participam da sua missão redentora. Eles não são apenas membros passivos da comunidade, mas ativos, chamados a testemunhar a fé com suas vidas.

4º) O sofrimento e glória (1Pd 4,12-16; 5,10)

Pedro escreve sobre o sofrimento como algo que não deve ser uma surpresa para os cristãos, mas uma participação nos sofrimentos de Cristo. Ele promete que “o Deus de toda graça, que os chamou para a sua glória eterna em Cristo, depois de terem sofrido por um pouco de tempo, os restaurará, os confirmará, os fortalecerá e os estabelecerá” (1Pd 5,10).

A mistagogia ajuda os recém-iniciados a entender o mistério do sofrimento cristão. O sofrimento, à luz da cruz de Cristo, torna-se um caminho de identificação com Ele, e a glória futura é o prêmio prometido. Os mistagogos ajudavam os fiéis a reconhecer que a vida cristã incluía tribulações, mas que estas têm um sentido redentor; isso precisa ser retomado, pois na vida não pode ser um contínuo “tratamento VIP”, sem provação e/ou dificuldade alguma.

5º) A vivência comunitária e ética cristã (1Pd 1,22-23; 4,8-10)

Pedro fala da importância do amor fraternal e da vida em comunidade: “Agora que vocês se purificaram pela obediência à verdade, visando ao amor fraternal não fingido, amem sinceramente uns aos outros, de todo o coração” (1Pd 1,22). Ele também incentiva os cristãos a praticar a hospitalidade e usar seus dons a serviço dos outros (1Pd 4,8-10).

Na mistagogia, os neófitos são guiados para viver a fé em comunidade, crescendo no amor fraterno e no serviço. O mistério celebrado na liturgia (especialmente na Eucaristia) deve ser vivido no cotidiano, refletido no “amor ao próximo”³⁵ (Lv 19,18.34; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8) e no uso dos dons para o bem comum.

Portanto a primeira carta de Pedro oferece uma base teológica profunda para os elementos da Iniciação à Vida Cristã, e a mistagogia ajuda a expandir essa compreensão, guiando os recém-iniciados a uma vivência plena do mistério de Cristo, no concreto da vida comunitária eclesial. O processo mistagógico, que ocorre após os Sacramentos de Iniciação, leva os cristãos a uma crescente imersão no mistério da fé, ajudando-os a integrar a vida sacramental com o cotidiano cristão.

³⁵ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

2.1 O caminho do neófito na vivência cristã - Relação com mistagogia

Na primeira carta de Pedro percebem-se os critérios para o neófito seguir a vida cristã. Conforme Marshall³⁶, o autor da carta confirma o batismo na celebração ou homilia e revela o significado do batismo cristão (1Pd 3,21–22). O apóstolo Pedro diz que o batismo cristão salva os cristãos. A palavra “batismo” representa simbolicamente todo o processo pelo qual o Evangelho chega às pessoas e elas o aceitam com fé. O batismo deve representar ou expressar o compromisso de uma boa consciência para com Deus e romper com o pecado em vista da caminhada cristã futura.

O batismo salva não por alguma virtude em si, mas pelos efeitos da ressurreição de Jesus. Pedro nos lembra que o Jesus ressuscitado é, de fato, o Jesus exaltado que está ao lado de Deus e é superior a todos os poderes contrários a vida. Justino de Roma introduz o batismo como iluminação e regeneração:

Depois os conduzimos a lugar onde haja água e pelo menos banho de regeneração com que também nós fomos regenerados eles são regenerados, pois tomam na água o banho em nome de Deus, Pai soberano do universo, e de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo. É assim que Cristo disse: Se não nascerdes de novo, não entrareis no Reino dos céus (Jo 3,3-4).³⁷

Segundo o RICA, o processo da Iniciação à Vida Cristã para os adultos precisa seguir o catecumenato, o tempo da purificação e iluminação, com: a celebração na entrada no catecumenato; o tempo do catecumenato e seus ritos, a celebração dos sacramentos da iniciação cristã: a celebração dos sacramentos e o tempo da mistagogia.

³⁶ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 111 e 112.

³⁷ JUSTINO DE ROMA, Patrística, I e II Apologias Diálogo com Trifão, p.76.

O tempo da mistagogia possibilita obter um conhecimento mais completo e frutuoso dos mistérios, através das novas explanações e, sobretudo, da experiência dos sacramentos recebidos. A partir dessa experiência que todo o cristão possui e cresce pela prática da vida cristã, os recém-iniciados adquirem novo senso da fé, da Igreja, e do mundo. As celebrações dominicais, especialmente com textos bíblicos do tempo Pascal, são o lugar primordial da mistagogia.³⁸

Na primeira carta de Pedro o caminho mistagógico dos eleitos, dos neófitos, é um processo de adesão à fé. Isso é possível ver em um quadro comparativo a partir da primeira carta de Pedro com os textos dos Evangelhos do Tempo Pascal³⁹, como possibilidade para que jovens e adultos assumam o caminho do catecumenato, concluindo com o tempo mistagógico.

Quadro 2 – Hino petrino e o tempo litúrgico

<p>Bendito seja o Deus e pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que em sua grande misericórdia, nos gerou de novo pela ressurreição de Jesus Cristo (1Pd 1,3). Como recém-nascidos, desejem o puro leite espiritual para crescerem na Salvação, (1Pd 2,2). A Ele, embora não o tenhais visto, amais, vos rejubilais com alegria inefável (1Pd 1,8).</p>	<p>1º Domingo das miróforas⁴⁰ e túmulo vazio – Anos A, B e C. Maria Madalena foi ao túmulo e viu a pedra retirada, e saiu correndo para anunciar Jesus: “Eu vi o Senhor (Jo 20,1-9).</p>
<p>A Ele, embora não tenham visto, amais; nele, apesar de não terdes visto, mas crendo, vos rejubilais com uma alegria inefável e gloriosa (1Pd 1,8). Por Ele vos crestes em Deus, que ressuscitou dos mortos e lhe deu a glória</p>	<p>2º Domingo de São Tomé – Anos A, B e C. O Senhor se manifesta na comunidade dos discípulos e Tomé confessa: “Meu Senhor e meu Deus”⁴¹ – (Jo 20,19-31).</p>

³⁸ RICA, Introdução, 38-40.

³⁹ FERNANDES, V., SPERANDIO, G., Painéis litúrgicos, um guia sobre o Ano Litúrgico, p.22-23.

⁴⁰ As mulheres que carregavam os aromas e anunciavam que Cristo ressuscitou; também chamadas de “apóstolas dos apóstolos” ou “mensageiras da boa nova”.

⁴¹ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), p. 130-163.

de modo que a vossa fé e a vossa esperança estivessem postas em Deus (1Pd 1,21).	
Os eleitos confirmam a fé em Jesus Cristo (1Pd 1,7).	3º Domingo dos discípulos de Emaús – Ano A. O Senhor ressuscitado aparece aos dois discípulos de Emaús, enquanto caminhavam desanimados. Jesus é a Palavra que se revela aos seus (Lc 24,13-35).
Vocês estavam desgarrados como ovelhas, mas agora retornaram ao Pastor e Guardião de suas almas. Jesus é o Pastor que cuida (1Pd 2,25).	4º Domingo do Bom Pastor ⁴² : O Senhor Ressuscitado se revela como pastor de nossas vida e manifesta cuidado com seu povo.
Sede sensatos e sóbrios, para dedicar-vos a oração. Acima de tudo, conservai, um para com o outro, o amor constante. Sede hospitaleiros uns com os outros (1Pd 4,8-9). Por tanto, tendo cingido os rins da vossa mente, sendo perfeitamente sóbrios, esperai pela graça que vos está sendo trazida por ocasião da Revelação de Jesus Cristo. (1Pd 1,13)	5º Domingo: O Senhor se revela Caminho, Verdade e Vida (ano A), Jesus se revela como a videira (Jo 16,1-8) - ano B. O Senhor nos convoca a pôr em prática a comunhão, solidariedade e coerência de vida (Jo 13,31-35).
A eles foi revelado esse ministério, que agora foi anunciado por aqueles que vos pregam o evangelho, pelo Espírito Santo enviado dos céus coisas que agora vos foram anunciadas (1Pd 1,12).	6º Domingo: Jesus consola os discípulos e promete o Espírito Santo, que irá conduzi-los a missão (Jo 14,15-21; Jo 14,23-29. – Ano A e C).
os que, no poder de Deus, sois guardados, mediante a fé, para a salvação pronta a revelar-se no tempo do fim. (1Pd 1,5).	7º Domingo da Ascensão do Senhor: O Pai exaltou Jesus como o Senhor no céu e na terra (Mt 28,16-20 – Ano A).
A eles foi revelado que não para si mesmos, mas para vós ministravam essas coisas, que agora vos foram anunciadas por intermédio daqueles que vos proclamaram a Boa nova, no Espírito Santo enviado do céu (1Pd 1,12).	Domingo de Pentecostes. Espírito Santo é o dom da Páscoa ⁴³ . O Ressuscitado aparece diante da comunidade reunida e sopra sobre eles dizendo: “Recebi o Espírito Santo” (Jo 20,19-23 – Ano A, B e C).

⁴² 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.

⁴³ GONZAGA, W.; MARTINS, C. M. P., “Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21, p. 99-138.

2.2 Consequências na vivência da Iniciação Cristã conforme a 1Pedro

Viver o batismo conforme o ensinamento de Pedro, à luz de suas duas cartas no NT, traz consigo uma série de consequências espirituais e práticas que constitui a vida cristã. A vida cristã⁴⁴ é um projeto de vida que requer um processo de passos de aproximação, mediante os quais a pessoa aprende e se deixa envolver pelo mistério amoroso do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Seu agir será outro, passando a um novo modo de vida no campo pessoal, comunitário e social. Este processo é realizado por meio de símbolos, ritos, celebrações, tempos e etapas. E entre as atitudes que testemunham a vida de cristã a partir do batismo, destacam-se:

1ª) Adesão à pessoa de Jesus Cristo morto e ressuscitado

Viver uma nova identidade em Cristo, que, para a primeira carta de Pedro, o batismo simboliza o renascimento e a incorporação à nova família de Deus. Através do batismo, o cristão recebe uma nova identidade, morre para o pecado e tem o renascimento para uma nova vida em Cristo. Pedro fala dessa renovação em sua primeira carta (1Pd 3,21).

2ª) Mudança de vida que requer acolhida da Palavra de Deus que é revelada na pessoa de Jesus Cristo e guiada pelo Espírito Santo. Pedro recorda: “Como crianças recém-nascidas, desejam o leite puro da palavra, cresçam para a salvação, pois provaram que o Senhor é bom” (1Pd 2,2; Hb 5,13).

3ª) Depois da acolhida da Palavra de Deus os cristãos já inseridos na comunidade, Pedro alerta e convoca todos para que testemunhem a vontade de Deus: praticando o bem (1Pd 2,13-15).

4ª) Sejam portadores de bênção, tenham todos a mesma atitude, sejam compassivos, cheios de amor fraterno, misericordiosos e de espírito humilde, sejam herdeiros de bênção (1Pd 3,8).

⁴⁴ Documento da CNBB, Iniciação a vida cristã, n.107, p.16.

5ª) Testemunho público e missão. O batismo também é um testemunho público da fé em Cristo. Viver o batismo implica em ser uma testemunha viva do Evangelho para o mundo. A primeira carta de Pedro chama os cristãos a serem luzes no mundo e a proclamarem as virtudes daquele que os chamou das trevas para a luz (1Pd 2,9).

6ª) O batismo aponta para a esperança final da salvação. A primeira carta de Pedro fala sobre a viva esperança que os cristãos têm, uma herança incorruptível e eterna que lhes é reservada nos céus (1Pd 1,3-4); e o batismo é uma antecipação dessa promessa.

7ª) Convite à preparação para a segunda vinda de Cristo com a oração, grande amor e prática da hospitalidade (1Pd 4,7-11). A vida batizada tem como consequência final a esperança de uma vida futura gloriosa com Cristo, uma esperança viva que dá sentido a todas as lutas e sofrimentos nesta vida.

Portanto, viver o batismo conforme a primeira carta de Pedro, implica em abraçar uma nova identidade em Cristo, comprometer-se com uma vida de santidade, estar preparado para o sofrimento por causa da fé, ser uma testemunha viva do Evangelho e viver com a esperança da salvação eterna.

Conclusão

A perícopé da primeira carta de Pedro expressa vários ensinamentos para a iniciação cristã com uma mistagogia própria. Este estudo foi possível perceber como Pedro acompanhou os neófitos e cristãos animados na fé, na esperança e na confiança em vista da herança futura.

Pedro inicia a carta bendizendo a Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo que em sua “grande misericórdia nos gerou de novo, pela ressurreição de Jesus Cristo” (1Pd 1,3). Na carta, ou autor revela uma exortação à comunidade e uma homilia em uma celebração batismal com os neófitos e cristãos. Transparece a

dimensão da iniciação cristã pela fé, esperança e a herança de ser filho de Deus, tendo como centro a Pessoa de Jesus Cristo.

Com este estudo da primeira carta de Pedro foi possível reconhecer elementos da iniciação cristã como um tempo mistagógico, em que o neófito era acompanhado no processo da vivência cristã. Este itinerário precisa ser resgatado e revalorizado nos tempos atuais, como mistagogia a ser seguida e praticada na caminhada dos cristãos, na experiência em uma comunidade cristã concreta.

Com a mistagogia da iniciação cristã presente na primeira carta de Pedro é possível fazer um paralelo com os Evangelhos do Tempo Pascal com caminho – tempo mistagógico de confirmação da profissão de fé (*Querigma*), professado nos sacramentos da Vigília Pascal.

Este caminho de iniciação cristã compromete a pessoa no projeto de vida, deixando-se envolver pelo mistério do amor do Pai, do Filho e do Espírito Santo, se comprometendo a inserir-se na comunidade cristã sendo portador de bênção e testemunha na missão. Enfim, a iniciação cristã vivida como experiência mistagógica implica uma nova identidade em Cristo, porém, no seio de uma comunidade dos seguidores e seguidoras do Ressuscitado.

Referências bibliográficas

ALDAZÁBAL, J., Vocabulário básico de Liturgia, São Paulo: Paulinas, 2013.

COTHENET, E. **As Epistolas de Pedro**, coleção Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

CNBB. **Iniciação à vida cristã: Itinerário para formar discípulos missionários**. Brasília: Edições CNBB, 2018. (Doc. 107).

DOCUMENTOS DO CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). **Sacrosanctum Concilium**. Sobre a Liturgia. São Paulo: Paulus, 2001.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, **Ritual Romano** Celebração das Exéquias. Reimpressão emendada, Fátima, Portugal: 2020.

DALTON, W. J., Primeira Epistola de Pedro. In: BROWN, R. E.; FITZMYER J. A.; MURPHY, R.E. (eds.) **Novo Comentário Bíblico São Jeronimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 655-665.

DIDAQUÉ, **O Catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje**. 7ed. São Paulo: Paulus, 1998.

FABRIS, R., **Nuovo Dizionario de Teologia Bíblica**, Pietro (I Lettera di). Edizione Paoline, Milano:1988.

FERNANDES, V., SPERANDIO, G., **Painéis litúrgicos**, Um guia sobre o Ano Litúrgico, 4ª ed. São Paulo: Apostolado Litúrgico, 2012.

GRUDEM, W. A. **1 Peter**. Tyndale New Testament Commentaries. An Introduction and Commentary, volume 17, IPV. Academic.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Gaudium et Spes em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. 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.; MARTINS, C. M. P. “Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21. *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Ano 38, n. 74, p. 99-138, julho-diciembre2021. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20217411>

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. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2>

JUSTINO DE ROMA, **Patrística, I e II Apologias Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

<https://www.paulus.com.br/biblia-pastoral/1F5.HTM> In. IntraText® (V7n) © 1996-2002 Èulogos Copyright Èulogos / Paulus © 2002.

MCKENZIE, J. L., **Dicionário Bíblico**. 5ª ed., São Paulo: Paulus, 1984.

MARSHALL, I. H., **1 Peter**. The IVP New Testament Commentary. Inglaterra: Series, 1991.

MARQUES M. A., Reavivar a Caminhada. Uma leitura da Primeira Carta de Pedro. In. *Revista Pastoral*, número 231. São Paulo: Paulus, 2003, p. 3-11.

MAZZAROLO, I., **Primeira e segunda Cartas de Pedro**, Exegese e comentário. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2015.

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

NOCENT, A., **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

KISTEMAKER, S. J. **Epístolas de Pedro e Judas**, Comentário do Novo Testamento São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

RICA. **Ritual da Iniciação Cristã de Adultos**, Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

STRAWBRIDGE, J., **A Primeira Epístola de Pedro**. Um Comentário Global. Contribuições de membros do Seminário de Santo Agostinho, Londres: SCM Press, 2020.

Capítulo VII¹

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

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

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

Waldecir Gonzaga²

Ruy Sampaio Damiani³

Resumo

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

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

Abstract

The present study aims to evaluate, from an Augustinian perspective, the relationship between grace and freedom as presented in the Letter to the Romans, especially in the pericope Rm 6,14-

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-07>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

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

23. This theme is often addressed in the Pauline writings and holds great relevance for contemporary theology. The concept of freedom is recurrent in Western tradition, with its foundations found in the writings of Augustine, who develops his arguments based on the principles of Pauline theology. The freedom to act and the effects of grace may initially appear to be opposing or lead to a certain moral indifference. In this study, we will seek to present Augustine's arguments in favor of a balance that acknowledges both God's action and personal adherence, preserving the harmony between the freedom of God's children and the transformative power of divine grace. To achieve our objective, we will follow these steps: 1) presentation of the Greek text of Rm 6,14-23; 2) a brief explanation of the Letter to the Romans and its significance in the New Testament; 3) Saint Augustine's observations on the topic.

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

Resumen

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

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

Introdução

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

Identificar aspectos culturais que permeiam a figura do Apóstolo das Gentes é de grande valor instrumental para a análise de seus textos. Compreender o personagem Paulo em seu contexto, sua formação robusta e seu vocabulário próprio compõem um itinerário exitoso na compreensão de seus escritos.

Pretendemos, neste artigo, apresentar de forma breve, o tema da *graça* e *liberdade*, expresso de maneira lapidar, em nosso entendimento, na perícopes Rm 6,14-23, uma das sete cartas tidas como protopaulinas ou autenticamente paulinas⁴, sempre presente nos catálogos e listas do Cânon Bíblico desde os primórdios do cristianismo⁵. Para nossa análise, nos valeremos das observações filosófico-teológicas de Santo Agostinho sobre o tema. O bispo de Hipona é conhecido pelo epíteto de *Doctor Gratiae* por ter tratado o tema com afinco, sobretudo em suas disputas com os pelagianos, de forma que sua teologia é, ainda hoje, de grande serventia para enfrentar este problema tão complexo, que implica na própria práxis moral dos cristãos.

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

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

Com efeito, a ideia de *liberdade* é um tema recorrente na filosofia ocidental, e seus fundamentos teóricos mais antigos podem ser encontrados no edifício filosófico-teológico de Agostinho de Hipona, que enfrentou essa

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

problemática considerando os escritos paulinos. De forma bastante clara e direta, podemos posicionar Paulo em um lugar de destaque nesta discussão. Revisitar seus escritos em busca de novas nuances é sempre um grande desafio, pois a riqueza de seus textos não se esgota com a multiplicação de estudos científicos sobre eles; ao contrário, esses estudos renovam a beleza e a importância do Apóstolo das Gentes para a teologia em geral e para a formação do homem ocidental.

1. Texto e tradução de Rm 6,14-23

O exegeta americano M. Eugene Boring, em sua obra *Introdução ao Novo Testamento*, propõe uma interessante reflexão sobre os textos neotestamentários como *Livro da Igreja*.⁶ Esta visão engloba todo aspecto normativo decorrente desses textos e a decisiva influência deles para a composição do cristianismo nascente e seu desenvolvimento nos primeiros séculos.

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

É historicamente apropriado e hermeneuticamente útil colocar em foco essa estrutura bipartida do Novo Testamento, Carta / Evangelho. Essa divisão em duas partes está presente em nossa coleção canônica mais antiga, representada em dois códices do papiro Chester Beatty. A igreja exercitou sua intuição e percepção quando, num período primitivo, ela designou todas as leituras litúrgicas do Novo Testamento como Epístolas ou como Evangelho.⁷

⁶ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 20.

⁷ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 11.

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

As Cartas surgiram primeiro, seja cronologicamente, seja como uma coleção. E, pode-se afirmar, que os dois gêneros seguiram caminhos próprios, existindo independência entre eles. Seria possível afirmar que são tradições paralelas sobre a vida e os ensinamentos de Jesus, consistindo em duas formas de entender a sua mensagem e suas implicações éticas. Contudo, ainda que sejam independentes, os dois gêneros compartilham um denominador comum que os une. Para além do personagem Jesus, central em ambos, estão as formas narrativas.⁸

Paulo desempenha um papel fundamental na literatura cristã primitiva, sendo o estilo literário epistolar um considerável legado do Apóstolo das Gentes para a igreja nascente. Nesta direção, pontua Boring:

Foi Paulo quem estabeleceu a forma carta como meio primário da instrução cristã. Aqui, podemos antecipar as conclusões sugeridas abaixo em relação às epístolas do Novo Testamento. De fato, Paulo influenciou não apenas a escola paulina, mas a literatura cristã primitiva em geral.⁹

Este aspecto comum entre Evangelho e Cartas é bastante significativo para compreender o Novo Testamento, mesmo que os textos tenham sido escritos em ambientes onde a cultura helênica era presente; ambos conservam o aspecto narrativo que constitui um elemento característico do mundo judaico.¹⁰ Paulo, de formação erudita, com marcados acentos helênicos, conserva um certo modo judaico de teologizar, que difere da lógica proposicional greco-romana.

⁸ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 12.

⁹ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 739.

¹⁰ GRILLI, M., Vangeli sinottici e Atti degli apostoli, p. 30.

As implicações éticas deste aspecto marcadamente judaico, presentes no *corpus paulinum*, são de extrema relevância para a discussão que pretendemos ilustrar neste estudo. Nesta direção, Boring afirma: “A Carta ou o Evangelho desafiam seus leitores a aceitar o mundo narrativo que eles projetam como mundo real, a história como sua própria história e a viver de acordo com ela.”¹¹

A Carta aos Romanos, que é o objeto de nossa análise, contém traços da tradição greco-romana e da tradição hebraica. O aspecto narrativo, próprio da cosmovisão judaica é seu elo estilístico com os Evangelhos e Atos.¹²

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

Rm 6,14-23 (NA28)	Tradução
¹⁴ ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλ’ ὑπὸ χάριν.	¹⁴ O pecado, pois, não vos dominará, pois não estais sob o jugo da lei, mas da graça.
¹⁵ Τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ’ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο	¹⁵ Que, pois? Pecaremos, porque não estamos sob a lei, mas sob a graça? Não seja assim! (<i>De forma alguma!</i>)
¹⁶ οὐκ οἶδατε ὅτι ὃ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοι ἐστε ὃ ὑπακούετε, ἥτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην;	¹⁶ Não sabeis que a quem apresentais a vós mesmos como escravos para a obediência, escravos sois a quem obedeceis, seja do pecado para a morte, ou da obediência para a justiça?
¹⁷ χάρις δὲ τῷ θεῷ ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς,	¹⁷ Graças, porém, a Deus que fostes escravos do pecado, porém obedecestes de coração ao padrão de doutrina à qual fostes entregues,
¹⁸ ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.	¹⁸ Tendo sido libertados, porém, do pecado, fostes escravizados à justiça.
¹⁹ Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. ὥσπερ γὰρ	¹⁹ Falo em termos humanos, por causa da fraqueza da vossa carne, pois assim como

¹¹ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 12.

¹² DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, Introdução, LXIX – LXX.

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

Fonte: texto da NA28¹³, tabela e tradução dos autores.

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

2. Estrutura da Carta

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

¹³ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

argumento central, e, todos os temas parciais ou teses secundárias, dispõem de uma importância especial nesse processo.

Podemos dividir a Carta aos Romanos em três blocos que compõem sua estrutura, a saber; o *exordium*, a *narratio* e a *peroratio*.¹⁴ O *exordium* é a introdução ao discurso, trata-se de um primeiro contato com os destinatários onde o autor pretende conquistar a atenção da audiência. Em seguida, temos a *narratio*, que consiste no desenvolvimento da tese central e das subteses que complementam a tese central. Por fim, na *peroratio*, temos a conclusão, a despedida e uma recapitulação dos temas desenvolvidos.

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

Todo o capítulo 6 da Carta aos Romanos é uma descrição da humanidade remida por Cristo. Trata-se de uma *synkrisis*,¹⁶ isto é, uma comparação entre Cristo e Adão, a nova humanidade, remida por Cristo, e a velha humanidade, vinculada à Lei por causa da culpa de Adão.

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

¹⁴ ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 14.

¹⁵ ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 15-16.

¹⁶ RUSCONI, C., Dicionário de Grego do Novo Testamento, p. 430.

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

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

É preciso situar a questão da *liberdade* no discurso paulino para compreendê-la adequadamente. Quando o Apóstolo das Gentes usa a palavra *liberdade*, ele traz novos contornos semânticos para o termo, porém, seu desenvolvimento do tema segue os trilhos de uma tradição precedente.

Angelika Berlejung e Christian Frevel, em *Dicionário de Termos Fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, iniciam a seção dedicada à liberdade com uma reflexão sobre o tema na tradição veterotestamentária, e destacam que:

Fundamental para qualquer discurso bíblico sobre a liberdade, é o conceito da liberdade de Deus, que não pode ser manipulada nem compreendida, em última análise, pelo ser humano. Nessa liberdade, Deus comprova-se como próximo e distante ao mesmo tempo como Deus que está presente e se esconde (Jr 23,23). Na experiência da liberdade de Deus irrompe a pergunta pelo próprio ser humano, que se deve não a si mesmo, mas exclusivamente a Deus, de modo que a pergunta antropológica desemboca sempre na pergunta teológica.¹⁷

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

¹⁷ BERLEJUNG, A.; FEREL, C., *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*, p. 286.

Os mesmos autores enfatizam que a liberdade, no século XX, tornou-se uma marca característica da interpretação da teologia paulina. O termo aparece em contextos distintos, especialmente em: Rm 6,18. 20.22; 7,3; 8,21; 1Cor 7,21 s.39;9,1.19; 10,29; 12,13; 2Cor 3,17; Gl 2,4; 3,28; 4,22s.26.30 s.; 5,1.13.¹⁸ Embora Paulo tenha agregado conteúdo teológico ao conceito de *liberdade*, o fundamento veterotestamentário continua presente. A *liberdade*, em chave bíblica, pressupõe um alto grau de responsabilidade do ser humano. As dádivas divinas descritas na Torá e no *corpus paulinum* trazem à tona o amor de Deus que se apresenta como caminho de autorrealização. Entretanto, a possibilidade de que o ser humano sucumba em uma pseudoliberdade alheia à vontade de Deus, é sempre uma possibilidade em aberto.

Nesta direção, Arrigo pontua:

Para Paulo a liberdade não consiste num lugar neutro, mas o estar num lado ou em outro. Isto porque a liberdade não é fazer o que lhe apetece, mas é realizar o bem, ser livre significa ser guiado pelo amor para fazer aquilo que realmente nos realiza, isto é, a vocação do homem para a santidade. No senhorio da graça não existe pecado porque Cristo morreu para o pecado e com ele também os batizados. Assim, para Paulo, a liberdade cristã: “não é libertinagem, mas serviço a Cristo motivado pelo amor. A santidade e a vida eterna são dons gratuitos, como diz em Rm 6,23, o pecado tem seu salário, a morte, quanto à santidade, esta não tem como salário a vida eterna, mas esta última é dom gratuito de Deus.¹⁹

O aparente paradoxo que surge na teologia paulina sobre o tema da liberdade está diretamente ligado com o conceito de *graça*. A palavra grega *χάρις* (*cháris*), do verbo *χαίρω*, aponta para aquilo traz felicidade, o que gera alegria. Pode ser entendida também como beleza e gratidão. No seu uso pagão, no

¹⁸ BERLEJUNG, A.; FEREL, C., Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento, p. 287.

¹⁹ ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina, p. 59.

contexto helênico, estava relacionada à ideia de favor recebido e também como estado de ânimo.²⁰

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

Paulo combina duas características importantes que podem parecer paradoxais; por um lado, ele considera a perfeição da incongruência do dom e, por outro lado, o forte caráter de obrigação, reorientando a obediência dos receptores para o doador. Paulo considera a incongruência do dom, mas não a sua falta de circularidade, em que o dom divino de Cristo foi incondicionado (não baseado em condições prévias), mas não foi incondicional porque tem consequências de resposta, como a obediência, a santidade, sendo que esta última não é um dom restituído a Deus mas a obediência é o milagre do mesmo dom, falando de fenômeno excêntrico.²³

O dom supremo e gratuito de Deus aos batizados é a salvação, como já mencionamos abundantemente até aqui, sendo esta a tese central de toda a Carta

²⁰ BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário de literatura Patrística*, p. 793.

²¹ DE GRUYTER, W., *Konkordanz zum Novum Testamentum Grace*.

²² BERNARDINO, A. (org.). *Dicionário de literatura Patrística*, p. 794.

²³ J. BARCLAY., *Paul and the gift*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge, 2015.

aos Romanos. Somente a *graça* de Deus poderia libertar o ser humano do poder do pecado, e a forma de expressar esta aceitação da *graça* gratuita de Deus é a obediência. À medida que Deus liberta o ser humano da escravidão do pecado e do domínio das paixões desordenadas, proporciona a cada cristão batizado a autorrealização na obediência à vontade libertadora de Deus.

Corroborando a proposta desta perícopie, Paulo afirma em 1Cor 15,10: “Mas, pela graça de Deus, sou o que sou, e a sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei mais que todos ele; não eu, mas a graça de Deus que está comigo.”

Ainda para reforçar essa compreensão de que a *graça* de Deus é o que capacita o batizado à verdadeira *liberdade* e para dissolver o aparente paradoxo que emerge da perícopie em análise, destacamos este trecho da obra *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos*, de James Dunn:

Paulo não contempla um dualismo básico entre pecado e Deus; porém o pecado é um poder tão grande sobre o indivíduo e sociedade que somente Deus é suficiente para sobrepujá-lo; e ele o faz como graça e no poder da graça. [...] “Justiça”, tanto quanto “graça” pode ser usado para descrever a maneira e modo em que Deus se manifesta; a dádiva é inseparável do doador. Quando os crentes são exortados a entregar-se a Deus como instrumentos da justiça e seus “escravos”, fica evidente que justiça não é algo sob controle deles. Em vez disso, é o que deve controlá-los. Justiça não é o poder deles para “fazer”, mas o poder de Deus em cujo serviço estão.²⁴

O conceito de *liberdade* em Paulo recebe adições teológicas decorrentes da ação redentora de Cristo. No Antigo Testamento, embora não haja uma explanação direta sobre o conceito de *liberdade*, quando o tema é abordado, é sempre considerado como uma dádiva divina. Em Paulo, essa perspectiva é enriquecida pelo evento salvífico operado por Jesus Cristo. Ainda que a

²⁴ DUNN, J. D. G. *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos*, p. 490-491.

escavidão fosse uma instituição jurídico-social comum na época de Paulo e, como tal, não ser vista como uma degradação social, a dicotomia entre *escravo* e *livre*, proveniente do ideário helênico, era fundamental para a autocompreensão do indivíduo e, por conseguinte, para sua autorrealização. Embora a escavidão fosse uma instituição aceita naquele período, limitava os direitos e reduzia as possibilidades de autorrealização. Da mesma forma que, no contexto helênico, apenas o homem *livre* desfrutava plenamente de seus direitos, no cristianismo, a verdadeira liberdade é uma prerrogativa dos batizados que aceitam a *graça* de Deus, passando do domínio do pecado para o senhorio do Cristo, com suas consequências libertadoras. Paulo constrói toda sua argumentação a partir do evento da redenção, um ato de Deus em Cristo que venceu o poder escravizador do pecado. Para Paulo, assim como para Jesus, o ser humano nunca pode ser autônomo ou independente, mas sempre está subordinado a um poder maior. Não se trata de identificar a *liberdade* com independência, mas de situá-la na justa subordinação, ou seja, no senhorio de Deus pela *graça*.²⁵

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

²⁵ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 506.

²⁶ BORING, M. E., Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos, p. 506.

Este dilema existencial sobre a *liberdade* é uma constante na tradição ocidental. A tensão apresentada em termos teológicos pelo paradoxo *graça/liberdade* segue outra linha na filosofia, a luta entre a vontade e as paixões. Resumidamente, a vontade diz respeito aos desejos da razão, e, enquanto as paixões são as emoções da alma, como veremos com mais detalhes na próxima seção. Desde os tempos dos gregos, essa discussão tem ocupado um lugar de destaque na evolução do pensamento ocidental, dos estoicos, passando pelos cristãos (patrística e escolástica), até chegar à filosofia moderna da linguagem e à psicanálise freudiana, a *liberdade* tem sido sempre um tópico de grande relevância.

No fundamento da especulação ocidental sobre a *liberdade* está a proposta filosófico-teológica de Agostinho de Hipona, que, a partir da análise dos escritos paulinos, constrói seu arcabouço teórico sobre o tema.

Na próxima seção, apresentaremos de forma resumida algumas considerações do bispo de Hipona sobre o assunto, partindo de sua exegese da Carta aos Romanos.

3. Considerações agostinianas sobre a *liberdade*

Dentre os muitos temas que foram abordados por Agostinho de Hipona a *liberdade* está em posição de destaque. Todo o pensamento de Santo Agostinho pode ser compreendido a partir de um questionamento profundo sobre a condição da natureza humana.²⁷ Escritor assaz e copioso contemplou diversificadas temáticas sobre a natureza humana, mas é certo que as divergências sobre a ideia de *liberdade*, que Agostinho delineou ao longo de sua vida não se resumem à uma análise da condição da natureza humana, em muitos aspectos, decorrem de sua

²⁷ HUISMAN, D., Dicionário dos filósofos, p. 17.

especulação teológica. É a *graça* o seu elemento mais característico, e é partir de Paulo que o bispo de Hipona ergue seu construto filosófico-teológico.²⁸

Não obstante toda influência platônica que é notadamente identificada nas obras de Agostinho, os escritos de Paulo são ainda mais preponderantes para compreensão da linha geral de seu pensamento e, em especial sobre o tema da *graça*. Sua conversão ao Cristianismo, que é o centro de sua vida e, por conseguinte o núcleo de seu construto intelectual, tem em sua gênese Rm 13,13-14²⁹. Uma passagem que desencoraja os excessos de uma vida libertina e admoesta à uma vida nova em Cristo. Diz o excerto paulino: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes.” (Rm 13,13).

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

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

Agostinho utiliza o termo “liberdade” em dois modos significativos: política e religiosamente. Nessas duas categorias se encontra geralmente uma grande diversidade de significações que aparecem ao longo dos escritos de Agostinho em contextos variados, alguns polêmicos, outros não. Agostinho não se preocupou em oferecer uma descrição sistemática da noção de liberdade em ambas as categorias,

²⁸ DA COSTA, D. R., Livre-arbítrio e a liberdade na filosofia de Agostinho de Hipona: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”, p. 6.

²⁹ HORN, C., Agostinho conhecimento, linguagem e ética, p. 108.

embora, às vezes, durante a controvérsia pelagiana, esteja perto de oferecer elementos para uma definição do termo.³⁰

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

Contudo, os sofrimentos provocados pela perda da liberdade política apresentam a vantagem moral de exercitar os cristãos na prática da liberdade religiosa, que os liberta da dominação da morte, da concupiscência e do diabo. Tais intenções caridosas podem, por exemplo, estimular os cristãos a uma maior liberdade de expressão, como a que se produziu para Agostinho quando respondeu às críticas dos pagãos ao cristianismo depois da queda de Roma.³¹

Como podemos notar, o *cogito* agostiniano é de índole teológica e, notadamente, paulina. Registrada esta observação voltemos para a questão da *liberdade* em âmbito religioso que, por ora, é o que nos interessa. É possível inferir que Agostinho propõem soluções para as tensões; *liberdade / graça – justiça / misericórdia – bem / mal*, e toda sua teologia orbita entorno destas grandes demandas existenciais.³²

As relações do bispo de Hipona com o maniqueísmo e com o pelagianismo são boas fontes de investigação para entender seu pensamento. A doutrina de maniqueísta seduziu o teólogo africano em um primeiro momento, justamente por propor uma aparente solução para estas tensões. Ao sustentar que duas forças se rivalizam constantemente, Deus a força do bem e a matéria a força do mal, o

³⁰ FITZGERALD, A. D., Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia, p. 606.

³¹ FITZGERALD, A. D., Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia, p. 606.

³² MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 192.

maniqueísmo desloca a culpa do ser humano para as forças externas que incidem sobre ele. Tais forças, ao se apossarem do ser humano, se tronam determinantes do agir, pois dominam a vontade. Em um primeiro momento o maniqueísmo era-lhe mais confortável, adequava-se melhor ao seu espírito racionalista e fortemente marcado pela cultura romana. Também o caráter acentuadamente materialista da metafísica da seita lhe atraía, com suas definições sobre Deus, o homem, a *liberdade* e a questão do mal.³³

Para Agostinho a existência da vontade livre foi sempre um ponto bastante pacífico que, trata-se a seu ver, de uma verdade primaria e evidente e, portanto, incontestável³⁴. Todavia, a vontade livre nem sempre logra fazer o bem, logo este dilema se apresenta em chave existencial e é enfrentado pelo teólogo africano em chave teológico-filosófica. Em outros termos, a vontade não está totalmente livre dos obstáculos da culpa original e, portanto, não gozamos da suprema liberdade enquanto vivemos as amarras do pecado. Para alcançarmos a plena *liberdade*, é fundamental, a abertura a ação da *graça* gratuita de Deus. Nenhuma criatura é independente de Deus, logo a liberdade enquanto potência nas coisas criadas também está submissa ao próprio Deus.

Ressalta assim, uma vez mais, a unidade profunda da doutrina agostiniana. Criatura alguma é autossuficiente, quer para existir, para conhecer ou para viver. Todo o bem procede Deus: a existência pela criação, a verdade pela iluminação, a virtude ou a retidão da vontade por uma como iluminação ou fortalecimento de ordem moral. Todo nosso ser depende de Deus: nossa existência de sua eternidade, nosso conhecimento das razões eternas de sua sabedoria, e nossa vida moral do seu amor. Volvemos, assim, àquela profunda vivência inicial de Agostinho ao desvendar-se-lhe, por intermédio de Plotino, autêntica realidade do mundo espiritual: “*Qui novit veritatem, novit eam (lucem), et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas, et vera caritas et cara aeternitas.*”³⁵

³³ GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 143.

³⁴ GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 191.

³⁵ GILSON, E., História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa, p. 193.

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

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

Quando se trata dos efeitos do pecado original com respeito à liberdade de que desfruta o homem decaído para fazer boas obras, é de suma importância manter em mente o conceito de liberdade de nosso teólogo. Geralmente distingue (embora nem sempre seja constante em sua terminologia) entre liberdade (*libertas*) e livre arbítrio (*liberum arbitrium*). O livre arbítrio, praticamente, é identificado com a vontade. Ele não ignora a noção de liberdade como “imunidade de necessidade” (*immunitas a necessitate*), mas o conceito que prevalece em sua mente ao pensar em liberdade é o de “imunidade de servidão” (*immunitas a servitute*), a ausência de obstáculos que impedem a realização do bem.³⁶

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

Santo Agostinho ensinou que, antes da Queda, Adão desfruta do livre-arbítrio e poderia ter se absterido do pecado. Uma vez, porém, que ele e Eva comeram a maçã, a corrupção penetrou-os e, por meio dos dois, toda a posteridade; por conseguinte, nenhum de seus descendentes pode abster-se, por si só, de pecar. Somente a graça de Deus permite que os homens sejam virtuosos.³⁷

³⁶ MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 192.

³⁷ RUSSEL, B., História da filosofia ocidental. Livro 2: a filosofia católica, p. 82.

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

A expressão “o pecado não vos dominará, porque não estas sob a Lei, mas sob a graça” diz respeito, certamente, àquele terceiro grau em que o homem já serve com a mente à Lei de Deus, embora na carne sirva à Lei do pecado (cf. Rm 7,25). Com efeito, não obedece ao desejo do pecado, embora as paixões ainda o solicitem e provoquem o consentimento, até que também ao corpo seja comunicada a vida, e a morte seja absorvida na vitória (cf. 1Cor 15,54). Portanto, pelo fato de não consentirmos nos desejos maus, estamos na graça e o pecado não reina em nosso corpo mortal. E quando diz, na passagem: “nós que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele”, descreve aquele que está estabelecido sob a graça. Mas o dominado pelo pecado, embora queira resistir ao pecado, está ainda sob a Lei, e não sob a graça.³⁸

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

³⁸ AGOSTINHO. S., Carta aos Romanos, p. 32 – 33.

Só na grandeza da vossa misericórdia coloco toda a minha esperança. Dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes. Vós nos ordenais a continência. Ora, afirmou um sábio: Ao conhecer que ninguém pode ser casto sem o dom de Deus, é já um efeito da sabedoria o saber de quem provem este dom.³⁹

E ainda:

A intemperança, porém, algumas vezes arrasta o vosso servo, mas vos compadecereis de mim e a vossa misericórdia afastá-la-á para longe. Ninguém pode ser continente se Vós não lhe dais a graça. Vós nos concedeis muitos benefícios quando vos invocamos. Todo o bem que recebemos antes de orar, o recebemos de Vós.⁴⁰

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

Como seria possível que a necessidade de se opor aos erros pelagianos o teria levado a exagerar os direitos da graça e a compreender o livre-arbítrio, se é verdade que o livre-arbítrio esteve sempre fora de discussão e que, no mais, Agostinho conferirá tudo à graça desde o dia em que leu são Paulo e o compreendeu? Jamais Agostinho irá mais longe porque ele foi diretamente até o fim: o homem só pode fazer o que Deus lhe dá força para fazer; *Da quod jubes, et jube quod vis*: dá-me o que tu exiges, e exijas o que tu queres. Eis um dos temas essenciais das Confissões, e se Agostinho as escreveu em 400, pergunta-se o que, depois de 410, ele poderia ter acrescentado a essa fórmula para ultrapassá-la.⁴¹

³⁹ AGOSTINHO. S., Confissões, livro X, 29, p. 259.

⁴⁰ AGOSTINHO. S., Confissões, livro X, 31, p. 261.

⁴¹ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho. p. 302.

Ainda sobre a polêmica pelagiana e sua relação com a doutrina da graça possui significativas implicações filosóficas e sua origem reside na transmissão do pecado de Adão. Para os pelagianos a debilidade que identificamos na criatura humana não é um aspecto congênito, herdado dos primeiros pais, logo toda a questão da *graça* e da *liberdade* se desenvolvem de forma diversa daquilo que postula o bispo de Hipona. Pelágio centraliza em sua tese a negligência do homem em relação à ordem divina, ou seja, as insuficiências constatadas nos seres humanos, não são uma herança mas um ato de escolha deliberado. Agostinho dedica toda uma obra ao tema, explanando de forma exaustiva a questão em tela. Em; *De natura et gratia*, afirma: “foi dito que em Adão todos pecaram.”⁴² Na perspectiva agostiniana a *liberdade* é sempre uma em Deus e na sua vontade, na perspectiva pelagiana a *liberdade* do homem é autônoma em relação a Deus, destas visões nascem teologias e antropologias bem diversas. A proposta pelagiana está ancorada na justiça divina e na responsabilidade moral do homem, a proposta agostiniana, por sua vez, está alicerçada na misericórdia, sem negar a responsabilidade do homem e nem a justiça divina. Conseqüentemente, se soerguem diferentes noções da economia do dogma da redenção.

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

Para delinear um mapa conceitual sobre a *liberdade* em Agostinho, se faz necessário conjugar dois conceitos que, em nosso entendimento, são centrais,

⁴² AGOSTINHO. S., Sobre a graça e natureza, p. 72.

a saber; vontade livre a *graça*. A vontade como potência do homem é uma realidade inalienável para Agostinho⁴³, que deve ser iluminada pela *graça*, aí ocorre a cooperação entre homem e Deus, onde a responsabilidade moral tem seu espaço coexistindo com a justiça divina. A vontade se apresenta como *locus* da moralidade, mas se ela possui ainda contaminações do pecado original como seria possível falar em responsabilidade moral do homem? Esta questão foi, originariamente, o ponto de litígio mais forte com os pelagianos e pode ser solucionada da seguinte forma como propôs Gilson:

Segue-se uma profunda transformação na economia geral do dogma da redenção. Com efeito, a vontade livre, estando intacta depois da queda do primeiro homem, deve ter permanecido tal e, uma vez que sua natureza não foi corrompida, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus. A partir disso, a humanidade, não estando decaída, não tem mais da justificação, se esta se refere à remissão de ofensas; o sacrifício de Cristo, que outrora foi uma brilhante demonstração da infinita bondade de Deus e uma poderosa incitação ao bem que se direciona à humanidade inteira, opera em todo homem somente a remissão dos pecados, sem atingir a vontade: *sola remissio peccatorum*. Não há como endireitar o que o erro não deformou realmente.⁴⁴

É somente na leitura do *corpus paulinum* que podemos encontrar embasamento para os postulados de Agostinho que refletem seu próprio dilema existencial. Contemplando o criado, conhecendo a sã doutrina, ainda era acometido das aflições e alma por não efetivar o bem que deseja. Com efeito, é em Paulo e sua doutrina do pecado e da *graça* que o bispo de Hipona busca inspiração para dissipar suas contradições internas que estão explicitadas em sua teologia. Na Carta aos Romanos encontramos a passagem que exprime de modo lapidar essas contradições da alma que compõem o cenário das considerações de

⁴³ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 299.

⁴⁴ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 299 – 300.

Agostinho sobre a *liberdade*: “Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim.” (Rm 7,19-20).

Nota-se, aqui, aquela inquietude que subjaz em todas considerações agostinianas sobre o tema: por que o conhecimento da lei divina não é suficiente para efetivação do bem? A solução é retirada da economia da redenção a partir da tese paulina sobre a *graça* divina em nós. As oposições pelagianas orbitam em torno da responsabilidade de cada indivíduo diante de Deus. Ao se esforçar e lutar na busca de Deus a vontade do homem adquire méritos, sendo a *graça* um dom alcançado que coroa o esforço pessoal de cada um.⁴⁵

Se revisitarmos a sessão anterior deste escrito, notaremos a insistência na gratuidade da *graça* por parte de Paulo. Parece, pois, que a concepção pelagiana destoa deste entendimento, pois uma *graça* que fosse alcançada como mérito por um agir virtuoso não seria exatamente gratuita, mas se aproximaria de uma recompensa ou de uma espécie de pagamento diante uma dívida. Enfatizando a posição agostiniana Gilson escreve:

A graça de Deus não nos é dada segundo nossos méritos, já que não apenas não vemos boas ações as quais possa ser atribuída, mas a vemos também a cada dia atribuída a ações manifestamente más. Ao contrário, a partir do momento em que a graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre-arbítrio, sempre intacto não faz senão ir de queda em queda. Tal tese deve ser admitida em seu sentido mais absoluto. *Bonum certamen certavi*, diz são Paulo. Para combater o bom combate, ele deve ter tido essa ideia: a graça inspirou-a nele. Para ser bem-sucedido, ele deve ter tido a força: a graça conferiu-a para ele. Obtendo novamente sucesso, ele tornou a obter a vitória: é também a graça que a coroou.⁴⁶

⁴⁵ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 303 – 304.

⁴⁶ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 304.

A compreensão da gratuidade do dom de Deus parece ser bastante evidente, o conflito filosófico consiste na questão da *liberdade*. Existe ainda a *liberdade* mediante a dependência absoluta do homem a Deus? Para enfrentar esta objeção é preciso ter sempre presente que a tese paulina e os postulados agostinianos se inscrevem em moldes teológicos, portanto não se pode abstrair a relação homem – Deus. Somente a partir da noção de *graça* como apresentada por Paulo é que podemos dar contornos claros ao conceito de *liberdade* em Agostinho. A verdadeira *liberdade* oportuniza a vontade a escolher o Bem.⁴⁷

Agostinho também defende a gratuidade da graça em nome da própria graça: “Como seria graça, se não fosse concedida gratuitamente? Como seria graça, se fosse paga por dívida?”. “(O que é graça? Um dom gratuito (*grátis data*). O que é um dom gratuito? Uma simples doação, não uma retribuição”. “A graça é dada gratuitamente porque se não fosse gratuita não seria graça. Portanto, se é graça porque é dada gratuitamente, algo teu não precedeu para que a recebesse. Porque se alguma das suas boas obras precedeu, então recebestes o pagamento, não o dom”.⁴⁸

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

Como Agostinho identifica a posse da verdadeira liberdade com a capacidade de viver uma vida cristã, o que ele entende por isso se pode compreender à luz de seus comentários sobre a maneira como os cristãos experimentam essa liberdade: uma libertação do orgulho, do amor concupiscente, da morte física e do amor aos bens mutáveis (*sol. 1, 17: lib. arb. 2,37: vera rel. 93*).⁴⁹

⁴⁷ FITZGERALD, A., Agostinho através dos tempos, p. 608.

⁴⁸ MORIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 361 - 362.

⁴⁹ FITZGERALD, A., Agostinho através dos tempos, p. 608.

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

A noção de voluntariedade de um ato, ou seja, a capacidade da vontade eleger bem as ações, elemento fundamental para qualificar moralmente o ato, persiste em Agostinho, mesmo com o amplo espaço que a *graça* ocupa em sua teologia. A constatação desta perspectiva pode ser feita a partir da análise de como ele retrata as intervenções de Deus na vida do homem. As intervenções de Deus respeitam os mecanismos de operação da vontade livre. Não há uma subversão desta operação, mas a condução da vontade livre pelos caminhos queridos pelo próprio Deus.⁵⁰

Conclusão

O problema da *liberdade* é uma constante na tradição ocidental, até os dias de hoje é objeto de análise por diferentes filosofias. Nos variados períodos da história o tema foi enfrentado com nuances distintas e cada época tem a sua marca

⁵⁰ DA COSTA, D. R., Livre-arbítrio e liberdade na filosofia de Agostinho: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”, p. 149.

registrada no cânon do pensamento ocidental. Agostinho aparece entre as figuras o que mais se destacou neste empreendimento. Seguramente, podemos concluir que seus escritos se encontram nos fundamentos do debate sobre *liberdade*. Mas, para absorver mais plenamente os postulados do bispo de Hipona sobre o assunto, de fato é e sempre será mister recorrer aos escritos paulinos.

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

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

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

Referências bibliográficas

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

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

ARRIGO, M. M. **O dom da participação na vida divina: a reflexão paulina sobre a graça na parte central da carta aos Romanos**. Lisboa: UCP, 2019.

BARCLAY, J. M. G. **Paul and the gift**. B. Cambridge: Erdmans Publishing Co.; Grand Rapids, 2015.

BERLEJUNG, A.; FEREL, C. **Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus. Edições Loyola, 2011.

BERNARDINO, A. (org.). **Dicionário de literatura Patrística**. São Paulo: Ave Maria, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9 impr. São Paulo: Paulus, 2013.

BORING, M. E. **Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos**. Volume II. Santo André: Academia Cristã. São Paulo: Paulus, 2016.

DA COSTA, D. R. **Livre-arbítrio e liberdade na filosofia de Agostinho: um estudo a partir da polêmica “semipelagiana”**. São Paulo, 2023. Tese doutorado; Departamento e Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Grace**. 1899-1902.

DUNN, J. D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos**. São Paulo: Academia Cristã: Paulus, 2022.

FITZGERALD, A. D. **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus. 2019.

GILSON, E. **História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Gusa**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

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

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

GRILLI, M. **Vangeli sinottici e Atti degli apostoli**. Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2018.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 2014.

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

HUISMAN, D. **DICIONÁRIO DOS FILOSÓFOS**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

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

RUSCONI, C. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

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

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

Capítulo VIII¹

“Compedeceu-se, YHWH”: A intercessão do justo. Análise exegética de Am 7,4-6

“YHWH had compassion”: The intercession of the righteous. Exegetical
analysis of Am 7:4-6

“YHWH tuvo compasión”: La intercesión de los justos. Análisis exegético de
Am 7,4-6

Waldecir Gonzaga²

Filipe Henrique de Araújo³

Resumo

A filosofia grega ofereceu à teologia métodos e conceitos através dos quais a fé cristã pode ser explicitada e aprofundada. Entretanto, a filosofia grega desenvolveu-se em bases diferentes do mundo bíblico. Na maioria das vezes essas diferenças não provocam problemas, porém, em algumas situações podem surgir controvérsias. Uma destas é a visão grega da impassividade divina, pois o que é “perfeito” e “uno”, não pode possuir mudança de qualquer natureza. Isso pode gerar a visão de um Deus sem sentimentos e impassível diante das dores e sofrimentos do ser humano e do planeta, todavia, não é isso que o texto bíblico apresenta. Em Am 7,4-6, há um exemplo disso, Deus, prestes a punir seu povo, é sensibilizado pela intercessão do justo, o profeta Amós. O Deus bíblico é compassivo e se deixa tocar pelas palavras daquele que caminha em sua presença e pratica sua vontade, defendendo a justiça. A sociedade atual, com suas diferentes formas de hedonismo, assemelha-se à sociedade do tempo do profeta Amós. A perícopa de Am 7,4-6 mostra que o justo não pede a destruição dos injustos, mas intercede para que este tenha a oportunidade de converter-se e construir um futuro pautando na justiça. Para tornar manifesto essa mensagem profética, essa pesquisa desenvolve-se através de algumas das

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-08>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013), graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021) e especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017). Participa do Grupo de Pesquisas Análise Retórica Bíblica Semítica, liderado pelo professor dr. Waldecir Gonzaga e do Grupo de Pesquisas Tradição e Literatura Bíblica, liderado pela professora dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, ambos credenciados junto ao CNPQ. E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1438421280635397> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-6840-1797>

etapas do Método Histórico-Crítico julgadas pertinentes para este trabalho e oferece um comentário exegético-teológico desenvolvido através de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratório.

Palavras-chave: Amós, YHWH, Intercessão, Justo, Profeta.

Abstract

Theology methods and concepts derived from Greek philosophy provided a framework for elucidating and enriching the Christian faith. However, the development of Greek philosophy was based on a different foundation than that of the biblical world. In the majority of cases, these discrepancies do not give rise to significant issues. However, in certain instances, they can potentially give rise to controversies. One such discrepancy is the Greek perspective on divine impassivity, which posits that a being that is “perfect” and “one” cannot undergo any form of change. This could result in a conceptualization of a deity devoid of emotionality and indifference to the afflictions of humanity and the planet. However, this is not the portrayal of the divine presented in the biblical text. An illustrative example can be found in Am 7:4-6. In the biblical text, God, who is about to punish his people, is moved by the intercession of the righteous prophet Amos. The biblical God is depicted as compassionate and responsive to the words of those who walk in his presence and do his will, defending justice. In contemporary society, with its various manifestations of hedonism, there are notable parallels with the society depicted in the prophecies of Amos. The pericope of Am 7,4-6 demonstrates that those who are just do not call for the destruction of the unjust; rather, they intercede so that the unjust may have the chance to convert and establish a future based on justice. To make this prophetic message manifest, this research is developed through some of the stages of the Historical-Critical Method deemed pertinent to this work and offers an exegetical-theological commentary developed through bibliographical-exploratory research.

Keywords: Amos, YHWH, Intercession, Righteous, Prophet.

Resumen

La filosofía griega ofreció a la teología métodos y conceptos a través de los cuales se podía explicar y profundizar en la fe cristiana. Sin embargo, la filosofía griega se desarrolló sobre bases diferentes a las del mundo bíblico. La mayoría de las veces, estas diferencias no causan problemas, pero en algunas situaciones pueden surgir controversias. Una de ellas es la visión griega de la impassibilidad divina, ya que lo “perfecto” y “uno” no puede poseer cambio de ningún tipo. Esto puede dar lugar a una visión de un Dios insensible e impassible ante el dolor y el sufrimiento de los seres humanos y del planeta, pero no es lo que presenta el texto bíblico. En Am 7, 4-6 encontramos un ejemplo de ello: Dios, a punto de castigar a su pueblo, se conmueve por la intercesión del profeta justo Amós. El Dios bíblico es compasivo y se conmueve por las palabras de quien camina en su presencia y practica su voluntad, defendiendo la justicia. La sociedad actual, con sus diferentes formas de hedonismo, se parece a la sociedad de la época del profeta Amós. La perícopa de Am 7,4-6 muestra que los justos no piden la destrucción de los injustos, sino que interceden para que los injustos tengan la oportunidad de convertirse y construir un futuro basado en la justicia. Para poner de manifiesto este mensaje profético, la investigación se desarrolla a través de algunas de las etapas del método histórico-crítico que se consideran pertinentes para este trabajo y ofrece un comentario exegético-teológico desarrollado a través de una investigación bibliográfico-exploratoria.

Palabras clave: Amós, YHWH, Intercesión, Justo, Profeta.

Introdução

Amós viveu no século VIII a.C. e exerceu sua profecia em Israel, no Reino do Norte. Seu livro, presente nos mais variados catálogos bíblicos dos doze profetas menores⁴, permite reconhecer uma sociedade na qual algumas das pessoas mais abastadas constroem sua riqueza e patrimônio a partir da espoliação dos pobres e humildes: fraudam as balanças (Am 8,5); escravizam as pessoas e tomam suas terras como pagamento de suas dívidas (Am 2,6); praticam injustiças de todos os tipos e grandezas (Am 5,7).

Não bastando as injustiças cometidas, possuem um estilo de vida pródigo, no pior sentido do termo, com muitos banquetes e danças (Am 6,4-6). Acreditam, graças à aparente inexistência de ameaças próximas, que a força de seu exército e suas riquezas os livrarão de qualquer mal e os protegerão ao longo de toda a vida (Am 6,1). Amós, denuncia tais desvios, alerta sobre o risco que tal comportamento possui, porém, pede a conversão e não a destruição dos injustos; pelo contrário, intercede por eles, a fim de que possam converter-se e praticar o bem (Am 7,4-6).

A sociedade hodierna, *mutatis mutandis*, conhece os mesmos problemas e desvios do que se espera de uma sociedade justa e fraterna. Em um ambiente, no qual a virulência do discurso de alguns que se apresentam como cristãos, é muito difícil resgatar a imagem bíblica de Deus e a forma através da qual os justos procedem. Afastando-se de uma imagem demasiadamente grega de Deus, enquanto motor imóvel e extremamente impassível, o justo precisa levantar sua voz não apenas para denunciar os desvios, mas para interceder para que aqueles que desconhecem a Deus possam ter a oportunidade de converter-se.

A análise exegética de Am 7,4-6, a partir dos vários passos dados neste estudo, visa melhor entender o texto bíblico e provocar uma postura nos justos de

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 401-404.

agora, em prol da prática da justiça querida e indicada por Deus, e reclamada pelo profeta Amós. Deus sempre se compadece, a exemplo de que ser percebe neste texto de Am 7,4-6, após ter sido tocado pelas palavras do profeta. Para lograr esse objetivo, a pesquisa se desenvolve através das etapas do Método Histórico-Crítico adequadas para esse trabalho: segmentação, tradução, crítica textual, delimitação, unidade interna e crítica da forma. Por fim, oferece-se também um comentário exegético-teológico desenvolvido a partir de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratório, procurando melhor entender a compaixão de YHWH diante da intercessão do justo, conforme se vislumbra na perícopie de Am 7,4-6.

1. Segmentação, tradução e crítica textual de Am 7,4-6

A exegese bíblica, para asseverar seu caráter científico, precisa zelar acerca dos aspectos metodológicos e sobre a integridade de seu objeto material. O ponto de partida do método é a segmentação do texto, pois este não é mera justaposição de palavras, mas um organismo, no qual sintagmas são articulados de modo a transmitir a mensagem desejada pelo autor. Na segmentação essas pequenas unidades textuais são individuadas e isso possibilita ao pesquisador e ao leitor entrever a forma do texto⁵. Por sua vez, uma tradução científica visa, não apenas transmitir o significado do texto da língua de partida para a língua de destino, mas feita a partir dos segmentos, e de forma mais literal, tenta preservar, na medida do possível, o estilo e a forma do texto primário no texto traduzido⁶. Todavia, além desse trabalho, outra tarefa se impõe ao pesquisador, o texto bíblico original não existe mais, apenas inúmeros testemunhos textuais deste, com isso a crítica textual é uma etapa imprescindível, pois, através dela, busca-se, com método e critérios, o texto mais próximo daquele que possa ser tido como original⁷.

⁵ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 128.

⁶ BARNWELL, K., Tradução Bíblica, p. 9-15.

⁷ BAUKS, M.; NIHAN, C., Manuale di esegesi dell'Antico Testamento, p. 15-16.

Assim me fez ver, o Senhor YHWH:	v.4a	פֶּה הַרְאֵנִי אֱלֹהֵי יְהוָה
Eis que chamou,	v.4b	וַהֲגִיחַ קִרְא
para julgar pelo fogo, o Senhor YHWH,	v.4c	לְרֹב בְּאֵשׁ אֱלֹהֵי יְהוָה
E consumiu um grande campo	v.4d	וַתֹּאכַל אֶת־תְּהוֹמוֹת רֶבֶעַה
e consumiu o campo.	v.4e	וַאֲכָלָהּ אֶת־הַחֲלָקִים:
Então eu disse:	v.5a	וַאֲמַר
Senhor YHWH, por favor, pare!	v.5b	אֱלֹהֵי יְהוָה חַדְלֵ־נָא
Como se levantará Jacó?	v.5c	מִי יָקוּם וַעֲקֹב
Porque ele é pequeno.	v.5d	כִּי קָטָן הוּא:
Compadeceu-se, YHWH, sobre disto:	v.6a	נָחַם יְהוָה עַל־זֵאת
Também isto não acontecerá.	v.6b	גַּם־הִיא לֹא תִהְיֶה
Disse o Senhor YHWH.	v.6c	אָמַר אֱלֹהֵי יְהוָה: ס

Nos segmentos v.4a, v.5b e v.6c a LXX⁸ traz apenas “κύριος/*Senhor*”. Por sua vez, o Texto Massorético⁹ encontra apoio na Vulgata¹⁰, na versão Siríaca, no Targum e no manuscrito grego dos XII Profetas da 4^a Gruta de Qumran para manter “אֱלֹהֵי יְהוָה/*Senhor YHWH*”. A omissão de um dos nomes divinos na LXX quando há a combinação dos dois nomes divinos no Texto Massorético é comum no livro de Amós, possivelmente um *Vorlage*. Recomenda-se a leitura do Texto Massorético dada sua maior atestação.

O segmento v.4b, na LXX, traz “ἐκάλεσεν/*chama*”, e na Vulgata, traz “*vocabat/chamava*”, como a tradução de “קִרְא/*chamou*”. Em Teodociação há o particípio “ὁ καλῶν/*aquele que chama*”. O Texto Massorético encontra apoio na versão Siríaca. A crítica externa não dirime esse problema de crítica textual. As variantes textuais podem ter surgido de uma vocalização diferente do texto consonantal: a LXX leu um *qatal*, a Vulgata um *yiqtol* e o Texto Massorético um particípio. Desse modo, até a crítica interna não oferece uma solução satisfatória, isso leva a optar-se pelo Texto Massorético, pois ele não é um texto eclético, mas fruto de uma tradição textual mantida pelo Códice Lenigradense¹¹.

⁸ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta* (2006).

⁹ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

¹⁰ WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata* (2007).

¹¹ TOV, E., *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 277.

O Texto Massorético, com apoio de Símaco e do Targum, no segmento v.5c, traz “**יקום/levantará**”. A LXX traz “**ἀναστήσει τὸν/levantará**”, e tanto na Vulgata quanto na Siríaca há uma leitura similar à da LXX. O uso do artigo na LXX deixa explícito o objeto indireto, com isso, facilita-se a leitura do Texto Massorético. Desse modo, tendo em vista os critérios da crítica interna *lectio brevior potior e lectio quae alias explicat*¹², opta-se pelo Texto Massorético.

No segmento v.6a, a leitura do Texto Massorético é “**נהם/compadeceu-se**”. A Vulgata corrobora a leitura do Texto Massorético, enquanto que a LXX e Áquila, por sua vez, trazem “**μετανόησον/arrepende-se**”. Todavia, normalmente a LXX traduz a raiz verbal “**נהם/compadecer-se**” pelo verbo “**ἐλέω/compadecer-se**”. Neste caso recomenda-se a leitura do Texto Massorético, pois este goza de maior apoio externo e impõe-se aos outros testemunhos textuais.

2. Delimitação, unidade interna e crítica da forma de Am 7,4-6

A divisão do texto bíblico em capítulos e em versículos é um trabalho medieval, embora tenha grande valia, em uma pesquisa científica, não pode ser aceito acriticamente. Desse modo, o pesquisador precisa identificar e justificar o início e o fim de uma unidade textual através da análise do contexto literário imediato e através da verificação da unidade interna, ou seja, é preciso verificar a coesão e a coerência textuais¹³. Um texto não comunica apenas através pelo significado de cada palavra ou de cada frase, mas também através do modo como estas estão articuladas, isto é, a forma do texto também possui sentido e significado. Assim, a crítica da forma visa tornar evidente a identidade do texto, o ritmo através do qual a narração se desenvolve. Em outros termos, o texto em si é a letra de uma música e a forma, sua melodia¹⁴.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹³ SIMIAN-YOFRE, H., Diacronia: os métodos histórico-críticos, p. 83-87.

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

No segmento v.4a, a expressão “*כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה* / *assim me fez ver*” marca o início do relato de uma visão de Amós. Essa mesma forma também está presente em Am 7,1.7; 8,1, com o mesmo propósito. Além da ruptura com o antecedente que essa estrutura marca, Am 7,1-3 e 7,7-9 são outras visões com estruturas idênticas à de Am 7,4-6, o que simultaneamente aproxima as duas narrativas e permite distingui-las, delimitando assim o início e o fim da segunda visão.

A unidade interna da perícopé de Am 7,4-6 não apresenta problemas e nem suspeitas de rupturas. A homogeneidade é manifesta pelo bom encadeamento da narrativa, sem problemas sintáticos e semânticos, conforme será mais bem apresentado na crítica da forma. Esse texto não apresenta problemas redacionais e nem tensões internas, e seu estilo e vocabulário estão afinados aos das outras visões no livro do profeta Amós¹⁵.

Assim me fez ver, o Senhor YHWH:	v.4a	<i>hiphil qatal</i> 3ms	כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה
Eis que chamou,	v.4b	<i>qal participio</i> ms	וְהִנֵּה קֹרֵא
para julgar pelo fogo, o Senhor YHWH,	v.4c	<i>qal infinitivo</i> cons.	לְרַב בָּאֵשׁ אֲדַנֶּי יְהוָה
e consumiu a grande profundidade do oceano	v.4d	<i>qal wayyiqtol</i> 3fs	וַתֹּאכַל אֶת־תְּהוֹמוֹת רִבְּבָה
e consumiu um grande campo.	v.4e	<i>qal weqatal</i> 3fs	וְאָכְלָה אֶת־הַחֹקֶקֶת:
Então eu disse:	v.5a	<i>qal wayyiqtol</i> 1cs	וָאָמַר
Senhor YHWH, por favor, pare!	v.5b	<i>qal imperativo</i> ms	אֲדַנֶּי יְהוָה חַדְלֵנָּא
Como se levantará Jacó?	v.5c	<i>qal yiqtol</i> 3ms	מִי יָקוּם יַעֲקֹב
Porque ele é pequeno.	v.5d		כִּי קָטָן הוּא:
Compadeceu-se, YHWH, sobre disto:	v.6a	<i>niphal qatal</i> 3ms	נָחַם יְהוָה עַל־נְאֻת
Também isto não acontecerá.	v.6b	<i>qal yiqtol</i> 3fs	גַּם־הִיא לֹא תִהְיֶה
Disse o Senhor YHWH.	v.6c	<i>qal qatal</i> 3ms	אָמַר אֲדַנֶּי יְהוָה: ס

¹⁵ BULKELEY, T., Amos 7,1-8,3, p. 515–528.

O segmento v.4a é um período simples cujo verbo hebraico no *hiphil* precisa ser traduzido através de uma perífrase a fim de conservar o sentido causativo dessa forma verbal derivada. Através do advérbio “כֵּן/*assim*” e da forma verbal “הִרְאֵנִי/*fez ver*” indica-se o modo e a causa através da visão: a iniciativa é divina, YHWH fez Amós ver. Os segmentos v.4d-4e conta com orações adjetivas explicativas e explicita o significado do fogo.

Ou seja, os segmentos v.4b-4e formam um período composto por subordinação. O sujeito da oração principal está no segmento v.4c, na língua de destino, esse deslocamento comum no hebraico, pode ser visto como um hipérbato. A oração subordinada adverbial final, no segmento v.4d, possui como núcleo o verbo no infinitivo constructo “לְרַבֵּן/*para julgar*”. Essa forma nominal do verbo “רַבֵּן/*julgar*” liga-se, pelo estado constructo, ao fogo. A preposição “בְּ/*de*” possui um valor instrumental e indica, desse modo, o agente do “julgar”.

O “וְ/*e*” na forma verbal וְאָמַר assume valor adverbial e indica a sequência narrativa, com isso o segmento v.5a prepara a fala de Amós a YHWH. O discurso do profeta é feito através de três orações: a primeira é imperativa, no segmento v.5b; a segunda, interrogativa, no segmento v.5c; a terceira, simples, no segmento v.5d. O segmento v.6 é um período composto por coordenação, cada segmento é uma das orações a compor esse período. E o texto de Am 7,4-6 traz uma estrutura simples, como se vê na tabela abaixo:

Anúncio da visão	Assim me fez ver, o Senhor YHWH:	v.4a	כֹּה הִרְאֵנִי יְהוָה
Visão	Eis que chamou,	v.4b	וַהֲגִה קְרָא
	para julgar pelo fogo, o Senhor YHWH,	v.4c	לְרֹב בְּאֵשׁ אֲדַנֶּי יְהוָה
	e consumiu a grande profundidade do oceano	v.4d	וַתֹּאכַל אֶת־תְּהוֹמוֹת רִבְּבָה
	e consumiu um grande campo	v.4e	וַאֲכָלָהּ אֶת־הַסִּלְקִים:
Intercessão	Então eu disse:	v.5a	וָאָמַר
	Senhor YHWH, por favor, pare!	v.5b	אֲדַנֶּי יְהוָה חַדְלֵ-נָא
	Como se levantará Jacó?	v.5c	מִי יָקוּם יַעֲקֹב
	Porque ele é pequeno.	v.5d	כִּי קָטָן הוּא:
Mudança de YHWH	Compadeceu-se, YHWH, sobre isto:	v.6a	נָחַם יְהוָה עַל־זָאת
	Também isto não acontecerá.	v.6b	גַּם־הִיא לֹא תִהְיֶה
	Disse o Senhor YHWH.	v.6c	אָמַר אֲדַנֶּי יְהוָה: ס

A forma como a narrativa se desenvolve indica a gravidade da situação e dá tons dramáticos: após a visão há a intercessão, um imperativo, no segmento v.5b, seguido de um *argumentum ad misericordiam*. A resposta de YHWH, no segmento v.6b, é preparada pela mudança de seu estado de ânimo, no segmento v.6a, “*נָחַם יְהוָה/compadeceu-se, YHWH*”. O segmento v.6 ao indicar o êxito da intercessão, no segmento v.5, faz cessar aquilo que foi visto, no segmento v.4; assim, torna-se o clímax dessa unidade textual.

3. Comentário exegetico-teológico

O segmento v.4a traz a raiz verbal “*ראה/ver*”. Sua origem é semítica e, em geral, é utilizado nessas línguas para denotar o sentido de percepção da visão¹⁶. Além de seu uso comum, possui um denso significado teológico ao designar: o ser humano que vê a Deus; Deus que vê o ser humano; o ser humano vê a ação de Deus; indica as visões divinas; no *niphal* pode significar revelação¹⁷.

¹⁶ FUHS, ראה, p. 208.

¹⁷ VETTER, D., ראה, p. 875.

Em Amós, o sentido teológico da raiz verbal “ראה/*ver*” sobressai, pois entre as nove ocorrências, duas são no sentido denotativo, “o povo vê” (Am 3,9; 6,2); nas demais, na forma ativa “vi” ou na passiva “me fez ver” é uma visão dada por YHWH a Amós (Am 7,1.4.7.8; 8,1.2; 9,1). A raiz verbal “ראה/*ver*”, que no particípio é um dos termos utilizados para identificar os profetas, possui em Amós uma acepção positiva, indica uma visão autêntica e sua atividade profética¹⁸.

É importante frisar que a fórmula do segmento v.4a não apenas prepara a sequência da narrativa, mas dado seu uso teológico, assevera a veracidade do que se segue. O sujeito da forma verbal “קרא/*chamou*” está no segmento v.4c: é YHWH que chama¹⁹. A raiz verbal “קרא/*chamar*” possui origem semítica e, em geral, seu uso comum é para atrair a atenção para si através da voz. Na literatura profética pode ser o termo técnico para indicar um anúncio²⁰.

Há sete ocorrências da raiz verbal “קרא/*chamar*” em Amós 4,5.12; 5,8.16; 7,4; 9,6.12, apenas na primeira não possui YHWH como sujeito. Com isso, percebe-se o uso solene dessa raiz na literatura profética, através dela há o anúncio de algo a ser feito por YHWH, tal como o segmento v.4c apresenta: “לרב פאש/*para julgar pelo fogo*”. Esta é uma expressão incomum, as duas palavras juntas ocorrem apenas neste segmento em toda a Bíblia Hebraica²¹.

A forma verbal “ריב/*julgar*” está documentada no hebraico e no aramaico com o sentido de “disputa”, utilizado tanto no âmbito extrajudicial (Ex 21,18; Jz 12,2), quanto no âmbito judicial (2Sm 15,2.4; Is 1,23), e normalmente indica uma querela entre indivíduos. Além de poder indicar o processo judicial em si, também pode referir-se a algum elemento do processo (Jz 21,22; Is 1,17). Seu uso teológico pode ter YHWH como sujeito, nesse caso, YHWH “disputa” contra os

¹⁸ LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel, p. 68-69.

¹⁹ HOYT, J. M., Amos, Jonah e Micah (2019).

²⁰ LABUSCHAGNE, J. C., קרא, p. 841-846.

²¹ SIMIAN-YOFRE, H, Amos: nuova versione, introduzione e commento, p. 143.

inimigos do orante (Jr 11,20), faz anúncios de salvação (Is 49,25) ou anúncios de castigo (Jr 25,31)²².

O segmento v.4c é de difícil tradução e isso gerou diversas conjecturas acerca de problemas textuais²³. Desse modo, Limburg propõe “juízo pelo fogo”²⁴; Wolff, “chuva de fogo”²⁵; Riede, “um imenso fogo”²⁶. Se a rara construção do segmento v.4c traz dificuldades para a exegese atual, chama-se a atenção para a inexistência de variantes textuais: no aparato crítico da BHS há a conjectura “אֵשׁ לְהַבֹּיֵת/pele chama de fogo”, todavia esta é refutada pelo comentário ao aparato crítico da BHQ, que propõe o sentido de julgar/julgamento²⁷.

O uso da raiz verbal “רִיב/*julgar*” com o sentido de julgar traz a mensagem de que o malvado se coloca em contenda, em disputa contra YHWH. Indica-se com isso tanto a insanidade de se disputar contra o Todo Poderoso, quanto as consequências disso, o fogo levará o castigo aos malvados²⁸. Amós vê como o fogo torna-se o instrumento da ira divina contra aqueles que se rebelaram contra YHWH. Entretanto, não há punição pela punição, tal como a semântica de “רִיב/*julgar*” pode indicar.

Esse outro aspecto, oriundo da compreensão de “רִיב/*julgar*” dentro do campo semântico judicial, traz consigo a perspectiva da reparação de uma injustiça cometida. Destarte, “julgar pelo fogo” não é mero castigo, mas um instrumento para restaurar a justiça e, conseqüentemente, levar o pecador à conversão²⁹. Indiretamente, a conotação judicial também indica a causa do

²² LIEDKE, G., רִיב, p. 970-978.

²³ SIMONE, M. R., A “Chariot of Fire” in Amos 7:4, p. 457.

²⁴ LIMBURG, J., Amos 7:4: a judgment with fire?, p. 347.

²⁵ WOLFF, H. W., Joel and Amos, p. 292.

²⁶ *apud* EIDEVALL, G. Amos, p. 196.

²⁷ GELSTON, A., The twelve minor prophets (2010).

²⁸ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J., Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento, p. 304.

²⁹ BOVATI, P.; MEYNET, R. Il libro del profeta Amos, p. 312.

“fogo”, a infidelidade à Lei, assim, manifesta-se o caráter pedagógico do castigo³⁰.

O segmento v.4d-4e possui a raiz verbal “אכל/*consumir*”. Em busca de sua possível etimologia depara-se com o egípcio, no qual denota comer e beber e conota ter o direito sobre (posse); com o sumério, denotando comer, consumir e conota sacrificar; com o acadiano, normalmente com maior uso figurativo, gastar dinheiro, usar coisas, pegar porções e destruir o inimigo com espada, fogo, pragas, etc. Na Bíblia Hebraica seu uso denota comer e conota destruir, consumir³¹.

Em Amós, a raiz verbal “אכל/*consumir*” ocorre quatorze vezes: três no sentido denotativo, comer (Am 6,4; 7,12; 9,14), e em todas as outras indica destruição; duas através de pragas (Am 4,9; 7,2), e nove através do fogo (Am 1,4.7.10.12.14; 2,2.5; 7,2.4.12; 9,14). O fogo consumiu em v.4d a grande profundidade do oceano, o abismo. תהום significa mar e pode assumir o sentido de águas profundas (Sl 107,26), águas inferiores (Dt 33,13), e pode indicar as águas primitivas (Gn 1,2)³². Um aspecto interessante dessa passagem é que, normalmente, as águas primordiais, no Antigo Oriente Próximo, possuem um caráter hostil para o ser humano, habitat de bestas marinhas; em Am 7,4; a profundidade do oceano é uma bênção essencial para o ser humano, pois a destruição desta faz parte da visão do castigo³³.

Por sua vez, no segmento v.4e, o que é consumido pelo fogo é o “campo”. A raiz de “חלק/*campo*” é encontrada nas diferentes línguas do Antigo Oriente Próximo com o sentido básico de dividir, distribuir ou repartir³⁴. Tanto no acádio quanto no aramaico também pode significar “campo”. Na Bíblia Hebraica seu uso mais comum é para indicar a porção a qual alguém tem direito, daí surge a

³⁰ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N., Amos: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 747.

³¹ OTTOSSON, אכל, p. 236-238.

³² WESTERMANN, C., תהום, TDOT, p. 1286-1292.

³³ NOTARIUS, T., Playing with Words and Identity: Reconsidering לרב באש, לרב, אגד, and חלק/חלק in Amos' Visions, p. 59-86.

³⁴ VAN DAM, C., חלק, p. 158-159.

possibilidade para denotar, pois em uma sociedade agrária o indivíduo tinha direito a uma porção de terra como herança (Dt 32,9)³⁵.

O fogo consumiu o oceano e está consumindo o “campo”. Essa pode ser a forma para indicar um período de grande seca. Em Gn 7,11, indica-se que a chuva vem do “**תהוֹם**/oceano”, logo, se o fogo o consome, chuva não haverá³⁶. Nesse contexto de seca e baixa umidade o fogo a consumir o “campo” pode ser uma cena conhecida pelo público de Amós, haja vista que nessas condições ambientais combustões instantâneas podem ocorrer, com isso o fogo consome um “campo” sem a intervenção humana³⁷. Essa cena é aterrorizante porque o fogo, enquanto símbolo da punição, ao queimar o “campo”, priva o povo do alimento, ou seja, uma queimada dessa natureza possui consequências catastróficas³⁸.

A forma verbal “**אָמַר**/então eu disse” indica o início da intercessão do profeta a partir da visão da catástrofe que lhe foi dada. A expressão “**יְהוָה־נָא**/por favor, pare” dá a entender a gravidade da situação, um verbo no imperativo, com uma ordem direta a YHWH, já a partícula “**נָא**/por favor” traz à tona a urgência e a impotência do profeta diante daquilo que lhe foi revelado. Além disso, a partícula dá um tom polido e educado ao caráter peremptório do imperativo verbal³⁹.

Amós, no segmento v.5b, suplica, não pelo perdão, mas pela interrupção da punição. Isso torna-se evidente pelo uso da raiz verbal “**פָּרַח**/parar”, seu cognato aramaico significa abster-se, tal como no acadiano. Em geral, significa, no hebraico, parar ou cessar (Gn 11,8; Ex 9,29)⁴⁰. Teologicamente, “**פָּרַח**/parar” indica a causa da perversidade: os rebeldes pararam de ouvir a palavra de YHWH (2Cr 25,16, Ez 2,5.7).

³⁵ TSEVAT, **תְּהוֹם**, p. 444-451.

³⁶ JEREMIAS, J., Amos, p. 167.

³⁷ CARROLL, R. M. D., The Book of Amos, p. 405.

³⁸ WANDERMUREM, M., Y Yahvé me hizo ver: Reflexiones sobre Amós 7,1-17, p. 108-122.

³⁹ ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N. Amos: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 749.

⁴⁰ HILL, A. E., **פָּרַח**, p. 26-27.

A súplica de Amós é feita através da forma verbal imperativa “פַּרְה/pare”; o profeta implora para que YHWH deixe de castigar seu povo. O uso desse imperativo é raro na Bíblia Hebraica, destaca-se em Ex 14,12, os hebreus pedem para continuar sob o jugo egípcio, e em Jó 7,16;10,20, o personagem pede para ser deixado em paz em seu sofrimento. Com isso, “parar” o fogo pode significar que a cessão do castigo não implica a mudança da condição dos castigados, mas há apenas a ação pontual de interrupção da punição⁴¹.

Amós apresenta nos segmentos v.5c-d o motivo pelo qual ele intercede pelo fim do castigo: “מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטָן הוּא/Como se levantará Jacó? Porque ele é pequeno”. A raiz verbal “קוּם/levantar” ocorre cerca de 1100 vezes na Bíblia Hebraica⁴² e está presente nas diferentes línguas semíticas com sentido similar ao do hebraico. Tão diversos quanto seus usos, são os seus sentidos, denota levantar-se e a partir desse significado há inúmeros usos idiomáticos: erigir um altar (Lv 26,1); um abatido a reerguer-se (1Sm 2,8); vigiar (Jz 7,19); uma intervenção de YHWH (Is 33,10); indica o surgimento de um inimigo ou o combater a um inimigo (Dt 22,26; Ex 15,7)⁴³.

Em Amós há oito ocorrências da raiz verbal “קוּם/levantar”, porém, em nenhuma delas há o sentido denotativo, isto é, de levantar-se propriamente dito. Refere-se a YHWH suscitando profetas e nazireus (Am 2,11); ao abatido sendo reerguido, no sentido de um anúncio de salvação (Am 5,2; 9,11); aos inimigos suscitados contra Israel (Am 6,14); na intercessão de Amós pelo fim do castigo divino (Am 7,2.5); YHWH a combater contra Israel (Am 7,9) e contra os idólatras em Israel (Am 8,14).

A única opção do profeta é contar com a misericórdia e a compaixão de YHWH. Desse modo, não alega que Jacó se converteu, mas aponta para a vulnerabilidade deste, que é pequeno. Possivelmente, com o uso da raiz verbal

⁴¹ SIMIAN-YOFRE, H, Amos: nuova versione, introduzione e commento, p. 144.

⁴² AMSLER, S., קוּם, p. 801-808.

⁴³ AMSLER, S., קוּם, p. 801-808.

“קום/levantar”, há uma referência a Gn 35,1, no qual YHWH, através do imperativo “קום/levante-se”, ordena a Jacó a ir viver em Betel e erigir um altar lá. Talvez, o argumento de Amós apele, nesse contexto, para a incapacidade de seu povo obedecer e adorar a YHWH tal como Ele espera: Jacó ainda é pequeno para enveredar-se a caminho de Betel.

Este apelo à divina misericórdia também é indicado por evitar-se, propositalmente, na intercessão, o nome “Israel”. Deve-se ao seu uso, pois Israel indica tanto o povo, quanto o Estado. Jacó, por sua vez, jamais terá como referente o Estado, mas apenas o povo. Com isso, «קטן/pequeno» indica a fragilidade e a humildade de um povo incapaz de viver sem a providência divina. Em momento algum, nessa visão, Amós pede o perdão, reconhece que o castigo é justo, mas alega que o povo não resistirá ao “fogo”⁴⁴.

O uso do nome “Jacó” tem significado forte a lembrar YHWH de seu povo e não apenas dos “fortes em Israel” que provocam a sua ira, como se lê no livro de Amós. O confronto entre “Jacó” e “Israel”, neste contexto, pode remeter ao prestígio, ao orgulho, ao luxo e ao desejo de grandeza do estado de Israel a confiar em seu poderio econômico e político para evitar a catástrofe e ao “קטן/pequeno Jacó”, totalmente dependente de YHWH⁴⁵.

No segmento v.6, YHWH muda de ideia, cessa o castigo e essa ação é indicada por uma forma verbal que possui a raiz “נחם/compadecer-se”. Sua etimologia não é clara, mas em hebraico e aramaico possui o significado de consolar. Palavras com essa raiz ocorrem 119 vezes na Bíblia Hebraica⁴⁶ prevalecendo seu principal sentido, consolar, em diversas situações, após a morte de alguém (Gn 37,35); em momentos de grande sofrimento (Is 22,4); depois de uma grande angústia (Jó 7,13). No *niphal*, como é o caso do segmento v.6a, há 37 ocorrências e significa sentir pena por algo, o que leva a denotar compadecer-

⁴⁴ JEREMIAS, J., Amos, p. 165-166.

⁴⁵ BOVATI, P. MEYNET, R. Il libro del profeta Amos, p. 315.

⁴⁶ STOEBE, H. J., נחם, p. 88-96.

se. Nessa forma verbal derivada 30 vezes é atribuído a YHWH (Ex 32,12) e 7 vezes ao ser humano (Jr 8,6).

Se se tem como referencial a antropologia grega, poder-se-ia dizer que, através do significado da raiz verbal “נחם/*compadecer-se*”, Amós tocou o coração de YHWH e não a sua razão. YHWH, compassivo e misericordioso, é sensibilizado e desiste de punir os filhos de Jacó. Faz-se necessária uma importante distinção, não há arrependimento por parte de YHWH, Amós intercede, toca as entranhas de Deus e deixa entrever, se acaso YHWH tivesse uma fraqueza, essa seria seu amor pela criação. Pois, como se vê no segmento v.6, YHWH renuncia ao justo castigo para dar mais uma oportunidade ao seu povo⁴⁷.

No segmento v.6b, a partícula גם, com valor adverbial e traduzido por “também” chama a atenção para a dupla mudança, conforme visto anteriormente, YHWH se compadece, há uma mudança interior nele e esta mudança “também” é acompanhada por uma mudança exterior “aquilo”, a visão de Amós, não acontecerá, o tempo da misericórdia não expirou⁴⁸. O fiador de tudo isso é o próprio YHWH, conforme segmento v.6c: “אמר אֲדֹנָי יְהוִה/*disse o Senhor YHWH*”.

Conclusão

O texto da segunda visão do profeta Amós (Am 7,4-6), não apresenta, nem quantitativamente, nem qualitativamente, graves problemas de crítica textual. Sua delimitação não gera polêmicas, pois apresenta uma estrutura semelhante à primeira e à terceira visões e conta com uma *lectio communis* entre os vários manuscritos. O texto desenvolve-se sem grandes dificuldades sintáticas. É direto e objetivo: anúncio da visão, visão do castigo, intercessão do profeta, cessão do castigo por compaixão de YHWH.

⁴⁷ TIEMEYER, L. S., God's hidden compassion, p. 197-198.

⁴⁸ LESSING, R. R., Amos (2009); CARROLL, R. M. D., The Book of Amos (2020).

Nessa breve passagem bíblica (Am 7,4-6) depara-se com um tema caro na Bíblia Hebraica: a intercessão do justo e a compaixão de YHWH. Ao afastar o fogo, expressão da ira de YHWH, Amós cumpre com seu papel de profeta. Ele não é apenas aquele que lê a realidade a partir da Lei e denuncia as injustiças, mas ele igualmente, e não menos importante, intercede pelos filhos de Jacó. Sua relação, enquanto profeta, próxima de YHWH, leva-o a ter uma postura semelhante à do Senhor, na linha e dimensão do serviço aos mais necessitados e empobrecidos pelas práticas injustas. Porém, Amós é aquele que serve e não se busca restabelecer o direito e a justiça pela lei de Talião, mas pelo amor e pela misericórdia⁴⁹, segundo as estranhas de misericórdia de YHWH.

Amós se compadece das dores e sofrimentos do povo, frente às injustiças de seus “maiorais” e intercede junto a YHWH em favor do povo, denunciando as injustiças e atrocidades cometidas contra os pobres e humildes; Deus se compadece e cessa o castigo; espera-se, com isso, que o atroz pecador se compadeça, mude de comportamento e retome o caminho da justiça, compadecendo-se dos pobres e dos pequeninos e não se aproveitando deles, tal como Amós denuncia e proclama.

Enfim, o profeta Amós indica que a conversão querida por YHWH há de se manifestar pela prática da compaixão e pelo amor ao próximo, atributos da relação de YHWH com sua criação e que deve imperar nas relações humanas como expressão mais sublime da obediência à lei, conforme indica o livro do Levítico, tanto com os de casa (Lv 19,18) como com os de longe (Lv 19,34).

Referências bibliográficas

AMSLER, S. קָוָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 801-808. v.2.

⁴⁹ MAYS, J. L., Amos, p. 130.

ANDERSEN, F. I.; FREEDMAN, D. N. **Amos: A New Translation with Introduction and Commentary.** Garden City, NY: Doubleday, 1989.

BARNWELL, K. **Tradução Bíblica: Um curso introdutório aos princípios básicos de tradução.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Anápolis: Associação Internacional de Linguística, 2011.

BAUKS, M. NIHAN, C. **Manuale di esegesi dell'Antico Testamento.** Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2010.

BOVATI, P.; MEYNET, R. **Il libro del profeta Amos.** Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.

BULKELEY, T. Amos 7,1-8,3: cohesion and generic dissonance. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, [s. l.], v. 121, n. 4, 2009, p. 515–528.

CARROLL, R. M. D. **The Book of Amos.** Grand Rapids: Eerdmans, 2020.

EIDEVALL, G. **Amos.** New Haven: Yale University Press, 2017.

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

FUHS, אָר. In: **Theological dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 208-242.

GELSTON, A. **The twelve minor prophets.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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

HILL, A. E., אָר. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 26-27.

HOYT, J. M. **Amos, Jonah e Micah.** Bellingham: Lexham, 2019.

JEREMIAS, J. **Amos**. Brescia: Paideia, 2000.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. J. **Comentario al texto hebreo del Antiguo Testamento**. Barcelona: editorial Clie, 2021.

LABUSCHAGNE, J. C., קרא. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 841-846. v.2.

LESSING, R. R. **Amos**. St. Louis: Concordia Publishing House, 2009.

LIEDKE, G., ריב. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 970-978. v.2.

LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus: Profetas e Profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012

LIMBURG, J. Amos 7:4: a judgment with fire? **The Catholic Biblical Quarterly**, [s. 1.], v.35, n. 3, p. 346–349, 1973.

MAYS, J. L. **Amos**. London: SCM, 1969.

NOTARIUS, T., Playing with Words and Identity: Reconsidering לָרֹב בְּאֵשׁ, אָנֹכִי, and קָזַן/קָזַן in Amos' Visions. *Vetus testamentum*, [s. 1.], v. 67, n. 1, 2017, p. 59–86.

OTTOSSON, אכל. In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 236-241.

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

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022.

SIMIAN-YOFRE, H. **Amos: nuova versione, introduzione e commento**. Milano: Paoline, 2002.

SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antiguo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 77-114.

SIMONE, M. R. A “Chariot of Fire” in Amos 7:4: A Text Critical Solution for qōrē’ lārīb bā’ēš. **Vetus testamentum**, [s. l.], v.66, p. 456–471, 2016.

STOEBE, H. J., נחם. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 88-96. v.2. TIEMEYER, L.-S. God’s hidden compassion. **Tyndale Bulletin**, [s. l.], v.57, n. 2, p. 191–213, 2006.

TOV, E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: BV Acadêmico, 2017.

TSEVAT, תְּשַׁבַּת. In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 444-451.

VAN DAM, C., תְּשַׁבַּת. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 158-160.

VETTER, D., נחם. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 871-883. v.2.

WANDERMUREM, M. Y Yahvé me hizo ver: Reflexiones sobre Amós 7,1-17. *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*, [s. l.], v. 71, 2012, p. 108–122.

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

WESTERMANN, C., תְּשַׁבַּת. In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p. 1286-1292.

WOLFF, H. W. **Joel and Amos**. A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Capítulo IX¹

A dimensão cristocêntrica da Arca da Aliança: um diálogo entre Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26 e Hb 9,4 à luz de Jo 14,6

The christocentric dimension of the Ark of the Covenant: a dialogue between Ex 16:32-34; 25:10-21; Nu 17:16-26 and Heb 9:4 in the light of Jn 14:6

La dimensión cristocéntrica de la Arca de la Alianza: un diálogo entre Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26 y Heb 9,4 a la luz de Jn 14,6

Waldecir Gonzaga²

Luiz Henrique Lucas Barbosa³

Resumo

A “Arca da Aliança” parece ser um dos temas que mais atrai a atenção dos leitores quanto à história do povo de Israel. Iniciando no Pentateuco, atravessando os Livros Históricos e chegando aos Proféticos, é um dos mais pungentes símbolos do pacto de fidelidade firmado entre YHWH e os hebreus, despertando na cultura judaico-cristã o anseio por compreender melhor seu significado, seu destino e sua importância. O que esse objeto sagrado representa espiritualmente para o Cristianismo é algo que pode ser alcançado pelos esforços da Teologia Bíblica. Estabelecendo um diálogo profícuo entre o Antigo e o Novo Testamento, o presente estudo se propõe a fazer uma reflexão sobre a “Arca da Aliança” que conduza o leitor a considerar sua representatividade no mundo cristão. O Santo dos Santos se transfere para a capela do Santíssimo Sacramento, a Virgem Maria assume o papel de tabernáculo da Nova Aliança, e Cristo, o Deus feito carne humana, assume o papel do conteúdo que está dentro do tabernáculo, em substituição às tábuas da lei, ao cajado e ao maná (Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26). Mas em que perícopo poderia ser encontrada uma fundamentação para se constatar essa transmutação de uma pessoa em objeto? Para isso se convoca o texto do Evangelho segundo João (Jo 14,6) – notoriamente mais teológico que os Sinóticos – o qual permite ao

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-09>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <luizhlbarbosa@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2863668323791163> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4911-9160>.

teólogo bíblico fazer uma comparação entre o que a Carta aos Hebreus (Hb 9,4) cita como o conteúdo da Arca e as palavras de Jesus sobre o seu papel soteriológico.

Palavras-chave: Arca da Aliança, Diálogo Intertestamentário, Santo dos Santos, Sacrário, Jesus Cristo, Salvação.

Abstract

The “Ark of the Covenant” seems to be one of the topics that most attracts readers' attention regarding the history of the people of Israel. Beginning with the Pentateuch, through the Historical Books and reaching the Prophetic ones, it is one of the most poignant symbols of the covenant of fidelity signed between YHWH and the hebrews, awakening in the Judeo-Christian culture the yearning to better understand its meaning, destiny and importance. What this sacred object represents spiritually to Christianity is something that can be achieved by the efforts of Biblical Theology. Establishing a fruitful dialogue between the Old and New Testaments, this study proposes to reflect on the “Ark of the Covenant” that leads the reader to consider its representativeness in the christian world. The Holy of Holies is transferred to the chapel of the Blessed Sacrament, the Virgin Mary assumes the role of the tabernacle of the New Covenant, and Christ, God made human flesh, assumes the role of the content that is inside the tabernacle, replacing the tablets of the law, the staff and the manna (Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26). But in what pericope could one find a basis for this transmutation of a person into object? To this intent, the text of the Gospel according to John (Jn 14,6) – notoriously more theological than the synoptics – is invoked, which allows the biblical theologian to make a comparison between what Letter to the Hebrews cites as the contents of the Ark and the words of Jesus about his soteriological role (Heb 9,4).

Keywords: Ark of the Covenant, Intertestamental Dialogue, Holy of Holies, Tabernacle, Jesus Christ, Salvation.

Resumen

El “Arca de la Alianza” parece ser uno de los temas que más llama la atención de los lectores respecto a la historia del pueblo de Israel. Comenzando en el Pentateuco, pasando por los Libros Históricos y llegando a los Proféticos, es uno de los símbolos más conmovedores de la alianza de fidelidad firmada entre YHWH y los hebreos, despertando en la cultura judeocristiana el deseo de comprender mejor su significado, su destino y su importancia. Lo que este objeto sagrado representa espiritualmente para el cristianismo es algo que se puede lograr con los esfuerzos de la teología bíblica. Estableciendo un diálogo fructífero entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el presente estudio propone hacer una reflexión sobre el “Arca de la Alianza” que lleve al lector a considerar su representatividad en el mundo cristiano. El Lugar Santísimo es trasladado a la capilla del Santísimo Sacramento, la Virgen María asume el papel del sagrario de la Nueva Alianza, y Cristo, el Dios hecho carne humana, asume el papel del contenido dentro del sagrario, reemplazando las tabuas de la ley, vara y maná (Ex 16,32-34; 25,10-21; Nm 17,16-26). Pero ¿en qué pericope se podría encontrar una base para verificar esta transmutación de una persona en objeto? Para ello, se convoca el texto del Evangelio según Juan (Jn 14,6) - notoriamente más teológico que los sinópticos- que permite al teólogo bíblico hacer una comparación entre lo que la Carta a los Hebreos cita como el contenido del Arca y las palabras de Jesús sobre su papel soteriológico (Heb 9,4).

Palabras claves: Arca de la Alianza, Diálogo Intertestamental, Santo de los Santos, Tabernáculo, Jesucristo, Salvación.

Introdução

Os israelitas haviam chegado ao Sinai e estavam acampados ao sopé da montanha (Ex 19,1-2), aguardando que Moisés lhes transmitisse os comandos de Deus. Havia decorrido três meses desde a saída do Egito. Então YHWH ordenou ao povo construir uma arca de madeira de acácia (אַרְוֹן עֲצֵי שִׁטִּים), revestida de ouro puro por dentro e por fora, medindo dois côvados e meio de comprimento e um côvado e meio de largura e altura (Ex 25,10). Todos os detalhes do acabamento da arca e seus adereços estão descritos em Ex 25,11-15. Ex 25,16, por sua vez, traz a ordem de se depositar nela (as tábuas do) o Testemunho (עֵדוּת).⁴ A nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém⁵ explica que o substantivo Testemunho advém do hebraico (*edût*), que designa propriamente as cláusulas do tratado imposto por um suserano ao seu vassalo. No caso de Ex 25,16, o Testemunho significa o Decálogo dado por YHWH a Moisés e, por isso, as tábuas dos mandamentos são chamadas eventualmente de “Tábuas do Testemunho” e a arca que as continha de “Arca do Testemunho”.

A “Arca da Aliança”, diversas vezes carregada nos combates entre Israel e as nações inimigas, proporcionava a firme convicção de que YHWH era uma Divindade diferenciada, pois combatia ao lado do povo e tornava certa a vitória. Deus era o “Senhor dos Exércitos” (יְהוָה צְבָאוֹת), o grande general de Israel. Algumas vezes essa premissa – sempre que acompanhada pela infidelidade dos israelitas – causou derrotas fragorosas, como ocorreu com a batalha contra os filisteus nos tempos do jovem Samuel, quando então a “Arca da Aliança” foi capturada e tomada dos hebreus (1Sm 4,1-11).

Além dessa função protetora, a Arca detinha outra: nela permanecia a presença de Deus junto ao povo (Ex 25,22); primeiro no tabernáculo e depois no

⁴ Também grafado como עֵדוּת. BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 730.

⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 138, nota de rodapé d.

Templo de Jerusalém. A falsa ideia de segurança que essa presença em Jerusalém transmitia ao povo foi a responsável pela derrota dos judaítas diante da invasão babilônica. O profeta Ezequiel é muito claro quanto a isso ao trabalhar uma de suas diversas ações simbólicas e talvez a que mais impacta o leitor, pelo fato de envolver alguém tão amado àquele. Trata-se de Ez 24,15-27, um contexto em que o profeta-sacerdote sofre calado a morte de sua esposa, à qual YHWH denomina de “a delícia dos teus olhos” (Ez 24,16). Nessa ação simbólica, Ezequiel deve sofrer calado a perda da esposa amada, não pode celebrar o rito fúnebre de luto e deve prosseguir sua vida normalmente.

A atitude estranha de Ezequiel face a seus contemporâneos prefigura todo o sofrimento que será suportado pelos judaítas que forem deportados: eles perderão esposas, filhos e filhas e não poderão chorar por eles. E essa perda só poderá acontecer por uma causa: Jerusalém cairá. A destruição da Cidade Santa e de seu Templo era inimaginável e, ao mesmo tempo, quase que inaceitável. YHWH presente no Templo – no propiciatório da Arca – era sua segurança. Ele não permitiria o triunfo de nenhum povo sobre Judá. Mas não foi o que ocorreu: Jeremias e Ezequiel haviam sido grandes anunciadores dessa catástrofe: tudo desabou e os sonhos foram corroídos pela catástrofe que acometeu a população, Sião e o templo. E assim a esperança dos exilados de uma breve volta para casa se esvaiu.

Uma vez vista a importância da “Arca da Aliança”, cabe trabalhar também seu conteúdo. Conforme a orientação dada por YHWH em Ex 25,16, dentro dela deveria ser colocado o Testemunho (as Tábuas). Portanto, desde antes de sua construção, já havia a determinação de que o Decálogo deveria ser ali acondicionado. E assim ocorreu desde a conclusão desse objeto sagrado até seu desaparecimento na invasão dos babilônios. Mas a Carta aos Hebreus, um dos

livros do Novo Testamento⁶, cita que além do Testemunho, havia um jarro com maná e o cajado de Aarão em seu interior (Hb 9,4). O presente estudo pretende analisar separadamente cada um desses símbolos tão caros ao povo de Israel, fazendo em seguida uma análise exegética do significado desses objetos – individualmente – e da “Arca da Aliança” – como um todo – para a centralidade da missão soteriológica de Jesus Cristo.

1. O cajado de Aarão

Conforme a narrativa de Nm 16,1-35, Coré, Datã e Abiram questionaram a determinação de que o sacerdócio deveria estar ao encargo exclusivo da família de Aarão. Segundo argumentavam os rebelados, toda a congregação dos filhos de Israel era santa e poderia oferecer incenso diante do Senhor. Por sua oposição à vontade divina, eles e seus seguidores pagaram com suas vidas.

Segundo Nm 17,16-26, Moisés recebeu de YHWH a ordem de colocar diante da “Arca do Testemunho” uma vara de cada uma das casas patriarcais ou tribos de Israel. Diz Nm 17,18 que a vara de Aarão representaria a casa de Levi. Abre-se parêntesis para se destacar o fato de ser interessante a inclusão da casa sacerdotal no número das doze (tribos), tendo em vista que Efraim e Manassés receberam a herança de José, não sendo costume computar Levi no conjunto do grupo de doze. É uma exceção à regra da mão sacerdotal (P), que tradicionalmente exclui Levi do cômputo das doze tribos por sua condição especial.⁷ Fecha-se parêntesis. Segundo a orientação dada a Moisés, a vara que florescesse indicaria o príncipe que deveria estar a cargo das funções litúrgicas junto à Tenda da Congregação (Nm 17,20). E a única vara que floresceu foi justamente a de Aarão (Nm 17,23). O fato de ser Aarão o representante da tribo de Levi deu aos aaronitas

⁶ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 405-409.

⁷ L'HEUREUX, C., *Números*, p. 209.

uma condição de destaque face às demais famílias levitas; trata-se, muito provavelmente, de um trabalho de moldagem sacerdotal ao material do Pentateuco.⁸

A língua portuguesa traduz $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ por “ramo, galho, bastão, bordão, cajado ou tribo”.⁹ A LXX o traduziu por “vara” ou “cajado” ($\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omicron\varsigma$, ου, ἥ)¹⁰; o mesmo quanto à Vulgata (*virgas*).¹¹ Enquanto a edição de 1973 – 7ª impressão (1995) – da Bíblia de Jerusalém optou por traduzir o substantivo $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ por “vara”, a edição de 2002 – 13ª reimpressão (2019) – preferiu usar “ramo”. Parece que a tradução anterior era mais clara e fiel à língua original, pois ramo dá ideia de algo que naturalmente floresce; o mesmo não ocorre com um cajado ou vara, demonstrando a sobrenatural ação divina.

Em Nm 17,25, YHWH determinou a Moisés que o cajado de Aarão (que floresceu) fosse depositado diante do Testemunho, de forma que servisse de sinal para os israelitas rebeldes. E assim se deu. Mesmo o texto não esclarecendo o que quer dizer “diante do Testemunho”, com base em Hb 9,4 se pode concluir que seria junto das Tábuas, no interior da “Arca da Aliança”.

O cajado é um objeto muito utilizado por pastores, tendo diversas funções, citando-se entre elas guiar e resgatar ovelhas, além de auxiliar a caminhada em terrenos pedregosos e acidentados. Ele é o símbolo por excelência do pastoreio. A função do cajado possui relação com o múnus atual dos bispos do Catolicismo Romano, os Ortodoxos e as igrejas Protestantes clássicas, como os Luteranos e os Anglicanos. Seus báculos servem para atrair e orientar as ovelhas de seus rebanhos e para atacar e ferir o “lobo” que as ameaça; no caso específico, o demônio. Eles orientam espiritualmente os fiéis e os guardam dos perigos. A extremidade superior do báculo episcopal (em forma de gancho) serve para atrair;

⁸ L'HEUREUX, C., Números, p. 209.

⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 369; SIMIAN-YOFRE, H., $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, p. 241-249; FOUTS, D., $\pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$, p. 923-924.

¹⁰ HANHART, R., *Septuaginta*, p. 245; LIDDELL, H.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1562.

¹¹ FISCHER, B.; WEBER, R., *Bíblia Sacra*, p. 204. Na Vulgata Nm 17,17 corresponde a Nm 17,2.

a inferior (mais pontiaguda) para ferir. O bispo exerce assim as funções de condução, autoridade e proteção diante dos fiéis.

Em Israel o sacerdote atuava junto aos dirigentes do povo. Se os líderes civis (juízes, reis, príncipes, governadores etc.) ficavam com os encargos da direção política, os sacerdotes eram a autoridade espiritual e moral de Israel. Ou ao menos deveriam ter sido, o que infelizmente não ocorreu. Assim, o cajado de Aarão representava a condução espiritual dos hebreus como membros do rebanho de YHWH, direcionando seus caminhos até o Senhor e protegendo-os dos ataques dos inimigos (os filhos das nações idólatras que cercavam o povo).

Dentro desse contexto, é perfeitamente sustentável que o cajado adquirisse o significado de guia, de instrumento direcionador e, mais especificamente, de caminho que conduzia ao próprio Senhor dos Exércitos.¹² Dentre tantas estradas que se apresentaram aos israelitas no passado e ainda hoje se apresentam aos cristãos – duas etapas históricas do povo de Deus – é de se compreender que exista a necessidade de um caminho que verdadeiramente conduza ao Senhor, já que tantos outros levam a realidades tão estranhas ao fim último do homem em seu sentido aristotélico: a visão beatífica de Deus. Encerramos o tópico com o resumo de tudo o que foi aqui tratado: segundo o raciocínio desenvolvido, o cajado de Aarão significaria a condução, o direcionamento, a recordação de algo fundamental ao povo errante no deserto: “o caminho” a ser percorrido.

2. As Tábuas do Testemunho

O Testemunho – ou as tábuas que continham o Decálogo – é certamente o objeto que recebia maior destaque entre aqueles que eram guardados no interior da “Arca da Aliança”. Prova disso é que Moisés recebeu o comando divino de guardar o cajado de Aarão “diante do Testemunho” (Nm 17,25), ao passo que o

¹² A vara ou cajado adquire também significado de autoridade tribal. No caso de Aarão, o objeto foi guardado para evitar-se novas rebeliões no futuro. LIVINGSTON, G.H., Comentário Bíblico Beacon, p. 359.

vaso com maná deveria ser depositado “diante de YHWH” (Ex 16,33). Quanto às tábuas, o autor sagrado diz expressamente que deveriam ser colocadas dentro da arca (Ex 25,16). Há entendimento de que o cajado e o vaso com maná pudessem não ficar dentro da Arca (junto com as tábuas), mas do lado de fora, visto que o texto sagrado não é claro quanto a isso.¹³

A narrativa da construção da “Arca do Testemunho”, com todas as suas prescrições, materiais empregados e medidas, parece indicar o cuidado em se guardar em lugar destacado as palavras de YHWH entregues a Moisés no Monte Sinai. A sacralidade daquelas normas exigiria de Israel a confecção de uma urna ou arca tão digna quanto o objeto do depósito. Nesse sentido, a “Arca da Aliança” adquiria um caráter sublime de santidade que perdurou durante toda a sua existência junto aos israelitas – no Tabernáculo ou no Templo – e que fazia dela uma espécie de “aparato bélico” em defesa do povo de YHWH.¹⁴

A filosofia moral tomista classifica as normas segundo três ordens: leis eternas, naturais e humanas.¹⁵ Segundo o Aquinate, a lei é o instrumento pelo qual Deus guia o homem a praticar boas ações.¹⁶ As leis eternas são hierarquicamente superiores a todas as outras, pois traduzem a vontade de Deus como Soberano do universo; são a ordenação divina destinada a controlar a criação.¹⁷ Elas permanecem válidas independentemente de tempo e espaço, uma vez que Deus é Espírito Eterno. Estão sempre em vigor, mas não são cognoscíveis ao ser humano; apenas ao próprio Deus e aos bem-aventurados (que O veem face-a-face). As prescrições dispostas nas “Tábuas do Testemunho” refletem o desejo de YHWH para a vida racional humana, o que faz delas uma expressão da lei natural.

O mesmo santo dominicano, ao apresentar a solução à objeção se haveria nos homens uma lei natural, afirma que todas as coisas sujeitas à Divina

¹³ BOURKE, M., A Epístola aos Hebreus, p. 718.

¹⁴ Era constantemente transportada nas batalhas como sinal da liderança de Deus.

¹⁵ AQUINO, T., Suma Teológica, I-II, q. 91, arts. 1-3; DEL VECCHIO, G., História da Filosofia do Direito, p. 46

¹⁶ AQUINO, T., Suma Teológica, I-II, q. 90, art. 1, item 3.

¹⁷ SANTOS, F. R. S., dos, A lei Natural em São Tomás de Aquino, n.p.

Providência são reguladas e medidas pela lei eterna; todas participam, de certo modo, dela (lei eterna). Entre todas as criaturas, o ente racional está sujeito à Divina Providência de modo mais excelente, tendo em vista que participa da providência. Segundo Tomás de Aquino: “Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. A lei natural não é, portanto, mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional”.¹⁸

O arcabouço normativo é um dos elementos que dão vida à formação de um Estado legalmente organizado. Sem ele uma nação não passa de um contingente populacional. Tomando-se em conta a formação de Israel como nação, percebe-se que todo o período patriarcal e o tempo dos juízes vinha regulado por costumes regionais ou tribais, como se depreende do episódio do casamento de Jacó com Lia, quando Labão reivindica um costume regional para validar sua conduta fraudulenta contra o pacto firmado com Jacó (Gn 29,25-27). Ali não se tinha ainda um Estado propriamente dito, mas sim um conjunto de tribos e clãs, cada um regido por convenções estabelecidas por chefes locais.

A reivindicação por um monarca hebreu aponta para a necessidade percebida de que o regime dos juízes não permitiria o reconhecimento internacional de Israel como nação unificada. O reinado traria consigo a necessária legislação que valesse para todo o território das doze tribos, diferente das diversas leis que regiam cada tribo isoladamente durante a atuação dos juízes.

Ciente dessa evolução político-jurídica, o exegeta que se debruça sobre o Pentateuco passa a compreender as “Tábuas do Testemunho” como norteadoras daquilo que se tem por verdade a ser seguida pelo povo. Indubitavelmente, dentre as finalidades de uma norma jurídica se encontram o indicar os valores de uma sociedade, as finalidades que pretende alcançar e os direitos e deveres de seus cidadãos. Quem atua conforme essas regras, de fato, está agindo inserido na

¹⁸ AQUINO, T., *Suma Teológica*, I-II, q. 91, art. 2, solução à primeira objeção.

mentalidade que deu vida ao aparato legal (*mens legis*); não está se lhe opondo ou agindo contrário àquilo que se presume como vontade do povo. Está vivendo uma verdade institucionalizada e rejeitando desvios que representem uma opinião falaciosa, mentirosa ou viciada da *vox populi*.

Quando essa norma jurídica adquire natureza de norma religiosa – que é o caso da Torah para Israel – o caráter de coercitividade, obediência e diretriz moral ganham destacada relevância. A lei então deixa de ser imposta enquanto vontade popular e passa a ser obrigatória a todos por ser a vontade da divindade. A ela se obedece enquanto nação que reconhece e adora a seu deus. E a vontade divina apresenta à assembleia do povo um caminho que conduza à verdade libertadora e mantenedora da paz social entre seus integrantes e na relação com os povos vizinhos. Assim ocorreu com Israel, nação constituída sob a égide da Instrução (תורה).

Grylak¹⁹ faz uma leitura peculiar do episódio de Nm 11,4-9. Apesar dessa perícopie tratar do pedido do povo por carne, que será mais bem trabalhado no tópico seguinte – quando se cuidar do vaso com maná – este foi o momento em que os israelitas se queixaram do pão que lhes foi dado do céu (era insuficiente para saciar a fome); eles estavam dominados pelo desejo ardente de comer carne. Todo o sofrimento no Egito deu lugar a uma paixão sensorial: o peixe, os pepinos, os melões, as verduras, as cebolas e os alhos se tornaram mais valiosos que a liberdade; o faraó parecia mais generoso que YHWH.

De acordo com Grylak,²⁰ o advérbio de modo מִבְּרַחֵם deve ser traduzido como “por um nada” ou “de graça” (Nm 11,5). Diz ele que, se nem a palha lhes era dada no Egito (Ex 5,18), que dirá peixes gratuitamente? Para ele, o advérbio “de graça” quer significar “livre das exigências dos mandamentos”.²¹ Portanto, enquanto eram livres de leis religiosas no Egito, os israelitas faziam o que desejassem e sua

¹⁹ GRYLAK, M., Reflexões sobre a Torá, p. 191-194.

²⁰ GRYLAK, M., Reflexões sobre a Torá, p. 193-194.

²¹ GRYLAK, M., Reflexões sobre a Torá, p. 193.

natureza humana selvagem não encontrava obstáculos morais, apesar de estarem inseridos em um sistema de trabalho escravo.²² Aos olhos de Grylak, a liberdade moral justificava a falta da liberdade civil; quando a Torah cerceou a imoralidade dos israelitas, o apelo pela falsa liberdade no Egito cresceu. Essas palavras reforçam a compreensão de que as normas servem para apontar o caminho da verdade moral.

Em suma: segundo esse prisma, as “Tábuas do Testemunho” podem ser identificadas com a verdade que deveria iluminar a consciência e o coração dos israelitas. A *Torah* deveria ser o luzeiro que não permitiria ao povo desviar-se para a esquerda ou para a direita. Mas não se trata de uma verdade particular, como a questionada por Pilatos a Jesus (“τί ἐστὶν ἀλήθεια;/o que é a verdade?”)²³ no momento de seu julgamento (Jo 18,38). Trata-se de uma Verdade com “V” maiúsculo, pois não comporta mudanças espaciais ou temporais. Não é a verdade análoga²⁴ de um povo de um determinado tempo, mas a verdade imutável presente no Ser Absoluto.

3. O vaso com maná

O desafio de atravessar diversos desertos (Sur, Etã, Sin, Sinai, Parã e Oriental), sem provisões suficientes para tanta gente e em um espaço de tempo dilatado, ocasionou na primeira geração de israelitas que emigrou do Egito para a Terra Prometida uma série de episódios de rebeldia. O evento das águas amargas de Mara (Ex 15,22-25) e a água que brotou da rocha em Massa/Meriba (Ex 17,1-7) demonstra um dos fatores que mais gerou atrito entre Moisés e os hebreus: a sede. Mas também a fome assolava o povo de Deus.

²² GRYLAK, M., Reflexões sobre a Torá, p. 193-194.

²³ NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, Jo 18,38.

²⁴ No sentido de parcial; de semelhante por uma parte e diferente por outra.

Desertos pedregosos e sem vegetação, massas de água imprestáveis ao consumo humano (atuais golfos de Suez e Aqaba), trechos longos, clima escaldante, animais peçonhentos e outros desafios naturais foram os ingredientes perfeitos para que surgissem ocasiões de apostasia no seio dos israelitas.²⁵ Tudo no deserto parece gerar um clima constante de morte iminente, embora seja o lugar para onde Deus conduz seu povo para falar a seu coração e o educar, pois no Deserto, em meio a todos os desafios, Deus tem uma Palavra a dizer a seu povo²⁶. Porém, pela infidelidade a YHWH, a jornada foi prolongada por quarenta anos e toda uma geração – excluindo-se Josué e Caleb (Nm 14,30-31) – pereceu antes de alcançar seu destino.

Durante uma crise de fome, ao chegar ao deserto de Sin, o povo murmurou²⁷ contra Moisés e Aarão e clamou por alimento. Segundo Clifford é frequente na Sagrada Escritura a ocorrência conjunta de “carne e pão”, o que explica a murmuração que conduziu a que YHWH provesse o povo com maná e codornizes. Em última instância, a reclamação do povo por comida não era contra Moisés e Aarão, mas sim contra o Senhor; os israelitas preferiam o sustento dado pelo faraó no Egito que o proporcionado por Deus no deserto.²⁸ Em resposta ao clamor, YHWH prometeu um pão que viria do céu todas as manhãs e que deveria ser recolhido um *gomor* (ou *gômer*)²⁹ por pessoa, sendo que no sexto dia deveriam recolher duas porções, pois no sétimo (dia) haveria o repouso consagrado ao Senhor. Pela tarde viriam codornizes cobrir o acampamento dos hebreus, fornecendo-lhes a carne que tanto desejavam (Ex 16,1-36).

²⁵ APARICIO RODRÍGUEZ, A., O Deserto no Pentateuco, p. 82.

²⁶ GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. L. A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã, p. 1-24.

²⁷ As murmurações não foram esparsas e tampouco justificadas. O acampamento estava bem-organizado, havia um sistema adequado de leis e mandamentos e YHWH atendia às necessidades suscitadas. Apesar disso, não faltavam reclamações e ingratidão. GRYLAK, M., Reflexões sobre a Torá, p. 191.

²⁸ CLIFFORD, R., Êxodo, p. 140-141.

²⁹ Cerca de 1,76 litros. O maná era uma substância líquida que se solidificava (daí o uso de uma medida para líquidos).

Em Ex 16,14 se explica o que era o alimento que se formava depois de secar a camada de orvalho da noite anterior. Por sua vez, Ex 16,31 diz que a casa de Israel lhe deu o nome de maná, que era como a semente de coentro branco, mas tinha o sabor de um bolo de mel. Da mesma forma que o cajado de Aarão foi guardado para fazer memória às gerações futuras, recordando a infidelidade dos levitas seguidores de Coré e dos rubenitas seguidores de Datã e Abiram, um vaso contendo um gomor de maná deveria ser também reservado para a posterioridade, para recordar aos filhos de Israel que YHWH os alimentou em Sin (Ex 16,32-34).

Ao lado das codornizes, o maná foi o alimento por excelência que garantiu a vida dos israelitas. Se levarmos em consideração que ele é apresentado em Ex 16,4 como “pão do céu” (לֶחֶם מִן־הַשָּׁמַיִם), mister se faz analisar a raiz hebraica de pão (לח). Os léxicos³⁰ geralmente associam essa raiz com a massa de levedura em suas diversas formas de apresentação (dos tradicionais pães caseiros, aos pães de cevada ou assados). Também há sua identificação com alimentos em geral ou comida. Tradução curiosa apresenta Ullendorff, para quem o radical לח significa simplesmente “o alimento principal”.³¹ Essa visão encontra eco em Eclo 29,21, onde se diz que “para viver, as primeiras coisas são água, pão, vestuário e casa para abrigar a própria nudez”; também na ideia transmitida pela associação fundamental entre pão e água para se manter vivo, presente em Ex 23,25; 2Rs 6,22; Jó 22,7; Ez 12,18.

Clifford³² denomina de “primeira prova da jornada pelo deserto” à murmuração ocorrida em Mara; o episódio do maná e das codornizes é por ele classificado como “segunda prova”; Massa/Meriba seria a “terceira prova”.³³ Detendo-se nessa “segunda prova”, interessa ao estudo destacadamente o maná. Há quem identifique seu nome com a expressão interrogativa hebraica “o que é

³⁰ BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 536; ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 341-342; DOMMERSHAUSEN, W., לח, p. 521-529.

³¹ ULLENDORFF, E., *The contribution of South Semitic to Hebrew Lexicography*, p. 192.

³² CLIFFORD, R., *Êxodo*, p. 141.

³³ CLIFFORD, R., *Êxodo*, p. 140-141.

isto?” (*man hû*). Essa explicação estaria de acordo com a surpresa dos israelitas ao se depararem com o alimento que desconheciam. Todavia, há opinião diversa, no sentido de que a etimologia correta para a mesma tradução deveria ser *mâ hû*.

O alimento seria um gotejamento da tamargueira (chamada pelos beduínos de *mann*), uma planta que cresce no deserto e cujos frutos, ao caírem no chão quente, são cozidos e tornam-se adocicados. Seria o outro nome do zimbro ou junípero, citado em Jr 48,6.³⁴ Há opinião de que o maná seja produzido pela secreção de dois tipos de insetos, os quais chupam grande quantidade de seiva dos gravetos da planta (durante a primavera) para armazenar nitrogênio para suas larvas. Ele contém glicose e frutose, dois açúcares que proporcionam energia ao ser humano, mas é despido de proteína e estraga rapidamente, não podendo – por isso – ser armazenado.³⁵

Como o povo não podia se alimentar das pedras dos desertos rochosos atravessados por Moisés, tampouco beber a água salgada que os margeava pelo caminho, em diversas ocasiões houve murmurações por esses dois elementos essenciais à sobrevivência da espécie humana: pão e água. Mara, Massa/Meriba e Sinai/Horebe são algumas das etapas da marcha que testemunharam essa realidade.

Em suma, para o presente estudo importa reconhecer a necessidade vital por alimento, mais especificamente o pão enviado do céu: o maná. Mais que manter vivos os israelitas, é perfeitamente sustentável que ele (maná) fosse a própria vida garantida por YHWH através do deserto, até que o povo chegasse à Terra Prometida.

³⁴ A Bíblia de Jerusalém optou por traduzir פְּרוֹעַר por “burro selvagem” (Jr 48,6, nota de rodapé e); mas BDB o traduzem por árvore do junípero. BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 792.

³⁵ CLIFFORD, R., *Êxodo*, p. 141.

4. A Arca da Aliança como receptáculo sagrado

A Arca recebeu diversos nomes em variados textos da Sagrada Escritura: “Arca da Aliança” (Nm 10,33), “Arca de Deus” (1Sm 3,3), “Arca do Senhor” (Js 3,13), “Arca do Senhor Deus” (1Rs 2,26), “Arca do Testemunho” (Ex 25,22), “Arca sagrada” (2Cr 35,3) e “Arca da fortaleza [de Deus]” (Sl 80,1; 99,1; 2Rs 19,15).³⁶ Também era chamada de “Arca do Concerto³⁷ (ou da Aliança) do Senhor” (Dt 10,8).³⁸

O exegeta que se debruça sobre a investigação do Antigo Testamento tem perfeitas condições de concluir que no interior da “Arca da Aliança” estavam as tábuas da Lei (ou do Testemunho), o cajado de Aarão e o vaso com maná, tendo em vista as esparsas citações que já foram trabalhadas nos tópicos anteriores e que demonstram que o texto sagrado fornece tais dados.

Entretanto, é o Novo Testamento que traz essa informação da forma mais cristalina e concentrada possível. A simples leitura de Hb 9,4 fornece a descrição do que havia dentro da Arca: “a urna de ouro contendo o maná, a vara de Aarão que floresceu e as tábuas da aliança”. O texto de Hb 9,4 possibilita observar alguns detalhes aos objetos mencionados: o vaso com o maná era feito de ouro e o cajado de Aarão havia florescido.

Ora, a informação a respeito da vara já havia sido dada por Nm 17,16-26. Aliás, o florescimento exclusivo do cajado da tribo de Levi foi a distinção que demonstrou que apenas os aaronitas deveriam apresentar incenso diante de YHWH e de que tão somente ela (Levi) deveria ser a tribo sacerdotal de Israel. A novidade neotestamentária se encontra justamente na revelação de que o vaso que guardava o maná restante da caminhada pelo deserto era feito de ouro. Essa

³⁶ Warren Wiersbe optou por grafar o substantivo arca com “a” minúsculo. O presente estudo, sempre que se refere à “Arca da Aliança”, grafa com “a” maiúsculo, a distinguindo de outras arcas porventura existentes, como por exemplo a arca de Noé. WIERSBE, W., Comentário Bíblico Expositivo, p. 305.

³⁷ Entendido como sinônimo de ajuste ou pacto.

³⁸ LIVINGSTON, G. H., Comentário Bíblico Beacon, p. 207.

informação não é fornecida por Ex 16,32-34, sendo importante para se compreender o valor dado ao objeto, uma vez que o ouro era o mais nobre dos metais.

Dentro da Arca havia, então, um objeto de madeira (o cajado; Nm 17,17), outro de pedra (as tábuas; Ex 31,18) e um terceiro de ouro (o vaso com maná; Hb 9,4). Se for observada a ordem eleita por este estudo para tratar dos objetos da Arca, tem-se cajado de madeira, tábuas de pedra e vaso de ouro. É perfeitamente sustentável que, assim dispostos, os três representem uma evolução valorativa, uma vez que a madeira parece mais rápido que a pedra e esta, por sua vez, é menos preciosa que o ouro. Considerando-se tudo o que já foi dito sobre a simbologia de cada um desses objetos, pode-se então afirmar que a firmeza da condução pelo caminho (cajado), a rigidez da verdade propagada pela Lei (tábuas) e o inestimável valor da vida (vaso com maná) tem sua razão de ser quando citados por Jesus nessa ordem: caminho, verdade e vida.

Sendo revestida de ouro e contendo tão importantes objetos, a “Arca da Aliança” possuía um valor material e espiritual incalculável. Ao contrário de ser um “amuleto” que levasse Israel a vencer batalhas, ela era sinal da presença do próprio YHWH junto ao povo. A Arca guardava valiosos tesouros, tanto dentro quanto fora: os querubins do propiciatório e os objetos em seu interior (cajado, tábuas e maná) que remetiam a valores sagrados para Israel. Todavia, a própria Arca continha em si a sacralidade. A essência dos elementos não retira a do conjunto; por exemplo: o caráter de inspirados dos livros da Sagrada Escritura não elimina a sua própria inspiração (da Bíblia como um todo). Assim como o conjunto pode conter em si mesmo as características de seus elementos, assim tudo de sagrado que revestia a Arca não subtraía dela sua essência hierofânica.

Conseqüentemente, surge um questionamento: pode um objeto se converter em uma pessoa? O livro da Sabedoria é rico em imagens transsubstanciadas de seres imateriais em materiais. Em Sb 1,6, o autor sagrado diz: “Sim, a Sabedoria

é um espírito que ama os homens, mas não deixará sem castigo o blasfemador pelo crime de seus lábios”. Já em Sb 8,5-6 se lê: “Se a riqueza é um bem desejável na vida, que há de mais rico que a Sabedoria que tudo criou? Se a inteligência do homem consegue operar, o que, então, mais que a Sabedoria, é artífice dos seres?”. Com isso se quer argumentar que a “Arca da Aliança” – um objeto sagrado –, com seu valor inefável para o povo de Deus do Antigo Testamento, pode ter sua sacralidade prorrogada para o povo de Deus do Novo Testamento, ainda que materialmente ela tenha desaparecido.

Nesse sentido, a Carta aos Hebreus é um dos escritos neotestamentários que mais associam Jesus Cristo com a religiosidade judaica. Leia-se, por exemplo, Hb 9,11.24: “Porém, já veio Cristo, Sumo sacerdote dos bens vindouros [...] Eis por que Cristo entrou, não em santuário feito por mãos de homens, que fosse apenas figura do santuário verdadeiro, mas no próprio céu, para agora se apresentar intercessor nosso ante a face de Deus”.

Então, se um objeto do Antigo Testamento pode prorrogar sua existência através de um personagem do Novo Testamento, como no caso da serpente de bronze que – por tipo bíblico – é associada com Jesus crucificado (Nm 21,6-9; Jo 19,18.30), se poderia identificar a “Arca da Aliança” com algum personagem do Novo Testamento? E a resposta é sim. A Igreja sempre atribuiu a Maria esse título (“Arca da Aliança”), porque nela se fez presente o Verbo encarnado, assim como na Arca do Testemunho se fazia presente a Glória de YHWH. O saudoso papa Bento XVI, numa homilia da Solenidade da Assunção de Maria, dizia que:

Na primeira leitura, ouvimos: “Abriu-se o templo de Deus no céu e apareceu, no seu templo, a arca da sua aliança” (Ap 11, 19). Qual é o significado da arca? O que aparece? Para o Antigo Testamento, ela é o símbolo da presença de Deus no meio do seu povo. Mas o símbolo já cedeu o lugar à realidade. Assim, o Novo Testamento diz-nos que a verdadeira arca da aliança é uma pessoa viva e concreta: é a Virgem Maria. Deus não habita num móvel, mas sim numa pessoa, num

coração: Maria, Aquela que trouxe no seu ventre o Filho eterno de Deus que se fez homem, Jesus, nosso Senhor e Salvador.³⁹

Sendo Maria a nova Arca da Aliança, que tesouros traria em seu interior? O maior tesouro possível era a presença do próprio Deus na carne humana. Então, se a Arca do Testemunho continha o cajado de Aarão, as tábuas da Lei e o vaso de maná, deduz-se que a nova Arca deveria contê-los de forma análoga. Conseqüentemente, deve existir uma relação entre esses objetos e Jesus: se não por sua natureza, ao menos por seu significado.

5. Soteriologia de Jesus Cristo

Earle afirma que “uma das declarações mais completas e profundas que Jesus pronunciou com respeito à sua própria natureza foi que Ele era o caminho, a verdade e a vida”.⁴⁰ Respondia assim ao questionamento de Tomé (Jo 14,5) sobre qual seria o destino do Mestre e que caminho os discípulos deveriam seguir.

Jo 14,1-11 é uma seção que trata Jesus como caminho que conduz ao Pai.⁴¹ Os versículos limítrofes (vv.1.11) apresentam duas ordens vigorosas: uma para se crer em Deus; outra para se crer em Jesus. Diz Perkins que “Jesus é o ‘caminho’. ‘Verdade’ e ‘vida’ modificam a expressão ‘caminho’ com duas das imagens soteriológicas básicas do Evangelho. Jesus não é somente um guia para a salvação; ele é a fonte da vida e da verdade”.⁴² Portanto, Jesus efetivamente é o caminho que leva ao Pai, mas Ele não se restringe a essa missão. Dentro do seu plano de salvação Ele surge como Aquele que proporciona a vida eterna e que, para isso, nos apresenta a verdade. “Como a verdade, Ele é o guia do nosso

³⁹ BENTO XVI, Homilia da Solenidade da Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria, realizada em Castel Gandolfo em 15 de agosto de 2011.

⁴⁰ EARLE, R., Comentário Bíblico Beacon, p. 122.

⁴¹ Ele é o caminho sagrado citado em Is 35,8.

⁴² PERKINS, P., Evangelho Segundo João, p. 794.

caminho. Como a vida, Ele é o fim dele [...] Existe verdade e existe vida no caminho, assim como no seu final”.⁴³

A proposta sedutora da serpente no Éden trabalhou com a mentira. Gênesis diz que a serpente era o mais astuto dos animais do campo (Gn 3,1). E, ao travar diálogo com a mulher, aquela lhe disse: “Não, certamente não morreréis” (Gn 3,4). Percebe-se que o animal, de forma maliciosa, tentou atribuir a Deus a qualidade de mentiroso, pois teria enganado o homem e a mulher ao lhes orientar a não comer do fruto da árvore que havia no meio do jardim. Todavia, a mentira estava com quem difamava e não com quem era difamado. E, como a voz da serpente era a essência da mentira (e isso se provou após a queda), Deus – que se lhe opõe – representa o não-ser da mentira; ou seja, Deus é a Verdade. Aliás, o vidente de Patmos deixa bem claro que o caminho do Senhor é verdadeiro (Ap 15,3); e é verdadeiro justamente porque é pleno da verdade.

Também Gênesis trabalha o tema da vida. Em primeiro lugar, no meio do jardim havia uma árvore que proporcionava justamente a vida (Gn 3,24). Depois, no diálogo com a serpente, a mulher explica que Deus havia dito que se o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal fosse tocado ou consumido, eles passariam a experimentar a morte (Gn 2,17; 3,3). Portanto, a oferta de morte parte da serpente; não de Deus. O homem é livre para optar pelo bem e pelo mal e, através da mentira, escolhe este último.

Até aqui se pode concluir que Jesus se apresenta como caminho que dá acesso ao Pai, tendo em vista que a proposta de via é não somente privilegiada pela natureza divina de quem conduz, mas também opera sem falácias e dirige os caminhantes à Verdade definitiva. Além disso, quem caminha em direção ao Autor e Senhor da vida conseqüentemente busca a Vida, aquela do Ser Absoluto que compartilha seu ser existencial (por participação) com a criatura.

⁴³ HENRY, M., Mateus a João, p. 977.

Os apóstolos conheciam o Pai – Jesus O havia revelado – e chegar à Sua presença⁴⁴ era a meta desejada por todos. Ao responder aos apóstolos que Ele era o caminho, a verdade e a vida, Jesus nada mais fez que demonstrar que através dele era possível se atingir o objetivo almejado; o Pai como destino e Ele como meio.⁴⁵ Por isso, lê-se ao final do versículo de Jo 14,6: “Ninguém vem ao Pai senão por mim”. No princípio o homem e a mulher falharam em seguir o caminho da inocência que levava à árvore do Éden; na plenitude dos tempos Jesus Cristo se tornou o caminho que conduz ao madeiro da redenção. Então ele não é um caminho, mas O CAMINHO; Ele também não é uma verdade parcial, mas A VERDADE absoluta; tampouco uma vida perecível, mas A VIDA eterna.

Com as colocações dos parágrafos anteriores se torna compreensível a afirmação de Jesus de que Ele é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Dentro de uma análise lógica, essa seria a premissa menor (Pm).⁴⁶ Passa-se agora à premissa maior (PM).

Pelo que foi visto nos tópicos anteriores, a “Arca da Aliança” continha o “cajado” de Aarão, as “Tábuas do Testemunho” e o “vaso” com maná. O cajado simboliza a condução do rebanho, estando atrelado a ideia de caminho. As tábuas continham as instruções normativas para o povo, distinguindo aquilo que era verdade salvífica daquilo que representava a mentira e a infidelidade para com YHWH. Por fim, o vaso com maná foi um dos meios pelos quais o Senhor garantiu a preservação da vida aos israelitas que atravessaram desertos inóspitos, até que atingissem a segurança em Canaã. Resumindo: a Arca continha “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). Essa seria a premissa maior.

⁴⁴ Francis Davidson entende que a meta deveria ter sido chegar ao conhecimento do Pai, fazendo crer que os apóstolos ainda não O conheciam, o que não parece adequado depois de transcorrido todo o ministério de Jesus. DAVIDSON, F., O novo comentário da Bíblia, p. 1993.

⁴⁵ HENRY, M., Mateus a João, p. 976.

⁴⁶ Ainda que Jesus seja maior em importância que a Arca da Aliança, leva-se aqui em conta as noções de “conter” e “estar contido”.

Prosseguindo: no silogismo filosófico, a uma premissa maior seguida da premissa menor advém a conclusão. Segundo os parâmetros da lógica formal, ter-se-ia:⁴⁷

PM: A Arca da Aliança continha em si o caminho, a verdade e a vida;

Pm: Jesus é o caminho, a verdade e a vida;

C: A Arca da Aliança continha em si Jesus.

Assim, a “Arca da Aliança” do Antigo Testamento teria desaparecido após a invasão babilônica, mas tão somente em seu sentido material. Espiritualmente a Arca se transmutou na bem-aventurada Virgem Maria, trazendo a todo o povo de Deus o único caminho que conduz ao Pai, a única verdade que salva e a única vida que vale a pena. O Santo dos Santos, que estava vazio desde a pilhagem do Templo de Jerusalém, voltou a ser ocupado pelo seio sagrado como cumprimento da missão soteriológica de Jesus, que não se apresenta como o herói guerreiro que salva uma cidade sitiada pelo exército inimigo, mas como salvador de almas sitiadas pelo opositor da humanidade, aquele que nos acusava de dia e de noite diante de Deus (Ap 12,10). O seio virginal de Maria acolhe o Verbo de Deus, como nova Arca da Aliança que se vê revestida de santidade. O antigo objeto (Arca) se tornou uma pessoa: Maria; o antigo tesouro (cajado, tábuas e maná) se tornou um Deus: Jesus.

Conclusão

Por tudo o que foi dito no presente estudo, se pode concluir que o esplendor de YHWH estava refletido na “Arca da Aliança” e nos objetos que ela continha em seu interior. Ora, Hb 1,2 afirma que o Filho é o “Esplendor da glória de Deus e imagem do seu ser”. Todo o esplendor do interior da Arca passou para o próprio Jesus quando ocorreu a citada transmutação dos objetos sagrados em Pessoa

⁴⁷ Onde PM é premissa maior; Pm é premissa menor e C é conclusão.

Trinitária encarnada. O brilho do ouro puro agora resplandece na missão salvífica de Jesus.

Toda a Epístola aos Hebreus⁴⁸ apresenta Jesus Cristo com imagens do Judaísmo. Ele é o mediador (Hb 8,6) e o Sumo Sacerdote (Hb 4,14), o Apóstolo do Pai (Hb 3,1). Ele é Aquele que entra “uma vez por todas no Santuário” (Hb 9,12), assim como o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos no Dia da Expição (Lv 16,11-17). O sangue aspergido pelo Sumo Sacerdote sobre o propiciatório é agora aspergido por Jesus Cristo sobre o altar, mas não mais o sangue de bodes e novilhos e sim o seu próprio sangue.

Então, pela Antiga Aliança o Sumo Sacerdote entrava no Santuário – no Dia da Expição – e ali aspergia a tampa da Arca com o sangue de animais selecionados, buscando o perdão pelos pecados dos israelitas. Pela Nova Aliança o Sumo Sacerdote definitivo se posta diante do altar – que é Ele mesmo – e ali oferece seu corpo e seu sangue como oferta de expiação pelos pecados do mundo inteiro. Mas a diferença é que agora a expiação deixou de ser anual para se tornar diária.

O altar da Expição veterotestamentária – no Novo Testamento – se tornou a cruz de Cristo, na qual o próprio Cristo é a vítima e expiação, crucificado e sacrificado, realidade ratificada pela mensagem soteriológica de Jesus como caminho, verdade e vida, tornando o corpo da Virgem o receptáculo por excelência da Palavra de Deus. A Arca, feita de madeira de acácia e revestida do ouro mais puro (Ex 25,10-11), encontrou em Maria a humanidade mais fiel, revestida do mais puro sangue sagrado (Jo 19,34). As argolas de sustentação (Ex 25,12) se tornaram os cravos da cruz (Jo 20,25) que feriam mãe e filho no Calvário; os querubins (Ex 25,18) anunciadores de mensagens se transformaram na placa identificadora do rei dos judeus (Jo 19,19). O Senhor Jesus é, portanto, o sacerdote do Altíssimo, mas também sacrifício de expiação. É rebento do Novo

⁴⁸ Como a denomina a Bíblia de Jerusalém, edição de 2002. Bíblia de Jerusalém, 2019, p. 2085.

Tabernáculo, o Altar por excelência para a oferta reparadora e a vítima de expiação ao mesmo tempo. É “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). É a razão de existência para a definitiva “Arca da Aliança”.

Bibliografia

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. O Deserto no Pentateuco. In: Félix Garcia López (Org.), **O Pentateuco**. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 75-88.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Disponível em: <<https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/04>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

BENTO XVI, **Homilia da Solenidade da Assunção da Bem-Aventurada Virgem Maria**, realizada em Castel Gandolfo em 15 de agosto de 2011. Disponível em: <15 de agosto de 2011: Solenidade da Assunção de Nossa Senhora - Santa Missa na Paróquia de São Tomás de Vilanova em Castel Gandolfo | Bento XVI (vatican.va)>. Acesso em: 30 set. 2024.

BOURKE, M. A Epístola aos Hebreus. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 689-729.

BROWN, F.; DRIVER, S.; BRIGGS, C. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Boston: Houghton and Mifflin Harcourt, 1907.

CLIFFORD, R. Êxodo. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 129-159.

DAVIDSON, F et al. **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1997.

DEL VECCHIO, G. **História da Filosofia do Direito**. Belo Horizonte: Líder, 2006.

- DOMMERSHAUSEN, W., דָּוָד. In: BOTERWECK, G.; RINGGREN, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. VII, p. 521-529.
- EARLE, R. **Comentário Bíblico Beacon**. v. 7. 1ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- FOUTS, D., מִטְּמָה. In: VAN GEMEREN, W. A. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 2, p. 923-924.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>.
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. L. A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 50, n. 113, enero-junio 2022, p. 1-24. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a02>.
- GRYLAK, M. **Reflexões sobre a Torá**. São Paulo: Sêfer, 2002.
- HENRY, M. Mateus a João. **Comentário Bíblico**. Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- L'HEUREUX, C. E. Números. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 197-221.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. New York: Oxford University, 1996.
- LIVINGSTON, G. H. et al. **Comentário Bíblico Beacon**. v. 1. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- PERKINS, P. Evangelho Segundo João. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R., **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 731-816.

SANTOS, F. R. S. dos. **A Lei Natural em São Tomás de Aquino**. Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/artigos/a-lei-natural-em-sao-tomas-de-aquino>>. Acesso em: 18 jun. 2024.

SIMIAN-YOFRE, H., הַטָּמ. In: BOTERWECK, G.; RINGGREN, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. VIII, p. 241-249.

ULLENDORFF, E. The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography. *Vetus Testamentum*, p. 190-198, 1956.

WIERSBE, W. W. **Comentário Bíblico Expositivo**. v.1. 1ed. Santo André: Geográfica, 2010.

Capítulo X¹

Maria, de Caná a Cafarnaum: uma hermenêutica de Jo 2,12 na perspectiva do discipulado da mãe de Jesus

Mary, from Cana to Capernaum: a hermeneutic of Jn 2:12 from the perspective of the discipleship of Jesus' mother

María, de Caná a Cafarnaúm: una hermenéutica de Jn 2,12 desde la perspectiva del discipulado de la madre de Jesús

Waldecir Gonzaga²

Wellington Cristiano da Silva³

Resumo

Esta pesquisa tem o intuito de refletir acerca do discipulado de Maria de Nazaré a partir de Jo 2,12. A Mariologia de João é bastante simbólica. Maria aparece em Caná (Jo 2,1-12) e junto à Cruz (Jo 19,25-27), no primeiro sinal e no ponto culminante do ministério de Jesus. Sua maternidade atinge dimensões universais e em perspectiva eclesiológica. Em Jo 2,12, o evangelista, em Caná da Galileia, após descrever o primeiro sinal realizado por Cristo, narra a descida de “Jesus com sua mãe, seus irmãos e seus discípulos” para Cafarnaum. Trata-se de uma referência exclusiva de João. Nessa narrativa, encontra-se, de forma literal, Maria seguindo os passos de Jesus pela Galileia. Peregrina na fé, progressivamente, a Virgem foi compreendendo a missão de seu Filho e a sua própria missão. Transcendendo os laços biológicos que a vinculam a Cristo, Maria passa a fazer parte da nova família de Jesus, fundamentada na fé. O estudo de Jo 2,12 conduz ao aprofundamento do apostolado de Maria durante a vida pública de Jesus. Por meio de uma análise narrativa, assinala-se a presença de Maria na vida oculta e pública de seu Filho. Reflete-se acerca da atuação de Maria durante o ministério de Jesus, destacando suas características de discípula em Cafarnaum, após o sinal de Caná (Jo 2,12). Partindo de Jo 2,12, analisa-se o desenvolvimento do discipulado e da fé da mãe de Jesus, e se oferece o testemunho de Maria como inspiração para o apostolado e missão dos fiéis leigos e leigas.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601870-10>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Doutorando e Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: <welli_83@yahoo.com.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4586570952013487> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1020-5032>.

Palavras-chave: Mariologia, Caná, João, Mãe, Filho, Discipulado, Fé, Família.

Abstract

This research presents a reflection about the discipleship of Mary of Nazareth from Jn 2:12. John's Mariology is quite symbolic. Mary appears in Cana (Jn 2:1-12) and at the Cross (Jn 19:25-27), in the first sign and the culmination of Jesus' ministry. Her motherhood reaches universal dimensions and from an ecclesiological perspective. In Jn 2:12, after describing the first sign performed by Christ in Cana in Galilee, the evangelist narrates the descent of "Jesus with his mother, his brothers and his disciples" to Capernaum. This is an exclusive reference to John. This narrative shows Mary following in Jesus' footsteps through Galilee, literally. A pilgrim in faith, the Virgin progressively realizing the mission of her Son and her own mission. Mary becomes part of Jesus' new family, based on faith transcending the biological ties that link her to Christ. The study of Jn 2:12 leads to a deeper understanding of Mary's apostolate during the public life of Jesus. Through a narrative analysis, the presence of Mary in the hidden and public life of her Son is highlighted. It reflects on Mary's role during Jesus' ministry, highlighting her characteristics as a disciple in Capernaum after the sign of Cana (Jn 2:12). Starting from Jn 2:12, the development of the discipleship and the faith of the mother of Jesus are analyzed. Furthermore, Mary's testimony is offered as inspiration for the apostolate and mission of the lay faithful.

Keywords: Mariology, Cana, John, Mother, Son, Discipleship, Faith, Family.

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo reflexionar sobre el discipulado de María de Nazaret desde Jn 2,12. La Mariología de Juan es bastante simbólica. María aparece en Caná (Jn 2,1-12) y en la Cruz (Jn 19,25-27), en el primer signo y en el punto culminante del ministerio de Jesús. Su maternidad alcanza dimensiones universales y desde una perspectiva eclesiológica. En Jn 2,12, el evangelista, en Caná de Galilea, después de describir el primer signo realizado por Cristo, narra el descenso de "Jesús con su madre, sus hermanos y sus discípulos" a Cafarnaúm. Esta es una referencia exclusiva de Juan. En esta narración se encuentra, literalmente, María siguiendo los pasos de Jesús en Galilea. Peregrina en la fe, la Virgen fue comprendiendo progresivamente la misión de su Hijo y la su propia misión. Trascendiendo los vínculos biológicos que la unen a Cristo, María pasa a participar de la nueva familia de Jesús, basada en la fe. El estudio de Jn 2,12 conduce a una comprensión más profunda del apostolado de María durante la vida pública de Jesús. A través de un análisis narrativo se destaca la presencia de María en la vida oculta y pública de su Hijo. Reflexionase sobre el papel de María durante el ministerio de Jesús, destacando sus características de discípula en Cafarnaúm, después del signo de Caná (Jn 2,12). A partir de Jn 2,12, se analiza el desarrollo del discipulado y la fe de la madre de Jesús, y se ofrece el testimonio de María como inspiración para el apostolado y misión de los fieles laicos y laicas.

Palabras claves: Mariología, Caná, Juan, Madre, Hijo, Discipulado, Fe, Familia.

Introdução

Este estudo tem o intuito de oferecer uma análise mariológica de Jo 2,12, pertencente ao livro dos Sinais, do IV Evangelho canônico⁴, na perspectiva do

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406.

discipulado de Maria de Nazaré. Em Jo 2,12, o evangelista afirma que, após o sinal de Caná da Galileia (Jo 2,1-11), Jesus desceu com sua mãe, seus irmãos e seus discípulos para a cidade de Cafarnaum. Esta narrativa manifesta a presença de Maria durante o ministério público de seu Filho. O texto apresenta, de forma explícita, Maria seguindo os passos de Jesus Cristo, na condição de verdadeira discípula do próprio Filho, tornando-se modelo de discipulado para todo cristão.

O apostolado de Maria teve início com seu chamado. Ela, “quando, porém, chegou a plenitude do tempo” (Gl 4,4)⁵, foi a primeira a colaborar na missão do Filho de Deus. Dando seu “consentimento ativo e responsável”⁶ ao projeto divino (seu *fiat*, Lc 1,38), cresceu no caminho da fé e tornou-se discípula do próprio Filho que ela mesma gerou e educou, segundo o projeto do Pai. Sua maior felicidade estava em seu ato de crer (Lc 1,42). Por meio da fé, cumpriu-se o que Deus lhe prometera (Lc 1,45): ser a mãe do Filho de Deus (Lc 2,1-20).

Na qualidade de mãe de Jesus, Maria precisou transcender os laços de sangue para tornar-se membro da nova família de Cristo, gerada na fé: “aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (M 12,50). Tarefa exigente, que ela, pouco a pouco, foi compreendendo até inserir-se, definitivamente, na comunidade dos crentes, como relatado em At 1,14, na reunião do grupo dos apóstolos, juntamente com outras discípulas e discípulos de Jesus (At 1,12-14).

A pesquisa, em um primeiro momento, destaca a presença de Maria na vida oculta e pública de Jesus. Reflete também sobre a sua atuação durante o ministério de seu Filho, enfatizando seus traços de discípula em Cafarnaum, após a realização do primeiro sinal de Cristo em Caná (Jo 2,12). Em seguida, partindo de Jo 2,12, busca analisar o desenvolvimento do discipulado e da fé de Maria e o dom de sua maternidade. Por fim, apresenta o testemunho de Maria como fonte

⁵ GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

⁶ MC 37.

de inspiração para a missão apostólica da Igreja para todos os cristãos, mas de modo especial, para os fiéis leigos e leigas.

1. A presença de Maria na vida de Jesus

Maria, eleita para ser a mãe do Filho de Deus (Lc 1 e Mt 1), assumiu sua missão desde sua juventude, colaborando, de modo particular, na história da salvação. Ela, “dando o seu consentimento à palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus” (LG 56) e permaneceu unida a seu Filho até sua morte de cruz (LG 57). Assim, afirma João Paulo II, na *Redemptoris Mater*:

Desde o momento da Anunciação e da concepção e depois do nascimento na gruta de Belém, Maria acompanhou passo a passo Jesus, na sua materna peregrinação de fé. Acompanhou-o ao longo dos anos da sua vida oculta em Nazaré; acompanhou-o também durante o período da separação externa, quando ele começou a dedicar-se ao que “fez e ensinou” (At 1,1) no meio de Israel; e acompanhou-o, sobretudo, na experiência trágica do Gólgota.⁷

Durante trinta anos, Maria conviveu com Jesus, em Nazaré, ao lado de José. Lutero, em seu comentário ao Magnificat, afirma que Maria “foi uma moça comum no meio dos vizinhos e suas filhas, que cuidava dos animais e dos trabalhos domésticos”⁸. Pouco se sabe acerca do que se passou durante esse tempo em que Jesus viveu com seus pais e seus conterrâneos no pequeno vilarejo da Galileia. Deduz-se tão somente que Ele tinha uma vida similar e comum às pessoas de seu tempo: uma rotina marcada pelo trabalho, pela oração, pela convivência familiar e social, pela participação nas tradicionais festividades religiosas. Marcos diz ainda que Jesus exerceu o ofício de carpinteiro durante esse período (Mc 6,3).

⁷ RM 26.

⁸ LUTERO, M., Magnificat, p. 24-25.

É inegável a importância dessa convivência familiar que Jesus teve em Nazaré para o seu desenvolvimento humano e espiritual. Lucas relata que, em Nazaré, “Jesus crescia em sabedoria, em estatura e em graça, diante de Deus e diante dos homens” (Lc 2,52). Seu cotidiano dava-se “na humildade da vida simples e na obediência aos seus pais terrenos”⁹. Jesus se colocou como um aprendiz, participando dos diversos processos da existência humana. Segundo Ratzinger,

é verdade também que a sua sabedoria *cresce*. Enquanto homem, Jesus não vive em uma onisciência abstrata. Mas está enraizado numa história concreta, num lugar e num tempo, nas várias fases da vida humana, e de tudo isso toma forma concreta o seu saber. Manifesta-se aqui, de modo muito claro, que Ele pensou e aprendeu de maneira humana.¹⁰

Não se pode, portanto, compreender totalmente o Cristo sem se reportar à sua Nazaré, à sua vida oculta, pois Ele “viveu apenas três anos de ‘vida pública’ e trinta de ‘vida escondida’”¹¹.

Após deixar Nazaré, Jesus toma distância geográfica de sua família e vai morar em Cafarnaum. No entanto, Ele não tem moradia fixa, pois se torna um pregador itinerante. Por onde passa, Jesus agrega homens e mulheres ao número de seus discípulos. Eles o acompanham em sua jornada missionária. Deles exigirá assumir o seu estilo de vida e o desapego à família: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,26); ainda: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz cada dia e siga-me” (Lc 9,23; Mt 16,24; Mc 8,34). Ter autonomia afetiva é fundamental para o seguimento. Nesse sentido,

⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 105.

¹⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 106.

¹¹ BOFF, C., O cotidiano de Maria de Nazaré, p. 5.

talvez o maior desafio enfrentado por Maria em confronto com Jesus foi aceitar a posição de liberdade que ele tomou em relação à família. No tempo de Jesus, as relações familiares eram muito intensas. A pessoa estava comprometida por toda a vida com seus pais, irmãos e parentes próximos.¹²

Jesus provoca uma ruptura necessária com a sua família. Segundo Murad: “À medida que desenvolve sua missão, Jesus percebe que precisa estar livre para anunciar o Reino de Deus”.¹³ Maria, por sua vez, foi aprendendo, paulatinamente, que os laços da fé transcendem os laços de sangue e que sua maior felicidade foi a de se tornar discípula de seu Filho, ouvinte assídua da Palavra de Deus (Lc 11,27-28). A *Lumen Gentium* afirma que ela avançou pelo caminho da fé,¹⁴ um caminho marcado por dúvidas e incompreensões (Lc 2,50).

A Virgem “entra humildemente no grupo dos seguidores, dos aprendizes de Jesus”¹⁵. Daí a importância de se perceber a transição necessária que Maria fez de sua condição de mãe a discípula de Jesus, sem, contudo, deixar de exercer sua maternidade. Como discípula, permanece unida aos seguidores do Nazareno, na condição de mãe de Jesus e membro da sua comunidade (At 1,14).

2. Maria no ministério público de Jesus

A maioria das referências bíblicas relacionadas a Maria de Nazaré se encontra nos chamados Evangelhos da Infância, que correspondem aos dois primeiros capítulos dos Evangelhos de Mateus e de Lucas. Durante o ministério público de Jesus, segundo os Sinóticos, Maria aparece uma única vez, quando, junto com “os irmãos de Jesus”, vai até Cafarnaum à procura de seu Filho (Mc 3,20-21.31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). Ela também é mencionada nas discussões acerca das origens de Jesus, como no episódio em que Ele vai a

¹² MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, p. 64.

¹³ MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, p. 64.

¹⁴ LG 58.

¹⁵ MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, p. 64.

Nazaré, sua cidade (Mt 6,1-6; Mt 13,54-58). Lucas apresenta ainda uma mulher que, admirada por ouvir as palavras de Jesus, proclama feliz sua mãe (Lc 11,27-28). Fora dos Evangelhos, o autor da obra lucana de Atos dos Apóstolos, menciona Maria, após a ascensão de Jesus, reunida com os apóstolos, as mulheres e “os irmãos de Jesus”, em oração, na sala onde costumavam ficar; e, junto da mesma comunidade, no dia de Pentecostes (At 1,14; 2,1).

João, por sua vez, cita Maria em dois momentos durante a vida pública de Jesus, que não se encontram na tradição sinótica. A mãe de Jesus aparece no primeiro sinal que Jesus realiza, em Caná da Galileia (Jo 2,1-11), e aos pés da cruz (Jo 19,25-27). Faz também uma breve menção à mãe de Jesus em Jo 6,42¹⁶, no discurso na sinagoga de Cafarnaum, e, em Jo 2,12, após as núpcias de Caná. Neste texto, João apresenta Maria descendo com Jesus e os discípulos para Cafarnaum.

O texto que se propõe analisar mais detalhadamente é Jo 2,12. Trata-se de uma referência única no corpo dos Evangelhos, em que Maria se une aos discípulos no seguimento de Jesus. Esse texto joanino traz informações pertinentes para uma melhor compreensão do discipulado de Maria de Nazaré.

3. Maria em Cafarnaum

Há duas passagens evangélicas que indicam que Maria esteve em Cafarnaum, na casa de Jesus: uma delas é descrita por Marcos (Mc 3,20-21.31-35) e encontra-se, igualmente, de forma mais breve, em Mateus e Lucas (Mt 12,46-50; Lc 8,19-21); a outra é exclusiva de João (Jo 2,12). Nos dois episódios, Maria está acompanhada pelos “irmãos de Jesus”. Assim, “particularmente com

¹⁶ Essa referência é semelhante aos textos sinóticos que trazem o nome de Maria no contexto das discussões em torno das origens de Jesus: “E diziam [os judeus]: ‘Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: ‘Eu desci do céu!’” (Jo 6,42).

Marcos coincide João, fazendo que Maria apareça durante o ministério público bem no início da narrativa e em conexão com Cafarnaum”¹⁷.

Segundo Lucas, “ao iniciar o ministério, Jesus tinha mais ou menos trinta anos” (Lc 3,23). Mateus, por sua vez, afirma que, deixando Nazaré, Ele “foi morar em Cafarnaum, à beira-mar” (Mt 4,13). Cafarnaum era uma “cidade importante situada às margens do lago da Galileia, lugar de cruzamento de caravanas”¹⁸.

Depois da prisão de João Batista, “Jesus começou a pregar” (Mt 4,17). Em sua casa, em Cafarnaum (Mc 2,1), Jesus estabeleceu sua nova família, formada não pelos laços de sangue, mas pelo vínculo da fé: “Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (Mc 3,35). Entrar na casa de Jesus, na perspectiva de Marcos, é tornar-se discípulo, ingressar na comunidade de fé.

Marcos narra uma visita de Maria e dos “irmãos e irmãs” de Jesus a Cafarnaum.¹⁹ Eles foram à casa de Jesus. “O pequeno grupo dos parentes de Jesus parte de Nazaré para Cafarnaum. São cerca de 35km, ou seja, um dia de viagem”.²⁰ Segundo Marcos, os parentes de Jesus, tomando conhecimento dos riscos de seu ministério, foram a Cafarnaum “para detê-lo, porque diziam: ‘Enlouqueceu’” (Mc 3,21). Brown afirma que eles não compreenderam a mudança na vida de Jesus, “que nem sequer reserva tempo para comer (Mc 3,20-21), e pretendem levá-lo de volta para casa”²¹.

A expressão “κρατῆσαι αὐτόν/*detê-lo*” “não parece exprimir aqui uma intenção de violência [...], mas forte apreensão dos ‘seus’ e, portanto, gesto mais

¹⁷ BROWN, R. E. et al., *Maria no Novo Testamento*, p. 209.

¹⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, p. 142.

¹⁹ A Igreja Católica, seguindo a interpretação dos Padres da Igreja, compreende os “irmãos e irmãs” de Jesus como parentes próximos de Jesus, mas não como filhos de Maria, o que a tradição nunca sustentou. Pelo contrário, a virgindade constante de Maria é verdade de fé para a Igreja. Agostinho, por exemplo, defende que a Escritura “costuma chamar ‘irmãos’ não só aos que nascem do mesmo homem e da mesma mulher, e ainda aos que nascem só da mesma mãe ou só do mesmo pai, mas também aos primos, e até aos parentes um tanto afastados” (*In Ioannem*, tract. X, p. 191). Assim, ele conclui que “os parentes de Maria, de qualquer grau que sejam, são irmãos do Senhor” (*In Ioannem*, tract. X, p. 191). Ele recorda que a Escritura chama Ló de irmão de Abraão, sendo ele sobrinho do Patriarca (Gn 11,31; 13,8; 14,14). O mesmo caso acontece com Labão, o Siro. Ele era tio de Jacó, mas ambos se tratavam como irmãos (Gn 28,2; 24,15) (*In Ioannem*, tract. X, p. 191).

²⁰ BOFF, C., *Introdução à Mariologia*, p. 33.

²¹ BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 210.

mitigado, atitude mais interior”²². Quanto ao termo “enlouqueceu”, “alude propriamente não a uma verdadeira loucura, mas a uma estranheza de comportamento que suscita maravilha, estupor, preocupação”²³. Por conseguinte, “a ideia que emerge é a de que os familiares foram para ‘reter’, ‘moderar’ Jesus, e ele os convida a abandonarem lógicas demasiadamente humanas e a entrarem na lógica que inspira a sua vida, a da obediência ao Pai”²⁴. Jesus convida seus familiares a transcenderem os laços da carne e do sangue e a se tornarem membros de sua nova família. Não devem, destarte, ficar mais do lado de fora da casa (Mc 3,31), mas são convidados a entrarem nesse novo lar. Todavia, qual teria sido a reação de Maria? O que ela pensava sobre toda essa situação? Segundo Balthasar,

devemos imaginar Maria no meio desse povo. Ela não pensa em contradizê-los, nem tampouco em deles se separar, como alguém que sabe mais sobre todas as coisas. Ela escuta aquele tipo de discurso diariamente e, possivelmente, até mesmo repreensões, pois devia ter educado melhor o seu filho, e não ter colocado essas coisas ridículas em sua cabeça. Ela pertence àquela parentela.²⁵

A equipe ecumênica que realizou um estudo sobre Maria no Novo Testamento faz notar uma distinção na narrativa de Mc 3,21 para Mc 3,31-35, o que leva a perceber uma sutil diferença entre a referência aos “seus”, em particular, e a referência à “sua mãe e seus irmãos”:

Embora Marcos associe os de Jesus (“os seus”) com a mãe e os irmãos dele, o que ele diz sobre os de Jesus (eles denunciam que ele está fora de si) é mais áspero que o referente à mãe e aos irmãos. Em nenhum lugar se apresenta Maria como hostil a Jesus, embora haja provas de ser sua família hostil a ele.²⁶

²² FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 48.

²³ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 48.

²⁴ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 48.

²⁵ BALTHASAR, H. U. von., Maria para hoje, p. 38.

²⁶ BROWN, R. E. et al., Maria no Novo Testamento, p. 214, nota 36.

Marcos revela “um traço profundamente humano de Maria: como toda mãe, solícita pela sorte do filho, também ela se preocupou com ele”.²⁷ Lucas, por outro lado, ameniza a cena, omitindo a primeira referência aos “seus” (Mc 3,20-21) e afirmando que Maria e “os irmãos de Jesus” não entraram na casa “por causa da multidão” (Lc 8,19).

Mc 3,20-21.31-35	Lc 8,19-21
<p>²⁰ Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.</p> <p>²¹ καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ’ αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.</p> <p>³¹ Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.</p> <p>³² καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω ζητοῦσίν σε.</p> <p>³³ καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· τίς ἐστὶν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου];</p> <p>³⁴ καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλω καθημένους λέγει· ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου.</p> <p>³⁵ ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.</p> <p>²⁰ E voltou para casa. E de novo a multidão se apinhou, de tal modo que eles não podiam se alimentar. ²¹ E quando os seus tomaram conhecimento disso, saíram para detê-lo, porque diziam: “Enlouqueceu”.</p> <p>³¹ Chegaram então sua mãe e seus irmãos e, ficando do lado de fora, mandaram chamá-lo. ³² Havia uma multidão sentada em torno dele. ³³ Disseram-lhe: “Eis que tua mãe, teus irmãos e tuas irmãs estão lá fora e te procuram”. Ele perguntou: “Quem é minha mãe e meus irmãos?” ³⁴ E, repassando com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: “Eis a minha mãe e os meus irmãos. ³⁵ Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”.</p>	<p>¹⁹ Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον.</p> <p>²⁰ ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἐστήκασιν ἔξω ἰδεῖν θέλοντές σε.</p> <p>²¹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.</p> <p>¹⁹ Sua mãe e seus irmãos chegaram até ele, mas não podiam abordá-lo por causa da multidão. ²⁰ Avisaram-no então: “Tua mãe e teus irmãos estão lá fora, querendo te ver”. ²¹ Mas ele respondeu: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática”.</p>

²⁷ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 48.

Para Borg e Crossan,

em Marcos, a família física de Jesus é rejeitada, em favor de uma família espiritual composta por todos aqueles que fazem “a vontade de Deus”. Em Lucas, porém, essa família física – e sobretudo Maria, em 1:38 – é o modelo de todos os “que ouvem a palavra de Deus e a executam”²⁸.

No Evangelho de Lucas, Maria é modelo de discipulado e de escuta da Palavra de Deus (Lc 1,38; 2,19.51). De acordo com Brown: “Para Lucas, os ouvintes da palavra de Deus não substituem a mãe de Jesus nem seus irmãos, como sua verdadeira família”.²⁹ Dentre os membros da Comunidade de Jerusalém, estarão a mãe e “os irmãos de Jesus” (At 1,14).

A segunda referência bíblica acerca da ida de Maria a Cafarnaum é oferecida por João. Após a festa de casamento, em Caná da Galileia, o evangelista afirma que Jesus desceu a Cafarnaum na companhia de sua mãe, de seus irmãos e de seus discípulos e lá permaneceram apenas alguns dias (Jo 2,12). Maria,

estranhamente, não volta para Nazaré, a sudoeste, há uns 10km daí, de onde parece ter vindo, mas pega, com o Filho, o caminho inverso, rumo a Cafarnaum, a nordeste, distante uns 30km. Parece agora acompanhá-lo em sua incipiente itinerância profética [...]. Segue-o, pois, fisicamente ou, pelo menos, espiritualmente.³⁰

João relata o retorno de Jesus à sua casa, em Cafarnaum. Maria não volta para Nazaré, mas desce, com Jesus, para Cafarnaum. “A narrativa de Caná inicia colocando Jesus como parte da família de Maria, sua mãe; depois, Maria é parte da ‘companhia de Jesus’, sua discípula”.³¹

²⁸ BORG, M. J.; CROSSAN, J. D., O primeiro natal, p. 143.

²⁹ BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 206.

³⁰ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 80-81.

³¹ COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA (ARCIC), Maria, n. 25, p. 24.

4. De mãe à discípula de Jesus

Antes de debruçar sobre a relevância mariológica e a análise da estrutura literária de Jo 2,12, faz-se necessário retomar algumas características da Teologia Marial presente nos escritos joaninos. Em João, Maria nunca é mencionada pelo nome. Ela é designada como a “mãe de Jesus” (Jo 2,1.3) ou “sua mãe” (Jo 2,5.12; 19,25-26). Jesus, por sua vez, ao se dirigir à sua mãe, a chama de “mulher” (Jo 2,4; 19,26)³². Por conseguinte, a missão materna de Maria é enfatizada, bem como sua condição de mulher. Aliás, há outras mulheres que Jesus igualmente chama de “mulher”: a samaritana (Jo 4,21) e Madalena (Jo 20,15).³³ Essas mulheres, assim como Maria, representam o Novo Israel, a Nova humanidade, a Igreja mãe e esposa, a Comunidade de Jesus.

No Evangelho de João, Maria aparece em dois textos centrais, a saber, em Caná e no Calvário: “*Caná* representa o momento da *inauguração* da vida pública; e o *Calvário* é o momento *culminante* da ‘hora’: a exaltação de Jesus na cruz”³⁴. Todavia, Jesus, de certo modo, antecipa a sua hora por meio dos sinais que realiza durante seu ministério. Os sete sinais³⁵ apresentados por João culminam no grande sinal: o Cristo elevado na cruz.

O evangelista João não diz que Jesus fez “milagres” ou “prodígios”. Ele os chama “sinais”, porque são gestos que apontam para algo mais profundo do que podem ver nossos olhos. Em concreto, os sinais que Jesus realiza orientam para sua pessoa e nos revelam sua força salvadora.³⁶

³² Em Apocalipse 12, na imagem da Mulher vestida do sol, também se encontra a possibilidade de uma hermenêutica mariológica.

³³ Jesus também chama de “mulher” a pecadora pública (Jo 8,10).

³⁴ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 71.

³⁵ Os setes sinais realizados por Jesus, segundo o Evangelho de João, são: a água transformada em vinho (Jo 2,1-12), a cura do filho do funcionário real (Jo 4,46-54), a cura do enfermo de Bezata (Jo 5,1-18), a multiplicação dos pães (Jo 6,1-15), Jesus andando sobre as águas (Jo 6,16-21), a cura do cego de nascença (Jo 9,1-7) e a ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-44).

³⁶ PAGOLA, J. A., O caminho aberto por Jesus, p. 49-50. João difere, consideravelmente, do estilo literário dos Evangelhos Sinóticos. Em João, “os dados históricos estão bem presentes, mas como base para um sentido mais profundo, que é o sentido espiritual, místico, sobrenatural” (BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 71).

Maria, portanto, está presente no primeiro sinal e no último, naquele que é o sinal por excelência, a cruz. Segundo Murad: “Ao colocar Maria no início e no ápice da atuação de Jesus, João está dizendo que ela tem um lugar especial, pois está presente nos momentos mais importantes da vida de Jesus”.³⁷ A Mariologia de João é bastante profunda e simbólica. De maneira sintética, Maria, nos escritos joaninos,

é mais que mera personagem (missão) e até mais que uma personalidade (pessoa): é “personalidade corporativa”. Seu significado supera sua pessoa individual. Ela possui uma imensa radiância ou ressonância simbólica: Ela representa a Comunidade eclesial, a Humanidade salva, o Cosmo redimido.³⁸

4.1. Contexto e análise literária de Jo 2,12

No casamento em Caná da Galileia, Jesus realiza seu primeiro sinal, a pedido de sua mãe. Transformando a água em vinho, sinal da Nova Aliança, Jesus manifesta a sua glória e desperta a fé de seus primeiros discípulos. Partindo de uma interpretação estrutural de Jo 2,1-12, nota-se a presença de um relato em forma de quiasmo, dividido em cinco partes.³⁹

A Jo 2,1-2
 B Jo 2,3-5
C Jo 2,6-8
 B' Jo 2,9-10
 A' Jo 2,11-12

Conforme a estrutura quiástica apresentada acima por Paredes, “a primeira parte (A) corresponde à quinta (A’), a segunda (B) corresponde à quarta (B’) e a terceira constitui o momento central do relato (C)”.⁴⁰ No que tange à análise

³⁷ MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, p. 90-91.

³⁸ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 32-33.

³⁹ PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 135.

⁴⁰ PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 135.

literária de Jo 2,12, importa destacar sua relação com os dois versículos iniciais da narrativa. Segundo Paredes,

a ação transcorre entre duas cidades: Caná da Galileia e Cafarnaum. De Caná da Galileia se fala no princípio e no fim. O relato termina afirmando que Jesus desceu (κατεβη) de Caná para Cafarnaum. Em Caná se encontra a mãe de Jesus. Mais tarde apresentam-se Jesus e seus discípulos, que foram convidados. Os discípulos, por motivo do que acontecerá em Caná, crerão em Jesus. Para Cafarnaum Jesus desce com sua mãe e seus irmãos e seus discípulos. Em Caná realiza-se bodas, a que todos assistem. Cafarnaum é o lugar para a qual todos se dirigem depois das bodas. [...] No início do relato fala-se de “três dias depois”. Na conclusão, afirma-se que não permaneceram em Cafarnaum por “muitos dias”.⁴¹

No paralelismo entre *B* e *B'* destacam-se, por exemplo, o tema do vinho e os diálogos entre Maria e Jesus e entre o mestre-sala e o noivo. No momento central (*C*), prevalece Jesus e sua palavra. Ele ordena: “enchei”, “tirai”, “levai”⁴². A Bíblia de Jerusalém, em nota de rodapé, ao apresentar um comentário sobre Jo 2,12, afirma:

Essa descida a Cafarnaum, anunciada tão solenemente, parece sem objetivo. Numerosos autores admitem que, no documento primitivo retomado pelo evangelista, o relato de 4,46ss, constituía a sequência imediata (cf. 4,46a+). Esta solução aproximaria as fórmulas paralelas de 2,11 e 4,54.⁴³

Conforme tabela abaixo, percebe-se o nexos entre Jo 2,11-12 e Jo 4,46a.54. Assim, a narrativa da cura do filho do funcionário real (Jo 4,46-54), que corresponde ao segundo sinal realizado por Jesus, viria logo em seguida ao episódio das bodas de Caná.

⁴¹ PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 135.

⁴² PAREDES, J. C. R. G., Mariologia, p. 135-136.

⁴³ BÍBLIA de Jerusalém, p. 1846, nota j.

Jo 2,11-12	Jo 4,46a.54
<p>¹¹ Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.</p> <p>¹² Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοῦμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.</p> <p>¹¹ Esse princípio dos sinais, Jesus o fez em Caná da Galileia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele. ¹² Depois disso, desceram a Cafarnaum, ele [Jesus], sua mãe, seus irmãos e seus discípulos, e ali ficaram apenas alguns dias.</p>	<p>^{46a} Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἴνου.</p> <p>^{46b} Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένης ἐν Καφαρναοῦμ.</p> <p>⁵⁴ Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.</p> <p>Ele [Jesus] voltou novamente a Caná da Galileia, onde transformara água em vinho. [...] ⁵⁴ Foi esse o segundo sinal que Jesus fez, ao voltar da Judeia para a Galileia.</p>

Independentemente de sua conexão com Jo 4,46, o texto de Jo 2,12 serve como um “versículo transicional”⁴⁴ entre o ocorrido em Caná e a descida de Jesus, sua mãe, seus irmãos e seus discípulos para Cafarnaum.

4.2. O germe da futura comunidade de Jesus

O sinal de Caná (Jo 2,1-11) tem uma consequência lógica que João resume no versículo conclusivo (Jo 2,12): a formação da nova comunidade messiânica, composta por Maria e os discípulos de Jesus⁴⁵. Essa comunidade se reúne, na fé, em torno do seu Senhor.

A expressão joanina “depois disso” (Jo 2,12) manifesta o efeito provocado pelo sinal realizado durante as bodas. Antes do sinal, a mãe de Jesus e seus discípulos são apresentados como dois grupos distintos e separados. Após a água ser transformada em vinho, a mãe de Jesus e os discípulos se unem e formam um único grupo, conforme demonstra a tabela abaixo:

⁴⁴ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 467.

⁴⁵ SERRA, A., Bíblia, p. 239.

Jo 2,1-2	Jo 2,12
<p>¹ Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ. ² ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον.</p> <p>¹ No terceiro dia, houve um casamento em Caná da Galileia e a mãe de Jesus estava lá. ² Jesus foi convidado para o casamento e os seus discípulos também.</p>	<p>¹² Μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.</p> <p>¹² Depois disso, desceram a Cafarnaum, ele [Jesus], sua mãe, seus irmãos e seus discípulos, e ali ficaram apenas alguns dias.</p>

A expressão “μετὰ τοῦτο/*depois disso*” (Jo 2,12) aparece quatro vezes no Evangelho de João: Jo 2,12; 11,7.11; 19,28. Para Bruno Forte, tal fórmula, em João, “tem valor mais lógico do que cronológico”⁴⁶. Segundo Serra, “a sua função parece ser a de instituir nexos lógicos entre aquilo que antecede e aquilo que segue, como se o trecho seguinte fosse consequência ou nova ilustração do anterior”.⁴⁷ Nesse sentido, o “μετὰ τοῦτο/*depois disso*”, que une os versículos de Jo 2,1-11 a Jo 2,12, pode ser assim compreendido:

o início do relato apresentava a Virgem de um lado e Jesus e seus discípulos de outro, como dois grupos diferentes, que pareciam ter chegado à festa por vias diversas; ao término do episódio, a Virgem, os irmãos e os discípulos de Jesus aparecem como um só grupo, estreitado em torno dele. É muito provável que, com isso, o evangelista queira dizer que o motivo dessa fusão foi a *fé em* Jesus, demonstrada tanto pela Virgem (v.5) como pelos discípulos (v.11). Aliás, no plano da fé não há diferença entre os parentes (mãe e irmãos) e os discípulos.⁴⁸

⁴⁶ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 89.

⁴⁷ SERRA, A., Bíblia, p. 239. Conforme Serra, o valor da fórmula *meta tûto* “seria muito próximo daquele de ‘tauta (o ‘tûto’) eipôn’ (= ‘tendo dito estas coisas’; ou então ‘tendo dito isto’), que aparece em Jo 7,9; 9,6; 11,18.43; 13,21; 18,1; 20,14; 20,20.22. Diferente seria a expressão ‘meta tauta’ (= depois destas coisas), cujo papel é de simples junção literária indeterminada entre uma seção e outra (cf. Jo 3,22; 5,1.14; 6,1; 7,1; 13,7; 19,38; 21,1)” (SERRA, A., Maria em Caná e junto à Cruz, p. 72).

⁴⁸ SERRA, A., Bíblia, p. 239.

Em Jo 19,28, logo após Jesus, na cruz, dirigir algumas palavras à sua mãe e ao discípulo amado (Jo 19,25-27), o evangelista usa, novamente, a expressão “μετὰ τοῦτο/*depois disso*”. Importante notar que, em seguida, João acrescenta: “sabendo Jesus que tudo estava consumado” (Jo 19,28). Assim, a entrega da mãe de Jesus ao discípulo amado e a missão assumida por Maria de acolher o discípulo amado enquanto mãe “é o ato terminal de Jesus, pelo qual Ele leva plenamente a cabo a obra da Redenção”⁴⁹. Segundo Bruno Forte, “o diálogo do Filho com a mãe e o discípulo sela, portanto, o cumprimento do ‘tudo’, da obra confiada a ele pelo Pai”⁵⁰.

Em Jo 2,12, o evangelista destaca o sentido comunitário da narrativa. Maria, que veio sozinha para a festa, une-se aos discípulos e aos irmãos e, juntos, partem para Cafarnaum, em comunidade, precedidos por Jesus⁵¹. João apresenta o rosto da Comunidade que se forma em torno de Jesus. “É a pré-Igreja, o germe da futura Igreja de Jesus”⁵². Maria “está no seio desta Comunidade germinal, a título de discípula”⁵³.

João apresenta, em Caná, o rosto da comunidade dos fiéis, reunidos na fé despertada pelos sinais realizados por Jesus. “A partir do gesto de Caná forma-se o germen da comunidade cristã, com os discípulos, os familiares e a mãe de Jesus”⁵⁴. Importante notar que o mesmo grupo apresentando por João no final do relato das bodas aparece na descrição de Lucas no livro dos Atos dos Apóstolos. A comunidade cristã, reunida após a subida de Jesus aos céus, e que espera a vinda do Espírito para impulsionar a missão, é formada, igualmente, por Maria, os Apóstolos, as mulheres e “os irmãos de Jesus” (At 1,14).

O vinho novo, sinal da Nova Aliança de amor entre Deus e a humanidade, propiciado por Jesus, em Caná, promove a unidade daqueles que chegaram ao

⁴⁹ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 87.

⁵⁰ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 89-90.

⁵¹ GONZÁLEZ, C. I., Maria, evangelizada e evangelizadora, p. 147.

⁵² BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 81.

⁵³ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 81.

⁵⁴ MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, p. 94.

casamento por caminhos diferentes. “O vinho novo é símbolo do Evangelho. É a alegre notícia da Nova Aliança, na qual tanto Maria quanto os irmãos e os discípulos aparecem como uma só coisa em Jesus”.⁵⁵ O sinal de Caná une os corações, impulsiona a comunhão e forma a comunidade. De acordo com Bruno Forte: “Com o dom do vinho novo e abundante nasce o novo povo de Deus, a comunidade escatológica fundada na fé, da qual Maria é testemunha e modelo”.⁵⁶

4.3. A fé de Maria e a incredulidade dos “irmãos de Jesus”

Maria, “os irmãos de Jesus” e seus discípulos descem com Jesus para Cafarnaum.⁵⁷ Mateos e Barreto lembram que, depois de Jo 2,12, “a mãe e os ‘irmãos de Jesus’ não voltam a ser mencionados juntos no resto do Evangelho”⁵⁸. Maria retornará ao Evangelho ao pé da cruz e “os irmãos de Jesus” na proximidade da festa das Tendias. Segundo Mateos e Barreto, Maria e “os irmãos de Jesus” representam grupos distintos no corpo do Evangelho. A mãe de Jesus é “figura do Israel fiel [...] e se integrará ao grupo dos discípulos”⁵⁹. Já “os irmãos de Jesus”, “se mostrarão hostis a Jesus (7,3-9) e não serão integrados na comunidade. São figuras dos israelitas que não aceitam o Messias por estarem de acordo com o sistema judaico (7,5.7). Os ‘irmãos’ de Jesus são, portanto, irmãos de raça”⁶⁰.

Embora “João coincide com a tradição sinótica em associar Maria com os irmãos de Jesus”⁶¹, cada qual segue o Mestre movido por suas motivações

⁵⁵ SERRA, A. M., Maria em Caná e junto à Cruz, p. 125.

⁵⁶ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 89.

⁵⁷ Vale lembrar que “muitos manuscritos tardios contém a lição ‘seus irmãos’, mas os papiros Bodmer de Jo, do século II, apoiam a omissão do possessivo. O códice sinaítico e algumas versões antigas omitem ‘e seus discípulos’. [...] isso reflete o problema da relação entre irmãos e discípulos” (BROWN, R. E. et al., Maria no Novo Testamento, p. 208).

⁵⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 142.

⁵⁹ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 142.

⁶⁰ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 142.

⁶¹ BROWN, R. E. et al., Maria no Novo Testamento, p. 209.

personais ou de seu grupo. O caminho do seguimento é trilhado de maneiras diversas.

Maria é movida pela fé. “Em Caná, graças à intercessão de Maria e à obediência dos servos, Jesus dá início à ‘sua hora’. Em Caná, Maria aparece *como quem acredita em Jesus*: a sua fé provoca da parte dele o primeiro ‘milagre’ e contribui para suscitar a fé dos discípulos”.⁶² Mesmo sem compreender todo o mistério do sinal feito por seu Filho, Maria o segue pela Galileia. Sua fé passa por um processo de crescimento constante. A fé de Maria “não começou só depois da Páscoa [...], onde sua fé é completa. Essa judia crê em Deus, Criador e Redentor do mundo, e associa-se à divina obra de amor, buscando preservar e proteger uma vida preciosa”⁶³.

A maturação de sua fé se dará aos pés da cruz. De pé, com Madalena e Maria de Cléofas, Maria recebe, de seu Filho, no momento de sua paixão, a missão de assumir, em sua maternidade, o discípulo amado: “Mulher, eis teu filho!” (Jo 19,26). “Agora que chegou a hora para Jesus passar deste mundo para o Pai (Jo 13,1), Jesus lhe confiará uma missão que a envolverá, não como sua mãe, mas como mãe do Discípulo Amado”.⁶⁴ Sua maternidade atinge uma dimensão universal. Na pessoa do discípulo amado está todo aquele que decide seguir o Cristo até as últimas consequências, deixando-se mover pelo amor: “Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo 13,35).

Os primeiros discípulos também descem com Jesus movidos pela fé. Eles são testemunhas do primeiro sinal realizado por Ele. Manifestando sua glória em Caná, Jesus desperta a fé de seus discípulos: eles “creram nele” (Jo 2,11). A fé dos discípulos é, igualmente, uma fé que está a caminho, em processo de amadurecimento.

⁶² RM 21.

⁶³ JOHNSON, E. A., Nossa verdadeira irmã, p. 274.

⁶⁴ BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 207.

Bem outra é a motivação dos “irmãos de Jesus”. Foram testemunhas do sinal de Caná, desceram com Jesus para Cafarnaum, mas, como afirma João, “nem mesmo os irmãos criam nele” (Jo 7,5). Na proximidade da festa judaica das Tendras, seus irmãos pedem que Jesus vá para a Judeia e se manifeste ao mundo (Jo 7,2-4). Entretanto, “recusando um pedido de ‘seus irmãos’ que tem sabor de descrença, Jesus sobe a Jerusalém por iniciativa própria e secretamente”⁶⁵, conforme diz a narrativa joanina: “Mas quando seus irmãos subiram para a festa, também ele subiu, não publicamente, mas às ocultas” (Jo 7,10).

Nesse relato, a mãe de Jesus não está presente. A atitude dela é bastante diferente da atitude dos “irmãos de Jesus”. Percebe-se que João limita o descrédito e a incredulidade aos irmãos, não envolvendo Maria nessa cena. Ela retornará, junto da cruz, manifestando sua profunda comunhão com Jesus. Os estudiosos de Maria no Novo Testamento fazem a distinção entre a postura incrédula dos “irmãos de Jesus” e a fé perseverante de Maria. Brown, por exemplo, afirma que: “Depois de 2,12 a mãe e os irmãos voltam de novo à cena uma vez cada; os irmãos são especificamente tachados de incrédulos, mas a mãe é favoravelmente associada ao discípulo amado e passa a integrar a família dos que creem em Jesus (19,25-27)”.⁶⁶

Sabe-se que “os irmãos de Jesus” serão membros da Comunidade dos fiéis. Em At 1,14, eles estão reunidos com Maria, as mulheres e os apóstolos na expectativa de Pentecostes. Lucas também destaca a atuação de Tiago, “irmão de Jesus”, na Igreja de Jerusalém (At 15,13-21). Paulo, na Carta aos Gálatas, refere-se ao apostolado de Tiago, como “irmão do Senhor” (Gl 1,19). Na Primeira Carta aos Coríntios, dentre os que viram o Senhor Ressuscitado, Paulo cita, novamente, Tiago (1Cor 15,7). Na Carta de Judas, o remetente se apresenta como “Judas, servo de Jesus Cristo, irmão de Tiago” (Jd 1).

⁶⁵ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 475.

⁶⁶ BROWN, R. E. et al., Maria no Novo Testamento, p. 214.

Mas o Quarto Evangelho não ostenta nota alguma que reabilite esses irmãos. Pode ser que João se limite ao ministério público de Jesus, período em que os irmãos ainda não se tinham convertido. Mas provavelmente, no sentir de alguns estudiosos, o evangelista estaria refletindo as divisões do fim do século, quando a comunidade joanina não estava em harmonia com as judeu-cristãs: estas veneravam a memória dos irmãos do Senhor, mas (conforme os critérios joaninos) não estariam suficientemente desenvolvidas em matéria de cristologia. Seja como for, a imagem hostil desses irmãos faz com que fique tanto mais salientada a imagem favorável da mãe de Jesus no fim do Evangelho.⁶⁷

Destarte, a fé de Maria não é posta em questão no Evangelho de João. Pelo contrário, o evangelista enfatiza sua fidelidade a Jesus e o dom de sua maternidade espiritual. Por outro lado, “João (7,5) trata os irmãos físicos de Jesus como não-crentes, e assim ele prefere tratar da fraternidade do Discípulo Amado, que não é parente físico de Jesus”⁶⁸. Os laços de fraternidade com Cristo são mantidos, não por “seus irmãos” de parentesco sanguíneo, mas pela figura simbólica do discípulo amado.

Unindo as referências bíblicas de João e dos Sinóticos a respeito da família de Jesus, conclui-se que a fé de Maria é inquestionável, mesmo que tenha passado por um processo de amadurecimento, não isento de questionamentos e de incompreensões. Já “os irmãos de Jesus” sofrem, realmente, um processo de conversão: da incredulidade ao despertar da fé. Tiago é quem melhor expressa essa significativa mudança.

O caminho percorrido por Maria na fé e o dos irmãos e irmãs de Jesus em sua conversão à fé são exemplares para os crentes: sua afeição pelo Cristo não pode continuar sem dilaceração no coração de suas vidas, até que possam em toda verdade confessar o homem Jesus como o Filho único de Deus.⁶⁹

⁶⁷ BROWN, R. E. et al., *Maria no Novo Testamento*, p. 214.

⁶⁸ BROWN, R. E., *A comunidade do discípulo amado*, p. 208, nota 252.

⁶⁹ GRUPO DE DOMBES, *Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos*, n. 188, p. 93.

4.4. Maria, seguidora do Cristo

Lucas, o evangelista que ressalta o protagonismo feminino, apresenta uma pequena lista de mulheres discípulas de Jesus: Maria Madalena, Joana, mulher de Cuza, Susana e várias outras que não são nominadas (Lc 8,3; 24,10). São mulheres que foram curadas e libertadas por Cristo e que serviam Jesus e os discípulos com os bens que possuíam (Lc 8,1-3). Marcos, igualmente, apresenta algumas mulheres que seguiram e serviram Jesus enquanto esteve na Galileia. Além de Madalena, cita Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de Joset, Salomé e muitas outras que subiram com Jesus para Jerusalém (Mc 15,40-41).

Em nenhuma das listas que apresentam a companhia feminina de Jesus aparece o nome de Maria de Nazaré, a mãe de Jesus. Entretanto, isso não significa que a mãe de Jesus não tenha se tornado uma verdadeira discípula do Cristo. Marta e Maria, as irmãs de Lázaro, por exemplo, não eram discípulas itinerantes, porém abraçaram o discipulado sem deixar o cotidiano de suas vidas. João lembra que “Jesus amava Marta e sua irmã e Lázaro” (Jo 11,5). O Evangelho de Lucas também deixa transparecer as semelhanças entre Maria, mãe de Jesus, e Maria de Betânia: ambas eram ouvintes e praticantes da Palavra (Lc 2,19.51; 10,39). Refletiam características profundas do discipulado.

Para Coyle, “o que foi singular em Maria foi ela ouvir a Palavra de Deus, refletir sobre ela e responder a ela com sua vida”⁷⁰. Peregrina na fé, Maria renovou, constantemente, a resposta ao seu chamado: “Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra” (Lc 1,38). Em Lucas, ela “responde obediente à palavra de Deus desde o início como representante dos *anawim* de Israel (Lc 1,38), aparece no ministério como representante dos ideais do verdadeiro discipulado (Lc 8,19-21) e resiste até Pentecostes para se tornar cristã e membro da Igreja (At 1,14)”⁷¹.

⁷⁰ COYLE, K., Maria tão plena de Deus e tão nossa, p. 82.

⁷¹ BROWN, R. E., O nascimento do Messias, p. 597.

Embora tenha permanecido em Nazaré durante grande parte do ministério de Jesus, Maria manteve-se intimamente ligada a seu Filho. Aliás, Jesus teve seguidores que assumiram um discipulado às escondidas, como José de Arimateia (Jo 19,38), e simpatizantes, como Nicodemos (Jo 3). Os Evangelhos recordam alguns encontros que Maria teve com Jesus em sua vida pública. No entanto, não se pode fundamentar o discipulado de Maria somente a partir da vida pública de Jesus, como se os anos anteriores não fizessem parte de sua missão. Quando se volta atrás, percebe-se que Maria colaborou significativamente na formação humana e espiritual de Jesus: em Nazaré, na companhia de Maria e José, “o menino crescia, tornava-se robusto, enchia-se de sabedoria; e a graça de Deus estava com ele” (Lc 2,40).

Maria foi mais do que mãe de Jesus. Além de ser a “mãe do Senhor” (Lc 1,43), ela assumiu a maternidade como forma de seguimento. Fez uma escolha deliberada pelo Cristo, como lhe havia predito Simeão: “Eis que este menino foi posto para a queda e para o soerguimento de muitos em Israel, e como um sinal de contradição – e a ti, uma espada traspassará tua alma! – para que se revelem os pensamentos íntimos de muitos corações” (Lc 2,34-35). A espada remete ao corte, à divisão, ao discernimento: “Com a figura de uma espada atravessando a alma de Maria, Lucas descreve presumivelmente o difícil processo de ela aprender que a obediência à palavra de Deus transcende os laços familiares”.⁷² Jesus fala da decisão pelo seguimento usando a imagem da espada: “Não vim trazer paz, mas espada” (Mt 10,34). A Virgem fez as rupturas necessárias para seguir o seu Filho enquanto discípula dele. Segundo Brown, “Na queda e elevação de muitos em Israel, Maria ficará com o número menor dos que se elevarão – ela pertence àquele punhado de 120 que emergem do ministério como comunidade

⁷² BROWN, R. E. et al., *Maria no Novo Testamento*, p. 170.

de fiéis (At 1,12-15) –, mas só porque, como os outros, ela passou no teste e reconheceu o sinal”.⁷³

Por outro lado, em Jo 2,12, encontra-se a única referência bíblica literal que assinala Maria entre os seguidores de Jesus. Após sua intervenção nas bodas de Caná, Maria seguiu Jesus até Cafarnaum: “Depois disso, desceram a Cafarnaum, ele [Jesus], sua mãe, seus irmãos e seus discípulos, e ali ficaram apenas alguns dias” (Jo 2,12). A mãe que precede o seu Filho no casamento em Caná da Galileia (Jo 2,1), após a manifestação da sua glória por meio do sinal da água transformada em vinho (Jo 2,11), torna-se sua seguidora. “Maria está presente entre as discípulas de Cristo (Jo 2,12) e ocupa essencialmente uma função de serviço”.⁷⁴ Nesse sentido, afirma Clodovis Boff: “agora é Jesus que toma a dianteira. É Ele que, com todo o direito, ocupa o proscênio, como o verdadeiro protagonista”⁷⁵. Maria, por sua vez, “recua e se põe atrás do Filho. Ela foi apenas sua ‘apresentadora’: realizada sua tarefa, se recolhe aos bastidores”⁷⁶.

Como lembra Puebla, “todo serviço que Maria presta aos homens consiste em abri-los ao Evangelho” e convidá-los a fazer o que seu Filho disser (Jo 2,5).⁷⁷ Nisto consiste sua missão de discípula e mãe: “ajudar os discípulos a irem até seu filho, Jesus Cristo”.⁷⁸

Maria se coloca a caminho, seguindo seu Filho e mestre. Ela e “os irmãos de Jesus” “acompanham-no até Cafarnaum, mas não vão além, quando ele começa seu ministério público ao dirigir-se para Jerusalém”⁷⁹. Os poucos dias que permaneceu em Cafarnaum com Jesus não significa falta de perseverança na caminhada, pelo contrário, reforçam ainda mais seu discipulado. Provavelmente, a Virgem retornou para Nazaré com “os irmãos de Jesus” e retomou a

⁷³ BROWN, R. E., O nascimento do Messias, p. 556.

⁷⁴ DEL GAUDIO, D., Maria de Nazaré, p. 38.

⁷⁵ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 81.

⁷⁶ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 81.

⁷⁷ DP 300.

⁷⁸ COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA (ARCIC), Maria, n. 25, p. 24.

⁷⁹ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 467.

normalidade de sua vida. Ela retornará a vê-lo, seguindo um caminho ainda mais exigente, a *via crucis*. Enquanto os discípulos itinerantes abandonaram Jesus no ponto mais alto de sua missão, sua mãe e as mulheres que o acompanharam desde a Galileia ficaram firmes até o fim. Em João, permanece com as mulheres o discípulo amado, que será confiado a Maria pelo Crucificado, aos pés da cruz (Jo 19,25-27). “Deve-se notar também que Maria não se torna simplesmente uma discípula entre muitas; ela é uma eminência como a mãe do Discípulo Amado ideal”.⁸⁰

Maria é modelo de discípula. Íntima da Palavra e fiel ao seu chamado, ela seguiu Jesus não apenas por ser sua mãe, mas por ter acreditado nele. Maria tornou-se verdadeira discípula de seu Filho. Durante os três anos de ministério de Jesus, ela esteve presente em momentos de suma importância, como no primeiro sinal de Caná da Galileia e junto à cruz. Integrou ainda sua rotina em Nazaré com alguns encontros com Jesus, em meio a preocupações ou, simplesmente, para passar alguns dias com Ele (Jo 2,12).

5. Maria e o apostolado dos leigos e leigas

Maria assumiu o discipulado da vida cotidiana, integrando oração, trabalho, convivência e serviço aos irmãos e irmãs. Na *Evangelii Gaudium*, afirma o Papa Francisco:

Maria sabe reconhecer os vestígios do Espírito de Deus tanto nos grandes acontecimentos como naqueles que parecem imperceptíveis. É contemplativa do mistério de Deus no mundo, na história e na vida diária de cada um e de todos. É a mulher orante e trabalhadora em Nazaré, mas é também nossa Senhora da prontidão, a que sai “à pressa” (Lc 1,39) da sua povoação para ir ajudar os outros.

⁸⁰ BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 208, nota 252.

Esta dinâmica de justiça e ternura, de contemplação e de caminho para os outros faz d'Ela um modelo eclesial para a evangelização.⁸¹

Maria seguiu Jesus, como mãe e discípula, mas sem tomá-lo para si. Foi compreendendo que o fruto de seu ventre (Lc 1,42), concebido por obra do Espírito Santo (Lc 1,35), não era sua propriedade, mas dom de Deus. Jesus tinha como prioridade as coisas de seu Pai (Lc 2,49). Nessa perspectiva, escreve o Papa Francisco na *Amoris Laetitia*:

O Evangelho lembra-nos também que os filhos não são uma propriedade da família, mas espera-os o seu caminho pessoal de vida. Se é verdade que Jesus Se apresenta como modelo de obediência a seus pais terrenos, submetendo-se a eles (cf. Lc 2,51), também é certo que Ele faz ver que a escolha de vida do filho e a sua própria vocação cristã podem exigir uma separação para realizar a entrega de si mesmo ao Reino de Deus (cf. Mt 10,34-37; Lc 9,59-62). Mais ainda! Ele próprio, aos doze anos, responde a Maria e a José que tem uma missão mais alta a realizar para além da sua família histórica (cf. Lc 2,48-50). Por isso, exalta a necessidade de outros laços mais profundos, mesmo dentro das relações familiares: “Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21).⁸²

O discipulado de Maria é o discipulado do povo de Deus, da grande maioria dos cristãos, especialmente dos fiéis leigos e leigas. O Concílio Vaticano II declarou que aos fiéis leigos e leigas cabe a *índole secular*.⁸³ Eles são chamados a ser sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-14), agentes de transformação da sociedade, testemunhas do Evangelho. Nesse sentido, o Concílio ensinou que Maria é exemplo de vida espiritual e apostólica para todos os cristãos:

Modelo perfeito desta vida espiritual e apostólica é a bem-aventurada Virgem Maria, Rainha dos Apóstolos, a qual, vivendo na terra uma existência igual à de

⁸¹ EG 288.

⁸² AL 18.

⁸³ AA 29; LG 31.

todos, cheia de trabalhos e preocupações familiares, estava sempre intimamente unida a seu Filho e cooperou, de forma singularíssima, na obra do Salvador.⁸⁴

Maria “é o grande modelo para uma Igreja jovem, que quer seguir a Cristo com frescor e docilidade”.⁸⁵ Ela, que acompanhou seu Filho em sua missão e que muito colaborou com o projeto salvífico, é inspiração perene para todos aqueles que buscam trilhar os passos de Jesus, sendo testemunhas autênticas de seus sinais.

Conclusão

Qual é a contribuição de Jo 2,12 para a Mariologia? Embora seja um texto pouco destacando nos estudos mariológicos, Jo 2,12 é uma referência importante sobre o discipulado de Maria. Das vezes que se encontrou com Jesus durante seu ministério, o único momento em que ela se põe atrás dele, a caminho, é em Jo 2,12. Certamente, não se trata simplesmente de uma posição espacial, mas de uma condição de discípula. O próprio Cristo havia dito: “Se alguém quer vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz cada dia e siga-me” (Lc 9,23).

Mesmo não percorrendo todos os lugares da Galileia e da Judeia com Jesus no decorrer de sua missão, Maria esteve sempre em comunhão com seu Filho e fez de sua vida cotidiana um verdadeiro apostolado. Como afirma o Documento de Aparecida, “sua figura de mulher livre e forte, emerge do Evangelho conscientemente orientada para o verdadeiro seguimento de Cristo. Ela viveu completamente toda a peregrinação da fé como mãe de Cristo e depois dos discípulos, sem estar livre da incompreensão”.⁸⁶ Segundo o Papa Francisco, Maria é aquela que soube transformar um curral em uma casa digna para o seu

⁸⁴ AA 4.

⁸⁵ CV 43.

⁸⁶ DAp 266.

filho, “com uns pobres paninhos e uma montanha de ternura”⁸⁷ e é “mãe do caminho da fraternidade”.⁸⁸

Apesar de não entender plenamente a missão de Jesus, Maria se permitiu caminhar, avançar, crescer na fé e no seguimento. A caminhada da mãe de Jesus ensina a todos os seguidores de Cristo que o mistério, a incompreensão, as incertezas, as angústias fazem parte do discipulado. O importante é deixar-se conduzir pelo próprio Cristo, que vai sempre à frente guiando e abrindo caminhos para aqueles que o seguem, como discípulas e discípulos missionários.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João**. Tomo I. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

BALTHASAR, H. U. von. **Maria para hoje**. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. 17ª impressão. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, C. **Introdução à Mariologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOFF, C. **O cotidiano de Maria de Nazaré**. São Paulo: Ave-Maria, 2014.

BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. **O primeiro natal**: o que podemos aprender com o nascimento de Jesus. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

BROWN, R. E. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BROWN, R. E.; DONFRIED, K. P.; FITZMYER, J. A.; REUMANN, J (Orgs.). **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.

⁸⁷ EG 286.

⁸⁸ FT 278.

BROWN, R. E. **O nascimento do Messias**: comentários das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 7. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; São Paulo: Paulus, 2008.

CELAM. **Documento de Puebla**: A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. 7. ed. São Paulo: Loyola, 1979.

COMISSÃO INTERNACIONAL ANGLICANO-CATÓLICA ROMANA (ARCIC). **Maria**: graça e esperança em Cristo. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **A Bem-aventurada Virgem Maria Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja** – Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (Capítulo VIII). Brasília: CNBB, 2016.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 369-410.

COYLE, K. **Maria tão plena de Deus e tão nossa**. São Paulo: Paulus, 2012.

DEL GAUDIO, D. **Maria de Nazaré**: Breve tratado de mariologia. São Paulo: Paulus, 2016.

FORTE, B. **Maria, a mulher ícone do mistério**: Ensaio de mariologia simbólico-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal Amoris Laetitia**: sobre o amor na família. São Paulo: Paulus, 2016.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal Christus Vivit**: para os jovens e para todo o povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2019.

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, Waldecir. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, p. 1194-1216, maio/ago. 2019. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, W.; SILVA, W. C. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, jan.-dez. 2024. p. 1-13. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZÁLEZ, C. I. **Maria, evangelizada e evangelizadora**. São Paulo: Loyola, 1990.

GRUPO DE DOMBES. **Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos**. Aparecida: Santuário, 2005.

JOHNSON, E. A. **Nossa verdadeira irmã**: Teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Redemptoris Mater* sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho**. Brasília: CNBB, 2016.

LUTERO, M. **Magnificat**: O louvor de Maria. Aparecida: Santuário; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**: análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Paulinas, 1989.

MURAD, A. **Maria, toda de Deus e tão humana**: Compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas; Aparecida (SP): Santuário, 2012.

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

PAGOLA, J. A. **O caminho aberto por Jesus**: João. Petrópolis: Vozes, 2013.

PAREDES, J. C. R. G. **Mariologia**: síntese bíblica, histórica e sistemática. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

PAULO VI, PP. **Exortação Apostólica *Marialis Cultus* para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-aventurada Virgem Maria**. Brasília: CNBB, 2016.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: a infância de Jesus**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

SERRA, A. Bíblia. In: DE FIORES, S.; MEO, S. (dirs). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-261.

SERRA, A. M. **Maria em Caná e junto à Cruz: ensaios de mariologia joanina**. São Paulo: Paulinas, 1979.

Posfácio

*Ostende mihi fidem tuam sine operibus
et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.*

(Tg 2,18)

Heitor Carlos Santos Utrini

Normalmente, as ações humanas são marcadas por algum tipo de finalidade intrínseca. Trabalha-se *para* se conquistar algo ou *para* garantir dias melhores para si ou para outrem. Suporta-se um sacrifício *para* lograr determinado fruto. Caminha-se *para* chegar a uma meta específica. E os exemplos poderiam se multiplicar à exaustão. Na esteira dessas perguntas, poder-se-ia também indagar acerca de nosso contato com a Palavra de Deus. Afinal, devemos crescer em intimidade com a Bíblia para quê? Todavia, tal pergunta se não for entendida de maneira adequada, colocar-nos-ia na armadilha do utilitarismo.

Antes de tudo é necessário considerar que existem certas realidades que valem por si mesmas. Este é, por exemplo, o caso da arte: é lógico que um quadro, uma escultura, uma poesia ou uma música não são decisivas para a manutenção da existência humana sobre a terra. Todavia, é também verdade que aquilo que nos distingue dos outros animais é o fato de fazermos coisas para além do instinto de sobrevivência. Enquanto a vida dos outros seres se restringe a comer, beber, reproduzir-se e repousar, o homem é capaz de se dedicar àquelas realidades que valem por si mesmas, sem que nelas haja qualquer sentido de imprescindibilidade. Nesse sentido, a arte, embora não seja essencial, é algo que nos “humaniza”. Seu único objetivo é levar o homem para além de si mesmo, uma vez que é um reflexo – ainda que pálido – da fonte da Beleza.

É isso o que ensina Théophile Gautier quando critica a sociedade que considera como louco aquele que prefere uma obra de Michelangelo ao inventor da mostarda:

Nada do que é belo é indispensável à vida. Se as flores fossem eliminadas, o mundo não seria materialmente afetado; mas quem gostaria que não houvesse mais flores? Com todo prazer, eu renunciaria antes às batatas que às rosas, e acredito que somente um utilitarista poderia ser capaz de destruir um canteiro de tulipas para plantar repolhos.

Eu, não me importando com o que pensam esses senhores, sou um daqueles para os quais o supérfluo é necessário, e amo as coisas e as pessoas na razão inversa dos serviços que me prestam. Prefiro um vaso chinês, que não me serve para nada, a um vaso que me seja útil (...). Renunciaria com prazer aos meus direitos de francês e de cidadão para apreciar um autêntico Rafael (...). Mesmo que eu não seja um dileitante, prefiro o som dos violinos esquecidos e dos pandeiros à sineta do senhor presidente. Venderia minhas calças para ter um anel, e o pão para ter algumas guloseimas. Vejam bem que os princípios utilitaristas estão muito longe de ser os meus, e que nunca serei redator num jornal de sucesso¹.

Como se percebe, através de inúmeras imagens marcantes, o autor critica aqueles que tudo fazem apenas tendo em vista algum fim prático, uma vantagem ou lucro que possa ser quantificado.

Partindo dessa analogia, é possível igualmente contemplar o valor da Escritura na vida do fiel. Ao comunicar sua palavra aos homens, mais do que comunicar ideias ou conceitos, Deus queria estabelecer uma relação de amor com os homens. Noutras palavras, o que ele buscava não era primeiramente exigir do homem um determinado tipo de comportamento, oferecendo certos preceitos morais a serem fielmente observados. É claro que, uma vez que a relação de amor se estabelece, as consequências certamente virão. O amor que não se exprime com todo o ser (e as ações inclusive) não é algo digno desse nome. Contudo, a ordem aqui é importante: primeiro a relação de amor na qual cada um se entrega de modo total e único. Depois, as exigências do amor que se expressam nos atos.

¹ GAUTIER, Théophile, apud ORDINE, Nuccio. A utilidade do Inútil. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Esses comentários iniciais têm o objetivo de ajudar a entender a relação que existe entre a escritura e a pastoral. O contato com a Palavra de Deus é buscado não *em função de* alguma exigência prática. Vai-se à Escritura para, através dela, poder entrar no coração de Deus. O conhecimento da Palavra é algo, portanto, que vale por si mesmo, pois o homem se torna mais homem quando responde ao apelo Divino que o chama para o alto.

Assim sendo, que lugar ocupa a pastoral em sua relação com a Bíblia? Ela é uma consequência do vínculo de amor entre Deus e os homens. Como o amor é expansivo, o amante quer que outros conheçam a maravilha dessa união e dela participem, daí o esforço pastoral.

Mas ainda que o contato com a Escritura não desembocasse numa atividade pastoral, mesmo assim ele teria o seu valor. Pensemos em quantas pessoas que, devido às mais variadas circunstâncias, são impossibilitadas de atuarem ativamente nas comunidades. Para essas pessoas a Palavra é alimento e consolo, é sustento e luz. É graças ao conhecimento da Escritura que cada cristão é capaz de se unir a Cristo fazendo de sua vida uma oferta agradável a Deus.

Em condições ideais de tempo e pressão, a pastoral é o transbordamento do amor. Aquilo que é cultivado na relação íntima do conhecimento mútuo se materializa na ação pastoral. Dom Chautard, em sua clássica obra “A alma de todo apóstolado”, recomenda que os apóstolos sejam reservatórios e não canais:

O canal deixa correr a água recebida, sem guardar uma só gota dela. Ao invés, o reservatório enche-se primeiramente, e depois, sem se esvaziar, verte torrentes e incessantemente renovadas sobre os campos que fertiliza. Dos que se dedicam às obras, quantos há por aí que são apenas canais, ficando sempre secos mesmo quando procuram fecundar os corações².

² CHAUTARD, Jean-Baptiste. A Alma de Todo Apóstolado. São Paulo: Ed. Coleção F. T. D. Ltda, 1962, p. 66-67.

A alegoria do canal acima aludida permite compreender a importância do contato com a Escritura por parte do fiel. A intimidade com o texto sagrado é necessária porque sem ela o conhecimento de Jesus se atrofia. No entanto, uma vez que a vida está repleta dessa presença amorosa, é impossível não querer comunicá-la aos irmãos. O transbordamento é uma consequência lógica.

Prof. Waldecir Gonzaga em seu profícuo trabalho de pesquisa e escrita, coloca à disposição do público obras que têm o escopo de aprofundar em diversas medidas a relação entre Escritura e Pastoral, bem como o diálogo entre a Escritura com os saberes mais diversos. Como foi dito acima, o contato com a Escritura é um bem em si mesmo. Contudo, é evidente que existe uma relação entre ela e a Pastoral, pois qualquer atividade que não tivesse como força motriz o encontro com o Senhor que se revela em sua Palavra, seria estéril e fadado ao insucesso.

A Pastoral não se reduz à mera execução de tarefas – embora haja muitas a serem realizadas! Não é um frenesi ansioso que busca realizar coisas, por mais relevantes que sejam. Na verdade, o apóstolo é antes de tudo um apaixonado. É alguém que foi de tal maneira seduzido por Jesus a ponto de voltar suas energias para fazê-lo amado e conhecido. O Documento de Aparecida com bastante precisão afirma que o itinerário do discípulo começa com o encontro com a pessoa de Jesus³. E dentre os diversos meios pelos quais nos encontramos com o Senhor, a Escritura é um instrumento privilegiado:

Encontramos Jesus na Sagrada Escritura, lida na Igreja. A Sagrada Escritura, “Palavra de Deus escrita por inspiração do Espírito Santo”, é, com a Tradição, fonte de vida para a Igreja e alma de sua ação evangelizadora. Desconhecer a Escritura é desconhecer Jesus Cristo e renunciar a anunciá-lo. Daí o convite de Bento XVI: “Ao iniciar a nova etapa que a Igreja missionária da América Latina e do Caribe se dispõe a empreender, a partir desta V Conferência em Aparecida, é condição indispensável o conhecimento profundo e vivencial da Palavra de Deus, por isso, é

³ CELAM, Documento de Aparecida, 2007, §243. https://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf (acesso em 14/12/2024).

necessário educar o povo na leitura e na meditação da Palavra: que ela se converta em seu alimento para que, por experiência própria, vejam que as palavras de Jesus são espírito e vida (cf. Jo 6,63). Do contrário, como vão anunciar uma mensagem cujo conteúdo e espírito não conhecem profundamente? É preciso fundamentar nosso compromisso missionário e toda a nossa vida na rocha da Palavra de Deus”⁴.

Todavia, para que a leitura da Bíblia seja profunda e capaz de extrair todos aqueles frutos que Deus deseja derramar sobre os fiéis, é importante que o texto bíblico seja aprofundado em suas mais variadas dimensões. A primeira delas, através da leitura orante na qual Deus fala no aconchego do coração humano. Mas além disso, deve haver aquele empenho no aprofundamento da Escritura por meio de uma pesquisa científica. Não é de hoje que a Igreja reconhece a utilidade (e a necessidade) de se ampliar os horizontes por meio do contributo das mais variadas áreas do conhecimento humano. Já Pio XII em sua Encíclica *Divino afflante Spiritus* (1943) recomendava:

Ora, qual o sentido literal de um escrito, muitas vezes não é tão claro nas palavras dos antigos orientais como nos escritores do nosso tempo. O que eles queriam significar com as palavras não se pode determinar só pelas regras da gramática e da filologia, nem só pelo contexto; o intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente, e com o auxílio da *história*, da *arqueologia*; *etnologia* e *outras ciências*, examinar e distinguir claramente que gêneros literários quiseram empregar e empregaram de fato os escritores daquelas épocas remotas⁵.

O respiro de novos ares e novos saberes impede que o leitor do texto bíblico seja asfixiado pelo perigo de leituras fundamentalistas. Ademais, o verdadeiro

⁴ CELAM, Documento de Aparecida, §247.

⁵ PIO XII, Carta Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 1943, §20 (https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html).

conhecimento só nasce do diálogo sincero e respeitoso entre as partes, de sorte que o saber ouvir é condição *sine qua non* para a aquisição da sabedoria.

De minha parte, desejo que as obras de Prof. Waldecir Gonzaga e seus colaboradores possam atingir a muitos leitores, de modo que a Palavra de Deus seja mais conhecida e assim, na dinâmica do encontro do Senhor que se revela em sua Santa Palavra, nasçam muitos discípulos missionários dispostos a atuarem no mundo como sal e luz (Mt 5,13-14).

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Docente de Sagrada Escritura da PUC-Rio

Coordenador do Curso de Graduação em Teologia da PUC-Rio

Editor-Chefe de ReBiblica

e-mail: hcsutrini@puc-rio.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1754-8000>

