



WALDECIR GONZAGA ET ALII

ESCRITURAS ANTIGAS E NOVAS

em diálogo

Esta obra, intitulada "Escrituras Antigas e Novas em diálogo", é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS: um trabalho interinstitucional, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, na interação dos diversos saberes. Assim como 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 corpos 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 Antigas e Novas em diálogo

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 Antigas e Novas em diálogo



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 – 38

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

Escrituras antigas e novas em diálogo [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS :
Editora Fundação Fênix, 2024.
-- (Série religião e teologia ; 38)
PDF

Vários autores.
Bibliografia
ISBN 978-65-5460-179-5

1. Bíblia. A.T. - Estudo 2. Bíblia. N. T. - Estudo
3. Bíblia - Interpretação (Exegese) 4. Escrituras
cristãs 5. Teologia I. Série.

24-231593

CDD-220.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Teologia 220.6

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	13
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	37
Participar e celebrar a Ceia do Senhor (1Cor 11,20-26)	
<i>Waldecir Gonzaga;_Analice Lúcia Balestrin</i>	
Capítulo II	67
A autoridade da pregação do Cristo Crucificado em 1Cor 1,18-25	
<i>Waldecir Gonzaga;_Marcelo Lessa</i>	
Capítulo III	99
Comunidades Formativas: “Lugar de encontro e formação de discípulos missionários com Cristo Mestre” (Mc 3,13-19)	
<i>Waldecir Gonzaga;_Frenilson da Conceição Brito</i>	
Capítulo IV	127
<i>Waldecir Gonzaga;_Filipe Henrique de Araújo</i>	
Capítulo V	147
A experiência mística de Paulo: Análise de Gl 1,11-24 à luz do acontecimento de Damasco (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23)	
<i>Waldecir Gonzaga;_Patrícia Ribolli Fachin</i>	

Capítulo VI	173
Alianças, Fé e Lei: o uso da Escritura na Epístola aos Gálatas	
<i>Waldecir Gonzaga; Ygor Almeida de Carvalho Silva</i>	
Capítulo VII	225
A interpretação paulina do “não assassinarás” de Ex 20,13 a partir de Rm 13,8-10	
<i>Waldecir Gonzaga; Rosendo Javier Bustamante</i>	
Capítulo VIII	269
O Sacerdócio em Hebreus 4,14-15	
<i>Waldecir Gonzaga; Antonio Everton dos Santos</i>	
Capítulo IX	295
Do amor proclamado ao amor revelado: O amor como base das relações, à luz de Cl 3,12-17	
<i>Waldecir Gonzaga; Vanessa Frömming</i>	
Capítulo X	325
A expressão “setenta vezes sete” na Escritura judaico-cristã	
<i>Waldecir Gonzaga; Luan Ferreira do Nascimento</i>	
Posfácio	
<i>Heitor Carlos Santos Utrini</i>	355

Prefácio

O presente livro intitulado *Escrituras Antigas e Novas em diálogo* 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.

O diálogo entre as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento é fundamental para a renovação do fazer teológico na atualidade, pois revigora a teologia cristã em relação às suas raízes judaicas. No caminho de refontização empreendido nos séculos XIX e XX, o diálogo intertestamentário favorece um verdadeiro *aggiornamento* teológico. Além disso, há vários temas comuns que povoam a teologia cristã e a teologia judaica, como a compreensão de Deus como ser pessoal em relação com o ser humano, a Aliança, a profecia, o messianismo, a salvação na perspectiva da relação entre Lei e Graça divina, a história como ambiência da ação providencial de Deus, os ensinamentos da justiça e da misericórdia, o Reinado de Deus, a esperança escatológica, etc.

A fé judaico-cristã rompe com o fatalismo das religiões do eterno retorno, abrindo a possibilidade de redenção a partir de uma força que gratuitamente intervém na vida humana lhe conferindo um horizonte inédito. Em ambos os Testamentos bíblicos Deus aparece como ser transcendente, Criador, soberano, porém, próximo da pequenez das criaturas. Deus considera que tudo o que fez é bom. Há uma bondade intrínseca da Criação (Gn 1,10.12.18.21.25.31), uma novidade em relação a cosmovisões religiosas dualistas que interpretam a materialidade da vida de forma negativa. A intertextualidade bíblica permite uma ampliação do olhar sobre a experiência religiosa do ser humano.

O Novo Testamento necessita do Antigo para ser compreendido em sua plenitude. Todo cumprimento necessita de uma promessa. A Igreja, para se compreender como assembleia, precisa primeiro se entender como povo. A experiência cristã é essencialmente comunitária. Os ritos e celebrações têm, sobretudo, um significado comunal enquanto conectam com a comunidade divina da Trindade e com a comunidade humana convocada e reunida para elevar a sua ação de graças ao Deus todo amoroso e misericordioso que chama a participar de sua vida. Nessa perspectiva comunitária se compreende a justiça e a paz como dons compartilhados para gerar mais vida na convivência humana (Mt 5,6.9).

A justificação pela fé (Rm 5,1) só pode ser compreendida no contexto da libertação exodal (Ex 13-15) como obra gratuita de um Deus que é condescendente com as fragilidades humanas. A universalização cristã da salvação nasce de uma comunidade que se entende eleita e conduzida por um Deus Pastor que quer o bem de todas as suas ovelhas, indistintamente, especialmente das que mais precisam (Jo 10,1-18). O amor como cumprimento perfeito da Lei (Rm 13,8-10) precisa ser antecedido pelos códigos morais veterotestamentários que educam o povo de Deus a viver o espírito dos mandamentos divinos em toda sua sabedoria.

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@puccrs.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

Apresentação

Interpelados pela Palavra de Deus e diante dela

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 Sincrônicas² 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 textos de ambas as Instituições, em parceria entre o professor e os alunos e 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 NT³, procurando trabalhar a força das Sagradas Escrituras do Novo Testamento, mas igualmente em diálogo de leituras de interface com as

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

³ 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.

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 área⁴ –, 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* (método diacrônico), igualmente com vários autores trabalhando, pesquisando e publicando a partir do emprego desta metodologia⁵.

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

⁴ Livros: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; Artigos: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, 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.

⁵ 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).

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 tópico, depois de tocar nas dimensões características da interpretação católica da Bíblia (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*⁶, no ministério pastoral e no ecumenismo).

⁶ 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*

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:

a) Os níveis ou figuras de composição de um texto⁷

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)⁸.

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

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.

⁷ 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.

⁸ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 161; Trattato di Retorica Biblica, p. 132-146.

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.⁹

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 concêntrico¹⁰.

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 não¹¹.

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 partes¹².

6) A *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior¹³.

7) A *seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções¹⁴.

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 NT¹⁵.

b) Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica¹⁶

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

⁹ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 161-188; Trattato di Retorica Biblica, p. 146-163.

¹⁰ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 189-205; Trattato di Retorica Biblica, p. 164-181.

¹¹ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 206-223; Trattato di Retorica Biblica, p. 182-191.

¹² MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 224-244; Trattato di Retorica Biblica, p. 191-201.

¹³ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 245-248; Trattato di Retorica Biblica, p. 202-204.

¹⁴ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 205-207.

¹⁵ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 207-208

¹⁶ 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.

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.¹⁷

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 mesma¹⁸.

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 ARBS possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”¹⁹.

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 tradução²⁰.

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

¹⁷ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 403-413.

¹⁸ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 413-416.

¹⁹ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-422.

²⁰ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-426.

linguística. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual²¹.

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 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 2023.2²² 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

²¹ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 426-435.

²² 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).

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 2024.²³ 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 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 “Participar e celebrar a Ceia do Senhor (1Cor 11,20-26)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Analice Lúcia Balestrin, aborda o tema da celebração da Ceia do Senhor, a Eucaristia, em 1Cor 11,20-26. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Coríntios, Eucaristia, Ceia do Senhor, comunidade, celebrar e memorial. Este estudo oferece uma análise histórica e bíblica de 1Cor

²³ GONZAGA, W. et al., Esperança e perfeição na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et al., Formação e renovação na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et al., Força e abrangência da Palavra de Deus (2024).

11,20-26, apresentando a origem da celebração da Ceia do Senhor na tradição judaica e a instituição da última Ceia como memorial pelo Senhor. A finalidade é enriquecer a pesquisa bíblica, teológica e litúrgica da Igreja, além de aprofundar a vivência de fé dos fiéis na Eucaristia, considerada fonte e ápice da vida cristã. Busca-se também incentivar uma nova consciência na participação da Ceia do Senhor na comunidade eclesial. Toma base nas Escrituras, especialmente em Paulo, reconhecido como grande missionário e fervoroso evangelizador. Ele se dedicou a conhecer e anunciar a mensagem em diversas comunidades, incluindo a de Corinto, promovendo a união na participação da Ceia do Senhor, seguindo os ensinamentos e gestos de Jesus. Inicialmente, aborda-se o contexto histórico e social de Corinto, a prática da Assembleia Cristã na celebração da Ceia do Senhor e a organização comunitária conforme a Primeira Carta aos Coríntios. Em seguida, oferece-se o texto bíblico e análise da passagem de 1Cor 11,20-26, a qual traz visão de Paulo sobre a Eucaristia. Na sequência, explora-se a origem e o fundamento da Ceia do Senhor em Ex 12,1-14, juntamente com a instituição da Ceia pelo próprio Jesus e a atualização desse evento no texto de 1Cor 11,20-26. Finalmente, realça-se a importância de se celebrar a Ceia do Senhor como memorial das ações e palavras de Jesus, convidando os cristãos à participação pessoal e comunitária, tornando presente o verdadeiro dom de Cristo em suas vidas e práticas.

O **Capítulo II**, intitulado “A autoridade da pregação do Cristo Crucificado em 1Cor 1,18-25”²⁴, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcelo Lessa, aborda o tema da autoridade salvífica da Cruz de Cristo, a partir de 1Cor 1,18-25. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, 1Coríntios, cruz, sabedoria, sinais, pastoral e autoridade. O tema da cruz de Cristo, ou do

²⁴ Este texto foi publicando originariamente em: GONZAGA, W.; LESSA, M., A autoridade da pregação do Cristo Crucificado em 1Cor 1,18-25. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. , n. , p. , 2024.

Crucificado, ainda se mostra de trato delicado entre os cristãos em geral. Há aqueles que preferem pautar sua cristologia sobre o aspecto triunfalista, ou seja, no Cristo ressuscitado; mas há outros que depositam sua reflexão sob a ótica da estaurologia, isto é, a partir da Cruz. É sobre esta última perspectiva que este estudo se debruça. Tem como escopo fazer uma reflexão teológica, fundamentada na Sagrada Escritura, a partir da cruz de Cristo e sob a perspectiva da autoridade que esta confere à pregação cristã. Como primeiro passo do trabalho, faz-se uma análise exegética de 1Cor 1,18-25, oferecendo texto grego e tradução, usando algumas etapas do Método Histórico-Crítico, para que, ao aproximar-se do texto bíblico, se consiga identificar os elementos que enriqueçam a reflexão bíblico-teológica. A seguir, a partir da exegese realizada, oferece-se uma trajetória da presença do tema da cruz desde a Igreja nascente até os dias atuais. Sob uma abordagem através da história dos efeitos do texto, analisa-se a cruz de Cristo, apresentando-a como marca eclesial através da história, como também o Crucificado como aquele que confere autoridade ao anúncio da Igreja. Reflete-se ainda a respeito da ação pastoral da Igreja a partir da mensagem do Cristo Crucificado, escândalo e loucura para alguns, mas que, na verdade, é salvação para a humanidade.

O **Capítulo III**, intitulado “Comunidades Formativas: ‘Lugar de encontro e formação de discípulos missionários com Cristo Mestre’ (Mc 3,13-19)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Frenilson da Conceição Brito, aborda o tema das comunidades de formação em vista do ministério ordenado da ordem, a partir da perícope de Mc 3,13-19, o chamado do Doze Apóstolos. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: chamar, formar, discípulo missionário, enviar e desdobrar. Este estudo reflete sobre a importância da comunidade formativa e para quem ela é constituída; busca pesquisar as propriedades formativas de uma casa de formação e estudar o modelo, o método,

a espiritualidade e a pedagogia do Mestre; o conteúdo e o objetivo da ação formadora dos discípulos se convergem em Jesus Mestre. Dentre as propriedades da formação oferecida na comunidade formadora está a autêntica responsabilidade de formar “discípulos missionários”. Esta propriedade resume todas as demais finalidades que são apresentadas ao longo do texto. A casa de formação, a exemplo da missão do sacerdote, prolonga a missão de Jesus Cristo: *ela chama*, pois esta é a vocação evangelizadora da Igreja; *ela ensina*, pois este é o método pelo qual o formando atinge a experiência e profundidade dos valores que serão posteriormente multiplicados por ele; *ela envia*, pois toda missão é continuidade, como também desdobramento da missão iniciada e entregue por Jesus de Nazaré a seus discípulos para que continuassem sua missão até os confins do mundo (Mc 16 e Mt 28). Com esta finalidade, o estudo apresenta os seguintes passos: texto grego e tradução portuguesa da perícopes de Mc 3,13-19; a formação de comunidade de discípulos missionários; o envio de discípulos missionários; a importância e o valor das casas formativas, como desdobramento da missão de Jesus na vida da Igreja; os desdobramentos para a missão e vida pastoral da Igreja.

O **Capítulo IV**, intitulado “‘O reino dos céus será semelhante a dez virgens’: Análise de Mt 25,1-13”²⁵, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, aborda o tema do reino dos céus, a partir da parábola das dez virgens, segundo Mt 25,1-13. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Mateus, noivo, dez virgens, parábola e alegoria. A perícopes Mt 25,1-13, das dez virgens, é um dos textos mais comentados do Primeiro Evangelho. Em geral, não se questiona sua unidade textual e esse é um dos poucos consensos entre os pesquisadores quanto a esta perícopes. A discussão acerca de seu gênero literário contrapõe aqueles que o defendem como parábola àqueles que

²⁵ Este texto foi publicado originariamente em: GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: Análise de Mt 25,1-13. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271-283, jul./dez. 2023. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v39i147.1006>

o consideram uma alegoria. Esta definição não é meramente uma formalidade, pois influencia diretamente as possibilidades hermenêuticas possíveis para este texto. Desse modo, esse estudo debruça-se na história da interpretação de Mt 25,1-13. Para isso, é oferecida uma segmentação e tradução do texto, notas de crítica textual, a crítica da forma e a crítica do gênero literário. Em seguida, é desenvolvido um comentário exegético a partir dos principais vocábulos da perícopes de Mt 25,1-13. Por fim, é apresentada a história da interpretação da perícopes proposta. A metodologia utilizada é o Método Histórico-Crítico e a pesquisa bibliográfica. Neste sentido, o estudo demonstra que a definição de um gênero literário não implica, necessariamente, na inexistência de elementos de um outro gênero literário em um mesmo texto. Com isso, a perícopes de Mt 25,1-13, enquanto obra aberta, é contemplada em sua polissemia, obviamente, sem arbitrariedades, mas dentro dos limites interpretativos impostos pelo próprio texto.

O **Capítulo V**, intitulado “A experiência mística de Paulo: Análise de Gl 1,11-24 à luz do acontecimento de Damasco (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Patrícia Ribolli Fachin, aborda o tema mística de Paulo, a partir do texto paulino de Gl 1,11-14, em comparação com a mesma experiência narrada no texto lucano de At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23. 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: Carta aos Gálatas, Atos dos Apóstolos, caminho de Damasco, mística e Espírito Santo. Este estudo analisa o anúncio de Paulo aos gálatas (Gl 1,11-24) à luz dos três relatos do acontecimento de Damasco narrados em Atos dos Apóstolos: o primeiro (At 9,3-19), descrito pelo autor do livro, e os dois últimos (At 22,6-21; 26,12-23) documentados a partir dos testemunhos diretos, recordados pelo próprio “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), em discursos proferidos aos judeus e ao rei Agripa. Utilizando-se de elementos do Método de Análise

Retórica Bíblica Semítica e das pesquisas realizadas pela Teologia Mística, este texto tem como objetivo realçar o sentido do acontecimento de Damasco a partir das diversas perícopes lidas em conjunto, com a finalidade de chamar a atenção para os fenômenos místicos extraordinários que guiaram a ação de Paulo nas primeiras décadas após a ressurreição de Jesus Cristo. A repetição retórica da narrativa do acontecimento de Damasco em momentos distintos (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23) ajuda a melhor compreender a mensagem teológica que subjaz nas narrativas, incluindo Gl 1,11-24, qual seja, a encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo e a atuação do Espírito Santo na Igreja. Num primeiro momento, apresentamos algumas interpretações do acontecimento de Damasco. Em seguida, analisamos o anúncio de Paulo aos gálatas, à luz das narrativas dos Atos dos Apóstolos mencionadas acima. Por fim, propõe-se uma leitura teológica de Gl 1,11-24 com base nos fatos e experiências narrados em At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, embasada nas investigações da Teologia Mística e na abordagem canônica.

O **Capítulo VI**, intitulado “Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas”²⁶, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ygor Almeida de Carvalho Silva, aborda a temática do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento na inteira Carta aos Gálatas. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Antigo Testamento, Paulo, Gálatas, Lei e Fé. O presente estudo tem como objetivo analisar o uso de referências ao Antigo Testamento (AT) na Epístola de Paulo aos Gálatas. Para essa finalidade, usa-se o Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (NT), segundo os sete critérios de R. Hays e os nove passos de G. K. Beale. Constata-se que o apóstolo usa fartamente as Escrituras Sagradas de Israel neste seu escrito. Daí a

²⁶ Este texto foi publicando originariamente em: GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. *Cadernos de Sion*, vol. 5, n. 1, p. 133-180, 2024. Link <https://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/134>

necessidade desta pesquisa para verificar três questões: a) quais são os textos veterotestamentários referidos pelo autor; b) como ele os referenciou (citação, alusão ou eco); c) qual a fonte usada por ele (Texto Hebraico [TH], Septuaginta [LXX], ou outra indeterminada ou interpretativa). Também se busca entender em que sentido o autor aborda a lei de Deus de forma negativa, analisando justamente a maneira como ele mesmo interpretou as passagens que usa do AT. Percebe-se que quase a totalidade de sua base argumentativa para a justificação pela graça, recebida pela fé, é extraída exatamente das Escrituras Sagradas de Israel, texto ao qual se apegavam seus oponentes. Além da introdução e da conclusão, o corpo deste estudo oferece quatro tópicos (além de excelentes referências bibliográficas para ulteriores pesquisas): a) o uso da Escritura na autobiografia paulina (Gl 1,6-2,21); b) o uso da Escritura na defesa da fé para a salvação (Gl 3,1-29); c) o uso da Escritura no *midrash* de Agar (Gl 4,1-31); e, d) o uso da Escritura nos conceitos de liberdade cristã e vida no Espírito (Gl 5,1-6,10).

O **Capítulo VII**, intitulado “A interpretação paulina do ‘não assassinarás’ de Ex 20,13 a partir de Rm 13,8-10”²⁷, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, aborda o tema do uso do mandamento “não assassinarás” (Ex 20,13) no texto de Rm 13,8-10, que traduz como “não matarás”. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Êxodo, Romanos, Paulo, não matarás e uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. O Decálogo, apresentado no livro de Êxodo (20,1-17), com texto correlato no livro do Deuteronômio (Dt 5,6-21), constitui a base da ética religiosa judaico-cristã. Dentre estes mandamentos, “não assassinarás” (Ex 20,13) é frequentemente citado como um princípio moral fundamental. No entanto, a interpretação e a aplicação deste mandamento têm variado ao longo do tempo e entre diferentes

²⁷ Este texto foi publicando originariamente em: GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., A interpretação paulina do “não assassinarás” de Ex 20,13 a partir de Rm 13,8-10. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 1-40, jan./jun. 2024.

tradições religiosas. No contexto do Novo Testamento, Paulo de Tarso, em sua Epístola aos Romanos, oferece uma reinterpretação notável desse mandamento, enfatizando a primazia do “amor ao próximo”, retomando o texto de Lv 19,18, igualmente citado em Gl 5,14 e pelo autor da Carta de Tiago (Tg 2,8). Este estudo busca explorar a exegese paulina de “não assassinarás” à luz de Rm 13,8-10 que, usando o AT a partir da versão da LXX, usa “não matarás” (Rm 13,9), investigando como essa interpretação reflete uma compreensão ética mais ampla e sua relevância para a ética cristã contemporânea. Para se atingir esta finalidade, o presente estudo prima-se pelos seguintes passos: a interpretação paulina do “não assassinarás” e sua relevância; a base veterotestamentária de Rm 13,8-10 em Ex 20,13; uma análise de Rm 13,8-10; uma apresentação de Rm 13,8-10, segundo os passos do método da Análise Retórica Bíblica Semita e possíveis implicações para a ética cristã contemporânea.

O **Capítulo VIII**, intitulado “O Sacerdócio em Hebreus 4,14-15”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Antonio Everton dos Santos, aborda o tema do sacerdócio de Cristo, a partir do uso do Antigo Testamento na Carta aos Hebreus, no caso concreto de Hb 4,14-15. 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: Sacerdócio, Sumo Sacerdote, Antigo Testamento, Carta aos Hebreus e Sacerdócio de Cristo. O tema sacerdotal está presente de modo geral nas religiões da humanidade. De uma forma particular, ele ocupa um lugar central na religião israelita, uma vez que essa formava o povo escolhido para prestar o culto a YHWH, e, nesse culto, oferecer-lhe o sacrifício. Não se podia ter sacrifício sem sacerdote. Dessa forma, no Antigo Testamento, o sacerdote se tornara uma figura de uma realidade futura preparada por Deus e revelada na pessoa do seu filho Jesus, Sumo e eterno sacerdote que atravessou os céus. O autor da carta aos Hebreus introduziu e desenvolveu esse tema e a sua teologia, o qual é objeto de análise dessa pesquisa. A perícopes de Hb 4,14-15 traz

a pessoa de Jesus como sumo sacerdote diferente dos demais sacerdotes, com características particulares e com uma densidade teológica muito grande. Compreender a maneira como Cristo exerce o seu sacerdócio é um dos objetivos do autor em Hb 4,14-15 e, ao mesmo tempo, é de fundamental importância para o cristianismo, pois o sacerdócio de Cristo faz parte da vivência cristã. Em Cristo, surge um povo que recebe o nome também de povo sacerdotal pois, por meio de Jesus se estabelece uma comunhão plena com Deus. Dessa forma compreender a perícopes de Hb 4,14-15 como parte do tema central do escrito é fundamental para a teologia do sacerdócio que é desenvolvida também nos capítulos posteriores dentro de um contexto mais amplo da mesma carta.

O **Capítulo IX**, intitulado “Do amor proclamado ao amor revelado: O amor como base das relações, à luz de Cl 3,12-17”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Vanessa Frömming, aborda o tema do amor que é proclamado e revelado por Cristo no Novo Testamento, concretamente no texto paulino de Cl 3,12-17. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Colossenses, Paulo, amor, relações interpessoais e comunidade. Neste estudo, o tema do amor é explorado como fundamento nas relações interpessoais, utilizando como base o texto bíblico de Cl 3,12-17. Inicialmente, contextualiza-se o texto, analisando seu significado dentro do contexto histórico e cultural em que foi escrito. Em seguida, examinam-se os v.12-14, em que o apóstolo exorta os cristãos a se revestirem de virtudes. Discute-se a sua importância na construção de relacionamentos saudáveis e amorosos. Além disso, exploram-se os v.15-17, que enfatizam a importância da unidade, da paz e da gratidão na comunidade cristã. Analisa-se como esses princípios podem ser aplicados no contexto das relações interpessoais e também se articula a transição do amor proclamado para o amor revelado, buscando sugestões para incorporar os ensinamentos da carta no cotidiano. Por fim, conclui-se destacando a importância do amor como base das relações

interpessoais, reafirmando a relevância contínua do texto de Cl 3,12-17 na vida das pessoas. Com isso, visa-se não apenas teorizar sobre o amor, mas também inspirar ação e transformação, motivando os leitores a viver o amor, seguindo o exemplo deixado por Cristo, promovendo relacionamentos saudáveis, respeitosos, amorosos e duradouros em suas vidas.

O **Capítulo X**, intitulado “A expressão ‘setenta vezes sete’ na Escritura judaico-cristã”²⁸, de autoria de Waldecir Gonzaga e Luan Ferreira do Nascimento, aborda o tema da ocorrência da expressão “setenta vezes sete”, que aparece tanto no Antigo Testamento, como no Novo Testamento. 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: Setenta vezes sete, numerologia bíblica, Sagrada Escritura, Lamec e Jesus. A linguagem humana é capaz de concretizar inúmeros conceitos outrora armazenados no intelecto. Entre eles, existem algumas imagens que representam a ideia de completude, abrangência e perenidade como a questão dos números. A Sagrada Escritura verbaliza a Palavra de Deus nas palavras humanas, portanto, as expressões contidas nas Escrituras são reflexos da compreensão, captação e encarnação da mensagem divina transcrita em convenções linguísticas de uma determinada época. Conhecer os diversos gêneros literários que um texto pode apresentar, elucida o leitor para que tome cuidado com a leitura do texto e a aplicação da mesma na vida pessoal e eclesial. Assim sendo, o presente estudo analisa a ocorrência da expressão “setenta vezes sete” nos textos bíblicos de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22, a fim de apresentar dois personagens diametralmente antagônicos: Lamec e Jesus. Tomando por base a relevância da numerologia bíblica, que nas duas seções expressa a intensidade da ação, vê-se como o cântico vindicativo de Lamec é contraposto à “nova instrução” dada por Jesus a Pedro. Com o intuito de

²⁸Este texto foi publicando originariamente em: GONZAGA, W.; NASCIMENTO, L. F., A expressão “setenta vezes sete” na Escritura judaico-cristã. *Cadernos de Sion*, vol. 5, n. 2, p. , 2024

se perceber a ambiguidade da expressão, ambos os textos são escolhidos e analisados não só pelo fato de apresentarem o termo em foco, mas, também, por sinalizarem duas temáticas conflitantes no humano: vingança e perdão. O ser humano precisa escolher ser permanente em fazer o bem ou fazer o mal; em conceder o perdão ou praticar a vingança. Uma vez que a sentença de YHWH ressoa no Novo Testamento (Dt 32,35; Rm 12,19), a predominância das ações deve vir da instrução do Filho, que pede a prática da compaixão.

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 trilíngues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto, além de que cada capítulo também 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?infoid=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?infoid=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.fbmig.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

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

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

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

GONZAGA, W. et at. **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 at. **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?** Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.
- MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, mai./ago.2020, p. 431-468. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>
- MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- 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?infoid=1239&sid=3> e http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf

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

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga²⁹
Departamento de Teologia da PUC-Rio

²⁹ 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). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Capítulo I¹

Participar e celebrar a Ceia do Senhor (1Cor 11,20-26)

Participate and celebrate the Lord's Supper (1Cor 11,20-26)

Participar y celebrar la cena del Señor (1Cor 11,20-26)

Waldecir Gonzaga²

Analice Lúcia Balestrin³

Resumo

Este estudo oferece uma análise histórica e bíblica de 1Cor 11,20-26, apresentando a origem da celebração da Ceia do Senhor na tradição judaica e a instituição da última Ceia como memorial pelo Senhor. A finalidade é enriquecer a pesquisa bíblica, teológica e litúrgica da Igreja, além de aprofundar a vivência de fé dos fiéis na Eucaristia, considerada fonte e ápice da vida cristã. Busca-se também incentivar uma nova consciência na participação da Ceia do Senhor na comunidade eclesial. Toma base nas Escrituras, especialmente em Paulo, reconhecido como grande missionário e fervoroso evangelizador. Ele se dedicou a conhecer e anunciar a mensagem em diversas comunidades, incluindo a de Corinto, promovendo a união na participação da Ceia do Senhor, seguindo os ensinamentos e gestos de Jesus. Inicialmente, aborda-se o contexto histórico e social de Corinto, a prática da Assembleia Cristã na celebração da Ceia do Senhor e a organização comunitária conforme a Primeira Carta aos Coríntios. Em seguida, oferece-se o texto bíblico e análise da passagem de 1Cor 11,20-26, a qual traz visão de Paulo sobre a Eucaristia. Na sequência, explora-se a origem e o fundamento da Ceia do Senhor em Ex 12,1-14, juntamente com a instituição da Ceia pelo próprio Jesus e a atualização desse evento no texto de 1Cor 11,20-26. Finalmente, realça-se a importância de se celebrar a Ceia do Senhor como memorial das ações e palavras de Jesus, convidando os cristãos à participação pessoal e comunitária, tornando presente o verdadeiro dom de Cristo em suas vidas e práticas.

Palavras-chave: 1Coríntios, Eucaristia, Ceia do Senhor, Comunidade, Celebrar, Memorial.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-01>

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). É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Licenciada em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Curso reconhecido 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. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0297110671605344> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-1761-1530>

Abstract

This study offers a historical and biblical analysis of 1Cor 11,20-26, presenting the origin of the celebration of the Lord's Supper in Jewish tradition and the institution of the Last Supper as a memorial for the Lord. The purpose is to enrich the Church's biblical, theological and liturgical research, in addition to deepening the faithful's experience of faith in the Eucharist, considered the source and summit of Christian life. The aim is also to encourage a new awareness in the participation of the Lord's Supper in the ecclesiastical community. It is based on the Scriptures, especially on Paul, recognized as a great missionary and fervent evangelizer. He dedicated himself to knowing and announcing the message in different communities, including that of Corinth, promoting unity in participating in the Lord's Supper, following the teachings and gestures of Jesus. Initially, the historical and social context of Corinth is discussed, the practice of the Christian Assembly in celebrating the Lord's Supper and the community organization according to the First Letter to the Corinthians. Next, the biblical text and analysis of the passage from 1Cor 11,20-26 are offered, which presents Paul's vision of the Eucharist. Next, the origin and foundation of the Lord's Supper in Ex 12,1-14 are explored, together with the institution of the Supper by Jesus himself and the update of this event in the text of 1Cor 11,20-26. Finally, the importance of celebrating the Lord's Supper as a memorial to the actions and words of Jesus is highlighted, inviting Christians to personal and community participation, making the true gift of Christ present in their lives and practices.

Keywords: 1Corinthians, Eucharist, Lord's Supper, Community, Celebrate, Memorial

Resumen

Este estudio ofrece un análisis histórico y bíblico de 1Cor 11,20-26, presentando el origen de la celebración de la Cena del Señor en la tradición judía y la institución de la Última Cena como memorial del Señor. El propósito es enriquecer la investigación bíblica, teológica y litúrgica de la Iglesia, además de profundizar la experiencia de fe de los fieles en la Eucaristía, considerada fuente y cumbre de la vida cristiana. El objetivo es también fomentar una nueva conciencia sobre la participación de la Cena del Señor en la comunidad eclesial. Se basa en las Escrituras, especialmente en Pablo, reconocido como un gran misionero y ferviente evangelizador. Se dedicó a conocer y anunciar el mensaje en diferentes comunidades, incluida la de Corinto, promoviendo la unidad en la participación en la Cena del Señor, siguiendo las enseñanzas y gestos de Jesús. Inicialmente se discute el contexto histórico y social de Corinto, la práctica de la Asamblea cristiana en la celebración de la Cena del Señor y la organización comunitaria según la Primera Carta a los Corintios. A continuación se ofrece el texto bíblico y el análisis del pasaje de 1Cor 11,20-26, que presenta la visión de Pablo sobre la Eucaristía. A continuación, se explora el origen y fundamento de la Cena del Señor en Ex 12,1-14, junto con la institución de la Cena por el mismo Jesús y la actualización de este acontecimiento en el texto de 1Cor 11,20-26. Finalmente, se destaca la importancia de celebrar la Cena del Señor como memorial de las acciones y palabras de Jesús, invitando a los cristianos a la participación personal y comunitaria, haciendo presente en sus vidas y prácticas el verdadero don de Cristo.

Palabras clave: 1Corintios, Eucaristía, Cena del Señor, Comunidad, Celebrar, Memorial

Introdução

Participar e celebrar a Ceia do Senhor, conforme os ensinamentos bíblicos e a tradição cristã, não apenas representa um ato de fé, mas também um compromisso profundo com a missão de Jesus e a comunhão entre os irmãos. Ao examinarmos a perícopes de Paulo na Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 11,20-26), podemos reconhecer como o apóstolo Paulo não apenas pregava a Palavra, mas também participava ativamente das assembleias celebrativas da Ceia do Senhor nas comunidades que ele mesmo evangelizava.

A transformação de Paulo, que passou de perseguidor dos cristãos a seguidor fervoroso do Evangelho após seu encontro com Jesus Cristo, é testemunho vivo de sua experiência de fé. O seu amor pela comunidade cristã é evidente em suas cartas, nas quais expressa não apenas doutrinas teológicas, mas também genuína preocupação pelas pessoas. Paulo tinha um compromisso de compreender a realidade das comunidades que visitava, formando-as e fortalecendo-as. Esse compromisso era especialmente notável em Corinto, uma cidade cosmopolita e centro comercial da época, onde Paulo se esforçava para conhecer e compreender a vida e as lutas dos fiéis.

No presente estudo, apresentamos o contexto histórico e social da cidade de Corinto, além do conteúdo principal da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, contemplando a prática da assembleia cristã na celebração da Ceia do Senhor. Visando uma análise minuciosa da perícopes de 1Cor 11,20-26, destacamos sua relevância teológica e pastoral. A Ceia do Senhor não é apenas um rito religioso, mas sim um momento de profunda comunhão e ação de graças, fazendo memorial do Cristo que se faz presente na Eucaristia celebrada. Todas as pessoas são chamadas a participar, independentemente de sua origem étnica, cultural ou social.

Além disso, apresentamos o contexto histórico e ritualístico da Ceia Judaica, destacando sua relação com a instituição da Ceia do Senhor, como memorial perpétuo da obra salvífica de Cristo. Concluímos nosso estudo refletindo sobre o significado e a relevância da celebração da Ceia do Senhor nos dias de hoje, buscando aplicar os ensinamentos e a espiritualidade deste sacramento ao contexto contemporâneo.

1. Contexto em que foi escrita a primeira carta à comunidade de Corinto

Paulo, possivelmente em Éfeso, por volta de 56-57 d.C., redigiu o que é a Primeira Carta aos Coríntios, que hoje temos no Cânon do Novo Testamento, uma carta tida como protopaulina deste os primórdios do cristianismo⁴, como aparece em todas as listas e catálogos bíblicos⁵. Este ato de escrita foi um reflexo dos acontecimentos narrados em At 18,1-18, onde é descrita sua estada de dezoito meses em Corinto, durante sua segunda jornada missionária, culminando na fundação da Igreja local.

A cidade de Corinto, situada na Grécia, teve um destino marcado pela destruição e reconstrução pelos romanos em 146 a.C. Segundo Mckenzie, a recriação da urbe data de 44 a.C., sob a égide de Júlio César, com o nome de Colônia *Laus Iulia Corinthos*, erguida como a capital da província senatorial da Acaia⁶.

Corinto, cidade cosmopolita por natureza, ocupava uma posição estratégica para o controle do comércio na região. Sua localização entre dois portos importantes, Lequeo, no Golfo de Corinto, e Crencreia, no Golfo Sarônico, proporcionava um intenso fluxo de mercadorias e de pessoas. Gregos, latinos, sírios, asiáticos e egípcios trabalhavam em conjunto nessa atividade comercial,

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019).

⁶ MCKENZIE, L. J., *Dicionário Bíblico*, p. 188.

oferecendo a Paulo uma oportunidade ímpar para propagar a mensagem cristã, que logo se difundiu pelos mais variados recantos⁷.

Entretanto, essa metrópole não estava isenta de desafios. Dominada pelo templo de Afrodite, a deusa do amor, havia se tornado também um epicentro de imoralidades e libertinagens sexuais. Além disso, Corinto destacava-se como uma cidade de teatros e de competições esportivas, elementos mencionados por Paulo na mesma carta aos 1Coríntios (1Cor 9,24-27). Diante dessa realidade, Paulo encontrou inspiração nas palavras de Cristo para lançar luz sobre a vida das pessoas, oferecendo orientações e encorajamento à comunidade de Corinto através de suas cartas.

1.1. Conteúdo da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios

Na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios o conteúdo central é o reconhecimento da gratuidade a Deus, revelando o seu plano salvífico e sua sabedoria por intermédio do seu Filho Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado. Paulo diante da formação da comunidade cristã em Corinto responde, as perguntas que surgiram a partir dos problemas, conduzindo a uma compreensão verdadeira da vida autêntica de Cristo. O Espírito, por sua vez, atualiza a ação salvadora de Cristo conforme a vontade do Pai. Outro destaque importante é a menção especial da tradição da Ceia do Senhor (1Cor 11,23-26).

No que diz respeito à sua estrutura, a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios conta com uma coerência bastante grande, revelando o pensamento do apóstolo e sua preocupação com os evangelizados por ele. Neste estudo, oferecemos a estrutura da 1Cor conforme o autor Cornnor⁸, que a organiza em seis partes:

⁷ ALEXANDER, P., O Mundo da Bíblia, p. 589.

⁸ CORNNOR, J.M., A primeira Carta aos Coríntios, p.455 - 486.

- (I) Introdução: saudação e ação de graças (1,1-9)
- (II) Divisões na comunidade (1,10-4,21)
- (III) A importância do Corpo (5,1-6-20)
- (IV) Respostas às perguntas dos coríntios (7,1-14:40)
- (V) A ressurreição (15,1-58)
- (VI) Conclusão (16,1-26)

A configuração escrita desta carta paulina⁹, compartilha características das cartas greco-romanas e semitas contemporâneas. Paulo escreve em forma normativa para um remente ou, às vezes, usa co-remetentes, como em 1Cor 1,1: “Paulo, chamado a ser apóstolo de Cristo Jesus por vontade de Deus, e Sóstenes, o irmão, à Igreja de Deus, que está em Corinto”. Paulo é enviado de Cristo e Sóstenes, possivelmente, o chefe da sinagoga, espancado diante do tribunal citado em At 18,17.

Em suas cartas, Paulo, normalmente, faz uma saudação ampliada aos remetentes: “Graça e paz a vós da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo” (1Cor 1,3). Esta saudação recorda a antiga bênção sacerdotal de Nm 6,24-26.

Segundo Filzmyer, em suas cartas, o apóstolo Paulo expressa a ação de graça a Deus pela comunidade, dada por Jesus Cristo (1Cor 1,4). Na carta aos 1Coríntios, segue a ação de graças, introduzindo o tema fundamental, que é composto de duas partes: uma doutrinária, apresenta as verdades da mensagem cristã; e outra exortativa, dando instruções para a conduta cristã.

Na conclusão e saudação final nesta carta, Paulo faz recomendações à comunidade, a partir de 1Cor 16,1-23. Quanto à coleta, convida a poupar e fazer as coletas seguindo as normas estabelecidas para as Igrejas da Galácia. Paulo manifesta o desejo de encontrar a comunidade, se o Senhor permitir, e continua pedido acolhida a Timóteo, se ele for visitar a comunidade, porque ele trabalha

⁹ FILZMYER, J. A., Introdução às Epístolas do Novo Testamento, p.401.

na obra do Senhor, como o próprio Paulo. Faz também uma recomendação: tenham estima para com a família de Estéfanos, Fortunato e Acaico. Conclui com a saudação às Igrejas da Ásia, ao casal Áquila e Priscila, e toda a Igreja que se reúne na casa deles. Por fim, a saudação final: “A graça do Senhor Jesus esteja convosco! Com todos vós o meu amor em Cristo Jesus” (1Cor 16,23-24).

Na carta aos 1Coríntios, desde o início, Paulo afirma que os cristãos dessa cidade são “igreja de Deus”. Bortolini define a “Igreja como comunidade organizada, onde todas as pessoas encontram espaço para partilhar seus dons, a vida e os bens que a sustentam”¹⁰. Ele diz que a comunidade de Corinto foi constituída a partir do anúncio do Evangelho. Iniciando a viver uma vida nova, porém, muitos começaram a se desviar do caminho, após a partida de Paulo.

Segundo Bortolini, dez¹¹ seriam as motivações e problemas que estão presentes na Carta: 1) depois da partida de Paulo, a comunidade se desuniu, formando grupos simpatizantes com este ou aquele agente de pastoral que passava pela cidade (1Cor 1,10-12); 2) as pessoas fecharam os olhos diante do adultério (1Cor 5); 3) a comunidade ia resolver as questões diante dos tribunais pagãos, não percebendo que teriam capacidade de discernir os problemas e conflitos da comunidade (1Cor 6,1-11); 4) membros da comunidade pensavam assim: “posso fazer tudo o que quero”, e com isso entregavam o próprio corpo à prostituição, destruindo o corpo social da comunidade (1Cor 6,12-20); 5) a comunidade de Corinto escreve a Paulo para que os ajudasse nas dúvidas a respeito do matrimônio, celibato, divórcio, virgindade, escravidão, viuvez (1Cor 7); 6) na comunidade havia tensões entre “fortes e fracos”, sobretudo no que se refere às carnes sacrificadas aos ídolos (1Cor 8-10); 7) a reivindicação das mulheres, visto que os cristãos se reuniam nas casas para celebrar a fé, as mulheres passaram a assumir funções importantes na comunidade (1Cor 11,2-16); 8) a carta revela a

¹⁰ BORTOLINI, J., A Primeira Carta aos Coríntios, p. 15.

¹¹ BORTOLINI, J., A Primeira Carta aos Coríntios, p. 15-17.

incoerência na celebração da Ceia do Senhor, apontando que esqueceram da unidade entre Eucaristia (Ceia do Senhor) e compromisso solitário com os fracos (1Cor 11,17-34); 9) a comunidade privilegiava os poderosos e sábios com dons extraordinários, desprezando os dons dos pobres e fracos (Paulo dedica três capítulos: 1Cor 12-14); 10) Paulo retoma a catequese inicial, reforçando a importância da fé na ressurreição de Cristo como ponto de partida para ressurreição dos fiéis (1Cor 15).

Enfim, podemos dizer que Paulo, imbuído do Espírito de Deus, consegue ajudar a centralizar a comunidade na celebração da Ceia do Senhor, como presença real de Cristo na acolhida, na partilha e na assembleia reunida.

1.2. Realidade da comunidade de Corinto

A realidade da comunidade de Corinto é fascinante e multifacetada, como se lê tanto nas do livro dos Atos dos Apóstolos e como das cartas paulinas. Durante sua segunda viagem missionária, por volta do ano 50 d.C., Paulo convive um tempo na cidade de Corinto, após deixar Atenas, estabelecendo ali uma base de operações para disseminar o Evangelho.

Ao chegar em Corinto, Paulo não apenas procura trabalho, mas encontra um ponto de apoio fundamental na hospitalidade calorosa de Áquila e Priscila, um casal judeu-cristão originário de Roma. Juntos, eles não só compartilham a vida cotidiana, mas também se dedicam ao trabalho manual, produzindo tendas para sustento próprio e para ajudar os necessitados. Enquanto isso, nas sinagogas da cidade, Paulo proclama incansavelmente a mensagem de Jesus Cristo, o Messias esperado, que foi crucificado e ressuscitou¹².

Sua pregação não passa despercebida. Muitas famílias da cidade de Corinto são impactadas pelo Evangelho, respondendo com fé e recebendo o batismo.

¹² FABRIS, R., Paulo, Apóstolo dos Gentios, p. 359-360.

Entre os convertidos está Crispo, líder da sinagoga, cuja decisão de seguir a Cristo causa comoção entre os judeus locais, desencadeando acusações e conflitos. A mensagem de Paulo, centrada na cruz, desafia as estruturas do pensamento judaico, o que resulta em tensões e oposição. A comunidade dos cristãos não tinha lideranças capazes de contornar a fragilidade dos membros. Wegner da Costa descreve a vida da comunidade que inicia o processo de acolhida do Evangelho, da seguinte forma:

A diferença era que, agora, faziam parte de um grupo de crentes que aceitaram o evangelho pregado por Paulo, mas, pelo que parece, não faziam jus a esta suposta conversão. As contendas entre os irmãos eram comuns, sem contar que eles não procuravam resolver os problemas pacificamente, mas levavam as demandas pessoais às instâncias jurídicas públicas, aumentando ainda o sobre o nome e a fé que eles professavam¹³.

Após dezoito meses intensos em Corinto, durante os quais Paulo enfrentou não apenas desafios espirituais, mas também conflitos internos na comunidade cristã, ele parte para Éfeso, deixando para trás uma Igreja nascente composta por um grupo complexo de indivíduos de diversas origens culturais e socioeconômicas. Judeus e gentios, ricos e pobres, intelectuais e simples, todos se unem na fé em Cristo, formando uma comunidade vibrante, porém não isenta de atritos e controvérsias.

A motivação para a escrita da Primeira Carta aos Coríntios surge de dois eventos significativos. Primeiramente, Paulo é informado por membros da casa de Cloé sobre as tensões e desavenças dentro da comunidade cristã, indicando a necessidade urgente de intervenção e orientação apostólica (1Cor 1,11; 5,1). Em segundo lugar, a chegada de uma delegação liderada pela família de Estéfanos, juntamente com uma carta repleta de perguntas e preocupações, evidencia a busca

¹³ COSTA, R. W., O senso de pertença hoje na Igreja a partir da primeira carta aos Coríntios, p.54.

da comunidade por direção e esclarecimento em questões éticas e doutrinárias (1Cor 7,1; 16,17).¹⁴

Assim, é nesse contexto de desafios e oportunidades que Paulo escreve a Primeira Carta aos Coríntios, respondendo às perguntas que lhe foram feitas, em um esforço para conduzi-los à compreensão verdadeira da vida autêntica em Cristo¹⁵; mas também para edificar, instruir e encorajar uma comunidade em crescimento e transformação.

1.3. Assembleia participante da Ceia do Senhor na comunidade de Corinto (1Cor 11,20-26)

O texto da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios nos permite saber como se desenvolviam as reuniões eucarísticas nas comunidades primitivas. Assim, trata-se de um testemunho de excepcional importância para a Celebração Eucarística. Segundo Quesnel,

Os cristãos se reuniam em assembleia (em grego, *ekklésia*, “igreja”), sem dúvida na casa de algum cristão que pudesse abrigar um número bastante grande de pessoas no momento da Ceia. O encadeamento do texto da epístola dá a entender que a consagração do pão e do vinho se faziam no final da Ceia normal.¹⁶

Essas reuniões congregavam dezenas de pessoas, às vezes ultrapassando a marca de meia centena de cristãos. No entanto, Paulo toma uma postura firme ao constatar que as assembleias em Corinto estavam marcadas por agitação e divisão (1Cor 11,18). As discordâncias surgiam entre os grupos que se identificavam com diferentes líderes da pregação: Paulo, Cefas e Apolo, gerando tensões nos encontros. Paulo, reconhecido como fundador da comunidade de Corinto,

¹⁴ ALEXANDER, P., O Mundo da Bíblia, p. 560.

¹⁵ CORNNOR, J. M., Primeira Carta aos Coríntios, p. 452

¹⁶ QUESNEL, M., As Epístolas aos Coríntios, p. 73.

pregava a mensagem da “loucura da cruz” e a inauguração do reino de Deus em contraposição às divisões¹⁷.

Outro fator contribuinte para a falta de unidade nas celebrações era a prática de cada família providenciar alimentos para a partilha na Ceia, resultando em uma disparidade na distribuição dos recursos. Os mais abastados acabavam consumindo mais, deixando outros sem comida, o que exacerbava as divisões sociais na comunidade (1Cor 11).

As reuniões ocorriam nas casas daqueles que possuíam espaços suficientemente amplos para acomodar os convidados, evitando atrair a atenção das autoridades locais. No entanto, as diferentes práticas de preparação e celebração da Ceia do Senhor entre as famílias geravam divisões. Além disso, havia a questão da disparidade na distribuição de alimentos, ou seja, os primeiros a chegar consumiam as porções mais generosas, e os trabalhadores que chegavam mais tarde ficavam privados de comida.

Diante desse cenário de divisão e desigualdade, Paulo questiona a validade da celebração da Ceia do Senhor da maneira como estava sendo celebrada, propondo uma reflexão sobre os princípios fundamentais da primeira Ceia de Jesus (1Cor 11,17-26) e a necessidade de retorno a esses valores originais para restaurar a unidade e a integridade da comunidade.

2. Segmentação e tradução de 1Cor 11,20-26

A perícopes de 1Cor 11,20-26 aborda a questão da Ceia do Senhor, um dos sacramentos cristãos. A recordação dos gestos e palavras do Senhor é introduzida por termos solenes na perícopes: “Eu mesmo recebi do Senhor, o que vos transmiti” (1Cor 11,23). Paulo diz que recebeu “do Senhor” o modo de celebrar

¹⁷ RUIZ, J. M. G., O Evangelho de Paulo, p. 62.

a Eucaristia. Não recebeu pessoalmente, como os demais apóstolos na última Ceia de Jesus. Paulo recebeu do Senhor mediante a tradição apostólica¹⁸.

Do Senhor parte originalmente o ensinamento de Paulo, que o recebeu da tradição apostólica e transmite à Igreja de Corinto. O que preocupa o apóstolo Paulo são as instâncias disciplinares que a assembleia assume diante do Encontro como Senhor: “Cada um examine a si mesmo antes de comer desse pão e beber desse cálice, pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação” (1Cor 11,28-29).

No trecho bíblico de 1Cor 11,23-26, Paulo faz memória das palavras e ações de Jesus na Instituição da Eucaristia (Ceia do Senhor), que permanecem em todas as orações Eucarísticas do Missal Romano: tomou o pão, deu graças, partiu-o, pronunciou “isto é meu corpo que é dado por vós”; tomou o cálice dizendo: “Este cálice é a nova aliança em meu sangue... Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte de Jesus até que ele venha”.

Na dimensão antropológica, o ato de beber-saciar a sede e o de comer alimento são necessidades básicas para manter a vida e recuperar as forças. Os elementos antropológicos têm muitas conotações simbólicas e expressivas: comer como fruto do trabalho, comer em comunidade, em família, com amigos; enfim, tudo isso é expressão de partilha e de festa. No Antigo Testamento temos a expressão “não deveis comer” (Gn 2,27); no Novo Testamento, ouvimos a mandato: “Tomai e comei” (Mt 26,26). Nesta perícopa as ações “beber e o comer” são a centralidade da Eucaristia cristã.

¹⁸ STRABELI, M., Primeira Carta aos Coríntios, p.118-119.

Quadro 1: texto grego e tradução de 1Cor 11,20-26

Texto grego de 1Cor 11,20-26	Tradução para o português
²⁰ Συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν·	²⁰ Reunindo-vos, pois, no mesmo lugar, não é para comer a Ceia do Senhor .
²¹ ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν, καὶ ὃς μὲν πεινᾷ ὃς δὲ μεθύει.	²¹ Pois cada um toma a própria Ceia antecipadamente, no comer, e um, por um lado, passa fome, e outro, porém, se embriaga.
²² μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; ἢ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταφρονεῖτε, καὶ καταισχύnete τοὺς μὴ ἔχοντας; τί εἶπω ὑμῖν; ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.	²² Mas será que não tendes casas para comer e beber? Ou a Igreja de Deus desprezais, e envergonhais os que não têm? Que diria a vós? Louvarei a vós? Nisto não louvo.
²³ Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον	²³ Pois eu recebi do Senhor o que também vos transmiti, que o Senhor Jesus , na noite na qual estava sendo traído, tomou o pão
²⁴ καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν · τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	²⁴ E tendo dado graças , o partiu e disse: Isto é meu corpo (dado) para vós ; fazei isto para a minha memória.
²⁵ ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	²⁵ Semelhantemente, também (<i>tomou</i>) o cálice, depois de cear, dizendo: Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; fazei isto, sempre que beberdes, para a minha memória.
²⁶ ὡσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνετε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.	²⁶ Pois, sempre que comerdes este pão e este cálice beberdes, a morte do Senhor anunciais até que ele venha.

Fonte: texto grego da NA28¹⁹; tradução e tabela dos autores.

2.1. Análise de 1Cor 11,20-26

Dentro do contexto histórico e cultural em que Paulo escreveu esta sua Primeira Carta aos Coríntios, é crucial compreender as circunstâncias que

¹⁹ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

envolviam a prática da Ceia do Senhor na comunidade cristã primitiva. Era uma prática central, mas, infelizmente, a Igreja de Corinto enfrentava uma série de problemas e divisões, incluindo questões de desigualdade social e abusos durante a celebração da Ceia. Esses problemas influenciaram a abordagem de Paulo nesse texto.

v. 20. “Quando vos reunis, o que fazeis, não é comer a Ceia do Senhor”. Ao iniciar sua exortação, Paulo critica veementemente a maneira como os coríntios estavam conduzindo a celebração da Ceia do Senhor. Ele destaca que não se trata simplesmente de comer e beber, mas sim de participar de um ato sagrado com reverência e discernimento, reconhecendo o verdadeiro significado por trás da celebração. Para Paulo, a Eucaristia é, acima de tudo, a “Ceia do Senhor” (1Cor 11,20), a refeição na qual o novo povo de Deus come seu “alimento espiritual” e consome sua “bebida espiritual” (1Cor 10,3-40). Neste ato, ele se manifesta como comunidade da “nova aliança” (1Cor 11,25), ao compartilhar da “mesa do Senhor”. A comunhão deste povo denota não só sua união com Cristo e uns com os outros, mas também uma proclamação do caráter escatológico do evento Cristo²⁰.

vv.21-22. A divisão evidente na comunidade durante a Ceia do Senhor é apontada por Paulo como um grave problema. Enquanto alguns membros se entregavam ao excesso, outros passavam fome, revelando assim as profundas desigualdades sociais e econômicas presentes na Igreja de Corinto. Paulo repreende veementemente essa atitude discriminatória, enfatizando que na Ceia do Senhor não há espaço para tais disparidades.

vv.23-26. “Eu mesmo recebi do Senhor o que vos transmiti: Na noite...”. Em seguida, Paulo introduz uma parte central do texto, onde descreve a tradição que recebeu e transmitiu à comunidade de Corinto, remontando à última Ceia de Jesus com seus discípulos, antes da crucificação. “E tendo dado graças, o partiu

²⁰ FITZMYER, J. A., Teologia Paulina, nº 129, p. 1635.

e disse: Isto é meu corpo (dado) para vós; fazei isto para a minha memória” (v. 24). Jesus faz uma prece de louvor, dá graças ao Pai, ao dividir o pão e diz “isto é o meu corpo, que é dado por vós”. Jesus repete o gesto sobre o cálice, indica que este é a sua vida (sangue), pela vida dos que acreditam. Jesus convida a fazer este gesto de beber o cálice em memória dele (v. 25), quando pronuncia: “fazei isto em minha memória”. Ele se faz presente, morto e ressuscitado, sacramentalmente, e nos comunica de fato a vida futura.²¹

Paulo apresenta a importância de lembrar o sacrifício de Jesus e da comunhão entre os fiéis durante a celebração da Ceia do Senhor, destacando a centralidade da figura de Cristo nesse ritual sagrado. Na compreensão paulina da Eucaristia são expressados três aspectos como fonte da unidade cristã.²²

Primeiro, a Eucaristia é um ritual pelo qual se concretiza a presença de Cristo com seu povo. Ele cita, de fato, o rito da celebração litúrgica e comenta seu significado no contexto (1Cor 11-27-32): o corpo e sangue de Cristo são identificados com o pão e o vinho consumidos pela comunidade. Toda pessoa deve participar dignamente da Ceia do Senhor, do contrário será julgada por isso (1Cor 11,27).

O segundo aspecto da Eucaristia é ser memorial e proclamação da morte sacrificial de Cristo e lugar de reunião. “Todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis deste cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” (1Cor 11,26). A comunidade é chamada a fazer isto “em memória dele” (1Cor 11,26). A comunidade continua a celebrar o ritual, no qual o Corpo e o Sangue do Senhor se fazem presentes para alimentar seu povo, tornando-se uma proclamação solene do próprio Cristo, memorial da morte e da ressurreição (1Cor 11,24).

O terceiro aspecto ao celebrarmos a Eucaristia, nela é contemplado o aspecto escatológico, pois a proclamação da morte do Senhor deve continuar “até

²¹ SCHOKEL, L. A., *Meditações Bíblicas sobre a Eucaristia*, p. 87

²² FITZMYER, J. A., *Teologia Paulina*, nº 130, p. 1635 -1636

que ele venha”, fazendo referência à parusia. Somente Cristo ressuscitado e glorioso efetua plenamente a salvação das pessoas que participam da mesa do Senhor: “Vem, Senhor nosso” (1Cor 16,22). Estes aspectos são os referenciais da Eucaristia.

A interpretação teológica desse texto muitas vezes é feita à luz da teologia da presença real de Cristo na Ceia do Senhor, onde cada participante, ao comer o pão e beber o cálice, anuncia a morte do Senhor até que ele venha novamente. É um memorial poderoso que conecta os crentes à história redentora de Cristo e à promessa de sua volta.

Em síntese, a passagem de 1Cor 11,20-26 é fundamental para compreender a prática e o significado da Ceia do Senhor na Igreja primitiva. Ela oferece critérios importantes sobre a comunhão, o respeito mútuo e a reflexão sobre a entrega da vida de Cristo, elementos essenciais para a vivência da fé cristã.

2.2. A Eucaristia, segundo o apóstolo Paulo.

Paulo, *servo* de Cristo Jesus, chamado a ser *apóstolo* (Rm 1,1; Rm 11,13; 1Cor 1,1; Gl 1,1; Ef 1,1), é um indicativo de seu ministério que aparece nas introduções de suas cartas. Ele, com a experiência vivida junto com os apóstolos, confirma a doutrina eucarística que se encontra na Primeira Carta aos Coríntios por três vezes: (1Cor 10,3-4.16-22; 11,17-34). Na primeira citação de Paulo, “todos comeram o mesmo alimento espiritual e beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo”. Recorda o texto de Ex 16,4,35: a nuvem e a passagem do mar Vermelho (figuras do batismo), o maná e a água da rocha (símbolos da eucaristia). Nas demais citações aparecem os elementos da Eucaristia, o cálice da benção, o pão que partimos e a própria celebração com as palavras e gestos de Jesus.

Na comunidade de Corinto, Paulo busca resolver duas situações em relação às refeições sagradas: as carnes sacrificadas aos ídolos e a Ceia do Senhor, a Eucaristia. Com relação às carnes sacrificadas aos ídolos, Paulo tenta alertar: “Tudo que se vende no mercado, comei-o sem levantar dúvidas, por motivo de consciência, mas se alguém disser: ‘isto foi imolado aos ídolos’, não comais” (1Cor 10,25-28). Os cristãos são chamados a não compactuar com a idolatria e a não se entregar aos vícios.

A segunda refeição é a Ceia do Senhor – Eucaristia. O apóstolo Paulo recorda o que é a Eucaristia, para os cristãos, com estas palavras: “O cálice de bênção que abençoamos, não é a comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que partimos, não é comunhão com o corpo do Cristo?” (1Cor 10,14-22). A expressão “cálice de bênção” vem do vocabulário religioso do judaísmo. Para os judeus, é o cálice sobre o qual, no fim de toda refeição festiva em que se bebe o vinho, o presidente da refeição recita a oração de louvor. Na refeição pascal, este cálice é o terceiro de uma série de quatro; servido no fim da refeição principal em que se come o cordeiro.²³

Para Paulo, “o cálice de bênção que abençoamos”, sobre o qual, recitamos o louvor divino. Esta bênção se conserva na missa “bênção da refeição” (*birkat hamazon*). Bênção estabelecida no tempo de Jesus e dos apóstolos. O cálice está mencionado em primeiro lugar; a seguir Paulo menciona “o pão que partimos”. As fontes judaicas recordam que, no começo da refeição festiva, depois de dois pratos de entrada, serve-se vinho (misturado com água), os convivas lavam as mãos e o presidente da refeição toma nas mãos o pão colocado diante de si, ligeiramente elevado, e pronuncia a seguinte oração inspirada no Sl 104,4: “Tu és bendito, Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que fazes brotar o pão da terra”. As pessoas presentes na refeição respondem: Amém. A seguir, o pai de família parte dividindo o pão em pedaços pequenos, passando de mão em mão até o mais

²³ VV. AA., A Eucaristia na Bíblia, p. 59.

distante. Finalmente, parte-o para si e come, fazendo sinal para que todos comam seu pedaço.²⁴

A comunhão com Cristo acontece com o pão que partilhamos e com o cálice, juntos se tornam o Corpo e o Sangue de Cristo (1Cor 10,16). A comunidade forma um *só corpo* pelo fato de se alimentar de um só e mesmo alimento sagrado, identificado com o *Corpo de Cristo* (1Cor 12,27).

Para Paulo, aquele que está embriagado pelo vinho é incapaz de discernir o corpo do Senhor, sem condições de saber o que está fazendo, por isso, não está apto a participar da comunhão; isso vale para toda situação que tira da pessoa a capacidade de discernir e bem compreender a Ceia do Senhor. Paulo exige que a refeição seja celebrada bem: Procedei de modo que a vossa reunião seja verdadeira refeição do Senhor.²⁵

2.3. Origem e fundamento da Ceia do Senhor: Páscoa dos judeus (Ex 12,1-14)

No calendário hebraico, as grandes celebrações eram marcadas pelas festas em honra do Senhor, eventos sagrados que não apenas marcavam o ciclo das estações, mas também recordavam a providência divina e os grandes feitos do Senhor em favor de seu povo. Algumas dessas festas estavam intrinsecamente ligadas às mudanças de estações, enquanto outras celebravam os acontecimentos históricos fundamentais para a identidade judaica, como a libertação do povo do Egito²⁶.

No livro do Êxodo se contempla a Ceia do Senhor em suas raízes judaicas. Depois da celebração primaveril e dos ázimos, o texto apresenta a memória da Páscoa da libertação do povo do Egito. Trata-se de um tempo novo: “Este mês

²⁴ VV. AA., A Eucaristia na Bíblia, p. 60.

²⁵ CARREZ, M., Primeira Epístola aos Coríntios, p. 54 e 55.

²⁶ ALEXANDER, P., O Mundo da Bíblia, p. 180.

será para vós o princípio dos meses; será o primeiro mês do ano” (Ex 12,2). A libertação é vida nova, esperança nova, futuro novo.

Em Mt 26,1, encontra-se a preparação da Ceia pascal. No primeiro dia dos ázimos, os discípulos aproximaram-se de Jesus, dizendo: “Onde queres que te preparemos para comer a Páscoa?” Jesus indica o local, e o tempo que está próximo para celebrar a Ceia pascal com seus discípulos, o primeiro dia da semana, em que se comiam pães sem fermento (ázimos). Essa passagem bíblica nos revela um paralelo significativo entre a celebração da Ceia pascal e a tradição judaica.

No livro do Êxodo, Moisés e Aarão, obedientes à mensagem e à ação de Deus, instruem cada família a tomar um cordeiro para si e para suas casas. Se a família fosse pequena, deveriam convidar os vizinhos para participar da partilha. Toda a assembleia da comunidade de Israel imolaria o cordeiro ao pôr do sol e marcaria as portas com o sangue do cordeiro, como sinal de proteção. Assim, quando o Senhor passasse pelas casas marcadas, suas vidas seriam poupadas. Esse ritual incluía o consumo da carne assada no fogo, acompanhada de pães ázimos e ervas amargas, enquanto estavam prontos para partir, com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão. Essa celebração, instituída como memorial perpétuo, atravessaria todas as gerações (Ex 12,14).

A Ceia judaica, portanto, prepara o terreno para a Ceia cristã. Cristo, o Cordeiro de Deus, é imolado na cruz e se torna alimento na Ceia, simbolizando a salvação do mundo, a renovação da redenção, o sacrifício e o memorial. O sangue derramado na cruz é comparado ao sangue do cordeiro, marcando o início de um novo êxodo e de uma nova Páscoa para a humanidade.

A memória da Ceia do Senhor e a vida das primeiras comunidades cristãs são de suma importância para a jornada da fé e cada fiel. Essa memória aponta para o novo êxodo, revigorando a capacidade de celebrar a Ceia do Senhor em

comunidade, como memorial perpétuo que nutre e sustenta a fé ao longo das gerações.

2.4. A instituição da Eucaristia

A nossa Ceia Eucarística tem seu início com o gesto que Jesus fez na última Ceia, celebrada com seus Doze Apóstolos, inclusive com o rito do lava-pés e seguida da traição de Judas (Jo 13,1-19). Com a memória celebrada, falada e escrita, esses relatos chegaram até nós. As narrações são às vezes com palavras diferentes, influenciadas no uso litúrgico e com as exigências das comunidades primitivas, que se situam em linhas paralelas: Mateus (Mt 26,26-28) e Marcos (Mc14,22-24); Lucas (Lc 22,14-18) e Coríntios (1Cor 11,20-26).²⁷ Os quatro textos se aproximam dois a dois, formando assim duas famílias: a família de Mateus e Marcos e a família de Lucas-Coríntios. O quadro seguinte ressalta as principais diferenças:²⁸

Mateus-Marcos

Lucas-Coríntios (Paulo)

O PÃO

tendo abençoado
“tomai e comei, isto é o meu corpo”.

depois de dar graças partiu e disse:
“Isto é o meu corpo, que é para vós”;
Fazei isto em memória de mim”.

O CÁLICE

Dando graças
“Isto é o meu sangue,
o sangue da Aliança...”

após a Ceia tomou o
“Este cálice é a nova Aliança em meu sangue”.

²⁷ QUESNEL, M., As Epístolas aos Coríntios, p. 76 -77.

²⁸ QUESNEL, M., As Epístolas aos Coríntios, p. 75.

A família de textos que inclui Lucas e Coríntios apresenta uma ordem notável de Jesus: “Fazei isto em memória de mim”, uma frase que ressoa através dos séculos como chamado à comunhão e à lembrança do sacrifício redentor de Cristo. No entanto, é interessante observar que Lucas e Coríntios tratam o pão e o cálice de maneira distinta, enquanto Mateus e Marcos os colocam em pé de igualdade.

Quando examinamos os textos de Paulo e Lucas, percebemos que apresentam a forma mais antiga da tradição, na qual a apresentação do pão e do cálice acontece no mesmo contexto ritual. Na noite da última Ceia, Jesus, com seus gestos e palavras, escolheu pessoalmente os sinais e os ritos que desejava que seus seguidores perpetuassem como memória viva de sua obra redentora. É nesse contexto que Jesus instituiu o sacramento do corpo dado e do sangue derramado, estabelecendo assim a nova Aliança no amor, substituindo a antiga.²⁹

A constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*³⁰ reafirma o Mistério Pascal, enfatizando que Jesus instituiu a última Ceia como sacrifício eucarístico de seu Corpo e Sangue, para ser perpetuado ao longo dos séculos como memorial de sua morte e ressurreição. A Eucaristia é reconhecida como sacramento de piedade, sinal de unidade e vínculo de caridade que une os fiéis à pessoa e à obra redentora de Cristo.

A centralidade da Ceia do Senhor, celebração da “Eucaristia”, enquanto sacramento da presença real de Cristo, é ressaltada no ato da celebração que reatualiza o sacrifício de Cristo e torna presente o gesto do servo de Javé que se oferece livremente como vítima pelos irmãos.

Outro aspecto importante da Eucaristia é a transmissão Apostólica (*Traditio Apostolica*). Jesus deixou um mandamento claro para que façamos o que Ele fez, e este mandato foi assumido e celebrado pelos apóstolos após a

²⁹ VISENTIN, P., Eucaristia, p. 396.

³⁰ *Sacrosanctum Concilium*, n. 47.

Páscoa, a ascensão e o envio do Espírito Santo no Pentecostes. Essa evolução litúrgica foi influenciada pelo contato dos apóstolos com o Jesus Ressuscitado, marcando o início de uma nova era na vida da Igreja.

Portanto, a participação na Eucaristia não é apenas um ato ritual, mas convite profundo à participação pessoal e comunitária, onde os fiéis recebem o dom real e presente de Cristo. Os fiéis são chamados a compartilhar, contribuir para diminuir a fome e a miséria, e cuidar da vida como dom sagrado. A partilha da mesa eucarística transcende o ritual para se tornar compromisso de reconciliação e caridade fraterna, refletindo a essência do Evangelho na vida concreta dos cristãos.³¹

A presença de Jesus se fez matéria de novo (pão e vinho; corpo e sangue) no meio dos seus, na celebração, como fizera antes, na encarnação. Ele não apenas se ofereceu em sacrifício por amor, mas foi exaltado, recebendo o nome Cristo, o *Senhor* (Fl 2,9). O Cristo da Eucaristia é o mesmo *Senhor*.

A Ceia do Senhor, ou a instituição da Eucaristia, é relatada em diversos textos do Novo Testamento, principalmente nos Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) e na Epístola de Paulo, a 1Coríntios. Fornecem relatos detalhados da instituição da Eucaristia por Jesus durante a Última Ceia, estabelecendo assim um sacramento central na vida da comunidade cristã.

3. O sentido do celebrar a “Ceia do Senhor” hoje, conforme o relato de 1Cor 11,20-26

Paulo oferece uma visão abrangente e profunda da Ceia do Senhor em 1Cor 11,20-26, destacando sua significância e relevância para os cristãos da comunidade de Corinto. Ele delineia diversos compromissos que a assembleia cristã é chamada a assumir ao participar desse sacramento da Eucaristia:

³¹ VISENTIN, P., Eucaristia, p. 412.

a) *Superar as divisões e disputas*: Paulo exorta os coríntios a viverem a unidade na comunhão durante a celebração da Ceia do Senhor, deixando de lado conflitos e diferenças que possam existir entre eles. A comunhão na mesa eucarística é momento de reconciliação e fraternidade, no qual os cristãos se unem em torno do mesmo Senhor.

b) *Memória e proclamação*: Paulo relembra aos coríntios as palavras de Jesus durante a instituição da Ceia, enfatizando que, ao participarem dela, estão proclamando a morte de Cristo até que Ele venha novamente (vv.23-26). A Ceia do Senhor é ato de memória, onde os fiéis recordam o sacrifício de Cristo na cruz e celebram a nova aliança estabelecida por seu sangue, renovando assim sua fé e compromisso com o Evangelho.

c) *Participação digna*: Paulo instrui os coríntios a examinarem a si mesmos antes de participarem da Ceia, para que o façam de maneira digna, reconhecendo o significado do Corpo e do Sangue de Cristo e evitando qualquer falta ou divisão na comunhão (vv. 27-32). É essencial que os participantes se aproximem da mesa do Senhor com corações sinceros e arrependidos, prontos para receberem a graça e a bênção divinas.

d) *Coerência de vida*: O apóstolo adverte que aqueles que participam da Ceia do Senhor de maneira indigna estão sujeitos ao julgamento divino, destacando a seriedade desse sacramento e a importância de abordá-lo com reverência e respeito (vv. 27-32). A participação na Ceia do Senhor implica coerência de vida, onde as atitudes e comportamentos dos cristãos estejam alinhados com os princípios do Evangelho.

Portanto, para Paulo, a Ceia do Senhor³² só acontece quando a comunidade vive o amor entre os membros. A Ceia do Senhor é muito mais do que um simples ritual religioso; é momento de comunhão íntima (encontro) com Deus e com a comunidade cristã, proclamação da morte e ressurreição de Cristo, até que Ele

³² CONNOR, J.M., Primeira Carta aos Coríntios, p. 475

venha. É ato que requer participação digna e coerente por parte dos fiéis. Celebrar a Ceia do Senhor é participar com corações abertos, em atitude de escuta, humildade, perdão, unidade, comunhão fraterna, fortalecendo a fé dos cristãos.

3.1. Atualização: Relação entre o texto bíblico e a música “Pão em todas as mesas”, de Zé Vicente.

Pão em todas as mesas – Compositor letra e música: Zé Vicente³³.

A mesa tão grande e vazia De amor e de paz, de paz! Onde há luxo de alguns Alegria não há jamais! A mesa da Eucaristia Nos quer ensinar, ah, ah, Que a ordem de Deus, nosso Pai É o pão partilhar. <i>Pão em todas as mesas</i> <i>Da páscoa a nova certeza:</i> <i>A festa haverá</i> <i>E o povo a cantar, aleluia!</i> As forças da morte: a injustiça E a ganância de ter, de ter. Agindo naqueles que impedem Ao pobre viver, viver. Sem-terra, trabalho e comida A vida não há, não há. Quem deixa assim e não age, A festa não vai celebrar.	Irmãos, companheiros na luta, Vamos dar as mãos, as mãos Na grande corrente do amor, Na feliz comunhão! Irmãos Unindo a peleja e a certeza Vamos construir, aqui Na terra, o projeto de Deus: Todo povo a sorrir! Que em todas as mesas do pobre, Haja festa de pão – de pão. E as mesas dos ricos, vazias, Sem concentração! – de pão! Busquemos aqui nesta mesa Do pão redentor – do céu, A força e a esperança Que anima o povo de Deus! Bendito o Ressuscitado, Jesus vencedor, ô ô, No pão partilhado a presença Ele nos deixou - deixou! Bendita é a vida nascida de quem Se arriscou, ô ô, Na luta pra ver triunfar, neste mundo o amor!
--	--

³³ O autor e compositor da música “Pão em todas as mesas”. Zé Vicente, natural de Orós, Ceará, poeta, lavrador, compositor, cantor. Canta e compõe músicas desde 1981, fazendo de suas criações e voz, expressão de identidade e afirmação cultural, não só para o povo brasileiro, mas também para os povos dos lugares por onde tem passado, na América Latina, na Itália, na África do Sul. Esta música – “Pão em todas as mesas” – é uma das ouvidas. A música está gravada no álbum “Festa dos pequenos”, Paulinas-COMEP, 2000.

A música “Pão em todas as mesas”, de Zé Vicente, ressoa como um hino que ecoa os princípios fundamentais da solidariedade, justiça social e fé cristã, encontrando eco na essência da Eucaristia e da celebração da Páscoa. As estrofes dessa composição se entrelaçam com os valores centrais da Ceia do Senhor (Eucaristia) e da responsabilidade para com os mais necessitados.

No início da música, somos confrontados com a imagem de uma mesa grande e vazia, onde a abundância poderia ser compartilhada por todos, mas que é monopolizada pelo luxo de alguns, deixando os menos favorecidos à margem. Essa cena é uma metáfora poderosa para a desigualdade social e econômica que permeia nossa sociedade, e que a Eucaristia, como sacramento do Corpo e Sangue de Cristo, desafia diretamente.

Na letra da música aparece o símbolo “mesas”, a primeira mesa, faz referência à refeição, onde todos têm o direito ao alimento e a matar a sede, onde todos partilham a vida, a comunhão. A segunda “mesa da Eucaristia”, onde Jesus se faz “pão”, é alimento espiritual.

A Eucaristia é o convite à partilha e à comunhão, seguindo o exemplo de Jesus, que partilhou o pão e ensinou a importância de cuidar dos mais fragilizados. Assim, participar da Ceia do Senhor não é apenas um ato ritual, mas experiência de encontro com o Cristo presente no pão partilhado e no irmão necessitado que está à nossa frente.

A segunda estrofe da música confronta as “forças da morte”, representadas pela injustiça e pela ganância, que perpetuam a pobreza e a exclusão. Essas forças são vistas como barreiras que impedem os pobres de viver com dignidade, destacando a urgência de agir em prol da justiça e da igualdade. As seguintes estrofes expressam o sonho da plenitude, que todas as pessoas tenham o alimento suficiente, o trabalho, a saúde e a dignidade de vida plena, para que todos juntos possam celebrar a Festa da Páscoa do Senhor Ressuscitado.

A mensagem da música convoca à ação, sugerindo que todas as pessoas celebrem a Ceia do Senhor, a festa da Páscoa do Cordeiro imolado e ressuscitado por nós, tendo presente que a Páscoa é tempo de esperança e renovação. Um verdadeiro convite a celebrar a ressurreição de Jesus como uma nova certeza, como um momento de festa e alegria que todos têm a oportunidade de participar.

Por fim, a música conclama à união e à solidariedade, convidando os irmãos a se unirem na luta pelo projeto de Deus, que é um mundo onde todos possam sorrir e onde triunfa o amor. A presença de Jesus é sentida no pão partilhado, referência à prática cristã de comunhão, frequentemente referido como o Pão da Vida. Essa partilha na Eucaristia é símbolo de unidade, perdão, acolhimento e inclusão entre os irmãos.

Portanto, ao comparar a “Ceia do Senhor”, segundo o relato da perícopes de 1Cor 11,20-26, com a mensagem da música “Pão em todas as Mesas”, podemos perceber uma profunda conexão entre a prática sacramental e o compromisso social dos cristãos. O apóstolo Paulo, ao fazer memória da celebração da Ceia do Senhor, na comunidade de Corinto, renova o apelo de acolher, partilhar a vida, o alimento, a comunhão com todos os irmãos. Participar hoje da Eucaristia é comungar não apenas com Jesus presente no sacramento, mas comungar com os irmãos necessitados que compartilham dessa mesma mesa espiritual.

Diante da situação que o mundo vive, de um caos cosmológico, de guerras e violências, de tráficos de todos os tipos, com a natureza se rebelando, a humanidade sofrendo várias consequências, perdas de vidas, de amizade, de sentido de comunidade, de bens (como casa, saúde, educação, trabalho etc.), de tudo o que continua a ser símbolo da memória afetiva, as pessoas se unem para salvar a vida do irmão e querem continuar a celebrar a Ceia do Senhor na acolhida, na partilha dos alimentos, dos bens, se solidarizando com tantos irmãos mais fragilizados. Juntos sonham com dias melhores, celebrando a Ceia do Senhor e

vivendo com os ensinamentos de Jesus Cristo, principalmente o mandamento do amor a Deus e ao próximo (Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8).

Conclusão

O percurso de reflexão sobre o texto bíblico de 1Cor 11,20-26 nos conduz a uma compreensão mais profunda e significativa da Ceia do Senhor, instituída por Jesus Cristo. Ao revisitar as raízes e a essência da Páscoa do Êxodo, somos levados a uma celebração mais plena e autêntica da Ceia Pascal, que é a Eucaristia, estabelecida por Jesus na última Ceia.

Participar e celebrar a Ceia do Senhor, conforme ensina o apóstolo Paulo, não é apenas um ato ritual, mas vivência de comunhão, ação de graças e memorial da nova e eterna aliança confirmada por Cristo, e que requer compromissos de promoção da vida humana, especialmente dos mais pobres. No centro dessa celebração está o convite para examinarmos a nós mesmos, para que possamos participar dela de maneira digna e responsável, evitando qualquer desrespeito ou divisão na comunhão.

Hoje, celebrar a Ceia do Senhor – a Eucaristia – é mais do que “recordar” o que se passou com Jesus, é “memorial perpétuo” da próprio Jesus, que se entregou e ressuscitou por nós, o que implica em assumir o gesto de ser e partir o pão e tornar-se vinho doado, é abraçar uma “nova certeza”, tempo de festa e alegria que deve ser acessível a todos, especialmente aos marginalizados e oprimidos; é convite para renovar nossa fé na esperança da vida eterna, e para nos comprometermos com a construção de um mundo onde o amor, a justiça e a solidariedade prevaleçam.

Portanto, ao aprofundarmos a vivência da Ceia do Senhor e sua relação com a Páscoa de Cristo e a dos cristãos, somos desafiados a vivermos essa experiência sacramental com renovado fervor espiritual e compromisso social. É

através dessa celebração que encontramos força e inspiração para nos tornarmos verdadeiros agentes de transformação, promovendo a unidade, o perdão, a partilha e o amor em nosso mundo, trabalhando sempre pelo bem da casa comum, de todos os filhos e filhas de Deus.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, P. **O Mundo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1986.

ALONSO SCHOKEL, L. **Meditações Bíblicas sobre a Eucaristia**. São Paulo: Paulinas, 1988.

BORTOLINI, J. **A Primeira Carta aos Coríntios**. Superar os conflitos em comunidade. Série: como ler a Bíblia, 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CARREZ, M. **Primeira Epístola aos Coríntios**. Cadernos Bíblicos 56. São Paulo: Paulinas, 1993.

CORNNOR, J.M. Primeira Carta aos Coríntios, 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. 453-486.

DOCUMENTOS DO CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). **Sacrosanctum Concilium**. Sobre a Liturgia. São Paulo: Paulus, 2001.

DUNN, J. D. G. **A teologia do Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

FABRIS, R. **Paulo: Apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 3ª reimp., 2020.

FILZMYER, J. A. Introdução às Epístolas do Novo Testamento, In. BROWN, R. E.; FITZMYER J. A.; MURPHY, R.E. (eds.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento e Artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 399-406

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.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. 5ª ed., São Paulo: Paulus, 1984.

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

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

RUIZ, J. M. G. **O Evangelho de Paulo**. Biblioteca de estudos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1980.

STRABELI, M. **Primeira Carta aos Coríntios**. Explicação e atualização. São Paulo: Paulus, 1998.

VISENTIN, P. Eucaristia. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (orgs.) **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992, p. 395-415.

VV.AA. **A Eucaristia na Bíblia**. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1992.

WEGNER DA COSTA, Rodrigo. **O senso de pertença hoje na Igreja a partir da Primeira Carta aos Coríntios**. Porto Alegre, 2019. 133p. Dissertação. Pós-Graduação em Teologia, PUC-RS. Link: <http://hdl.handle.net/10923/16615>

Capítulo II¹

A autoridade da pregação do Cristo Crucificado em 1Cor 1,18-25²

The authority of the preaching of the Crucified Christ in 1Cor 1,18-25

La autoridad de la predicación del Cristo Crucificado en 1Cor 1,18-25

Waldecir Gonzaga³

Marcelo Lessa⁴

Resumo

O tema da cruz de Cristo, ou do Crucificado, ainda se mostra de trato delicado entre os cristãos em geral. Há aqueles que preferem pautar sua cristologia sobre o aspecto triunfalista, ou seja, no Cristo ressuscitado; mas há outros que depositam sua reflexão sob a ótica da estauologia, isto é, a partir da Cruz. É sobre esta última perspectiva que este estudo se debruça. Tem como escopo fazer uma reflexão teológica, fundamentada na Sagrada Escritura, a partir da cruz de Cristo e sob a perspectiva da autoridade que esta confere à pregação cristã. Como primeiro passo do trabalho, faz-se uma análise exegética de 1Cor 1,18-25, oferecendo texto grego e tradução, usando algumas etapas do Método Histórico-Crítico, para que, ao aproximar-se do texto bíblico, se consiga identificar os elementos que enriqueçam a reflexão bíblico-teológica. A seguir, a partir da exegese realizada, oferece-se uma trajetória da presença do tema da cruz desde a Igreja nascente até os dias atuais. Sob uma abordagem através da história dos efeitos do texto, analisa-se a cruz de Cristo, apresentando-a como marca eclesial através da história, como também o Crucificado como aquele que confere autoridade ao anúncio da Igreja. Reflete-se ainda a respeito da ação pastoral da Igreja a partir da mensagem do Cristo Crucificado, escândalo e loucura para alguns, mas que, na verdade, é salvação para a humanidade.

Palavras-chave: Paulo, 1Coríntios, Cruz, Sabedoria, Sinais, Pastoral, Autoridade.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-02>

² Este texto foi publicado originariamente em: GONZAGA, W.; LESSA, M., A autoridade da pregação do Cristo Crucificado em 1Cor 1,18-25. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 01-25, jun./dez. 2024.

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. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: mslessa@gmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7590022074208745> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-7481-6403>

Abstract

The theme of the Christ's Cross, or the Crucified, remains a delicate subject among Christians in general. Some prefer to base their Christology on a triumphalist aspect, that is, on the risen Christ; however, others focus their reflection from the perspective of staurology, that is, from the Cross. This study focuses on the latter perspective. Its aim is to offer a theological reflection, grounded in the Holy Scripture, starting from the cross of Christ and under the perspective of the authority it confers upon Christian preaching. As the first step of this work, an exegetical analysis of 1Cor 1,18-25 is conducted, providing the Greek text and translation, using some stages of the Historical-Critical Method, so that by approaching the biblical text, we can identify elements that enrich the reflection biblical-theological. Following this, based on the exegesis conducted, a trajectory of the presence of the theme of the cross from the early Church to the present day is offered. Through an approach that considers the history of the effects of the text, the cross of Christ is analyzed, presenting it as an ecclesial hallmark throughout history, as well as the Crucified as the one who confers authority upon the proclamation of the Church. It also reflects on the pastoral action of the Church based on the message of the Crucified Christ, which is a scandal and folly to some but is, in truth, salvation for humanity.

Keywords: Paul, 1Corinthians, Cross, Wisdom, Signals, Pastoral, Authority.

Resumen

El tema de la cruz de Cristo, o del Crucificado, sigue siendo un asunto delicado entre los cristianos en general. Hay quienes prefieren basar su cristología en el aspecto triunfalista, es decir, en el Cristo resucitado; sin embargo, hay otros que centran su reflexión desde la perspectiva de la estaurología, es decir, desde la Cruz. Es sobre esta última perspectiva que este estudio se enfoca. Su objetivo es ofrecer una reflexión teológica, fundamentada en la Sagrada Escritura, a partir de la cruz de Cristo y bajo la perspectiva de la autoridad que esta confiere a la predicación cristiana. Como primer paso del trabajo, se realiza un análisis exegético de 1Cor 1,18-25, proporcionando el texto griego y su traducción, utilizando algunas etapas del Método Histórico-Crítico, para que, al acercarse al texto bíblico, se consiga identificar los elementos que enriquezcan la reflexión bíblico-teológica. A continuación, a partir de la exégesis realizada, se ofrece una trayectoria de la presencia del tema de la cruz desde la Iglesia naciente hasta los días actuales. Bajo un enfoque que considera la historia de los efectos del texto, se analiza la cruz de Cristo, presentándola como un distintivo eclesial a lo largo de la historia, así como al Crucificado como aquel que confiere autoridad al anuncio de la Iglesia. Reflexionase también sobre la acción pastoral de la Iglesia a partir del mensaje del Cristo Crucificado, escándalo y locura para algunos, pero que, en verdad, es salvación para la humanidad.

Palabras claves: Pablo, 1Corintios, Cruz, Sabiduría, Señales, Pastoral, Autoridad.

Introdução

A mensagem do Evangelho, que a Igreja se propõe a anunciar através dos milênios, sempre foi tida como sinal de esperança para muitos e de um discurso

vazio para uns outros. Entretanto, ela se mantém presente em todo o mundo e se atualiza conforme os momentos históricos em que toca, sem perder sua essência a despeito daqueles que tentam diminuir sua importância. Por isso, é possível dizer que o Evangelho não é apenas uma construção literária para narrar a vida de Jesus de Nazaré sob a perspectiva teológica. O Evangelho é uma pessoa, dinâmica, que se permite interpretar de acordo com o substrato social onde Ele queira repousar. Por isso, há maneiras diferentes de viver o Evangelho, mas todas entrelaçadas pela mesma mensagem fundamental: o evento pascal de Jesus Cristo.

Entretanto, essa novidade trazida por Jesus não passa por ninguém deixando-o incólume. Tanto no âmbito pessoal como no comunitário, o anúncio da mensagem de Jesus deixa alguma marca. Agrega a muitos, mas causa divisão em outros (Lc 12,51-53). É uma mensagem completamente nova, onde o menor é maior, onde o servo passa a ser amigo, onde os pecadores precedem os religiosos piedosos, onde Deus se faz humano e onde a morte de cruz é a vitória absoluta e definitiva. Aqueles que se fecham dentro de seus conceitos pré-estabelecidos certamente têm maior dificuldade na aceitação do Evangelho.

A comunidade de Corinto talvez seja o exemplo mais claro de divisão causada pelo equívoco na recepção do Evangelho de Jesus. A substituição da mensagem primordial do Evangelho, ensinado pelos Apóstolos, por elucubrações puramente humanas, vai rachando a comunidade e exige uma intervenção de Paulo. Há a necessidade de recordar a comunidade a respeito de sua missão como portadora de uma mensagem que representa escândalo e loucura para aqueles fechados à Boa-Nova de Jesus. Falar da simplicidade imensurável contida na cruz de Cristo confunde a prepotência da sabedoria fugaz do ser humano. Essa aparente miséria do Crucificado é, na verdade, o símbolo que confere autoridade ao anúncio da Boa-Nova que as comunidades cristãs traziam, trazem e trarão até a consumação dos tempos.

Dessa forma, se o discurso eclesial se apoia pura e unicamente nos conceitos humanos, filosóficos, acaba se transformando em algo fugaz, uma falácia, sendo o comunicador deste discurso como um parlapatão. Por isso, a mensagem que a Igreja anuncia não pode ser outra diferente do Cristo Crucificado, e é esta cruz que referenda o anúncio, ou melhor, o Crucificado é o âmago do Evangelho e é quem dá autoridade ao Evangelho, para que este realmente seja recebido e atuado como Boa Nova. E o ser humano, para Paulo, é alguém que está crucificado com Cristo e morre todos os dias com Ele, sendo um sinal antecipado da promessa escatológica. Com isso, o Apóstolo “eclesializa” a pessoa e marca sua certeza de salvação na Igreja, através da autoridade outorgada a ela pela pregação do Crucificado.⁵

Escolher um texto paulino para tratar do tema da cruz de Cristo como sinal de Salvação pela autoridade de sua mensagem se deu por dois motivos: primeiro, porque o texto de 1Cor 1 desenvolve com maestria este tema; segundo, porque o *Corpus Paulinum* apresentou poucas dificuldades de aceitação no Cânon ao longo da história, compondo desde sempre todas as Bíblias cristãs.⁶ Todas as listas de livros considerados inspirados na era cristã contém as obras paulinas, ainda que com ordens diferentes dos livros em seu arranjo. Inclusive no cânon de Marcião, que fez uma verdadeira mutilação nas listas, as cartas autenticamente paulinas são contempladas.⁷ Portanto, 1Coríntios traz uma certa segurança no estudo por não se correr o risco de restringi-lo a um segmento confessional.

A abordagem a respeito do tema da cruz de Cristo em 1Cor 1,18-25 traz uma série de elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma boa teologia da cruz. Esse tema espinhoso para os intelectuais da época, é trabalhado com profunda habilidade por Paulo. A dificuldade de aceitação da mensagem da cruz talvez seja pela grandiosidade de Corinto. Esta cidade era capital da

⁵ BALTHASAR, H. U. V., *The Glory of the Lord*, p. 321.

⁶ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 23-24.

⁷ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 386-387.

província romana de Acaia, um grande centro urbano e, por isso, atrativa a grandes filósofos e suas correntes intelectuais sofisticadas, mas também contava a presença de pessoas rudes avessas à cultura.⁸

É sobre esse substrato cultural que surge a Igreja de Corinto, influenciada, de certa forma, pelas religiões helenísticas que abarcam um amplo espectro, mas também recebendo tradições de um judaísmo florescente à época. E é neste cenário de tensão que Paulo percebe a necessidade de enfatizar a figura do Cristo Crucificado como núcleo da pregação cristã e como imagem de autoridade do anúncio da Igreja. Se os intelectuais, aprisionados em suas próprias convicções, classificam a cruz como loucura e escândalo, significa dizer, então, que a sabedoria, a força e a autoridade serviço de Deus se revela na humilhação salvífica do Crucificado.

Quando enfatiza o Crucificado como conteúdo que traz significado ao anúncio cristão, Paulo já finca os pilares da teologia que a Igreja preserva e da qual é guardiã através dos milênios: toda a Sagrada Escritura aponta para Cristo e somente n'Ele encontramos seu sentido pleno.⁹ Por isso, a pregação da Igreja não se dá por ela mesma, mas vem carregada de uma autoridade que repousa sobre o cerne da fé cristã, o evento pascal de Cristo. É uma autoridade autêntica porque não se confunde com o autoritarismo humano, mas se consolida pelo cumprimento da promessa salvífica de Deus em Jesus, obediente, livremente, até o fim, até a morte e morte de cruz.

1. Segmentação e tradução de 1Cor 1,18-25

O ponto de partida para o estudo realizado é a investigação técnica do texto bíblico em sua língua original. Para tal, utiliza-se o texto do Novo Testamento de

⁸ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 395-397.

⁹ DV, n. 4.

Nestle-Aland¹⁰, em sua 28ª edição (NA28), bem como seu aparato crítico como referência principal na análise crítica do texto. A segmentação e a tradução são realizadas pelos autores deste estudo auxiliados por léxicos, dicionários e gramáticas. O vocabulário empregado por Paulo, para a construção de seu raciocínio, revela uma fina teologia da cruz.

Quadro 1 – Segmentação e tradução de 1Cor 1,18-25

Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις	18a	A mensagem da cruz , para aqueles que, de fato, (estão) perdidos,
μωρία ἐστίν,	18b	é loucura .
τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν	18c	Entretanto, para aqueles que estão salvos, para nós,
δύναμις θεοῦ ἐστίν.	18d	é poder de Deus .
γέγραπται γάρ·	19a	Pois, assim está escrito:
ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν	19b	Vou destruir a sabedoria dos sábios
καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω.	19c	e a inteligência dos inteligentes anularei.
ποῦ σοφός;	20a	Onde (está) o sábio?
ποῦ γραμματεὺς;	20b	Onde (está) o escriba?
ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου;	20c	Onde (está) o debatedor deste século?
οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;	20d	Deus não tornou louca a sabedoria do mundo?
ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν,	21a	Já que, em sua sabedoria , o mundo não conheceu (a) Deus na sabedoria de Deus,
εὐδόκησεν ὁ θεός	21b	agradou a Deus,
διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος	21c	através da loucura da pregação,
σῶσαι τοὺς πιστεύοντας·	21d	salvar aqueles que creem.

¹⁰ NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece (2012).

ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν	22a	Porque os judeus pedem sinais
καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν,	22b	e os gregos buscavam sabedoria .
ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν	23a	Nós, porém, pregamos (proclamamos)
Χριστὸν ἐσταυρωμένον,	23b	Cristo (tendo sido) crucificado.
Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ,	23c	Para os judeus, um escândalo ;
ἔθνεσιν δὲ μωρίαν ,	23d	para os gentios, uma loucura .
αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς,	24a	Porém, para aqueles (que são) chamados,
Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν,	24b	(sejam) judeus ou gregos,
Χριστὸν θεοῦ δύναμιν	24c	Cristo é poder de Deus
καὶ θεοῦ σοφίαν .	24d	e (é) a sabedoria de Deus.
ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν	25a	Porque a loucura de Deus é mais sábia do que a (<i>sabedoria</i>) dos homens;
καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.	25b	e a fraqueza de Deus é mais forte do que a (força) dos homens.

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

2 Notas de tradução e de crítica textual

No que tange à crítica textual, não há variantes que possam oferecer alguma modificação semântica no texto. Isso significa que o texto foi bem conservado na transmissão até chegar a nós. Ainda assim, apontam-se as que possuem alguma relevância, mesmo que não sejam instrumentos de uma crítica formal: no v.18 – A tradição latina omite ἡμῖν, provavelmente uma variante de tradução; e no v.20 – tem-se a adição do pronome τούτου após o substantivo κόσμου de acordo com as testemunhas $\mathfrak{P}^{11}$ $\mathfrak{N}^2$ C^3 D^1 F G L Ψ 104. 365. 1241. 1505. 1739^c. 1881 M sy sa^{ms} bo^{pt} ; $C1^{pt}$ $Epiph^{pt}$ $|$ txt $\mathfrak{P}^{46}$ $\mathfrak{N}^*$ A B C^* O^* P 33. 81. 630. 1175. 1506. 1739* 2464 al sa^{ms} bo^{pt} ; $C1^{pt}$ $Spec$. Neste mesmo versículo, o substantivo γραμματεὺς é um termo técnico que quer designar o judeu especialista da Lei; embora aqui aplica-se a todos os instruídos.

3 Análise de 1Cor 1,18-25

Segundo o texto de At 18,2, ao chegar em Corinto, Paulo instala-se na casa de Áquila, um judeu vindo de Roma após o edito do imperador Claudio que determina a saída de todos os judeus da cidade.¹¹ Em Corinto, Paulo exerce seu ministério efetivamente durante dezoito meses, pelo menos (At 18,11). Neste intervalo, outros mestres cristãos visitam Corinto e levam a Paulo notícias da Igreja de lá. Depois de ter enviado uma carta que se perdeu, chamada de “pré-canônica” e mencionada em 1Cor 5,9 (“Em minha carta eu vos escrevi que não tivésseis relações com impudicos”), Paulo encaminha Timóteo a Corinto e escreve uma segunda carta, que é a atual 1Coríntios, para tratar dos assuntos que chegavam até ele.¹²

Para se compreender o sentido da exortação paulina em relação à cruz, é preciso, primeiramente, identificar o problema que leva o apóstolo a enfatizar em seu discurso a figura do Cristo crucificado. O primeiro ponto é a situação de divisão presente na comunidade de Corinto; por isso, Paulo suplica que não haja divisões entre os irmãos (1Cor 1,10). Sua preocupação é o esvaziamento da mensagem da Cruz de Cristo pela cizânia, que acaba fragmentando o próprio Cristo na Igreja (1Cor 1,13), destruindo o poder e a autoridade da Cruz do Senhor Jesus Cristo.¹³ Outro problema é o “horror chocante” provocado pela realidade da crucificação no séc. I d.C.; tal punição era reservada aos escravos, aos estrangeiros, aos bárbaros, causando assim um imenso incômodo se tratar do assunto nas conversas da época.¹⁴

Por isso, Paulo lança uma luz sobre a sombra da divisão e da incompreensão na comunidade de Corinto, sublinhando a característica fundamental da Igreja nascente, dentro da diversidade se manter unida sob a

¹¹ CARREZ, M., La Primera Carta a los Corintios, p. 7.

¹² BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 397-398.

¹³ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 138.

¹⁴ CARSON, D. A., A Cruz e o Mistério cristão, p. 15.

mesma marca da fé. E esta marca se coloca em oposição à autossuficiência humana; tudo o que foi anunciado pelos profetas agora se realiza no evento da cruz de Cristo.¹⁵ Portanto, o tema central do texto de 1Cor 1,18-25 é a divisão da comunidade causada pela autossuficiência humana depositada em conceitos de sabedoria em oposição à mensagem da Cruz de Cristo, um símbolo de unidade que revela toda a sabedoria imensurável de Deus e sua potência que atribui autoridade ao anúncio da Igreja. Paulo desenvolve o tema de forma bem organizada numa trajetória crescente dos elementos. Diante disso, propõe-se a seguinte estrutura de 1Cor 1,18-25:

A – Introdução ao tema da Cruz de Cristo (v.18)

B – Argumentação com texto veterotestamentário (v.19)

C – Questionamento do conhecimento humano em relação à sabedoria divina (v.20-22)

D – Natureza do *kerygma* da Igreja (v.23)

E – Construção antitética entre sabedoria humana e sabedoria de Deus (v.24-25)

3.1. Anunciar o Evangelho é a missão de Paulo

O v.17 serve como um elo entre o tema do batismo e o tema do anúncio do Evangelho feito por Paulo. Não há a menor pretensão de mostrar uma oposição entre um ministério sacramental e um ministério de anúncio, até mesmo porque, para Paulo, tanto o Batismo quanto a Ceia do Senhor transmitem o Evangelho da morte e ressurreição de Cristo de igual maneira (Rm 6,3-11; 1Cor 11,23-27).¹⁶

¹⁵ FEE, G., 1 Coríntios, p.76.

¹⁶ THISELTON, A. C., The first Epistle to the Corinthians, p. 142-143.

Quadro 2 – 1Cor 1,17: Primazia do anúncio do Evangelho

οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλ’ εὐαγγελίζεσθαι, οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ.	Cristo não me enviou para batizar, mas para pregar o Evangelho, não pela sabedoria do discurso , para que não seja anulada a cruz de Cristo .
--	--

O problema comunitário presente notadamente no v.17 vem sendo desenvolvido desde o v.10: a divisão da comunidade em facções. Os grupos da comunidade de Corinto promovem disputas entre si provocando a fragmentação da mensagem do Evangelho. Por esse motivo, a abertura da carta, em sua linha final (1Cor 1,9), chama a atenção da Igreja de Corinto para a **comunhão**, característica fundamental do cristianismo: “πιστὸς ὁ θεός, δι’ οὗ ἐκλήθητε εἰς **κοινωνίαν** τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν/*Deus é fiel, por meio do qual fostes chamados à **comunhão** em seu Filho, Jesus Cristo, Senhor nosso*”.

O fato de alguns coríntios estarem dando demasiado valor à sabedoria humana, fez com que as atenções se voltassem ao orador, ficando a mensagem da cruz em segundo plano.¹⁷ Assim, no v.17 a palavra “σοφία/*sabedoria*” aparece pela primeira vez na carta, mas relacionada ao λόγος humano, como “discurso”. Não à toa o verbo “βαπτίζω/*batizar*” aparece no mesmo versículo.

Aqui o tema do batismo vai dando lugar ao da pregação do Evangelho, não para anular ou diminuir o ato sacramental, mas para confirmar a missão de Paulo em Corinto. Por isso, Paulo batiza poucos; porque evangelizar era sua incumbência, e isso já consumia todo o seu tempo e todas as suas energias.¹⁸ “οὐ βαπτίζειν... ἀλλ’ εὐαγγελίζεσθαι/*não para batizar..., mas para pregar o Evangelho*”. Assim, a conjunção γὰρ (*porque*) liga diretamente a palavra de Paulo à cruz de Cristo.

¹⁷ MORRIS, L., I Coríntios, p. 43.

¹⁸ BOOR, W., 1 Coríntios, p. 46.

O mesmo termo “λόγος/*palavra/discurso*” é utilizado no v.18, com valor semântico diferente do uso presente no v.17 (*palavra; mensagem*). Paulo separa, com isso, “σοφία λόγου/*sabedoria do discurso/da palavra*”, de “λόγος τοῦ σταυροῦ/*a mensagem/palavra da cruz*”. O λόγος humano, está relacionado ao discurso, à sabedoria humana, às “palavras”. O λόγος τοῦ σταυροῦ não é simplesmente um discurso; o λόγος aqui é a Palavra, uma mensagem de significado teológico, carregada de autoridade, para um acontecimento histórico, que liberta e salva.¹⁹

A habilidade retórica de Paulo confere a ele a liberdade de usar o termo λόγος em sentidos diferentes, alertando a comunidade de Corinto quanto ao perigo de usar a técnica discursiva dos filósofos gregos dentro da pregação do Evangelho.²⁰ O antagonismo entre a “σοφία λόγου/*sabedoria do discurso*” humano e a “λόγος τοῦ σταυροῦ/*mensagem da cruz*” de Cristo é o tema que está presente em toda a perícope que analisamos aqui.

3.2. Sinais e sabedoria: a pequenez da soberba humana

A divisão entre os membros da comunidade é um tema bem marcado pelo apóstolo Paulo. Há um grupo que busca sinais (judeus) e outro que busca sabedoria (gregos). Sendo ele mesmo um judeu nascido em cultura helenística, sabe bem caracterizar adequadamente cada grupo, distinguindo um de outro²¹ e procurando ajudar ambos, para que se pautem pela sabedoria e autoridade da Cruz e não por vaidades humanas.

A reivindicação dos judeus é por sinais. Na perspectiva judaica, um sinal é a prova de que Deus fala ou age; deve ser um evento prodigioso, extraordinário, que demonstre a verdade do que se está afirmando e/ou crendo.²² Os Evangelhos

¹⁹ KISTEMAKER, S., Comentário ao Novo Testamento, p. 83.

²⁰ PERKINS, P., First Corinthians, p. 51-52.

²¹ KISTEMAKER, S., Comentário ao Novo Testamento, p. 90.

²² MCKENZIE, J. L., Sinal, p. 804-805.

relatam várias vezes essa “exigência” dos judeus em relação à ação ministerial de Jesus (Mt 12,38-39; Mc 8,11-12; Lc 11,16; Jo 2,18;6,30). Para eles, os sinais tinham a função de localizar sua situação dentro da promessa da História da Salvação, pois, por exemplo, a ressurreição constitui um sinal de ponto de virada cósmico.²³ Isso porque a necessidade dos sinais reflete uma expectativa messiânica judaica. Um Deus que sempre agiu em favor deles enviaria o Messias prometido para restaurar a antiga glória de Israel operando poderosamente.²⁴ Nesta perspectiva, a imagem de um crucificado está em desacordo com um Messias glorioso, pois, “um suspenso (no madeiro) é um maldito de Deus” (Dt 21,23; Gl 3,13).

Entretanto, Paulo não coloca em oposição judeus e gregos por conta da terminologia, visto que para ele “σημεῖα/sinais” e “σοφία/sabedoria” são variações acerca de um mesmo tema e de uma mesma realidade salvífica, diante da sabedoria e da autoridade da Boa Nova de Cristo. Judeus que nasceram nas cidades de Tarso, Corinto, Roma e Alexandria, assimilaram muito bem a cultura greco-romana, não havendo uma antítese entre os dois termos na estrutura de pensamento deles.²⁵ O que está em questão é que judeus e gregos têm motivos diferentes para negar a mensagem e a autoridade da cruz, mas ambos o fazem, de maneira semelhante.

Porque a pregação de Paulo se destina inicialmente a judeus, mas, de imediato, atinge principalmente o mundo helênico, o conceito de sabedoria ganha força no texto. O termo “σοφία/sabedoria” com suas variantes aparece sete vezes em 1Cor 1,18-25, enquanto o termo “σημεῖα/sinais” aparece somente uma vez. Por isso, a sabedoria abordada por Paulo vai no sentido da vantagem filosófica e do poder que aqueles que a possuem podem exercer sobre os que não a têm.²⁶ Nesta lógica da sabedoria grega, Deus precisa caber no sistema intelectual e na

²³ THISELTON, A. C., The first Epistle to the Corinthians, p. 170.

²⁴ FEE, G., 1 Coríntios, p. 84.

²⁵ PERKINS, P., First Corinthians, p. 55.

²⁶ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 159.

visão de mundo helenística; um Deus (ou um Filho de Deus) que encerra uma vida precária numa morte miserável, suspenso em uma ignominiosa cruz, é uma loucura, digna de risos irônicos dos doutos.²⁷

O orgulho que os gregos sentiam acerca de sua elevada cultura, de sua filosofia especulativa, faziam-no desprezar os mais simples, olhar de cima para baixo para os chamados “bárbaros”.²⁸ Paulo não quer, entretanto, fazer uma separação entre nações, mas entre formas de pensamento e, principalmente entre os que rejeitam e os que aderem à mensagem da cruz, a seu poder e autoridade salvífica na pessoa do Crucificado-Ressuscitado. Por isso, estabelece uma tríade (judeus – gentios – cristãos) para anunciar que os últimos, vindos dos dois primeiros campos, receberam e têm uma mensagem de sabedoria tão superior à que possuem os dois primeiros e que, infelizmente, os soberbos não conseguem compreender.²⁹

3.3. A loucura escandalosa da cruz de Cristo

O ponto alto da perícope de 1Cor 1,18-25 é a teologia estaurológica de Paulo, focada no poder e autoridade salvífica da cruz de Cristo. A comunidade de Corinto tinha a tendência de se apegar a algum líder, fascinada por sua retórica.³⁰ O apóstolo já chama a atenção dos coríntios por estarem dividindo a comunidade, criando grupos que dizem estar ligados a Paulo, a Apolo, a Cefas... (1Cor 1,11-12). Esses grupos, seduzidos pelo discurso humano eloquente, se distanciam da missão primordial das comunidades cristãs. Esse é o motivo de Paulo recordar, com firmeza, a primazia da pregação cristã, bem como seu conteúdo: a humilhação de uma cruz que salva. Dessa forma, o discurso da cruz abre a perícope (v.18) e evolui, no v.23, para a pregação do Crucificado, para concluir

²⁷ BOOR, V., 1 Coríntios, p. 55.

²⁸ MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 46.

²⁹ TURRADO, L., Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas, p. 380-381.

³⁰ CARSON, D. A., A Cruz e o Mistério cristão, p. 16.

afirmando que “a fraqueza de Deus é mais forte do que a força dos homens” (v.25b).

Paulo começa com uma mensagem (λόγος) da cruz em contraposição ao discurso intelectual, tanto da humana sabedoria dos judeus como da sabedoria filosófica dos gregos. Neste sentido, a Igreja não profere apenas um discurso, ela anuncia algo, prega uma realidade nova a partir do evento Cristo. A afirmação “ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν/nós, porém, pregamos” vem carregada de significados. A expressão “ἡμεῖς δὲ/nós, porém” introduz um contraste entre os sujeitos da situação. De um lado, há os que pedem sinais (judeus) e os que buscam sabedoria (gregos); do outro, os que pregam o Cristo Crucificado (os cristãos: “nós, porém”).³¹ Essa construção serve como preparação para a novidade paulina aqui, a pregação da autoridade da cruz, com seu poder salvífico.

O uso do verbo “κηρύσσω/pregar” no tempo presente, na primeira pessoa do plural e precedido pela conjunção adversativa δέ/porém, aponta para uma realidade muito profunda, na qual se estabelece o cerne da fé cristã. O versículo precedente à perícopé de 1Cor 1,18-25, o v.17 (versículo de transição) estabelece um contexto específico. Em 1Cor 1,17, Paulo afirma que foi enviado por Cristo para “εὐαγγελίζεσθαι/evangelizar, pregar o Evangelho”.

A missão de pregar é atribuída ao apóstolo, uma incumbência pessoal, uma tarefa individual. Por isso, o verbo é utilizado na primeira pessoa do singular. Entretanto, o que era missão paulina evolui e passa a ser a missão da Igreja. Decerto, a evangelização é a função primordial da Igreja, ou seja, já nasce com ela, bem antes da conversão de Saulo/Paulo. Igreja e “κήρυγμα/anúncio” são realidades inseparáveis. Paulo não quer atribuir a si uma espécie de “inauguração” da pregação evangélica, mas quer mostrar à comunidade de Corinto que sua pregação pessoal só tem sentido porque ele está inserido na Igreja e nela, como

³¹ COLLINS, R. F., First Corinthians, p. 107.

corpo de Cristo, anuncia o Evangelho por estar conformado ao carisma eclesial, visto anunciar o que “por primeiro ele recebeu” (1Cor 15,3).

Se a Igreja de Corinto vai se distanciando de sua missão primeira, por estar seduzida pelos discursos sedutores da filosofia grega, Paulo quer recordar a natureza da missão da vida cristã. Por isso, em 1Cor 1,17, a missão pessoal passa a configurar-se como missão coletiva a partir do v.23. O “eu” dá lugar ao “nós”; a conjunção “δέ/porém” marca uma oposição ao pedido de sinais, pelos judeus, e à busca da sabedoria humana, pelos gregos, para se caminhar para a sabedoria e o poder da cruz, como os cristãos, como síntese; o verbo “evangelizar” está em oposição ao discurso humano eloquente, e sua forma plural aponta para uma missão de toda a Igreja.

A missão da Igreja é anunciar a Boa Nova. A mensagem pregada pelas comunidades cristãs não pode ser apreendida apenas pelo intelecto. A sabedoria humana não pode ser o único caminho para a sabedoria de Deus; a via da fé é o que leva a pessoa à plenitude da revelação, seja judia ou grega, para que posso aderir, de fato, à natureza *kerygmática* da Igreja.³²

Na dimensão da missão, quem anuncia, anuncia alguma coisa. E o que a Igreja prega? Paulo enfatiza que o núcleo da pregação cristã é a mensagem da cruz, com seu poder e autoridade de salvação; mas não se trata de uma cruz qualquer, e sim da cruz de Cristo, mais especificamente “Χριστὸν ἐσταυρωμένον/o Cristo crucificado” (1Cor 1,23). Mas esse Deus crucificado representa um escândalo para os judeus e uma loucura para os gregos.

Para os judeus, é escândalo porque eles, ao longo da história, se demonstravam apegados aos fatos concretos, pouco propensos ao pensamento especulativo.³³ Dessa forma, de fato, um crucificado jamais poderia ser o Messias, pois era esperado, nesta figura, o libertador definitivo de Israel. Jesus,

³² CARSON, D. A., A Cruz e o Mistério cristão, p. 29.

³³ MORRIS, L., I Coríntios, p. 45.

então, representa justamente o oposto daquilo que os judeus ansiavam. A cruz era reservada aos seres humanos considerados mais baixos pelo Império Romano; isso havia se tornando uma mentalidade comum inclusive para os judeus. Um crucificado era um maldito de Deus na cultura judaica; basta visitar o texto de Dt 21,23: “pois o que for suspenso no madeiro é um maldito de Deus”.³⁴ Teria que haver um sinal miraculoso e visível para convencer os judeus. Nesta perspectiva escatológica, um crucificado é um maldito, uma figura na contramão de um Messias libertador, por isso, um escândalo.

Por outro lado, na estrutura do pensamento grego está sempre em busca pela sabedoria. Dessa forma, alguém que morre de maneira desonrosa não poderia ter nenhuma relação com a dimensão divina. É contraditório! Por isso, para os gregos, a mensagem da cruz ou a imagem de um Cristo crucificado é uma loucura. Percebe-se que Paulo usa um termo específico. Ele não fala de loucura, por exemplo, como “ἄνοια/loucura”, que significa loucura relacionada à falta de razão, à ignorância.³⁵

Paulo usa o termo “μωρία/loucura”, que trata da loucura relacionada ao aspecto emocional, uma loucura amorosa.³⁶ Visto que os gregos buscavam conceber Deus como razão suprema, a partir das categorias que consideradas como razoáveis,³⁷ fica claro que eles consideram a crença em um crucificado, ou seja, um fracassado, como algo que está apartado da razão, portanto, uma crença puramente emocional, uma “loucura afetiva”. Mas as categorias humanas não podem apreender a mensagem de Deus. A linguagem divina extrapola qualquer definição que as nossas concepções possam decretar. O que nos parece insensato, é a Sabedoria por excelência.

³⁴ BLOMBERG, C. L., 1 Coríntios, p. 66.

³⁵ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., ἄνοια, p. 143.

³⁶ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., μωρία, p. 1158.

³⁷ FEE, G., 1 Coríntios, p.84.

3.4. A autoridade na pregação do Crucificado

Há uma construção crescente no texto paulino quando se fala da linguagem da cruz, no v.18, para a especificação de quem está nesta cruz, no v.23. Não é apenas mais uma cruz e vazia, mas trata-se da cruz que comporta o Cristo Crucificado, salvador e redentor da humanidade, o Λόγος Encarnado. E este é o âmago da pregação cristã. O aparente fracasso percebido por judeus e gregos é um sinal de vitória absoluta sob a perspectiva dos crentes. Este grupo, segundo Paulo, é composto de judeus e gregos, da mesma forma que o grupo dos “incrédulos”, também formado pelos mesmos grupos étnicos. A diferença marcante é que o grupo que prega o Cristo Crucificado o faz a partir da experiência de fé, do poder e autoridade da cruz. Aqueles que aderem à simplicidade da fé evangélica são os capazes de compreender a mensagem da cruz e propagá-la pelo mundo.³⁸

Embora o termo “ἐξουσία/autoridade” não esteja explícito na perícope de 1Cor 1,18-25, aqui trabalhada, é possível perceber no emprego do termo grego “δύναμις/poder”, que aparece duas vezes na perícope: no v.18d, com a expressão “δύναμις θεοῦ ἐστίν/é poder de Deus”, que é repetida no v.24c, “Χριστὸν θεοῦ δύναμιν/Cristo é poder de Deus”. Isso se torna mais claro ainda quando se desenvolver uma hermenêutica acerca do sentido dos temas abordados e de todo o vocabulário utilizado por Paulo para a construção de seu raciocínio e argumentação. A pregação daqueles que são chamados, ou seja, da Igreja, traz em si a autoridade d’Aquele que a reúne. A autoridade da pregação da Igreja é a mesma presente no ensinamento de Jesus: “διδασχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν/um ensinamento novo, com **autoridade**” (Mc 1,27); “ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων/porque Ele os ensinava como quem tem **autoridade**” (Mt 7,29). A proclamação do Cristo Crucificado é, portanto, para a Igreja, fundamento de sua

³⁸ TURRADO, L., Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas, p. 380-381.

esperança de salvação escatológica.³⁹ Por isso, as comunidades primitivas já depositavam a autoridade de sua pregação na figura do Crucificado porque toda a autoridade do ensinamento de Jesus se plenifica na cruz, onde Deus reconcilia o mundo consigo mesmo (2Cor 5,19);⁴⁰ e é esta novidade de reconciliação que a Igreja tem a missão de anunciar.

Toda pretensão de autoridade do discurso humano é desmantelada diante da realidade da cruz de Cristo, a qual tem poder salvífico, ainda que na aparente humilhação. É este fato que Paulo coloca diante do mundo e da Igreja. Para o primeiro, como anúncio; para a segunda, como reafirmação de sua pregação. Assim, a pregação paulina, a qual deposita sua autoridade no Crucificado,⁴¹ é a mesma pregação da Igreja, porque o Apóstolo usa o pronome “ἡμεῖς/nós” (1Cor 1,23), colocando-se como sujeito eclesial, que proclama o Evangelho com e na Igreja. E essa “comunidade de comunidades” é formada por “τοῖς κλητοῖς/os chamados”, sejam eles “Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν/judeus ou gregos” (1Cor 1,24b). Isso significa dizer que o chamado é para todos, desvinculado de relações étnicas, mas o anúncio é característica daqueles que colocam receptivos à Boa Nova de Jesus.

Deve-se ressaltar a ordem dos termos: os judeus sempre mencionados antes dos gregos não é algo despretensioso. De fato, o Evangelho é pregado primeiro aos judeus e depois se espalha pelo mundo pagão (Rm 1,16). Os que se deixam preencher pela experiência do Evangelho do Cristo Crucificado, o reconhecem e se fazem pregadores dessa novidade.⁴² Sem distinção entre judeus e gregos, podemos perceber as características do cristão numa construção crescente feita por Paulo: os que são salvos (v.18) → são os que creem (v.21) → são os que pregam (v.23) → porque são chamados (v.24).⁴³

³⁹ MARTIN, R. P., 1 and 2 Corinthians, p. 95.

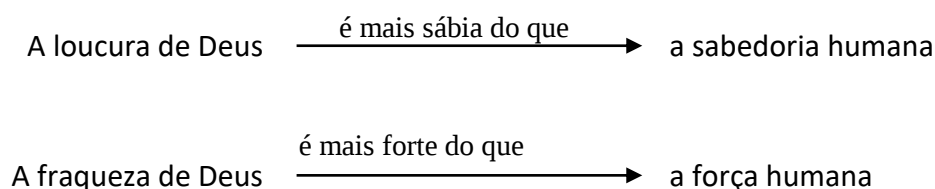
⁴⁰ MARTIN, R. P., 1 and 2 Corinthians, p. 95.

⁴¹ COLLINS, R. F., First Corinthians, p. 92.

⁴² COLLINS, R. F., First Corinthians, p. 107-108.

⁴³ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 160.

Seguramente, a mensagem paulina no v.24 quer mostrar à comunidade de Corinto que qualquer pessoa, de qualquer origem étnica, pode ser tocada pelo Evangelho de Jesus e, com isso, encontrar sabedoria na cruz e o poder de transformar suas vidas.⁴⁴ A consequência dessa conversão, ou melhor, desse deixar-se invadir pela grandeza do Crucificado, é a compreensão do que isto significa na vida pessoal e na vida eclesial. Assim, Paulo fecha sua argumentação no v.25 resumindo, de forma apoteótica, a verdade cristã que se contrapõe à pretensão da sabedoria humana. O apóstolo, então, constrói, cuidadosamente, um paralelismo antitético a partir das técnicas retóricas que ele conhecia muito bem.⁴⁵ A forma superlativa da sentenças enfatiza a supremacia divina:



Nota-se o cuidado que Paulo tem no uso das palavras ao construir este paralelismo. Diferente do uso em relação aos humanos, o substantivo “μωρία/loucura” é substituído pelo adjetivo substantivado “μωρὸν/louco” para designar os atributos de Deus; da mesma forma que usa “ἄσθενὲς/fraco” no lugar de “ἄσθενία/fraqueza” para falar de Deus.⁴⁶ Com isso, Paulo marca a diferença entre “θεός/Deus” e os “ἄνθρωποι/humanos”. Neste versículo (v.25), usando termos que confrontam a sabedoria e poder humanos com a Sabedoria e Poder de Deus, o que fica marcado é que essa loucura escandalosa de Deus, explicitada no sinal do Cristo Crucificado, é “θεοῦ δύναμιν/poder/força/potência de Deus”, marca definitiva da Salvação proposta desde a eternidade para todos nós.

⁴⁴ BLOMBERG, C. L., 1 Coríntios, p. 66-67.

⁴⁵ COLLINS, R. F., First Corinthians, p. 108-109.

⁴⁶ COLLINS, R. F., First Corinthians, p. 108-109.

Por fim, a loucura da pregação cristã, que anuncia o Crucificado, é o que revela a força de Deus. No que diz respeito à força ou ao poder divino, Paulo usa o termo “δύναμις/*poder, força*”; ele diferencia a força humana com a utilização do adjetivo “ἰσχυρός/*forte*”. Esse uso de vocábulos na construção do texto paulino quer colocar a sabedoria e o poder divinos contrastados com as categorias humanas semelhantes. Isso não exclui a responsabilidade do anúncio do Evangelho, mas alerta para o perigo de depositarmos toda nossa confiança nas capacidades humanas.⁴⁷ Por isso, pode-se encontrar, na pregação cristã dos primeiros séculos, a autoridade que a cruz de Cristo dá ao anúncio como força que vem de Deus.

A δύναμις, como força divina, pode ser entendida como o impulso que leva a Igreja a anunciar o Crucificado como tipo definitivo de salvação. A δύναμις divina é quem dá à Igreja a “ἐξουσία/*autoridade*” para o seu anúncio, autoridade essa como força moral e física entre os homens, porque, em última instância, toda a autoridade provém de Deus.⁴⁸

4. A Igreja como portadora da mensagem salvífica da cruz

Anunciar a Boa-Nova trazida por Jesus, fazendo com que aqueles que a ouvem e nela creiam, sejam incorporados a Cristo pela fé que foi acolhida de bom grado, é missão da Igreja.⁴⁹ Porém, o cerne desta novidade de Jesus se repousa sobre a mensagem da cruz que salva justamente porque liberta de toda prepotência através de sua profunda simplicidade e compromisso com a promoção dos últimos.

O anúncio do Crucificado, como centro da fé cristã não, é uma criação da Igreja em seu período Medial, Moderno ou até mesmo Contemporâneo. Desde os

⁴⁷ TURRADO, L., Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas, p.382.

⁴⁸ GONZAGA, W., A verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 475.

⁴⁹ LG, n. 17.

primeiros passos das comunidades cristãs, a cruz já se colocou com protagonista da evangelização. Os relatos dos autores do Novo Testamento enfatizam o caráter estauroológico da pregação cristã: Mt 10,38; 16,24-25; Mc 8,34; Jo 3,14; 12,32; At 2,23; Gl 2,20-21; Hb 12,2; 1Pd 2,24. Portanto, os textos redigidos nos primórdios do cristianismo já atestam a linguagem da cruz arraigada no discurso da Igreja.

No período antigo, a Igreja se apresenta como mistério de comunhão (Igreja-mãe), onde a Palavra e a pregação ocupam um lugar central na sua atividade, sendo essas ações desempenhadas, sobretudo, pelos “πρεσβύτεροι/presbíteros” e pelos “ἐπισκοποί/bispos”.⁵⁰ O que se busca, neste momento, é apontar o conteúdo desta pregação, seu núcleo que se desdobra na *práxis* eclesial.

Gregório de Nissa, em “A Grande Catequese”⁵¹, defende a necessidade da morte de Cristo como consequência de sua natureza humana. Mas isso só se faz pela liberdade que Ele assume como próprio da condição divina. Somente um ser absolutamente livre pode assumir a morte de cruz em plena liberdade. E, segundo Gregório de Nissa, é através da cruz de Cristo que percebemos a presença divina em todos os seres. Sua descrição a respeito da dimensão cósmica da cruz, nos demonstra como essa linguagem que parece loucura aos doutos, mostra-se como sinal da Salvação de Deus presente na pregação da Igreja:

Com efeito, é próprio da divindade penetrar todas as coisas e estender-se em todas as partes da natureza dos seres vivos; porque nada poderia subsistir no ser se não permanece naquele que é; e, de outro lado, a natureza divina existe no sentido próprio e primeiro, e a subsistência dos seres exige categoricamente que se acredite em sua presença em todos os seres. Tudo isso o aprendemos por meio da cruz, cuja figura se distribui em quatro partes, de sorte que, partindo do centro, para o qual

⁵⁰ BRIGHENT, A., A pastoral dá o que pensar, p. 22.

⁵¹ NISSA, G., A grande catequese, p. 157.

tudo converge, se contam quatro prolongamentos; aprendemos o seguinte: aquele que sobre ela foi estendido no momento oportuno segundo o plano de salvação através da morte é o mesmo que estreita e ajunta a si mesmo o universo reunindo mediante a sua pessoa as diversas naturezas dos seres em um só acordo e uma só harmonia.⁵²

Percebe-se, então, que desde os primórdios da Igreja, a cruz de Cristo se impõe como o centro da pregação e como o fundamento da Salvação de Deus. A fé no Cristo Crucificado é de tamanha importância que passa a ser constituinte da profissão de fé da Igreja, como se professa no Credo Niceno-Constantinopolitano: “Creio em um só Senhor, Jesus Cristo...também por nós foi crucificado”.⁵³ Assim como o Símbolo Apostólico professa a fé em Cristo Crucificado, a Igreja, guardiã da fé apostólica, proclama ao mundo essa linguagem da cruz que tem o poder de redimir e salvar.

4.1. O sinal da cruz como marca eclesial

A linguagem da cruz é, certamente, marca fundamental da pregação da Igreja. Mas também, acaba sendo constitutiva do material simbólico que atravessa os milênios e chega até nossos dias. A cruz como marca eclesial, portanto, vai se moldando em todas as formas de linguagem da Igreja. No que concerne à simbologia artística, a Igreja Católica, bem como igrejas Anglicana e Luterana, traz no interior de seus templos, esculturas do Cristo Crucificado; nas Igrejas Ortodoxas, essa presença se dá por majestosos ícones.

Em outras igrejas da Reforma, há resistência em adotar imagens, ainda que seja do Cristo Crucificado, por conta da interpretação bíblica relativa à idolatria ou ainda pelo acento triunfalista de sua teologia, isto é, a ênfase no Cristo

⁵² NISSA, G., A grande catequese, p. 157.

⁵³ Trecho do Credo Niceno-Constantinopolitano.

Ressuscitado e Glorioso. Entretanto, não se quer aqui destacar as diferenças de compreensão da figura do Crucificado entre as diversas formas de cristianismo. O que importa é refletir, no âmbito católico, a marca da cruz de Cristo que nos caracteriza. E começamos por nosso Credo. Creio no Cristo que foi crucificado, mas de que forma?

Para se responder a essa pergunta, faz-se necessário refletir a maneira pela qual Jesus chega até a cruz. Se se leva em consideração que a morte de Jesus tenha sido uma expiação para satisfazer um Deus ofendido e irado, como realça Chittister, nossa espiritualidade se mostra vacilante, revelando uma face masoquista de Deus que, certamente, não está n'Ele.⁵⁴

Essa visão reducionista do mistério da cruz acaba nos afastando do caminho trilhado por Jesus como uma “existência para os outros”, como alguém que faz de sua vida uma doação constante aos pobres, pecadores e marginalizados; e se Jesus foi alguém “para os outros”, essa realidade se deve ao fato de Ele ser primeiramente alguém “para Deus”.⁵⁵ O ser para os outros a partir do ser para Deus é o que revela o sentido salvífico da morte de Jesus e conforma a Igreja como anunciadora da Salvação pela mensagem da cruz porque essas duas realidades – Igreja e Crucificado – já não mais se separam.

Porque se afirma que a pregação da Igreja e a mensagem da cruz formam uma só realidade, entende-se que a caminhada eclesial segue os passos de Jesus de Nazaré. Nos caminhos do Cristo de Deus, a Igreja firma sua jornada sob o signo, poder e autoridade da cruz, pois Jesus “sofrendo por nós, não só nos deu exemplo, para que sigamos os seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificadas e recebem um novo sentido”.⁵⁶ Quando rezamos com e na Igreja “creio em Jesus... crucificado” queremos assumir também os motivos que levaram Jesus à cruz: amor, misericórdia, paz e justiça.

⁵⁴ CHITTISTER, J., Para aprofundar o Credo, p. 140.

⁵⁵ MIRANDA, M. F., A Salvação de Jesus Cristo, p. 76-77.

⁵⁶ GS, n. 22.

Esse é o apogeu da vida humana, é a forma que molda a Igreja; e o pecado, ou seja, toda ação que vai na contramão desses conceitos, crucificou Jesus na sua época e continua crucificando-O nos tempos atuais.⁵⁷

A missão da Igreja é, então, comungar do gesto salvífico de Cristo, denunciando o pecado do mundo, anunciando uma nova lógica trazida pelo sinal que carrega consigo, o Cristo Crucificado. Nossos mártires de ontem e de hoje não nos deixam esquecer a essência missionária da Igreja sob o sinal da cruz, porque compreenderam e apreenderam do próprio Cristo Jesus que: “aquele que não toma sua cruz e não me segue não é digno de mim” (Mt 10,38).

4.2. Ação pastoral a partir do Crucificado: perspectivas e desafios

Quando falamos da missão da Igreja como anunciadora do Cristo Crucificado, não pode ser possível deixar de falar de sua ação pastoral. Isso porque não anunciamos algo abstrato, mas uma realidade evidente que é a cruz de Cristo, com o crucificado, jamais sem Ele ou fora d’Ele. A cruz vazia pode ser esvaziada de Seu significado, correndo o risco de representar nada mais do que duas traves de madeira encaixadas entre si. O que de fato dá significado soteriológico à cruz é a presença de Jesus Cristo nela, do daquele que nela foi Crucificado; ainda que esteja vazia, quando a olhamos enxergamos nela o Crucificado, quando a contemplamos aprendemos muito sobre nós mesmos e sobre o que Deus quer nos comunicar.

A partir do Gólgota de Jesus de Nazaré, há uma exigência implícita que nos impele ao encontro daqueles que vivem suas vias-crúcis em nossos dias. Dentro do *tria munera Ecclesia* que compõe o ser e o agir da Igreja (pastoral profética, pastoral litúrgica e pastoral do serviço/comunhão), o que se quer é enfatizar a

⁵⁷ CHITTISTER, J., Para aprofundar o Credo, p. 140-141.

dimensão do serviço – “*διακονία/diaconia*” como ação eclesial mais prática, isto é, aquela que as pessoas conseguem perceber com maior facilidade.

Num primeiro momento, vamos procurar compreender o que a “*διακονία/diaconia, serviço*” significa para e na Igreja. Em sua origem, a palavra *διακονία* era designada ao serviço prestado pelos escravos na Grécia Antiga. Era um termo pejorativo porque não era aplicada a homens livres, mas exclusivamente aos escravos. No seio da Igreja ela vai ganhando um novo valor semântico, se transformando num termo paradoxal assim como se vê no texto de 1Cor 1,18-25, perícopes base para este estudo. No cristianismo, a *διακονία* vai se transformando no serviço ao outro e aquele que serve se transforma no maior a partir do exemplo de Jesus (Mt 20,28; Lc 22,26-27; Jo 13,14).⁵⁸ Se Jesus dá exemplo de *διακονία*, quais são aqueles prioritários em sua ação e serviço?

O Evangelho segundo Mateus talvez seja o mais enfático no que diz respeito aos “preferidos de Deus” que Jesus vem revelar. Os famintos, os sedentos, os forasteiros, os desnudos, os doentes e os encarcerados são aqueles a quem primeiro se destina a ação salvífica de Deus (Mt 25,31-46). Mas, não é uma ação divina monocrática; não que Ele não pudesse, mas porque Ele quer contar conosco. Por isso, Jesus afirma: “cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40). Eis o ponto central do discurso e da ação de Jesus; Ele não só direciona a ação pastoral da Igreja aos pobres, mas se faz como eles.

Esse movimento de Jesus foi bem assimilado pela Igreja, especialmente a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965). Segundo Müller e Gutiérrez⁵⁹, adotando a “opção preferencial pelos pobres”, a Igreja nos convida a falar de justiça e dos deveres cristãos que são consequências desta fala. Preferência pelos pobres não significa preterir os demais, mas seguir e preservar a universalidade

⁵⁸ BRIGHENT, A., A pastoral dá o que pensar, p. 129-130.

⁵⁹ MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G., Ao lado dos pobres, p. 118.

do amor de Deus que sempre mostra predileção pelos últimos da história, no amor concreto ao próximo⁶⁰. Dessa forma, a “opção preferencial pelos pobres” é teocêntrica e a bússola que guia a ação da Igreja no mundo.

Se já dissemos que os preferidos de Deus são os mais pobres e que Jesus radicaliza essa preferência se fazendo como eles, nos resta perguntar-nos como perceber os pobres entre nós hoje. Uma coisa podemos afirmar que, simbolicamente, os que sofrem são representados pelo Cristo Crucificado. E neste sentido a cruz de Cristo é sinal de salvação porque permite que direcionemos nossa ação pastoral àqueles crucificados em nossas sociedades. Não percamos de vista que o mundo que construímos é extremamente injusto e excludente.

O último levantamento realizado pela ONU revela que 281 milhões de pessoas foram ameaçadas pela fome em 2023, isso significa que 21,5% da população mundial vive sob insegurança alimentar.⁶¹ Apenas 1% da população mundial detém quase 2/3 da riqueza gerada no mundo desde 2020.⁶² Estes são apenas dois dados apontados diante de tantos outros geradores de pobreza no mundo. A concentração de renda gera pobreza em todas as suas vertentes. Seria preciso um outro estudo para se aprofundar este assunto. Aqui queremos indicar a ação pastoral da Igreja como linguagem escandalosa diante de um mundo tão desigual. Eis nosso maior desafio enquanto sujeitos eclesiais. A partir da mensagem da cruz de Cristo, anunciarmos a Salvação que Deus nos oferece sob o signo do madeiro, ignominioso aos olhos do mundo, mas salvífico aos olhos e no coração de Deus.

Aqueles que sofrem se identificam com o Crucificado, e, ao mesmo tempo incorporam a linguagem antagônica que Paulo constrói, segundo 1Cor 1,18-25. A pobreza da cruz denota também oportunidade de Salvação porque, afinal de contas, é por essa cruz que o mundo é salvo (1Cor 1,18). Os pobres, nesta

⁶⁰ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.

⁶¹ Dados extraídos da matéria de Priscila Yazbek no site da CNN Brasil.

⁶² Dados obtidos no site da Oxfam Brasil.

perspectiva salvífica pela cruz, são sujeitos da própria libertação em Deus, pois depositam sua confiança nas pessoas e não nas coisas, têm consciência de sua interdependência entre e si e de sua dependência em Deus, por isso colaboram uns com os outros e são “felizes” (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23)⁶³ e nunca devem ser esquecidos no agir da Igreja (Gl 2,9-10)⁶⁴, pelo contrário, devem ser sempre considerados como o critério eclesial de pertença à Igreja, como insiste o Papa Francisco, na EG 195⁶⁵.

Não se trata de uma felicidade por alienação ao sofrimento, mas porque o Evangelho traz em si uma mensagem de esperança que atinge em cheio os que sempre são colocados como últimos da história. Neste sentido, a Igreja precisa sempre se colocar como diaconisa do mundo, a que serve os últimos, fazendo-se última com eles. Nossa ação pastoral precisa estar sob a loucura escandalosa da mensagem da cruz, onde Jesus assume nossa humanidade e morto desce à nossa miséria para elevar-nos a todos em seu corpo ressuscitado.⁶⁶ Não existe Ressuscitado sem o Crucificado, Eles são o mesmo Jesus que exige de nós uma ação no mundo voltada para aqueles invisíveis da sociedade.

Conclusão

No caminho percorrido durante este estudo, o que fica marcado, obviamente, é o signo da cruz, como ponto central da fé, em seu poder e autoridade, e, conseqüentemente, da pregação da Igreja. Mas não se trata de uma cruz de forma genérica, o que está em questão é aquele que dá sentido e poder a ela: o Cristo de Deus nela elevado. A perícopa paulina de 1Cor 1,18-25 finca os alicerces das reflexões que foram surgindo ao longo dos milênios na caminhada Igreja acerca do mistério da cruz de Cristo. É impossível separar a cruz e Cristo;

⁶³ BINGEMER, M. C., Teologia latino-americana, p. 69.

⁶⁴ 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.

⁶⁵ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95.

⁶⁶ BRIGHENT, A., A pastoral dá o que pensar, p. 130.

ambos formam uma só realidade que plenifica as promessas de Salvação desde os Patriarcas.

O que antes era expectativa se torna realidade a partir do Crucificado. Não se trata de enaltecer o sofrimento, mas de marcar a liberdade de um Deus que assume nossa humanidade com a única finalidade de elevar-nos à sua estatura e dignidade. E isso se faz livremente, obedientemente a si mesmo, na Trindade, até à cruz (Fl 2,5-11). Essa cruz nos salva porque nela resplandece a luz do Crucificado. É a partir dela que Ele, o Ressuscitado, inaugura para nós a vida eterna no Eterno e traduz o divino no tempo e no espaço. Então, uma realidade se torna clara para o cristão consciente de sua fé: o Ressuscitado é o mesmo Crucificado e não pode existir um sem o outro. A ressurreição só é possível a partir da cruz. E é este signo que nos liberta e salva.

Esta salvação que anunciamos como Igreja só se torna legítima porque proclamamos a fé no Crucificado. É Ele quem nos confere autoridade na pregação. Nisso está a grande novidade do cristianismo. Um Deus de feitos extraordinários, que maravilha os olhos humanos, talvez fosse mais coerente às expectativas dos que buscam sinais e sabedoria. Entretanto, o Evangelho é uma questão de experiência. Só quem experimenta um Deus que é capaz de morrer e morrendo vence a morte permanentemente abrindo-nos as portas da eternidade, pode se sentir impelido em propagar essa novidade. Um Deus das “últimas consequências” tem autoridade sobre todas as coisas e, portanto, “transfere” esta autoridade àqueles que aceitaram anunciar sua salvação a partir da cruz de Cristo.

Se, como salvos, somos partícipes do Mistério Pascal de Cristo, então somos portadores da missão de anúncio da Salvação consumada no alto da cruz. Esse é o símbolo (como aquele que une) que marca a Igreja. Os crucifixos que carregamos no peito, que temos em nossos altares pessoais e que estão presentes em nossos templos, não podem virar meros amuletos, mas devem ser um sinal do profundo Mistério que ele representa e que rasga o véu do projeto salvífico que

Deus tem para toda a humanidade. A loucura e o escândalo (1Cor 1,23) que estão impregnados no breve saber humano, para nós, é força de salvação (1Cor 1,24) que vem do Pai, por Jesus, na ação do Espírito Santo. Mas, não se trata de algo puramente transcendente e distante de nós. Pelo contrário, a cruz é uma realidade que nos toca e nos envia, especialmente para os que mais sofrem.

Por isso, como sujeitos eclesiais, precisamos desenvolver nossa ação pastoral com e na Igreja sob o signo da cruz que nos leva ao encontro dos desvalidos. A linguagem da cruz implica comungar com Jesus e com seus projetos em favor dos irmãos, especialmente dos mais sofredores. Abraçar a fé no Crucificado nos coloca em condição de diaconia, de serviço aos que mais precisam, na contramão da lógica de um mundo individualista e excludente. A sabedoria do mundo é efêmera, mas a cruz de Cristo é a loucura escandalosa que salva a todos.

Referências Bibliográficas

- BALTHASAR, H. U. V. **The Glory of the Lord**. A theological aesthetics. Seeing the form. San Francisco: Ignatius Press, 1982. V. I.
- BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.
- BINGEMER, M. C. **Teologia latino-americana**. Raízes e ramos. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2017.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1961.
- BLOMBERG, C. L. **1 Coríntios**. Del texto bíblico a una aplicación contemporánea. Grand Rapids: Zondervan, 2013.

BOOR, V. **1 Coríntios**. Comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2004.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus: 2015.

BRIGHENT, A. **A pastoral dá o que falar**. A inteligência prática transformadora da fé. São Paulo: Paulinas, 2011.

CARREZ, M. **La primera carta a los Corintios**. Estella: Verbo Divino, 1989.

CARSON, D. A. **A cruz de Cristo e o ministério cristão**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2009.

CHITTISTER, J. **Para aprofundar o Creio**. São Paulo: Paulinas, 2008.

CNN BRASIL. <https://www.cnnbrasil.com.br/blogs/priscila-yazbek/internacional/fome-bate-recorde-e-atinge-mais-de-280-milhoes-no-mundo-diz-relatorio-da-onu/#:~:text=Link%20Copiado!-,Fome%20bate%20recorde%20e%20atinge%20mais%20de%20280,mundo%20diz%20relat%C3%B3rio%20da%20ONU&text=00%201.0x-,Mais%20de%20uma%20em%20cada%20cinco%20pessoas%20em%2059%20pa%C3%ADses,no%20ano%20passado%2C%20um%20recorde.>
Acesso em: 09 jul 2024.

COLLINS, R. F. **First Corinthians**. Collegeville: The Liturgical Press, 1999.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. São Paulo: Paulinas, 2011.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. São Paulo: Paulinas, 2011.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. São Paulo: Paulinas, 2011.

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

FITZMYER, J. A. **First Corinthians**. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University, 2008.

GONZAGA, W. **A verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja.** Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2014.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; FERNANDES, L. A., **Evangelii Gaudium em Questão.** PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, pp. 75-95.

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

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

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

GONZAGA, W. O *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.

KISTEMAKER, S. **1 Coríntios.** Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon.** Oxford: Claredon Press, 1996

LOUW, J.; NIDA, E. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MARTIN, R. P. **1 and 2 Corinthians.** Word Biblical Themes. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

McKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1983.

MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo**. A doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

MORRINS, L. **1 Coríntios**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986.

MÜLLER, G. L.; GUTIÉRREZ, G. **Ao lado dos pobres**. Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**: 28th edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NISSA, G. **Patrística**. São Paulo: Paulus, 2011. V. 29.

OXFAM BRASIL. <https://www.oxfam.org.br/noticias/o-1-mais-rico-do-mundo-embolsou-quase-duas-vezes-a-riqueza-obtida-pelo-resto-do-mundo-nos-ultimos-dois-anos/> Acesso em: 09 jul 2024.

PAROSCHI, W. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PERKINS, P. **First Corinthians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

SCHOLZ, V. **O Novo Testamento Interlinear** grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

TURRADO, L. **Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas**. Biblia Comentada VI. Madrid: L A Editorial Catolica, 1965.

THISELTON, A. C. **The First Epistle to the Corinthians**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eedermans, 2000.

Capítulo III¹

Comunidades Formativas: “Lugar de encontro e formação de discípulos missionários com Cristo Mestre” (Mc 3,13-19)

Formative Communities: “Place of encounter and formation of missionary disciples with Christ the Master” (Mk 3,13-19)

Comunidades Formativas: “Lugar de encuentro y formación de los discípulos misioneros con Cristo Maestro” (Mc 3,13-19)

Waldecir Gonzaga²

Frenilson da Conceição Brito³

Resumo

Este estudo reflete sobre a importância da comunidade formativa e para quem ela é constituída; busca pesquisar as propriedades formativas de uma casa de formação e estudar o modelo, o método, a espiritualidade e a pedagogia do Mestre; o conteúdo e o objetivo da ação formadora dos discípulos se convergem em Jesus Mestre. Dentre as propriedades da formação oferecida na comunidade formadora está a autêntica responsabilidade de formar “discípulos missionários”. Esta propriedade resume todas as demais finalidades que são apresentadas ao longo do texto. A casa de formação, a exemplo da missão do sacerdote, prolonga a missão de Jesus Cristo: *ela chama*, pois esta é a vocação evangelizadora da Igreja; *ela ensina*, pois este é o método pelo qual o formando atinge a experiência e profundidade dos valores que serão posteriormente multiplicados por ele; *ela envia*, pois toda missão é continuidade, como também desdobramento da missão iniciada e entregue por Jesus de Nazaré a seus discípulos para que continuassem sua missão até os confins do mundo (Mc 16 e Mt 28). Com esta finalidade, o estudo apresenta os seguintes passos: texto grego e tradução portuguesa da perícopes de Mc 3,13-19; a formação de comunidade de discípulos missionários; o envio de discípulos

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-03>

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). É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Mestrando em Teologia Pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Possui Pós em Formadores de Presbítero à ISTA/BH, Brasil. Psicanalista com associação à Sociedade de Psicanalista no Instituto Aprovado do Rio de Janeiro. E-mail: parocobjs@hotmail.com, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3264530905835386> ORCID: <https://orcid.org/0009.0008.5691.8204>

missionários; a importância e o valor das casas formativas, como desdobramento da missão de Jesus na vida da Igreja; os desdobramentos para a missão e vida pastoral da Igreja.

Palavras chaves: Chamar, Formar, Discípulo Missionário, Enviar, Desdobrar.

Abstract

This study reflects on the importance of the training community and for whom it is constituted. It seeks to research the formative properties of a formation house and study the Master's model, method, spirituality and pedagogy. The content and objective of the disciples' formative action converge in Jesus' Master. Among the properties of the formation offered in the training community is the authentic responsibility to form "missionary disciples". This property summarizes all other purposes that are presented throughout the text. The formation house, like the mission of the priest, prolongs the mission of Jesus Christ: it calls, as this is the evangelizing vocation of the Church. It teaches, as this is the method by which the trainee reaches the experience and depth of values that will later be multiplied by him; it sends, as every mission is continuity, as well as an unfolding of the mission initiated and delivered by Jesus of Nazareth to his disciples so that they could continue his mission to the ends of the world (Mk 16 and Mtt 28). To this end, the study presents the following steps: Greek text and Portuguese translation of the pericope of Mk 3,13-19; the formation of a community of missionary disciples; the sending of missionary disciples; the importance and value of formation houses, as an unfolding of the mission of Jesus in the life of the Church; the consequences for the mission and pastoral life of the Church.

Keywords: Call, Form, Missionary Disciple, Send, Unfold.

Resumen

Este estudio reflexiona acerca de la importancia de la comunidad formativa y para quiénes se constituye; busca investigar las propiedades formativas de una casa de formación y estudiar el modelo, método, espiritualidad y pedagogía del Maestro; En Jesús Maestro confluyen el contenido y el objetivo de la acción formativa de los discípulos. Entre las propiedades de la formación ofrecida en la comunidad formativa está la auténtica responsabilidad de formar "discípulos misioneros". Esta propiedad resume todos los demás propósitos que se presentan a lo largo del texto. La casa de formación, como la misión del sacerdote, prolonga la misión de Jesucristo: llama, como ésta es la vocación evangelizadora de la Iglesia; enseña, pues es el método por el cual el aprendiz alcanza la experiencia y profundidad de valores que luego serán multiplicados por él; envía, como toda misión es continuidad, así como un desarrollo de la misión iniciada y entregada por Jesús de Nazaret a sus discípulos para que continuaran su misión hasta los confines del mundo (Mc 16 y Mt 28). Para ello, el estudio presenta los siguientes pasos: texto griego y traducción al portugués de la perícopa de Mc 3,13-19; la formación de una comunidad de discípulos misioneros; el envío de discípulos misioneros; la importancia y el valor de las casas de formación, como despliegue de la misión de Jesús en la vida de la Iglesia; las consecuencias para la misión y la vida pastoral de la Iglesia.

Palabras clave: Llamar, Formar, Discípulo Misionero, Enviar, Desplegar.

Introdução

A comunidade formativa aqui é entendida como a casa do jovem vocacionado ao sacerdócio onde ele se encontra para aprofundar sistematicamente o chamado do Senhor. No presente estudo, pretende-se refletir sobre a importância da casa de formação na vida dos formandos, chamados a constituir comunidades de discípulos missionários.

No primeiro tópico, reflete-se o “chamado” como o embrião da comunidade, ou seja, é preciso chamar para constituir discípulos seguidores. Jesus chamou e continua a chamar aqueles que Ele quer e forma comunidade de discípulos missionários. No segundo tópico, destaca-se a finalidade da casa de formação, que deve instruir aqueles que são chamados à vida sacerdotal. Nesse tópico, indica-se que a formação, a partir de Jesus, possui três aspectos importantes: permanecer com o Mestre (*o conhecimento*), aprender os valores que dão sentido ao seguimento (*a formação*) e a missionariedade (*o envio*). O terceiro tópico aborda os fundamentos do envio, Jesus Cristo chamou quem Ele quis, mas, não com a finalidade de reter para si, antes, para que fossem enviados a pregar o Evangelho (Mc 3,14), portanto, aprofunda-se a urgência missionária da formação. No quarto tópico, reflete-se sobre a tese de que o discípulo missionário carrega em si a missão de ser outro Cristo, pois a ele compete prolongar a missão de Jesus no mundo.

A casa de formação é verdadeiramente o espaço formativo dos discípulos missionários que desejam seguir e testemunhar Jesus Cristo, por isso, é preciso uma eficaz atenção a esse espaço formativo. Ela “propicia os formandos viver os valores vocacionais”⁴. Neste sentido, é importante superar a mentalidade de que o seminário é um ambiente de passagem e apresentá-lo como o lugar onde se

⁴ CNBB. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil 2010, n. 121.

constrói pontes relacionais consigo e com o mundo, de toda a vida e para a vida toda.

Para a construção deste estudo toma-se a perícope de Mc 3,13-19, o segundo dos Evangelhos Sinóticos, presente em quase todas as listas e catálogos bíblicos desde o início do cristianismo⁵, e os Documentos da Igreja referentes à formação presbiteral. Objetiva-se refletir a partir da Palavra de Deus e do Magistério da Igreja. Espera-se que a reflexão possa ajudar o leitor a entender que a comunidade formativa é lugar de encontro e formação dos discípulos missionários com Cristo Mestre. Sobre esta perícope bíblica, a nota da Bíblia TEB⁶, acerca do Evangelho de Marcos, indica que:

No começo do Evangelho de Marcos, Jesus não parece só, mas acompanhado dos discípulos que deveriam dar prosseguimento à obra começada. Desde o início da atividade na Galileia, Marcos narra, sem a menor preocupação de verossimilhança cronológica e psicológica, o chamamento de quatro pescadores para servirem Jesus (1, 16-29). A seguir, o Mestre anda sempre acompanhado pelos discípulos, exceto quando os manda pregar (6, 7-30).

Portanto, o leitor deste estudo é estimulado a estar com Jesus e aprender com ele a partir e acerca das experiências transmitidas àqueles que ele quis, seja a misteriosa glória ou a dolorosa agonia. Todos são desafiados a aprender do Mestre e a trilhar os passos do Mestre, no seguimento de Cristo, em favor da Igreja e do mundo, no amor a Deus e ao próximo (Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)⁷, em prol da casa comum e do Reino.

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 404-406.

⁶ TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB, 2020).

⁷ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.

1. No monte sagrado Jesus chama e constitui comunidade de discípulos missionários (Mc 3,13-19)

O fato de apresentar o texto bíblico de forma bilíngue, grego e tradução portuguesa, oferece uma riqueza de possibilidades para a análise que é algo espetacular. Todo o vocabulário empregado pelo hagiógrafo revela um cuidado e um carinho muito grandes para mencionar o gesto de Cristo de subir ao monte para rezar antes de sua livre escolha dos Doze, “quem ele quis” (v.13) e o cuidado de ir escolhendo, chamando, dando nomes (v.16-19) e confirmando-os para a missão de proclamar a boa nova a todos (v.14-15). Sloyan afirma que:

Jesus escolhe os Doze, número que simboliza as doze tribos de Israel (cf.: Mc 19,28; Lc 22, 30). E lhes transmite dois encargos fundamentais para a vida da sua Igreja: estar com ele, e a proclamação do evangelho. Confia aos doze seus poderes messiânicos. Marcos tem provavelmente em vista a missão que logo será apresentada em Mc 6,7-13⁸.

Portanto, tendo presente outros comentadores que traduziram a perícope da escolha dos Doze, no Evangelho de Marcos, recorda-se que “o primeiro componente do discípulo é ser um “companheiro” do Senhor. “Ser “discípulo” de Jesus é ser um “aprendiz” e, para aprender com ele, é necessário estar com ele. A partir desse ponto na narrativa evangélica, Jesus manterá os Doze perto de si. Eles aprenderão com Ele os mistérios do Reino.”⁹ Olhando para Marcos, compreende-se que “seguir Jesus Cristo é ser seu discípulo. Fizemos questão de usar com frequência a palavra discípulo (cerca de 46 vezes). De fato, segundo os costumes judaicos, discípulo verdadeiro é aquele que procura assimilar ao máximo os sentimentos do mestre, suas atitudes, suas posturas, suas opções de vida”¹⁰.

⁸ SLOYAN, G. S., Evangelho de Marcos, p. 28-29.

⁹ BERGANT, D.; KARRIS, R., Comentário Bíblico. Vol. III, p. 52.

¹⁰ MOSCONI, L., Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos, p. 82.

Texto grego de Mc 3,13-19 (NA28)	Tradução portuguesa
¹³ Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.	¹³ E sobe para o monte e chama a si os que ele queria, e foram até ele.
¹⁴ Καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν	¹⁴ E designou doze [os quais também chamou de apóstolos] para que estivessem com ele e para que enviasse os mesmo para proclamar
¹⁵ καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·	¹⁵ e ter autoridade para expulsar os demônios.
¹⁶ [Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα,] καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον,	¹⁶ [E designou os doze] e pôs um nome em Simão, Pedro,
¹⁷ καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] Βοανηργές, ὃ ἐστὶν υἱοὶ βροντῆς·	¹⁷ e Tiago, o (filho) de Zebedeu, e João, o irmão de Tiago, e pôs nome[s] neles de Boanerges, isto é, filhos do trovão, ·
¹⁸ καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον	¹⁸ e André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, e Tiago, o (filho) de Alfeu, Tadeu e Simão, o cananeu,
¹⁹ καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.	¹⁹ e Judas, o Iscariotes, que também o traiu.

Fonte: texto grego da NA28¹¹; tradução e tabela dos autores

Na perícope de Mc 3,13-19 percebe-se uma íntima relação entre a escolha dos Doze e os elementos característicos de Jesus formador. Jesus constitui sua comunidade quando chama os discípulos para ficarem com Ele. Desta forma Jesus dá uma profícua dimensão ao tema da eleição, tão importante para o povo de Israel. Esta eleição da comunidade acontece com Jesus que sobe à montanha e chama aqueles que Ele quis (Mc 3,13).

Pressuposta a visibilidade colocada pelo autor bíblico sobre a montanha, parece pertinente refletir sobre a visão a partir da montanha à luz da Sagrada Escritura. Marcos diz que Jesus sobe à montanha, Ele sobe logo após ter curado muita gente e libertados muitos possesores pelo demônio (Mc 3,10). Na tradição

¹¹ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

bíblica, a montanha é cenário que inspira recolhimento, escuta, é o lugar dos grandes acontecimentos da história da salvação.

Na montanha, Deus se revelou a Moisés e deu-lhe as Tábuas da Aliança: “Quando ele terminou de falar com Moisés no Monte Sinai, entregou-lhe as duas tábuas do Testemunho, tábuas de pedra escritas pelo dedo de Deus” (Ex 31,18). Da montanha, Moisés olhou a terra prometida e escutou a voz que dizia que nela ele não entraria em Canã: “Sobe a esta montanha dos Abarim (...). Por isso contemplarás a terra à tua frente, mas não poderás entrar nela, na terra que estou dando aos israelitas” (Dt 32,49.52). No monte Tabor Jesus se transfigurou diante dos discípulos: “Seis dias depois, Jesus tomou consigo Pedro, Tiago e João, e os levou, sozinhos, para um lugar retirado sobre uma alta montanha. Ali foi transfigurado diante deles” (Mc 9,2).

Os textos supracitados nos fornecem uma *liturgia do monte/montanha*, cuja finalidade era favorecer o encontro pessoal com Deus. No monte, os Patriarcas, os apóstolos e os discípulos fizeram uma profunda leitura da sua vida, conheceram o mistério de Deus, alcançaram e se deixaram serem alcançados pelo transcendente, por essa experiência foram comunicados e se tornaram comunicadores de Deus.

Na missão de formar discípulos missionários, o monte é a *casa de formação*, é o lugar sagrado, da escuta do Senhor que chama para viver um acontecimento com Ele. Portanto, a *casa de formação* é espaço da experiência do formando e do formador, sujeitos da formação.

O diálogo de Jesus com o Pai na montanha fala da autoridade do Filho de Deus, deixando visível que a ação de chamar não é algo isolado, mas é graça de Deus. A Igreja continua a experiência do chamado, por isso, evangeliza e capacita evangelizadores que continua o anúncio da Boa Nova proclamada por Jesus Cristo. Nesse sentido, a missão da Igreja se prolonga na arte de chamar, de formar

e de enviar conforme urgência e prioridades da Igreja que é a voz de Cristo no mundo

A Igreja, sendo a responsável pela formação dos discípulos missionários para as novas exigências do mundo, exerce a missão de pedagoga na arte de conduzir os formandos para conhecer Jesus. Através do encontro com o Senhor, que se dá na escuta atenta da sua Palavra, os vocacionados encontram no Cristo o verdadeiro sentido para responder e viver a fidelidade da sua vocação.

De acordo com o evangelista Marcos, a permanência dos Doze seria “para que ficassem com Ele, para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios” (Mc 3,1-15), isto é, a experiência vivida com Jesus Mestre é fundamental para um ministério frutuoso; os discípulos são chamados a falar não apenas o que aprendeu com o Mestre, mas, testemunhar tudo o que viveu na companhia do Mestre Jesus: “Pedro e João responderam: “Julgai vós mesmos, se é justo diante de Deus que obedeçamos a vós e não a Deus! Quanto a nós, não nos podemos calar sobre o que vimos e ouvimos” (At 4,19-20).

Ser “chamado” por Jesus significa ser possuído por ele, ficar sob o controle dele. Também significa que os chamados por ele participam de seu poder. Nesta breve passagem, os leitores de Marcos, batizados “em nome de Jesus”, ouvem o convite para ser companheiros do senhor ressuscitado e aprender com ele como participar de sua missão e de seu poder¹².

Sobre conhecer Jesus, um dos documentos acerca a formação dos sacerdotes, *Pastores Dabos Vobis*, afirma que a dimensão comunitária da formação vislumbra a identidade do seminário, sendo a casa de formação uma continuação do modelo comunitário vivenciado com Jesus e os seus discípulos, isto é, “na Igreja, da mesma comunidade apostólica reunida em volta de Jesus”.¹³

¹² BERGANT, D.; KARRIS, R., Comentário Bíblico. Vol. III, p. 52

¹³ *Pastores Dabos Vobis*, n. 60.

O exemplo de Jesus inspira as comunidades formativas, Ele constitui comunidade de discípulos missionários, capacitando-os para assumir a missão a que foi chamado. Olhando para o modelo de Jesus, as comunidades formativas têm o dever de formar para a comunhão. Como seu referencial é Jesus Cristo, deve instruir para viver e ser testemunha da Igreja misericordiosa, porém esta experiência de comunhão e de misericórdia só será possível se permanecer com o Mestre.

Os atos da comunidade apostólica devem ser revelados no jeito de ser das nossas comunidades formativas de hoje. Afinal, os formandos são chamados a viver na casa de formação a experiência de profunda intimidade com Jesus, que se manifesta na Palavra, na Eucaristia, no cotidiano da vida comunitária, na partilha consciente dos desafios e das alegrias que cada formando traz consigo. Ademais, no respeito fraterno com o diferente, na lúcida firmeza em administrar as problemáticas que os discípulos atuais vivenciam em razão do secularismo e do pluralismo religioso que influenciam diretamente na ação pastoral da Igreja.

O Seminário é, em si mesmo, uma experiência original da vida da Igreja: nele o bispo torna-se presente por meio do ministério do reitor e do serviço de corresponsabilidade por ele animado com os outros educadores, em ordem e um crescimento pastoral e apostólico dos alunos. Os vários membros da comunidade do Seminário, reunidos pelo Espírito numa única fraternidade, colaboram, cada qual segundo os dons de que dispõe, para o crescimento de todos na fé e na caridade a fim de se prepararem adequadamente para o sacerdócio, e por conseguinte, prolongarem na Igreja e na história a presença salvífica de Jesus Cristo, o Bom Pastor.¹⁴

Em consequência da sua vocação, graça e missão, a Igreja dá continuidade o ministério que Jesus exerceu na terra. Ela, fortalecida pelo Espírito continua chamando homens e mulheres para viver uma vocação específica, todavia,

¹⁴ *Pastores Dabos Vobis*, n. 61.

aqueles que são chamados não são os privilegiados, mas, pessoas que foram sensíveis aos apelos de Jesus, e que o tendo escutado, através da vida e da missão, continuam a ser sinais de Jesus que chama. É consciente do chamado que o Senhor faz ao homem, que cada formando descobre ao longo da sua caminhada que Jesus chama para uma vivência em plenitude, chama para a felicidade e para fazer o outro feliz.

2. Jesus Mestre instrui a comunidade dos discípulos missionários (Mc 3,14-15)

Tendo presente o texto de Mc 3,13-19, propõe-se um olhar cuidadoso para a missão da comunidade formadora: capacitar para a vida e a missão. A formação dos discípulos acontece no contexto do ato de fomentar o compromisso com o Reino de Deus, conforme anunciado por Jesus Cristo. Os discípulos de hoje são formados para o enfrentamento das suas realidades pessoais com base nas exigências da evangelização da missão, com os desafios e as alegrias dos tempos atuais.

Os Doze, ao permanecerem com Jesus, fortalecem as suas motivações e só depois são enviados para a missão. Como comunidade eclesial, a casa de formação, tem em sua especificidade a de ser uma comunidade educadora, formadora de pessoas capazes de viver a sua vocação e, ao mesmo tempo, responder com eficácia o que a sociedade nos pede, sendo uma Igreja evangelizada para evangelizar:

Enquanto comunidade educadora, a inteira vida do Seminário, em suas mais diversas expressões, está empenhada na formação humana, espiritual, intelectual e pastoral dos futuros presbíteros: trata-se de uma formação que, embora assuma tantos aspectos comuns à formação humana e cristã de todos os membros da Igreja,

apresenta conteúdos, modalidades e características que decorrem especificamente do seu fim principal, que é o de preparar para o sacerdócio.¹⁵

As diretrizes para a formação dos presbíteros da Igreja no Brasil apresentam alguns elementos de fundamental importância na vida comunitária e que não podem faltar na formação dos formandos, tais elementos serão apresentados a seguir.

Destaca-se a casa de formação como espaço familiar, “a fim de educar para a convivência familiar e fraterna”¹⁶, visto que o sentimento familiar favorece a consciência de pertença à Igreja local. Formar para uma estrutura de convivência pessoal e humana, que ajude os formandos na superação dos conflitos de forma direta e construtiva.

A formação deve promover a responsabilidade com a fraternidade, em vista do compromisso com os demais formandos, com base no respeito, na dignidade de cada um, priorizando a igualdade de direitos para com cada membro da comunidade formativa. Precisa ajudar os formandos a cultivarem o espírito de que o coração é morada de Deus; este princípio fortalece a vida do vocacionado, alimentando-o como todo de Deus.

Deve-se ensinar para a vivência dos valores vocacionais, que são: a consciência de ser chamado pelo Senhor: “O Senhor te chama pelo nome” (1Sm, 3,1); despertar a alegria de ter sido chamado por Deus para uma vocação específica: “O Senhor fez em mim maravilhas” (Lc 2,46); promover disposição para formação (Is 8,8), certeza de que o Senhor que chama capacita para o serviço ao seu povo (Jr 1,7), coragem (Jr 10,13) de assumir os desafios da vocação, amor ao Reino de Deus, sensibilidade e coerência com a justiça, a vivência e a prática de caridade.

¹⁵ *Pastores Dabos Vobis*, n. 61.

¹⁶ CNBB. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil 2010, n. 212.

No seguimento de Jesus Cristo, aprendemos e praticamos as bem-aventuranças do Reino, o estilo de vida do próprio Jesus: seu amor e obediência filial ao Pai, sua compaixão entranhável frente à dor humana, sua proximidade aos pobres e aos pequenos, sua fidelidade à missão encomendada, seu amor serviçal até à doação e sua vida. Hoje, contemplamos a Jesus Cristo tal como os Evangelhos nos transmitem para conhecermos o que Ele fez e para discernimento o que nós devemos fazer nas atuais circunstâncias.¹⁷

É necessário formar para vivência da mesa: “(...) a mesa do pão de cada dia, a mesa da convivência e do lazer, a mesa do diálogo, a mesa dos estudos e a mesa eucarística”¹⁸. Isso implica em ajudar os formandos a transcenderem o encontro diário na Eucaristia para uma convivência prazerosa, fraterna e profunda, de tal forma que aconteça consigo e em definitivo na vida do irmão.

É preciso ajudar os formandos a crescerem na mística do trabalho, que além de humanizar caracteriza a vida dos servidores; o trabalho humaniza e desperta para a maturidade da pessoa, diviniza, pois, o próprio Cristo trabalhou fazendo-se servidor de todos. Na formação é possível perceber o trabalho a partir de uma construção orgânica na vida do formando, o trabalho consigo, com o outro e enquanto zelo do ambiente onde se vive.

Deve-se promover o trabalho consigo mesmo. Esta dimensão consiste em ajudar o jovem na desconstrução daquilo que traz consigo em busca de construir uma nova personalidade, mais adulta, em faculdade do Reino; sem fazer o processo de mudança, da verdadeira metanoia, da superação do ‘eu’ ferido.

É necessário buscar o trabalho com outro, afinal, portanto, trabalhar a importância da empatia na vida em comunidade: “Vai e faze tu a mesma coisa” (Lc 10, 36-37), entre os conflitos que o jovem formando encontra na vida comunitária, destaca-se o conflito com o outro, muitas vezes reflexos das suas

¹⁷ Documento de Aparecida, n.139.

¹⁸ CNBB. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil 2010, n. 219.

crises interiores, das insatisfações; revelar o outro para si significa valorizar aquele os ideais em comum.

Deve-se cuidar da manutenção do próprio ambiente onde se vive. Toda a estrutura da casa de formação deve ser conservada pelos próprios formandos, que fazem do espaço formativo o lugar do encontro com Deus, sobre Ele se aprende e com Ele se encontra a fundamentação da sua vocação. O espaço formativo poderá falar da realidade interior de cada formando.

Conscientes do valor do trabalho é que Jesus Cristo não apenas ensinou, mas, com a comunidade trabalhou o tempo todo, afirmando aos seus discípulos formandos que o trabalho é dignidade e possibilidade para a construção do Reino de Deus.

Destaca-se também, que entre as finalidades de ficar com Jesus, é importante prepará-los para pregar: “e constitui Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar” (Mc 3,14). Destarte, os estudos é uma das dimensões exigentes na formação. Neste sentido, também deve se cuidar muito bem dos estudos acadêmicos dos formandos (filosóficos, teológicos e gerais), visto que essa dimensão deve leva-los a permanecer e a aprender com Jesus, a fim de aprender o sagrado divino e o sagrado humano, lição da vida cotidiana e do céu, o zelo para com a igreja, com os mais pobres, com a casa comum, a capacidade de diálogo etc., pois serão conteúdos predominantes na vida de cada formando promotor da Boa Nova do Reino.

Jesus transmitiu valores, falou da vida, mostrou Deus e o tornou conhecido, ou seja, suas experiências e conhecimentos foram passados para os Doze, a fim de que ele, sem seguida, passagem a todos os povos (Mc 16,15-16; Mt 28,19-20). Na comunidade formativa, os escolhidos são formados para que sejam formadores na mesma escola, cujo Mestre é o próprio Jesus. Neste sentido, os estudos fazem parte de forma integral e necessária da formação dos novos presbíteros, pois ajuda a capacitá-los para a evangelização nos tempos hodiernos.

A formação intelectual destina-se a levar os seminaristas a atingirem uma sólida competência no âmbito filosófico e teológico, mas também uma preparação cultural de caráter geral, de tal maneira que lhes permita anunciar, de modo credível e compreensível aos homens de hoje, a mensagem evangélica, estabelecer um diálogo profícuo com o mundo contemporâneo, e sustentar, à luz da razão, a verdade da fé, mostrando a sua beleza.¹⁹

Os elementos apresentados acima apontam o modelo da comunidade formativa. Por essa razão ela é continuadora da comunidade dos discípulos missionários que obteve sua primeira experiência em Jesus Cristo. Na comunidade se aprende com o Mestre Jesus. Neste sentido, a comunidade formativa é *mãe*, pois gera as vocações: “Jesus subiu ao monte e chamou” (Mc 3,13), e *mestra*, pois na sua essência transmite os valores evangélicos que posteriormente serão retransmitidos: “(...) para que tivessem autoridade para expulsar demônios” (Mc 3,15), enfim, ela é *missionária*, afinal, ela chama, capacita e envia para missionar: “(...) a fim de enviá-los a proclamar o evangelho” (Mc 3,14).

Assim, pode-se afirmar, que a comunidade formadora, a casa de formação, exprime o modelo de Jesus que chamou aqueles que ele quis, e que seu método educativo não apenas instruiu os seus discípulos para *fazerem*, mas, sobretudo, para *serem*, pois, todo encontro com Jesus não apenas forma, mas, performa-se o discípulo missionário.

A casa de formação é caminho para a verdadeira consagração. Por esta razão, pode-se dizer que a casa formativa deve inspirar e exprimir as verdadeiras razões para se viver e testemunhar os valores evangélicos como fundamento e missão de todos os que desejam viver a graça e a vocação de ser consagrado.

Após o chamado, tendo eles permanecido com o Mestre, os Doze experimentaram a alegria e os desafios da missão, entendendo o significado da

¹⁹ *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, n. 116.

vocação e Jesus envia aqueles que Ele quis. Os discípulos aprenderam com o dado da eleição que Jesus os chama porque eles são especiais para Ele e para continuar uma missão que se inicia com o Mestre; mesmo que cada um tenha suas limitações humanas, o Mestre vai capacitando a cada um para a missão. Neste sentido, a experiência missionária constitui em ficar ao lado de Jesus Mestre, servir aos menos favorecidos e manter desperta a missão da Igreja.

3. Jesus envia os discípulos missionários “(...) a fim de enviá-los a pregar” (Mc 3,14)

A vocação é uma resposta a uma “inquietação” do coração, tornando-se movimento em resposta a um chamado de alguém. Por isso, o valor de se abordar a missão da comunidade dos Doze a partir do Evangelho de Marcos: “e constituiu Doze, para que ficassem com ele, a fim de enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios” (Mc 3,14), descortinado na reflexão o propósito do envio.

A missão é consequência do encontro com o Senhor. A experiência missionária está muito presente na Sagrada Escritura, do Antigo Testamento ao Novo Testamento, encontramos homens e mulheres que escolheram seguir Jesus; assumindo o seguimento, tornaram-se missionários, pois, de fato, o encontro pessoal com o acontecimento Jesus de Nazaré implica segui-lo sem resistir à dimensão da missão.

A alegria do discípulo não é um sentimento de bem-estar egoísta, mas uma certeza que brota da fé, que serena o coração e capacita para anunciar a boa nova do amor de Deus. Conhecer Jesus é o melhor presente que qualquer pessoa pode receber; tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas, e fazê-lo conhecido com nossas palavras e obras é nossa alegria.²⁰

²⁰ Documento de Aparecida, n. 29.

A Palavra de Deus mostra algumas experiências daqueles que fizeram o encontro pessoal com Jesus. Portanto, é interessante discorrer a resposta da mulher samaritana e as testemunhas da ressurreição quando encontraram com Jesus Cristo que é o *Lógos* encarnado, ressignificando o que disse o profeta: “como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam, sem terem regado a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar (...) tal ocorre com a palavra que sai da minha boca” (Is 55,10-11).

A mulher samaritana, depois do encontro surpreendente com Jesus Cristo, ao redor da fonte do pai Jacó, em horários impróprios para o povo judeu, mas propício para o povo samaritano, deixa tudo o que tinha para sobreviver e vai imediatamente comunicar aos seus companheiros o que lhe aconteceu. A atitude missionária da samaritana leva os samaritanos para encontrar com Jesus, que depois de ficar com Ele, conhecê-lo e amá-lo, professa: “nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo” (Jo 4,42).

As mulheres, Maria Madalena e Maria, a mãe de Tiago, e Salomé (Mc 16,1), tendo indo ao túmulo levar aromas para ungir o corpo de Jesus no terceiro dia após tudo o que acontecera, tornaram-se testemunhas da ressurreição. Como testemunhas, experimentaram as exigências do encontro com o Senhor: “então Jesus disse a elas; Não tenhais medo. Ide anunciar aos meus irmãos que se dirijam para a Galileia. Lá eles me verão” (Mt 28,10).

O próprio Jesus Cristo se identifica como missionário do Pai ao afirmar aos seus algozes, que Ele veio para cumprir a vontade do Pai (Jo 6,38), e diz: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30). O apóstolo André, depois de seguir Jesus, e tendo feito o encontro com Ele, logo que reencontra com o seu irmão, de forma muito alegre exclama: “Encontramos o Messias” (Jo 1,41).

Assim, a vocação não está simplesmente em função do indivíduo que foi chamado, ou de suas possíveis pretensões espirituais, ou mesmo de sua salvação e santidade pessoal, nem da sua autorrealização, mas de encarregar-se dos outros

e sentir-se responsável por sua salvação, o que caracteriza o sentido do chamado que se faz para cada pessoa humana.

Assim sendo, a missão da comunidade formativa é ajudar os formandos, mediante a dinâmica, as propostas e as urgências da formação, a se encontrarem com Jesus Cristo, pois, como os apóstolos fizeram com Jesus, os formandos devem fazer a experiência de uma comunidade evangélica para serem evangelizadores.

Do encontro com o mistério, Jesus de Nazaré, surge o missionário para uma Igreja missionária. A missão é parte integrante na vida do discípulo de Cristo. “Com efeito, já tive ocasião de lembrar que, (...) cada cristão é um ‘cristóforo’, ou seja, ‘um que leva Cristo’”²¹ aos irmãos.

Em virtude do no batismo, cada membro do povo de Deus torna-se discípulo missionário, isto é, a missionariedade é essência do discipulado: “Cada cristão é missionário na medida em que se encontrou com o amor de Deus em Cristo Jesus; não digamos mais que somos ‘discípulos’ e ‘missionários’, mas sempre que somos ‘discípulos missionários’”.²²

A formação busca o encontro com Cristo, ela insere os formandos na vivência profunda e eficaz da sua realidade, pois, não se pode ser discípulo sem ser missionário, quem conhece o Cristo, quem segue os seus ensinamentos, o fato de ter se colocado no seu seguimento, não se pode olhar para os desafios da vocação, mas ser essencialmente seguidor e testemunha fiel de Jesus.

Neste sentido, todos devemos deixar que os outros nos evangelizem constantemente; isto não significa que devemos renunciar à missão evangelizadora, mas encontrar um modo de comunicar Jesus que corresponda à situação em que vivemos. Seja como for, todos somos chamados a dar explícito do amor salvífico

²¹ FRANCISCO, Audiência Jubilar, Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 30/01/2016.

²² *Evangelii Gaudium*, 2013, n.120.

do Senhor, que, sem olhar às nossas imperfeições, nos oferece a sua proximidade, a sua Palavra, a sua força, e dá sentido à nossa vida.²³

O aspecto formativo trata-se de um elemento importante na vida do formando, por isso, a casa de formação deve ser espaço onde seja fomentada nos formandos uma profunda consciência missionária.

A opção do candidato pela vida e ministério sacerdotal deve amadurecer e apoiar-se em motivações verdadeiras e autênticas, livres e pessoais. A isso se orienta a disciplina nas casas de formação. As experiências pastorais, discernidas e acompanhadas no processo de formativo, são sumamente importantes para confirmar a autenticidade das motivações no candidato e ajudá-lo a assumir o ministério como um verdadeiro e generoso serviço, no qual o ser e o agir, pessoa consagrada e ministério, são realidades inseparáveis.²⁴

O fruto do seguimento é o discipulado missionário; portanto, o discípulo missionário é enviado para ser no mundo sinal daquele que o envia, logo, ele não fala de si, mas, daquele que o chamou, o capacitou e o enviou como discípulo missionário. A dimensão missionária capacita o formando a uma autêntica e profunda compreensão do chamado. Consiste no espaço de levar o formando a entender que fora convidado para algo, servir alguém, e que deve se preparar para contribuir com a vida do outro.

A experiência missionária é, portanto, espaço privilegiado que supera o egoísmo e a tentação de que deve crescer no discipulado para uma experiência de fé fechada em si mesmo. Neste contexto, o Papa Francisco nos convida a sermos uma “Igreja em saída”, e uma Igreja em Missão é a Igreja em saída, portanto, é esta Igreja que a casa de formação tem como desafio apresentar aos seus formandos.

²³ *Evangelii Gaudium*, n. 121.

²⁴ Documento de Aparecida, n. 322.

Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído à rua, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada em ser o centro e que acabe presa em um emaranhado de obsessões e procedimentos. Se algo deve nos inquietar santamente e preocupar nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e o consolo da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais que o medo de errarmos, espero que nos mova o medo de nos fechar nas estruturas que nos dão uma falsa contenção, nas normas que nos tornam juízes implacáveis, nos costumes onde nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta e Jesus nos repete sem se cansar: ‘Dai-lhes vós mesmos de comer’ (Mc 6,37).²⁵

Depois que apresentamos algumas linhas destacando a importância da missão na vida da Igreja e ratificando o princípio unificador do processo formativo, vamos abordar no próximo tópico o aspecto do discipulado como desdobramento da missão de Jesus. Chamar, formar, enviar, continuam como ações importantes na vida daquele que chama e na vida dos que são chamados.

4. Comunidades formativas: Um desdobramento da missão de Jesus na vida da Igreja (Mc 3,16-19)

A comunidade que fomenta a vida missionária dos discípulos tem sua fonte inspiradora em Jesus Cristo que evangelizava deixando seu exemplo e legado. Como se percebe no Evangelho: “Jesus chama, escolhe e prepara seus discípulos para serem pastores do seu rebanho”.²⁶ A formação dos discípulos missionários deve ajudá-los a compreender que a sua missão é um prolongamento do ministério de Jesus Cristo na terra, em vista do Reino.

²⁵ *Evangelii Gaudium*, n. 49.

²⁶ CNBB. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil 2010, n. 299.

O evangelista Marcos informa que Jesus escolheu doze homens, número que simboliza as doze tribos de Israel, para serem seus apóstolos missionários: “Simão o nome de Pedro; a Tiago, o filho de Zebedeu, e a João, o irmão de Tiago, impôs o nome de Boanerges, isto é, filhos do trovão, depois André, Filipe, Bartolomeu, Mateus, Tomé, Tiago, o filho de Alfeu, Tadeus, Simão o Zelota, e Judas Iscariot, aquele que o entregou” (Mc 3,16-19).

A escolha dos Doze é uma continuação da revelação de Deus na história da salvação. Essa escolha mostra que Deus sempre contou com homens e mulheres e através deles Deus falava ao seu povo; assim fez Jesus, naqueles que Ele escolheu para Si continuou anunciando o Reino de Deus: “(...) Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve” (Lc 22,27).

Aprouve a Deus, em sua bondade e sabedoria, revelar-se e tornar conhecido o mistério de sua vontade (Ef 1, 9), pelo qual os homens têm, no Espírito Santo, acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina por Cristo, Verbo feito carne (Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4). Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível (Cl 1, 15; 1 Tim 1, 17), levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (Ex 33, 11; Jo 15, 14-15), entretém-se com eles (Bar 3, 38) para convidá-los à participação de sua intimidade. Esta economia da Revelação se concretiza através de acontecimentos e palavras intimamente conexos. Assim, as obras realizadas por Deus na História da Salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. Estas, por sua vez, proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido. No entanto, o conteúdo profundo da verdade comunicada por esta revelação a respeito de Deus e da salvação do homem se nos manifesta em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda a revelação.²⁷

Os acontecimentos vividos no grupo dos Doze: participaram da escola do Mestre, aprenderam a pregar o Evangelho, conheceram profundamente Jesus e adquiriram autoridade

²⁷ *Dei Verbum*, n. 2.

para expulsar os demônios e assumiram com alegria e fidelidade os desafios da cruz, foram fundamentais para a comunidade dos Doze viver a continuidade do ministério de Jesus.

Jesus deu aos discípulos a missão de evangelizar (cf. Mc 13,10; Mt 28,18-20; Lc 4,18-19). Esta missão é fonte da verdade salvífica, de toda disciplina de costumes comunicando os dons divinos e isto foi fielmente realizado pelos apóstolos (DNC n. 22). A Igreja, sinal (sacramento) supremo de sua presença salvadora na história, transmite a revelação e anuncia a salvação através do mesmo processo pedagógico de palavras e obras, sobretudo nos sacramentos.²⁸

A comunidade formadora dos discípulos missionários de hoje, prolongando a experiência dos Doze e atenta a sua realidade, transmite os valores apostólicos àqueles que são chamados a fim de que continuem prolongando o ministério de Cristo, no compromisso de servir com alegria, não obstante os desafios da vida, da vocação, da realidade que os envolvem e, assim, testemunhem a sua vocação. Aqueles que se colocam a serviço do anúncio do Reino é um outro Cristo, pois nele consiste no prolongamento da dimensão serviçal de Jesus Cristo (Lc 22,27).

A formação atualiza a presença real de Jesus nos sinais sacramentais, na vida, na proclamação e atualização da Palavra, no valor e no cuidado com a pessoa (Mt 18,20). Neste sentido, a exemplo de Jesus Mestre, que se compadecia dos inocentes, a formação educa para a prática da caridade, pois dessa forma os discípulos eternizam a compaixão de Jesus para com os mais empobrecidos²⁹: “Ele, porém, lhes disse: Dai-lhes vós mesmos de comer” (Lc 9,13). A caridade como atitude evangélica deve ser um exercício constante na vida dos seguidores de Jesus.

As virtudes e os valores da vida fazem parte da responsabilidade dos discípulos de Jesus. Tais valores Jesus Cristo transmitiu não apenas aos Doze, mas também a todos os discípulos que ao longo do caminho se convertiam e se

²⁸ CNBB. Diretório Nacional de Catequese, n. 22.

²⁹ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” *Eclesial* (EG 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

colocava como um dos membros da comunidade Dele. Assim, prolonga-se a missão de Jesus na multiplicação dos valores: “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (Jo 13,15).

Deus, em sua divina bondade, quis conservar todas as coisas reveladas para a salvação, a fim de que todas as gerações pudessem alcançá-la. Por isso, Jesus Cristo, a plenitude da revelação de Deus, autorizou aos Apóstolos a pregação do evangelho como sendo a fonte da verdadeira salvação e de todo modo de proceder como cristãos.³⁰

Esta Tradição, oriunda dos Apóstolos, progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo: cresce, com efeito, a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, seja pela contemplação e estudo dos que creem, os quais meditam em seu coração (Lc 2,19.51), seja pela íntima compreensão que desfrutam das coisas espirituais, seja pela pregação daqueles que com a sucessão do episcopado receberam o carisma seguro da verdade. A Igreja, pois, no decorrer dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que se cumpram nela as palavras de Deus.³¹

Logo, a formação se fundamenta na Bíblia, na Tradição e no Magistério da Igreja. Elas oferecem à formação a vida sacerdotal uma doutrina capaz de contribuir para uma vivência fecunda do ministério dos futuros padres, ajudando os formandos a serem homens consagrados e enraizados em sua história sem perderem a identidade da que os configura como ministros da igreja.

Neste sentido, podemos afirmar que com o ministério sacerdotal prolonga-se o ministério de Jesus e que a casa de formação também é continuadora da missão do Filho de Deus, que quer continuar formando seus novos discípulos, como espaço e tempo para conscientizar e fortalecer os futuros pastores centrados

³⁰ *Dei Verbum*, n. 07.

³¹ *Dei Verbum*, n. 08.

em sua missão e capazes de superar as complexidades que o mundo hodierno apresenta.

Conclusão

A comunidade formativa amplia o jeito formador de Jesus Cristo. Na pessoa de Jesus encontramos os princípios evangélicos para viver e transmitir a fé cristã. Ele é modelo de formador, exímio mestre que sabe interpretar as agitações e os movimentos afetivos dos corações, condicionado a um olhar geral das urgências do seu povo. Logo, como seguidores de Jesus, é necessário o confronto fiel e sincero com Ele, o Cristo testemunha do Pai e do Espírito Santo.

Pressupostas as afirmativas, descobrimos que a comunidade formativa tem uma missão singular no processo de conquista dos novos sacerdotes, cuja missão principal é aproximar os formandos de Jesus e da comunidade cristã. Toda conquista da formação depende do encontro *performativo* obtido com Jesus, não apenas de um conhecimento técnico, mas de um conhecimento íntimo e profundo do Mestre.

A pesquisa nos proporcionou reflexões intensas juntamente com novas descobertas importantíssimas. Portanto, os elementos em destaque desejam contribuir com o processo formativo dos atuais discípulos de Cristo, em vista de somar com uma formação eficaz, para que, além de cumprir com a sua missão formadora, favoreça à casa formativa ser na vida de cada formando um espaço *performador* de toda a sua vida e missão.

Aos que respondem ao chamado do Senhor, a casa formativa não confere ornamento ou privilégios, mas, uma continuação do cuidado de Jesus que pastoreou o seu povo, pois Jesus “(...) viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor” (Mc 6,34), isto é, fez um chamado para pastorear o rebanho que se encontra necessitado de pastores

segundo o coração compassivo e misericordioso do Cristo Mestre e Senhor³². Por isso, a “chama” vocacional acende nos eleitos um sentimento de gratuidade, pois reconhece no chamado a importância que o Senhor dirige ao eleito.

É preciso uma formação consistente e harmoniosa. A finalidade é formar homens aptos para ir onde a Igreja precisar e os enviar. Portanto, a formação deve valorizar a pessoa, sujeito da formação e os valores que o formando deve abraçar. A comunidade formativa é sinal do Reino de Deus, é sinal da presença plena da continuidade de Deus que não cessa com a missão de chamar, fazendo com que as pessoas chamadas valorizem o dom da sua vida com resposta que vale apenas.

Como educadora do ministério de Jesus, a missão da casa formativa não pode esquecer que se formam pessoas que serão no mundo um “cristóforo”, um outro Cristo, aquele que vai comunicar ao mundo a vida plena a partir da sua própria experiência vivida com Jesus Cristo, pois é a partir deste aspecto revelador da graça de Deus em sua vida que todo evangelizador se torna um fiel seguidor e imitador de Cristo no mundo hoje e em vista do futuro, tendo presente todo o legado do passado.

No mundo atingido pelos desafios atuais, com constantes mudanças, perdas dos valores, desvalorização da pessoa, supervalorização do individualismo, crescente secularismo e pluralismo religioso, desvalorização da vida etc., “os vocacionados, necessitam da presença de bons formadores e de um projeto formativo pedagógico e mistagógico que lhes permita construir sua solidez como pessoa humana e cristã”.³³

Neste sentido, a formação deve ser personalizada, a fim de ajudar o formando a aprender a ter perseverança, bem como obter uma formação que o ajude a circular em meio a estas realidades, sendo antídoto e promotor da fé em Jesus que nos trouxe vida em abundância (Jo 10,10) e assim nos pede para

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

³³ CNBB. Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil 2010, n.40.

continuarmos a comunicar a plenitude de Sua vida, da vida d'Aquele que nos escolheu como Ele quis e para o que Ele quis.

Referências bibliográficas

BERGANT, D.; KARRIS, R. **Comentário Bíblico**. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretório Nacional de Catequese**. Brasília: CNBB; 2006 (Documento, 84).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2010 (Documento, 93).

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. O Dom da Vocação Presbiteral. Brasília: CNBB, 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. Constituição Dogmática “Dei Verbum”. Sobre a Revelação Divina. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). **Compêndio do Concílio Vaticano II. Constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 121-139

DOCUMENTO DE APARECIDA: **Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino – Americano e do Caribe**, Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007.

FRANCISCO, PP. **Audiência Jubilar**, Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 30/01/2016.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium a alegria do Evangelho*: Exortação apostólica do Sumo Pontífice ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fieis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.

- FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***: A alegria do Evangelho. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112;
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. ***Estudos Bíblicos***, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- 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 como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., **Evangelii Gaudium em Questão**. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, pp. 75-95.
- 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.
- JOÃO PAULO II, PP. **Pastores Dabos Vobis**. Sobre a Formação dos Sacerdotes. São Paulo: Paulina, 1992.
- MOSCONI, L. **Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos**. São Paulo: Loyola, 2006.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- SLOYAN, G. S. **Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1975.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA (TEB). São Paulo: Edições Loyola, 2020.

Capítulo IV¹

“O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: Análise de Mt 25,1-13²

“The kingdom of heaven will be like ten virgins”: Analysis of Mt 25,1-13

“El reino de los cielos será semejante a diez vírgenes”: Análisis de Mt 25,1-13

Waldecir Gonzaga³

Filipe Henrique de Araújo⁴

Resumo

A perícope Mt 25,1-13, das dez virgens, é um dos textos mais comentados do Primeiro Evangelho. Em geral, não se questiona sua unidade textual e esse é um dos poucos consensos entre os pesquisadores quanto a esta perícope. A discussão acerca de seu gênero literário contrapõe aqueles que o defendem como parábola àqueles que o consideram uma alegoria. Esta definição não é meramente uma formalidade, pois influencia diretamente as possibilidades hermenêuticas possíveis para este texto. Desse modo, esse estudo debruça-se na história da interpretação de Mt 25,1-13. Para isso, é oferecida uma segmentação e tradução do texto, notas de crítica textual, a crítica da forma e a crítica do gênero literário. Em seguida, é desenvolvido um comentário exegético a partir dos principais vocábulos da perícope de Mt 25,1-13. Por fim, é apresentada a história da interpretação da perícope proposta. A metodologia utilizada é o Método Histórico-Crítico e a pesquisa bibliográfica. Neste sentido, o estudo demonstra que a definição de um gênero literário não implica, necessariamente, na inexistência de elementos de um outro gênero literário em um mesmo texto. Com isso, a perícope de Mt 25,1-13, enquanto

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-04>

² Este texto foi publicado originariamente em: GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: Análise de Mt 25,1-13. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271-283, jul./dez. 2023. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v39i147.1006>

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. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ 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>

obra aberta, é contemplada em sua polissemia, obviamente, sem arbitrariedades, mas dentro dos limites interpretativos impostos pelo próprio texto.

Palavra-chave: Mateus, Noivo, Dez virgens, Parábola, Alegoria.

Abstract

The pericope Mt 25,1-13, of the ten virgins, is one of the most commented texts in the First Gospel. In general, its textual unity is not questioned and this is one of the few consensuses among researchers regarding this pericope. The discussion about its literary genre pits those who defend it as a parable against those who consider it an allegory. This definition is not merely a formality, as it directly influences the possible hermeneutical possibilities for this text. This study therefore looks at the history of the interpretation of Mt 25,1-13. To do this, we offer a segmentation and translation of the text, notes on textual criticism, form criticism and literary genre criticism. This is followed by an exegetical commentary based on the main words in the pericope of Mt 25,1-13. Finally, the history of the interpretation of the proposed pericope is presented. The methodology used is the Historical-Critical Method and bibliographical research. In this sense, the study demonstrates that the definition of a literary genre does not necessarily imply that there are no elements of another literary genre in the same text. With this, the pericope of Mt 25,1-13, as an open work, is contemplated in its polysemy, obviously without arbitrariness, but within the interpretative limits imposed by the text itself.

Keywords: Matthew; Husband; Ten virgins; Parable; Allegory.

Resumen

La perícopa Mt 25,1-13, de las diez vírgenes, es uno de los textos más comentados del Primer Evangelio. En general, no se cuestiona su unidad textual y éste es uno de los pocos consensos entre los investigadores en torno a esta perícopa. La discusión sobre su género literario enfrenta a quienes la defienden como parábola y a quienes la consideran una alegoría. Esta definición no es una mera formalidad, ya que influye directamente en las posibles posibilidades hermenéuticas de este texto. Así pues, este estudio examina la historia de la interpretación de Mt 25,1-13. Para ello, ofrecemos una segmentación y traducción del texto, notas sobre crítica textual, crítica de la forma y crítica del género literario. A continuación, se ofrece un comentario exegético basado en las principales palabras de la perícopa de Mt 25,1-13. Por último, se presenta la historia de la interpretación de la perícopa propuesta. La metodología utilizada es el método histórico-crítico y la investigación bibliográfica. En este sentido, el estudio demuestra que la definición de un género literario no implica necesariamente que no haya elementos de otro género literario en el mismo texto. Con ello, la perícopa de Mt 25,1-13, como obra abierta, es contemplada en su polisemia, obviamente sin arbitrariedad, pero dentro de los límites interpretativos impuestos por el propio texto.

Palabras claves: Mateo; Esposo; Diez vírgenes; Parábola; Alegoría.

Introdução

Uma cena corriqueira em praticamente qualquer época e cultura, um casamento. É justamente a uma parte de uma cerimônia de casamento que Mateus recorre para apresentar como semelhante ao reino dos céus. Entretanto, toda a certeza que há acerca do valor cultural e religioso dessa cerimônia se esvai quando se percebe que não há uma fonte que descreva um ritual de casamento no tempo de Jesus, a não ser a das Bodas de Caná (Jo 2,1-12), que é da festa e não do ritual do casamento em si; ou do próprio casamento de Maria e José, porém, Mateus (Mt 1) e Lucas (Lc 1) nada descrevem do ritual do mesmo.

Com isso, as interpretações, especulações e conjecturas sobre a perícope de Mt 25,1-13 são abundantes e, não raramente, extremamente criativas. Entretanto, não é necessário ter amplo conhecimento do cerimonial matrimonial judeu de outrora para haurir diferentes e sensatas conclusões sobre esse texto mateano. Mais ainda, sempre é possível extrair algumas que possam incidir social e pastoralmente na vida comunitária dos crentes de hoje, como de sempre.

Esta pesquisa desenvolveu-se a partir do Método Histórico-Crítico, sem a pretensão de exaurir todas as possibilidades de cada etapa. Oferece-se o texto na língua original, com segmentação e tradução; bem como crítica textual, da constituição do texto, da forma e do gênero literário, para se tecer um comentário exegético da perícope de Mt 25,1-13. Por fim, através de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratório, pretende-se apresentar uma breve história da interpretação e pesquisa, privilegiando as de exegetas da atualidade.

1. Segmentação, tradução e crítica textual de Mt 25,1-13

Em uma tradução com caráter acadêmico, o primeiro passo é segmentar a perícope. Com isso encontram-se unidades textuais menores, mas com sentido. A

tradução é feita a partir da segmentação, o que permite trazer à tona os primeiros traços da forma textual. Além disso, a crítica textual, um outro passo imprescindível para se configurar o caráter científico da exegese, possibilita ao pesquisador reconstruir o texto mais próximo do original possível⁵. Desse modo, através da crítica textual, assevera-se a maior integridade textual do objeto material da pesquisa, ou seja, da perícopes bíblica em questão (Mt 25,1-13).

1.1 Segmentação e tradução de Mt 25,1-13

Τότε <u>ὁμοιωθήσεται</u> ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις,	1a	Então, o reino dos céus será semelhante a dez virgens,
αἵτινες <u>λαβοῦσαι</u> τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν	1b	as quais tendo tomado suas lâmpadas,
<u>ἔξηλθον</u> εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου.	1c	saíram para o encontro do noivo.
πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν <u>ἦσαν</u> μωραὶ	2a	Cinco delas eram tolas
καὶ πέντε φρόνιμοι.	2b	e cinco (<i>eram</i>) sábias.
αἱ γὰρ μωραὶ <u>λαβοῦσαι</u> τὰς λαμπάδας αὐτῶν	3a	As tolas, pois, tendo tomado suas lâmpadas
οὐκ <u>ἔλαβον</u> μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον.	3b	não levaram com elas azeite.
αἱ δὲ φρόνιμοι <u>ἔλαβον</u> ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν.	4	As sábias, porém, levaram azeite nas vasilhas com suas lâmpadas.
<u>χρονίζοντος</u> δὲ τοῦ νυμφίου	5a	Demorando, porém, o noivo,
<u>ἐνύσταξαν</u> πᾶσαι	5b	todas ficaram sonolentas
καὶ <u>ἐκάθευδον</u> .	5c	e dormiram.
μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ <u>γέγονεν</u> .	6a	No meio da noite, porém, houve um grito:
<u>ἰδοὺ</u> ὁ νυμφίος,	6b	Eis o noivo,
<u>ἐξέρχεσθε</u> εἰς ἀπάντησιν [αὐτοῦ].	6c	saí ao encontro [dele].
τότε <u>ἠγέρθησαν</u> πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι	7a	Então, levantaram-se todas aquelas virgens
καὶ <u>ἐκόσμησαν</u> τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν.	7c	e colocaram em ordem suas lâmpadas.
αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις <u>εἶπαν</u> .	8a	As tolas, porém, disseram às sábias:
<u>δότε</u> ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν,	8b	Dai a nós do vosso azeite,
ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν <u>σβέννυνται</u> .	8c	porque as nossas lâmpadas estão se apagando.

⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<u>ἀπεκρίθησαν</u> δὲ αἱ φρόνιμοι <u>λέγουσαι</u> ·	9a	Responderam, porém, as sábias, dizendo:
μήποτε οὐ μὴ <u>ἀρκέσῃ</u> ἡμῖν καὶ ὑμῖν·	9b	Jamais, de modo nenhum será suficiente para nós e para vós;
<u>πορεύεσθε</u>	9c	Ide,
μᾶλλον πρὸς τοὺς <u>πωλοῦντας</u>	9d	antes, aos que vendem
καὶ <u>ἀγοράσατε</u> ἑαυταῖς.	9e	e comprei para vós mesmas.
<u>ἀπερχομένων</u> δὲ αὐτῶν <u>ἀγοράσαι</u>	10a	Saindo, porém, elas, para comprar,
<u>ἦλθεν</u> ὁ νυμφίος,	10b	Veio o noivo,
καὶ αἱ ἔτοιμοι <u>εἰσῆλθον</u> μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους	10c	e as preparadas entraram com ele para as bodas,
καὶ <u>ἐκλείσθη</u> ἡ θύρα.	10d	e foi fechada a porta.
11 ὕστερον δὲ <u>ἔρχονται</u>	11a	Depois, porém, vem
καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι <u>λέγουσαι</u> ·	11b	também as demais virgens dizendo:
κύριε κύριε, <u>ἄνοιξον</u> ἡμῖν.	11c	Senhor, senhor, abre para nós.
12 ὁ δὲ <u>ἀποκριθεὶς εἶπεν</u> ·	12a	Ele, porém, respondendo, disse:
ἀμὴν <u>λέγω</u> ὑμῖν,	12b	Em verdade vos digo,
οὐκ <u>οἶδα</u> ὑμᾶς.	12c	não vos conheço.
13 <u>γρηγορεῖτε</u> οὖν,	13a	Vigiai, pois,
ὅτι οὐκ <u>οἶδατε</u> τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.	13b	porque não sabeis o dia nem a hora.

Fonte: texto grego da NA28⁶, tradução e tabela dos autores.

1.2 Notas de crítica textual de Mt 25,1-13

As testemunhas textuais consistentes para o Evangelho de Mateus são os papiros P1, P19, P21, P25, P35, P37, P44, P45, P53, P62, P64(+67), P70, P71, P73, P77, P83, P86, P96, P101, P102, P103, P104, P105, P110; os unciais N (01) Codex Sinaiticus, A (02) Codex Alexandrinus, B (03) Codex Vaticanus, C (04) Codex Ephraemi Syri rescriptus, D (05) Codex Bezae Cantabrigiensis, K (017) Codex Cyprius, L (019) Codex Regius, N (022) Codex Sinopensis, P (024) Codex Guelferbytanus, W (032) Codex Freerianus, Z (035) Codex Dublinensis, Γ (036) Codex Tischendorfianus, Δ (037) Codex

⁶ NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, XXVIII ed. (2012).

Sangallensis, Θ (038) Codex Coridethianus, 058, 067, 071, 073, 078, 085, 087, 094, 0102, 0106, 0107, 0128, 0148, 0160, 0161, 0170, 0171, 0204, 0234, 0237, 0242, 0249, 0271, 0275, 0277, 0281, 0293, 0298; e os minúsculos e lecionários 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, l 844, l 2211. Pautando-se neste conjunto de testemunhas consistentes para o Evangelho de Mateus, é que se deve fazer a crítica textual para a perícope de Mt 25,1-13, tendo presente os critérios externos e internos da crítica.

No **v.1a** há três problemas de crítica textual para serem analisados. O primeiro deles é simples e ocorre também nos v.3.4.7. Nos unciais X, C, K, W, Γ, Δ e 067, nos minúsculos e lecionários *f*^{1.13}, 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, l 844 e l 2211 e no texto majoritário (M) há o pronome pessoal genitivo feminino “αυτων/*deles*”. Já o pronome reflexivo “ἐαυτων/*deles*” é encontrado nos unciais B, D, L e Θ. Pesando-se os testemunhos textuais, acompanha-se a decisão dos editores da NA28 em assumir a variantes ἐαυτων como sendo a mais provável de ser a leitura original.

A segunda variante está no uso de “απαντησιν/*ir ao encontro*”, no v.1c, encontrada nos unciais D, K, L, W, Γ, Δ e Θ, nos minúsculos e lecionários *f*¹³, 33, 565, 579, 700, 1241, 1424, l 844, l 2211 e no texto majoritário (M). A forma adotada na edição NA28 “ὑπάντησιν/*ir ao encontro*” é atestada pelos unciais X, B, C, Z e pelos minúsculos *f*¹ e 892. Semanticamente, não há alteração com o uso das diferentes variantes. Todavia, o peso dos testemunhos textuais a favor de “ὑπάντησιν/*ir ao encontro*” dirime qualquer dúvida e corrobora a opção feita na NA28.

A terceira e última variante do **v.1c** é a inserção de “και της νυμφης/*e da noiva*” conforme apresentam os unciais D e Θ, a família de minúsculos *f*¹, nos textos da tradição latina (latt), nas versões sírias sy^{s.p.h**} e na versão egípcia (mae). A crítica externa torna a escolha pela omissão correta, haja vista o peso dos testemunhos textuais apoiem a opção da NA28, os unciais X, B, K, L, W, Z, Γ, Δ

e 0249, os minúsculos f^{13} , 33, 565, 579, 700, 892c, 1241, 1424, l 844, l 2211 e no texto majoritário (M), que trazem apenas “τοῦ νυμφίου/do noiva” e não “τοῦ νυμφίου και της νυμφης/do noivo e da noiva”.

No **v.9b** o “μὴ/não” é omitido nos unciais N, A, L, Z, (Θ) e 0249 e nos minúsculos f^{13} , 33, 565, 579, 700, 1241, 1424, l 844 e l 2211. A edição da NA28 apoia-se nos unciais B, C, D, K, W e Δ e nos minúsculos f^1 e 892 para manter a expressão “οὐ μὴ/de modo algum”. A crítica externa apoia a escolha da edição NA28. Como há testemunhos textuais consistentes para apoiar as duas leituras, convém recorrer à crítica interna; provavelmente, há uma simplificação ao se omitir o último termo negativo de uma sequência de três “nãos”: “μῆποτε οὐ μὴ/jamais, de modo nenhum”. Desse modo, o critério da crítica interna *lectio difficilior probabilior*⁷ corrobora a escolha da edição NA28 em manter “μὴ/não” no texto.

Por fim, no **v.13b**, os unciais C³, K e Γ, os minúsculos f^{13} , 579, 700, 1241, 1424^c, o texto majoritário (M) e vários manuscritos da Vulgata trazem a adição “ἐν ἧ ο υιοσ του ανθρωπου ερχεται/em que o filho do homem virá”. Todas os testemunhos textuais consistentes para o Evangelho de Mateus não apoiam essa adição. Possivelmente, trata-se de uma adição dos copistas para deixar essa construção semelhante a Mt 24,44, trazendo uma harmonização entre os dois Evangelhos, o que, por si só, desaconselha tal opção (*lectio hamonizata*)⁸. Portanto, opta-se por seguir o texto da NA28.

2. Crítica da constituição do texto

A delimitação da perícopa Mt 25,1-13 não oferece grandes dificuldades visto que é iniciada por uma fórmula introdutória tipicamente mateana

⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214.

⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214.

“ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos céus será semelhante”. Por sua vez, o final da perícopa, Mt 25,13 é uma explícita exortação final, com a aplicação daquilo que foi ensinado no texto.

O texto goza de coesão interna. A única tensão notada encontra-se no v.13: tendo em vista que as virgens sábias e as virgens tolas dormiram, conforme se lê no v.5c, o verbo “γρηγορέω/manter-se desperto/acordado” pode aparentar uma possível contradição na perícopa em estudo; o que levou a alguns estudiosos a postularem a adição do v.13 em uma etapa redacional posterior⁹.

Quanto à autoria do texto, o vocabulário utilizado indica a pertença ao Evangelho de Mateus. Expressões como “ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos céus”, “ἐξέρχομαι εἰς ὑπάντησιν/sair ao encontro”, “μωρός/tolo”, “φρόνιμος/sábio”, “χρονίζω/demorar” e “γρηγορέω/vigiar” ocorrem com sentido similar em outras passagens, conforme é visto no comentário exegético.

3. Crítica da forma

Os personagens dessa perícopa são o noivo e as virgens. Inicialmente, os dois grupos de virgens estão unidos, porém, com o desenrolar da narrativa, ficam em oposição. A diferenciação inicial “sábias” e “tolas” é compreendida a partir da posse ou não do azeite e traz consequências para elas: entrar ou não na festa nupcial.

Puig elogia a narrativa dessa perícopa, considerando-a rica e harmoniosa, seja pela variedade de tempos verbais, seja pela sucessão de partículas que marcam as mudanças de cenas e o desenvolvimento da narrativa. O aoristo, tempo narrativo por excelência, é utilizado para as ações principais sendo mesclado com o uso do imperfeito nas ações secundárias. Os dois genitivos absolutos “χρονίζοντος/demorando” e “ἀπερχομένων/saindo”, nos v.5.10, servem como

⁹ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 50.

que títulos para as cenas que abrem, o primeiro enquanto determinação temporal, o segundo enquanto determinação espaço-temporal. Desse modo, indicam o curso da narrativa, abrem cenas importantes e de forma imediata informam o contexto ao leitor¹⁰.

A narrativa é iniciada com uma introdução que funciona a modo de um título: “o reino dos céus será semelhante...”, v.1. Em seguida há quatro quadros: 1) a apresentação dos dois grupos de virgens, v.2-4; 2) o sono das virgens, v.5; 3) o diálogo das virgens, v.8-9; 4) a entrada de umas e a exclusão de outras para as bodas, v.10-12. Por fim, há uma conclusão com o ensinamento, v.13¹¹. Uma outra abordagem possível para o desenvolvimento do texto se dá a partir da perspectiva do noivo. Embora ele entre em ação apenas no v.10, o noivo é o personagem integrativo, pois toda a história gira em torno dele: ele é o esperado; entre seu atraso e o anúncio de sua chegada a maior parte do enredo se desenvolve; por fim, com sua chegada, a festa de bodas inicia-se e o grupo é dividido¹², separando naturalmente as “sábias” e as “tolas”.

Relacionando-se as duas perspectivas apresentadas é possível compreender a estrutura de ação-reação proposta por Gourgues¹³:

	O noivo	As virgens
I. vv.1-4	vai chegar	levam/não levam azeite
II. v.5	tarda a chegar	cochilam e dormem
III. v.6-9	está para chegar	estão prontas/não estão prontas para acolhê-lo
IV. v.10-12	chega	entram/não entram para o banquete de núpcias

I. vv.1-5: Antes da vinda – preparação e espera

II. vv.6-10: A vinda – anúncio da vinda e vinda propriamente dita

III. vv.11-12: Depois da vinda – entrada ou não para a festa

+ v.13: aplicação

¹⁰ PUIG, A., *La parabole des dix vierges*, p. 31-34.

¹¹ FABRIS, R., *Matteo*, p. 507.

¹² GNILKA, J., *Il vangelo di Matteo*, p. 507.

¹³ GOURGUES, M., *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus*, p. 172.

4. Crítica do gênero literário

A perícope em estudo (Mt 25,1-13) é indubitavelmente uma narrativa, a certeza acerca desse aspecto, ironicamente, não existe quanto à classificação do texto como uma alegoria ou como uma parábola. Há autores que radicalmente postulam uma ou outra posição e há outros que tentam uma posição intermediária acerca dessa questão¹⁴. Classificar a perícope como alegoria ou como parábola, em geral, coloca em voga seu sentido, pois, se o noivo é Jesus ou Deus, poderá levar a interpretações distintas. Além disso, há também a questão da autenticidade narrativa, autenticidade não da autoria mateana, mas se esta narrativa esteve nos lábios de Jesus, isto é, se é um ensinamento propriamente dele¹⁵.

Snodgrass, ao responder aqueles que propõem essa perícope como uma alegoria, é taxativo ao afirmar que não há nenhum sentido alegórico no texto:

As virgens não são a noiva ou a Igreja, as duas classes de virgens não representam os gentios e os judeus, o número dez não tem qualquer significado específico, o “adormecer” não sugere falta de vigilância, o sono e o despertar não se referem à morte e à ressurreição, o meio da noite não se refere à expectativa de que a parusia ocorrerá à noite, e o azeite não se refere às boas obras ou ao Espírito Santo¹⁶

Todavia, é preciso questionar-se acerca de uma posição tão radical quanto a de Snodgrass. Blinckenstaff considera essa perícope como uma parábola. Mas não compartilha da opinião de que não há nenhum sentido alegórico na narrativa. Para ela, retirar todo o sentido alegórico reduziria o texto a um ensinamento moral mateano¹⁷. Portanto, não obstante os elementos metafóricos típicos de uma alegoria¹⁸, sobretudo no contexto dessa perícope, o texto em questão pertence ao

¹⁴ DONFRIED, K. P., *Allegory of the ten virgins (Matt 25:1-13) as a summary of Matthean theology*, p. 415.

¹⁵ PUIG, A., *La parabole des dix vierges*, p. 125.

¹⁶ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 719.

¹⁷ BLICKENSTAFF, M., “While the bridegroom is with them”, p. 79.

¹⁸ GNILKA, J., *Il vangelo di Matteo*, p 509.

gênero das parábolas. Isso deve-se ao fato de o mesmo retratar uma cena cotidiana. Entretanto, é possível haurir, ainda que não fosse a intenção do autor e nem predominante na narrativa, interpretações alegóricas¹⁹.

5. Comentário exegetico de Mt 25,1-13

O v.1 abre a perícopa com uma fórmula tipicamente mateana: “ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos céus será semelhante”, conforme se vê em Mt 13,24; 18,23; 22,2. Há apenas uma diferença: enquanto aqui o verbo “ὁμοιόω/ser semelhante” está no futuro passivo, nas outras passagens ele está no aoristo passivo. Essa mudança do tempo verbal é justificada pelo uso de “τότε/então” e pelo contexto literário da perícopa: essa construção indica o anúncio de algo que ainda não aconteceu. Além disso, o uso de “τότε/então” demarca uma ruptura com a unidade textual anterior, embora seu uso também preserve um aspecto de continuidade narrativa.

Mateus utiliza o termo “βασιλεία/reino” cinquenta e oito vezes: sendo dezessete vezes de forma isolada, cinco vezes como “ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/o reino de Deus” e trinta e uma vezes como “ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos Céus”. Além disso, o sintagma “ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos Céus” é encontrado apenas em Mateus²⁰. Embora encontre-se “ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/o reino de Deus” no texto mateano, a opção do hagiógrafo em utilizar sete vezes mais “ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν/o reino dos Céus” pode indicar o respeito e a sensibilidade acerca da tradição judaica de se evitar mencionar o nome de Deus.

A maior parte das personagens dessa cena são as “dez virgens”. O termo “παρθένος/virgem” não possui uma etimologia clara. Além disso, seu significado é polissêmico, como atesta seu uso no Novo Testamento: “παρθένος/virgem” é

¹⁹ MARGUERAT, D., Le jugement dans l'Évangile de Matthieu, p. 541; HARRINGTON, D. J., Il Vangelo di Matteo, p. 312.

²⁰ WENTHE, D. O., Parable of the ten bridesmaids: Matt 25:1-13, p. 9.

utilizado para referir-se a jovens mulheres em idade para se casarem, a virgens propriamente ditas e é utilizado, por Paulo, com valor ascético²¹. Desse modo, normalmente a tradução de “παρθένος” é virgem, já que as jovens mulheres na idade de se casarem, na tradição judaica do tempo de Cristo, ainda não tinham feito uma relação sexual²². Embora seja possível inferir a virgindade dessas mulheres, sua identidade permanece desconhecida na perícope de Mt 25,1-13. Elas poderiam ser acompanhantes da noiva, empregadas da casa do noivo ou simplesmente amigas ou vizinhas²³.

Outro termo cuja melhor tradução é objeto de discussão entre os exegetas é “λαμπάς/lâmpada”, não apenas por um preciosismo terminológico, mas para melhor compreender o motivo da tolice de umas e da sabedoria de outras. Se o objeto em voga for uma lâmpada ou lanterna, este possuía um reservatório para o azeite; caso seja uma tocha, o recipiente com o azeite estaria aparte. Além disso, a lâmpada ilumina com menor intensidade e por maior tempo, já as tochas por menor tempo, mas com maior intensidade. Entretanto, esse detalhe não altera o sentido, em linhas gerais, da perícope. Optou-se, nesse texto, por traduzir por lâmpada, devido à queixa das virgens tolas de que suas lâmpadas estavam se apagando, caso fossem tochas, essa queixa não faria sentido²⁴.

Um aspecto para o qual Luz²⁵ chama a atenção é a construção “ἐξέρχομαι εἰς ὑπάντησιν/saíram para o encontro” como uma das imagens acerca do advento da salvação, um dos possíveis sentidos teológicos para a festa nupcial. Além disso, essa forma de se expressar é recorrente na tradição bíblica. Ao se considerar a Septuaginta²⁶, encontrar-se essa construção cinquenta duas vezes. Há autores que, inclusive, recorrem a essa construção comparando-a à ação de vassalos que acorriam ao encontro de um imperador ou de um general vitorioso para celebrá-

²¹ DEELING, G., παρθένος, p. 772-780.

²² BLOMBERG, C. L., Matthew, p. 369.

²³ FRANCE, R. T., Matthew, p. 180.

²⁴ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p 512.

²⁵ LUZ, U., Matthew 21–28, p. 233.

²⁶ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), Septuaginta (2006).

lo e de algum modo participar de sua vitória²⁷. Todavia, *de per si*, “ἐξέρχομαι εἰς ὑπάντησιν/*saíram ao encontro*” não possui denotação celebrativa, esta advém do sentido alegórico dessa perícopes.

O leitor, desde o início, tem diante de seus olhos “dez virgens”. O número dez, sobretudo para aqueles que advogam uma leitura alegórica do texto, é uma expressão da totalidade. Entretanto, tal acepção não é importante, basta reter que há dois grupos: as virgens sábias e as virgens tolas. E a exemplo do sentido de “virgem” que foi brevemente abordado acima, agora é mister abordar “sábias” e “tolas”.

O termo “μωρός/*tolo*” é utilizado por Mateus para caracterizar alguma pessoa em Mt 7,26 para referir-se àqueles que ouvem a palavra de Jesus e não a colocam em prática; em Mt 23,17 na discussão com os escribas e com os fariseus, sobre o desvio na interpretação da lei. Também há uma forma verbal com essa raiz em Mt 5,13, “μωραίνω/*perde o sabor*”. Com isso, percebe-se, a partir desses textos, que a tolice se evidencia através do afastamento da vontade de Deus: 1) ao ignorar sua palavra, Mt 7,26; 2) ao manipular sua palavra, Mt 23,17; 3) ao inutilizar sua palavra, Mt 5,13. Portanto, o agir do ser humano tornar-se tolo na medida em que ele fica indiferente a Deus e descuida da sabedoria exigida por uma existência autenticamente humana²⁸.

Por sua vez, “φρόνιμος/*sábio*” é utilizado pelo evangelista em Mt 7,24, para qualificar aqueles que praticam a palavra de Jesus; em Mt 10,16, para indicar um dos atributos para se estar entre “lobos”; em Mt 24,45, como uma qualidade do servo dedicado ao seu trabalho. O “sábio”, tem consciência do que deve fazer e dedica-se ao seu fazer, ainda que esteja em meio aos “maus”. É importante notar que “φρόνιμος/*sábio*” quando utilizado como um antônimo, não é aplicado apenas a “μωρός/*tolo*”; em Mt 24,45.48, por exemplo, “φρόνιμος/*sábio*” opõe-se

²⁷ GRASSO, S., *Il Vangelo di Matteo*, p. 705; BEASLEY-MURRAY, G. R., *Jesus and the Kingdom of God*, p. 213.

²⁸ BERTRAM, G., *μωρός*, p. 754.

a “κακός/*mau*”. O campo lexical que tem sua origem em “φρήν/*diafragma*”; enquanto sede da atividade intelectual e expressão da unidade psicossomática humanas é amplo, mas seu uso denota que não há sabedoria sem moralidade²⁹.

Um outro aspecto que ajuda a compreender a distinção entre as virgens sábias e as virgens tolas é a convivência entre bons e maus no evangelho mateano, o *corpus permixtum*. O seguidor de Cristo é enviado como ovelha em meio a lobos; é trigo em meio ao joio; faz parte da mesma comunidade de virgens à espera noivo³⁰. Ainda que entre os maus, é possível ter consigo o azeite.

A imprevisibilidade da chegada do noivo apresenta a afinidade com a parábola anterior pois “χρονίζω/*demorar*” é utilizado em Mt 25,5 sobre a demora do noivo e em Mt 24,48, sobre a demora do senhor. Desse modo, compreende-se o uso imperativo do verbo “γρηγορέω/*vigiar*” em Mt 24,42 e em Mt 25,13. E o fato de não saber o dia e a hora exige um estado de alerta³¹.

A exata construção “κύριε κύριε/*Senhor Senhor*” ocorre vinte e duas vezes em toda a Escritura. No Antigo Testamento há essa expressão em dezoito passagens. Em todas elas, aquele que invoca “κύριε κύριε/*Senhor Senhor*” faz uma oração de súplica em um momento de grande desafio ou provação. É um grande apelo ao Senhor em meio a angústia e a aflição. Já no Novo Testamento, das quatro ocorrências, três estão em Mateus (Mt 7,21.22; 25,11) e uma em Lucas (Lc 6,46). Em Mt 7,21 e Lc 6,46, a aplicação é similar: nelas Jesus adverte que não basta dizer “κύριε κύριε/*Senhor Senhor*” para ser fiel a Deus. Por sua vez, as outras duas citações, Mt 7,22 e Mt 25,11, estão nos lábios de quem não é fiel e pretende entrar no Reino.

²⁹ BERTRAM, G., φρήν, p. 134.

³⁰ MARGUERAT, D., Le jugement dans l'Évangile de Matthieu, p. 541.

³¹ SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 710.

6. Breve história da interpretação

Ao longo da história, as parábolas de Jesus foram interpretadas, em geral, de diferentes formas: na Igreja Primitiva prevalecia a interpretação alegórica; na Idade Média, com a sistematização da teologia, busca-se os sentidos literal, moral e espiritual. Apesar de o desenvolvimento metodológico da teologia na Idade Média, a interpretação continuou sendo de cunho alegórico. A partir da Reforma buscou-se, inicialmente no meio protestante, romper com a interpretação alegórica e paulatinamente desenvolveu-se um método que buscou compreender o sentido das parábolas em seu *Sitz im Leben*. Na contemporaneidade a interpretação tornou-se plural, através do uso adequado do Método Histórico-Crítico foi possível refletir tanto do texto em seu contexto redacional, quanto desenvolver comentários teológicos e abordagens sob diferentes perspectivas³².

Nesta seção, a fim de ilustrar o desenvolvimento da reflexão acerca de Mt 25,1-13, é apresentada brevemente a história da interpretação tal como Luz³³ apresenta em sua obra. Em seguida, também são apresentadas algumas interpretações hodiernas. Ao fim, perceber-se o quanto é pertinente considerar um texto uma obra aberta. Tamanha variedade de interpretações possivelmente não passava pela mente do hagiógrafo.

A primeira interpretação proposta remonta a Tertuliano³⁴ e possui um cunho espiritual-individual. Para ele, as cinco virgens tolas representam os cinco sentidos corporais: tato, audição, paladar, visão e olfato; por sua vez, as virgens sábias representam as cinco virtudes intelectuais: entendimento, conhecimento, obediência, resistência e misericórdia.

Gregório Magno³⁵ propõe uma interpretação com caráter eclesial-escolológico. O noivo representa o retorno de Cristo; a entrada ou não nas bodas,

³² STEIN, R. H., *The parables of Jesus in recent study*, p. 248-252.

³³ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 234.

³⁴ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 235.

³⁵ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 236-237.

o juízo final. Ainda em sentido alegórico, a primeira “saída ao encontro do noivo”, v.1c, representa o batismo; o sono, a morte, v.5b; a preparação das lâmpadas, a ressurreição após a morte, v.7c; a chegada do noivo, a parusia, v.10b.

As interpretações parenéticas são de três tipos: 1) as virgens representam os cristãos e as lâmpadas acesas são a graça batismal; 2) o segundo tipo surge com Agostinho³⁶: as lâmpadas representam as boas obras; 3) por fim, a virgindade é compreendida como a abstinência sexual e o azeite seria a bondade, ou seja, não basta a ascese, é preciso as boas obras.

Jerônimo³⁷ propôs uma interpretação a partir da ótica da história da salvação. Com isso, as virgens tolas representam a Sinagoga e os judeus; por sua vez, as virgens sábias, a Igreja e o cristãos. O desenvolvimento dessa perspectiva levou a considerar as virgens sábias como aqueles que acreditavam em Cristo e as virgens tolas qualquer um não-cristão.

Beasley-Murray³⁸ e Snodgrass³⁹, entre outros, consideram o texto uma parábola de natureza escatológica, com uma mensagem simples e direta: o Senhor está voltando, estejam preparados. Para eles, o Reino não toca apenas as virgens, mas tudo o que é narrado. Assim, o advento do Reino exige, por parte dos cristãos, uma atitude de prontidão.

France⁴⁰ compreende essa parábola como um banquete messiânico, pois ela é uma forma através da qual a esperança messiânica judaica mantém-se acesa. Desse modo, há o reconhecimento de que a comunidade primitiva precisa ser orientada na forma através da qual deve viver por um período indeterminado, à espera do Messias.

O tempo marca a existência e nessa parábola isso fica evidente. Gnilka⁴¹ adverte que o presente é vivido na expectativa da vida futura, ao encontro do Deus

³⁶ LUZ, U., Matthew 21–28, p. 241-242.

³⁷ LUZ, U., Matthew 21–28, p. 242.

³⁸ BEASLEY-MURRAY, G. R., Jesus and the Kingdom of God, p. 214.

³⁹ SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 719.

⁴⁰ FRANCE, R. T., Matthew, p. 181.

⁴¹ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 516-518.

que vem. Nesse intermédio, a sabedoria não se limita à escuta da Palavra de Deus, tal como o grito dos profetas a interromper o sono e anunciar a vinda de Deus, mas em praticar essa palavra. Somente assim será possível entrar no banquete.

A distinção entre sabedoria e tolice que permeia a parábola explicita a importância do comportamento ético. Possuir um caráter escatológico, para Grasso⁴² implica viver à espera do Reino definitivo com empenho e constância na fé. Não basta ir ao encontro do Senhor, é preciso perseverar nas boas obras, ao longo de toda a vida.

Spinetoli⁴³, também propõe que o estímulo à perseverança é uma das lições dessa parábola. Ele não destaca apenas o aspecto ético, mas apresenta a noite e o sono como a obscuridade das provações, dos sofrimentos e das preocupações terrestres. Assim, apesar das dificuldades, a espera deve ser atenta e comprometida com as boas obras a fim de se estar preparado para o encontro com o Senhor.

Por fim, Fabris⁴⁴ dá uma nota de alegria para a cena: o encontro definitivo com o Senhor é um evento de salvação, não de condenação. Há a oferta de um banquete, não de punição. Esse convite para participar da alegria divina encontra em Mateus a exigência de perseverar segundo a vontade de Deus, pois a esperança escatológica não prescinde de um agir ético.

Conclusão

Nessa breve pesquisa percebe-se o quanto faz sentido considerar alguns textos como uma obra aberta. O conceito da crítica literária hodierna indica que o significado, o sentido e a aplicação do texto não se limitam à intenção do autor. Entretanto, o próprio texto impõe limites e balizas à sua interpretação.

⁴² GRASSO, S., *Il Vangelo di Matteo*, p. 708.

⁴³ SPINETOLI, O., *Matteo: Il vangelo della chiesa* 1983, p. 660.

⁴⁴ FABRIS, R., *Matteo*, p. 511.

Além do mais, considerar a narrativa das virgens à espera do noivo como uma alegoria ou como uma parábola talvez não seja a questão mais relevante. Pois, a maior lição, provavelmente aquela intentada pelo autor, não se perde em nenhum dos dois gêneros (parábola ou alegoria): é preciso vigiar e sempre, incondicionalmente, pois não se sabe “o dia e a hora” em que o esposo vem (Mt 25,13). Ao voltar o olhar para os adjetivos “φρόνιμος/sábio” e “μωρός/tolo”, utilizados no Evangelho de Mateus, perceber-se que não há vigilância sem sabedoria.

Todavia, sabedoria não é mera erudição, é característica do “sal que salga” e da “luz que ilumina”, isto é, vive sabiamente aquele que busca corresponder ao projeto de Deus para o ser humano. A liberdade, que abre espaço para a sandice e para a tolice, também é o *locus* no qual cada indivíduo pode ouvir a Palavra de Deus e colocá-la em prática, tornando-se “sal da terra e luz no mundo” (Mt 5).

A escolha sábia é pela entrada no banquete nupcial, na comunhão e na participação da intimidade divina, que em Cristo são oferecidas a todos. Mas é preciso querer e a volição precisa tornar-se ação. Em uma sociedade na qual tantos gritam “κύριε κύριε/Senhor Senhor”, a eloquência deveria vir das boas obras, através das quais as vasilhas se enchem de azeite e iluminam a vigilante a espera da vinda o Senhor, sem indicar dia e hora (Mt 25,13).

Referências bibliográficas

BEASLEY-MURRAY, G. R. **Jesus and the Kingdom of God**. Grand Rapids/Exeter: Eerdmans Publishing/Paternoster Press, 1987.

BERTRAM, G. μωρός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; MONTAGNINI, F.; SCARPAT, G.; SOFFRITTI, O. **Grande lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1965a, p. 723-765. (v.7)

BERTRAM, G. φρήν. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; MONTAGNINI, Felice; SCARPAT, G.; SOFFRITTI, O. **Grande lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1965b, p. 133-173. (v.15).

- BLICKENSTAFF, M. **“While the bridegroom is with them”**: marriage, family, gender and violence in the Gospel of Matthew, London: T&T Clark International, 2005.
- BLOMBERG, C. L. **Matthew** (The New American Commentary, vol. 22). Nashville: Broadman Press, 1992.
- DEELING, G. παρθένος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; MONTAGNINI, F.; SCARPAT, G.; SOFFRITTI, O. **Grande lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1965, p. 749-781. (v.9)
- DONFRIED, K. P. Allegory of the ten virgins (Matt 25:1-13) as a summary of Matthean theology. **Journal of Biblical Literature**, [s. l.], v. 93, n. 3, p. 415–428, 1974.
- FABRIS, R. **Matteo**. Roma: Edizioni Borla, 1996.
- FRANCE, R. T. **Matthew** (New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids/ Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- GNILKA, J. **Il vangelo di Matteo**. Parte Seconda: Texto greco, traduzione e commento ai capp. 14,1-28,20, Brescia: Paideia Editrice, 1991.
- 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.
- GOURGUES, M. **As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus**. Das origens à atualidade (Coleção Bíblica Loyola, vol. 39). São Paulo: Loyola, 2004.
- GRASSO, S. **Il Vangelo di Matteo**. Roma: Città Nuova Editrice, 2014.
- HARRINGTON, D.J. **Il Vangelo di Matteo**. Torino: Editrice Elledici, 2005.
- JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1986.
- LONGENECKER, R. N. (ed.) **The Challenge of Jesus’ Parables**. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

- LUZ, U. **Matthew 21–28**. A commentary on Matthew 21–28 (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- MARGUERAT, D. **Le jugement dans l'Évangile de Matthieu**. Paris: Editions Labor et Fides, 1981.
- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PUIG, A. **La parabole des dix vierges**. Rome: Biblical Institute Press, 1983.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- SNODGRASS, K. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.
- SPINETOLI, O. **Matteo: Il vangelo dela chiesa**. Assisi: Cittadella Editrice, 1983.
- STEIN, R. H. The parables of Jesus in recent study. *Word & World*, [s. l.], v. 5, n. 3, p. 248–257, 1985.
- WENTHE, D. O. Parable of the ten bridesmaids: Matt 25:1-13. *Springfielder*, [s. l.], v. 40, n. 1, p. 9–16, 1976.

Capítulo V¹

A experiência mística de Paulo: Análise de Gl 1,11-24 à luz do acontecimento de Damasco (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23)

*Paul's Mystical Experience: An Analysis of Gal 1:11-14 in Light of the Damascus Event
(Acts 9:3-19; 22:6-21; 26:12-23)*

*La experiencia mística de Pablo: análisis de Gál 1,11-14 a la luz del acontecimiento de
Damasco (Hechos 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23)*

Waldecir Gonzaga²

Patrícia Ribolli Fachin³

Resumo

Este estudo analisa o anúncio de Paulo aos gálatas (Gl 1,11-24) à luz dos três relatos do acontecimento de Damasco narrados em Atos dos Apóstolos: o primeiro (At 9,3-19), descrito pelo autor do livro, e os dois últimos (At 22,6-21; 26,12-23) documentados a partir dos testemunhos diretos, recordados pelo próprio “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), em discursos proferidos aos judeus e ao rei Agripa. Utilizando-se de elementos do Método de Análise Retórica Bíblica Semítica e das pesquisas realizadas pela Teologia Mística, este texto tem como objetivo realçar o sentido do acontecimento de Damasco a partir das diversas perícopes lidas em conjunto, com a finalidade de chamar a atenção para os fenômenos místicos extraordinários que guiaram a ação de Paulo nas primeiras décadas após a ressurreição de Jesus Cristo. A repetição retórica da narrativa do acontecimento de Damasco em momentos distintos (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23) ajuda a melhor compreender a mensagem teológica que subjaz nas narrativas, incluindo Gl 1,11-24, qual seja, a encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo e a atuação do Espírito Santo na Igreja. Num primeiro momento, apresentamos algumas interpretações do acontecimento de Damasco. Em seguida, analisamos o anúncio de Paulo aos

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-05>

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. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e graduada em Filosofia e Jornalismo pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). E-mail: <fachinpr@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0544135013761255> e ORCID ID: orcid.org/0009-0003-8414-4895

gálatas, à luz das narrativas dos Atos dos Apóstolos mencionadas acima. Por fim, propõe-se uma leitura teológica de Gl 1,11-24 com base nos fatos e experiências narrados em At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, embasada nas investigações da Teologia Mística e na abordagem canônica.

Palavras-chave: Carta aos Gálatas, Atos dos Apóstolos, Caminho de Damasco, Mística, Espírito Santo.

Abstract

This study analyzes Paul's announcement to the Galatians (Gal 1,11-24) in light of the three accounts of the Damascus event narrated in the Acts of the Apostles: the first (Acts 9,3-19), described by the author of the book, and the last two (Acts 22,6-21; 26,12-23) documented from the direct testimonies recalled by himself the "apostle to and master of gentiles" (Rom 11,13; 1Tm 2,7) in speeches addressed to the Jews and King Agrippa. Utilizing elements from the Method of Semitic Biblical Rhetorical Analysis and research conducted by Mystical Theology, this text aims to highlight the meaning of the Damascus event through the various pericopes read together, with the goal of drawing attention to the extraordinary mystical phenomena that guided Paul's actions in the first decades following the resurrection of Jesus Christ. The rhetorical repetition of the Damascus event narrative at different moments (Acts 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23) helps to better understand the theological message underlying the narratives, including Gal 1,11-24, namely, the incarnation, death, and resurrection of Jesus Christ and the action of the Holy Spirit in the Church. Initially, the research presents some interpretations of the Damascus event. It then examines Paul's announcement to the Galatians in light of the narratives from the Acts of the Apostles mentioned above. Finally, it proposes a theological reading of Gal 1,11-24 based on the facts and experiences narrated in Acts 9,3-19, 22,6-21 and 26,12-23, grounded in the investigations of Mystical Theology and the canonical approach.

Keywords: Letter to the Galatians; Acts of the Apostles; Damascus Road; Mysticism; Holy Spirit.

Resumen

Este estudio analiza el anuncio de Pablo a los gálatas (Gál 1,11-24) a la luz de los tres relatos del acontecimiento de Damasco narrados en los Hechos de los Apóstoles: el primero (Hechos 9,3-19), descrito por el autor del libro, y los dos últimos (Hechos 22,6-21; 26,12-23) documentados a partir de los testimonios directos recordados por el propio "apóstol y maestro de los gentiles" (Rom 11,13; 1Tm 2,7) en discursos dirigidos a los judíos y al rey Agripa. Utilizando elementos del Método de Análisis Retórico Bíblico Semítico y las investigaciones realizadas por la Teología Mística, este texto tiene como objetivo resaltar el significado del acontecimiento de Damasco a partir de las diversas perícopas leídas en conjunto, con la finalidad de llamar la atención sobre los fenómenos místicos extraordinarios que guiaron la acción de Pablo en las primeras décadas tras la resurrección de Jesucristo. La repetición retórica de la narrativa del acontecimiento de Damasco en diferentes momentos (Hechos 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23) ayuda a comprender mejor el mensaje teológico que subyace a las narrativas, incluyendo Gál 1,11-24, a saber, la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo y la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia. En un primer momento, la investigación presenta

algumas interpretaciones del acontecimiento de Damasco. A continuación, examina el anuncio de Pablo a los gálatas a la luz de las narrativas de los Hechos de los Apóstoles mencionadas anteriormente. Finalmente, propone una lectura teológica de Gál 1,11-24 basada en los hechos y experiencias narrados en Hechos 9,3-19; 22,6-21 y 26,12-23, fundamentada en las investigaciones de la Teología Mística y el enfoque canónico.

Palabras clave: Carta a los Gálatas; Hechos de los Apóstoles; Camino de Damasco; Mística; Espíritu Santo.

Introdução

A exortação de Paulo aos gálatas, uma carta protopaulina⁴, para que se mantenham firmes no Evangelho recebido retoma o acontecimento central da vida do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), a saber, o encontro com o Ressuscitado no caminho de Damasco. Este fato é narrado três vezes no livro dos Atos dos Apóstolos pelo autor lucano. Primeiramente, no contexto do início das novas missões, na descrição da vocação e pregação de Paulo em Damasco (At 9,3-19); em seguida, no relato do fim das missões, no registro dos depoimentos de Paulo aos judeus, em Jerusalém (At 22,6-21); e, finalmente, ao rei Agripa, em Cesaréia (At 26,12-23).

Como se depreende da leitura da Carta aos Gálatas e dos Atos dos Apóstolos, o acontecimento de Damasco foi determinante na missão e evangelização empreendida pelo apóstolo. Distintas análises foram publicadas com a finalidade de interpretar a centralidade daquele momento na vida e missão de Paulo.

Esta pesquisa propõe-se analisar o anúncio paulino aos gálatas (Gl 1,11-24), à luz do acontecimento de Damasco (At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23), a fim de realçar o sentido do encontro do apóstolo com o Ressuscitado a partir de diversas perícopes lidas em conjunto, segundo elementos do Método de Análise Retórica Bíblica Semítica e das pesquisas realizadas pela Teologia Mística. Parte-

⁴ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407.

se do pressuposto de que o acontecimento de Damasco e a missão de Paulo são decorrentes de uma experiência mística com o Ressuscitado, mais precisamente, da manifestação de fenômenos místicos extraordinários que marcaram não só o início da evangelização da Igreja, mas continuam a ocorrer ao longo de mais de dois mil anos por meio da ação do Espírito Santo, como atesta a vida dos santos e santas de Deus.

A repetição retórica da narrativa do acontecimento de Damasco em momentos distintos (At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23) nos ajuda a compreender a mensagem teológica que subjaz as narrativas, incluindo Gl 1,11-24, qual seja, a encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo e a atuação do Espírito Santo na Igreja. Assim, num primeiro momento, apresentam-se algumas interpretações do acontecimento de Damasco; na sequência, analisa-se o anúncio de Paulo aos gálatas à luz das narrativas dos Atos dos Apóstolos mencionadas acima; e, por fim, propõe-se uma leitura mística-teológica da experiência paulina com base nos fatos e experiências narrados em At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, segundo as pesquisas da Teologia Mística, conforme a abordagem canônica.

1. Interpretações do acontecimento de Damasco

A reconstrução da experiência paulina no caminho de Damasco e a compreensão de seu significado têm sido objeto da Teologia e de outras áreas do conhecimento interessadas na interpretação do texto bíblico. No exame dos acontecimentos após a ascensão de Cristo, segundo as Escrituras e os documentos extrabíblicos, o acontecimento de Damasco é documentado por Eusébio de Cesareia, pai da história da Igreja, aproximadamente 230 anos após a morte dos apóstolos, em *História eclesiástica*, escrita entre 312 e 325 d.C., visto que o último dos apóstolos, João, o evangelista, morreu entre o ano 95 a 100 d.C.

“Visão” e “revelação de uma voz celeste”⁵ são as expressões empregadas pelo bispo de Cesareia tanto para aludir ao acontecimento de Damasco quanto para descrever a origem e a dignidade da vocação paulina em contraste aos acontecimentos precedentes, isto é, a devastação da Igreja por intermédio da ação de Paulo⁶. Na linguagem contemporânea, segundo Fabris, “uma experiência espiritual intensa e profunda”⁷ é o que justifica a mudança irreversível na vida do apóstolo. A mudança de conduta repentina de Paulo, narrada nos Atos dos Apóstolos e reiterada pelo apóstolo nas cartas dirigidas às primeiras comunidades cristãs, deu origem à famosa narrativa da conversão de Saulo/Paulo ao cristianismo, inspirada “no esquema narrativo bíblico da revelação de Deus”⁸.

Pitta⁹ data o primeiro encontro de Paulo com o Ressuscitado entre 35 e 36 d. C., em Damasco, de acordo com derivação de 2Cor 12,1-3. O evento, com frequência, é mencionado para explicar a conversão de Saulo/Paulo ao cristianismo. Entretanto, para o autor, a noção de conversão não explica o que se sucedeu com Paulo no acontecimento de Damasco. Para Pitta, “A prova é que, para descrever o evento de Damasco, Paulo nunca usa o vocabulário da conversão (*metánoia* e termos semelhantes), termo que, aliás, usa em relação aos gentios que aderem ao seu Evangelho (cf. 1Ts 1,9)”¹⁰. Segundo ele, o termo “confronto”¹¹ explicaria melhor o acontecimento no caminho para Damasco que desencadeou uma mudança existencial em Paulo: passou de perseguidor dos cristãos a ardente apóstolo e proclamador de Cristo Ressuscitado, promotor e defensor dos cristãos.

Um dos elementos que corrobora esta tese é o emprego do termo “apóstolo” por Paulo em seu epistolário. Ele próprio se autodenomina apóstolo de Cristo, embora apenas os Doze tenham sido os apóstolos escolhidos por Jesus durante o

⁵ CESAREIA, E., História eclesiástica, p. 75.

⁶ CESAREIA, E., História eclesiástica, p. 73.

⁷ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 119.

⁸ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 120.

⁹ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 16.

¹⁰ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 23.

¹¹ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 22.

ministério, na Galileia, e um foi o apóstolo escolhido pelo Senhor entre a ascensão e o evento de Pentecostes, em Jerusalém, Matias, segundo At 1,12-26 (v.26), em substituição a Judas (At 1,16-19).

Para Pitta, “o uso generalizado do substantivo apóstolo em suas cartas (cf. 1Cor 1,1; 9,1; Gl 1,1; Rm 1,1) confirma a natureza profética de seu ministério, atribuída à intervenção de Deus ou do Ressuscitado em sua existência”¹². No acontecimento de Damasco e nos eventos sucessivos (At 22,6-21; At 26,17-18), o próprio Cristo instituiu Paulo “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13) e “mestre das nações na fé e na verdade” (1Tm 2,7)¹³. A mesma interpretação é compartilhada por Mascilongo¹⁴, para quem Paulo foi escolhido por Cristo para proclamar seu nome às nações e às fronteiras do Ocidente.

Vários modelos interpretativos da experiência de Damasco foram empregados e aperfeiçoados ao longo da história, sobretudo desde o século XIX. Entre eles, o Método Histórico-Crítico, as Análises Retórica, Narrativa e Semiótica, cujas interpretações do epistolário paulino e dos Atos dos Apóstolos apresentam inúmeras informações históricas sobre a atuação dos apóstolos e discípulos de Jesus Cristo e o desenvolvimento da Igreja no primeiro século. O próprio destino histórico de Paulo, segundo a narração lucana, permite ao menos duas interpretações. Entretanto, para além das especulações possíveis, o objetivo do desfecho não conclusivo acerca dos últimos dias da vida de Paulo “não é biográfico, mas teológico”¹⁵:

Ele [Lucas] não pretende expor uma biografia de Paulo, que culmina com sua morte; está antes interessado em fazer emergir os traços que irmanam o Apóstolo ao Cristo Senhor, por quem foi constituído testemunha. A causa de Paulo é a causa do evangelho e, antes disso ainda, a causa de Cristo¹⁶.

¹² PITTA, A., Cartas paulinas, p. 23.

¹³ GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹⁴ MASCILONGO, P., Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 258-259.

¹⁵ MASCILONGO, P., Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 285.

¹⁶ MASCILONGO, P., Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 285.

Do ponto de vista histórico, o Método Histórico-Crítico de interpretação da Bíblia, um método diacrônico, trouxe inúmeras contribuições para a análise científica dos textos bíblicos, mas o elemento central do acontecimento de Damasco não pode ser objeto exclusivo da historiografia¹⁷, necessitando do apoio de métodos sincrônicos, como as Análises Retórica, Narrativa e Semiótica, e mesmo das diversas Abordagens Hermenêuticas, pois a transcende e envolve, além da realidade histórica e humana, a realidade última, qual seja, a divina:

O historiador capta apenas o que o sujeito humano narra sobre sua experiência; pode verificar a sua credibilidade com base nos outros dados e documentos seguros. No caso de Paulo podemos constatar os desdobramentos externos da sua experiência religiosa, assim como sua mudança radical no modo de pensar e de agir: o conteúdo original da sua mensagem cristã e a consciência da sua legitimidade de apóstolo de Jesus Cristo. Em outras palavras, a experiência de Damasco, se quisermos interpretar, tem efeitos documentados e que podem ser verificados no plano histórico. Mas o que aconteceu naquela estrada nas proximidades de Damasco? Que tipo de experiência Paulo vivenciou? Não estou certo se, baseado nos documentos atualmente disponíveis, se possa dar uma resposta plausível a essas perguntas¹⁸.

A falta de “sinal premonitório”¹⁹ envolvendo a experiência de Paulo é uma das razões que dificulta a explicação estritamente histórica do acontecimento de Damasco e, portanto, direciona a análise do fato para interpretações éticas, psicológicas, religiosas e místicas²⁰. Com a independência das várias ciências nos últimos séculos e suas investidas na interpretação do texto bíblico, predomina, entre as interpretações, a explicação psicossomática, cuja ênfase é um processo de alucinações, e a explicação ético-religiosa; processo este que não faz menção

¹⁷ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 161-162.

¹⁸ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 161-162.

¹⁹ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 22.

²⁰ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 22.

à experiência mística-espiritual, mas, ao contrário, trata o tema a partir de uma crise de consciência e fanatismo, relacionados às perseguições realizadas pelo apóstolo antes de tornar-se cristão²¹.

Razões de ordem psicológica, como a conversão atribuída à vivência de uma crise íntima, ou acesso de epilepsia, transe ou êxtase, também são usadas para explicar o acontecimento de Damasco²². Contudo, elas não o explicam porque ele é fruto da “irrupção do Ressuscitado”²³ na existência de Paulo, ou seja, “a vocação de Paulo é motivada apenas pela graça divina”²⁴:

Tudo isso deve-se ao Cristo ressuscitado que apareceu a Paulo ‘em último lugar’, enquanto o perseguidor viajava para Damasco. Segundo S. Kim, Paulo alude com frequência a seu encontro com Cristo no caminho para Damasco. Kim argumenta que a cristofania de Damasco coloriu e moldou o vocabulário e o pensamento paulinos, em grau notável”²⁵.

Dada a centralidade do acontecimento de Damasco para a evangelização dos gentios, elaboração do epistolário paulino e o protagonismo de Paulo em dois terços dos *Atos*²⁶, a seguir, analisa-se a narrativa desta experiência na Carta aos Gálatas à luz do texto lucano, segundo o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica.

2. Anúncio de Paulo em Gl 1,11-24 à luz de At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23

Conforme assinalado antes, o objetivo desta pesquisa é analisar o anúncio de Paulo aos gálatas à luz do acontecimento de Damasco, descrito nas narrativas

²¹ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 161-162.

²² WILLIAMS, D., Novo comentário bíblico contemporâneo, p. 228.

²³ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 22.

²⁴ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 166; veja também GONZAGA, W.; SILVA, R. Apóstolo Paulo: Vocação, Missão e Vida Espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida, p. 1035-1055.

²⁵ BARNETT, P., Apóstolo, p. 125.

²⁶ HACKMANN, G., A Igreja nos Atos dos Apóstolos, p. 457-458.

de At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23. Mais precisamente, busca-se compreender e interpretar as declarações de Gl 1,11-24 em conjunto e à luz das passagens que narram a experiência paulina, seja por Lucas, seja por Paulo. Para esta tarefa utiliza-se dos elementos do Método de Análise Retórica Bíblica Semítica, em especial, para a segmentação e tradução dos excertos da Carta aos Gálatas.

O método de Análise Retórica nos ajuda a ler em conjunto livros paralelos, como Atos dos Apóstolos e a Carta aos Gálatas, que, assim como outros textos bíblicos, “foram escritos para andarem juntos”²⁷. Este método é particularmente interessante porque “pede de nós, entre os vários pontos, que também estejamos atentos ao raciocínio temático do pensamento de Paulo, na tentativa de entender e acompanhar o raciocínio do mesmo, a partir do tema enfocado por ele”²⁸. Isto é, o que acontece a caminho de Damasco, que leva Paulo a afirmar, de diversos modos em suas cartas, mas, mais precisamente em Gl 1,11-12: “Com efeito, eu vos dou a conhecer, irmãos, que o Evangelho anunciado por mim não é segundo o homem, pois, da parte de algum homem eu não o recebi e nem fui ensinado, mas mediante revelação de Jesus Cristo”.

Entre as inúmeras questões que emergem desta passagem, postulamos as seguintes: O que é uma revelação de Jesus Cristo Ressuscitado, tal como afirmado na apologia pessoal de Paulo, que transcrevemos junto à tradução grega na tabela a seguir? Em que consiste a experiência vivenciada por Paulo em Damasco e ao longo de seu ministério? O que o apóstolo está nos dizendo ainda hoje sobre esta experiência?

²⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 160.

²⁸ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 12.

Quadro 1 – Texto grego e tradução de Gl 1,11-24: apologia pessoal de Paulo

11 Γνωρίζω γὰρ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον·	11 Com efeito, eu vos dou a conhecer, irmãos, que o Evangelho anunciado por mim não é segundo o homem,
12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.	12 pois, da parte de algum homem eu não o recebi e nem fui ensinado, mas mediante revelação de Jesus Cristo.
13 Ἦκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ’ ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν,	13 Pois ouvistes sobre minha conduta de outrora no judaísmo, que com excesso eu perseguia a Igreja de Deus e a devastava.
14 καὶ προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.	14 e progredia no judaísmo mais do que muitos contemporâneos de minha raça, sendo muito mais zeloso de meus ancestrais pelas tradições.
15 Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ	15 Quando, porém, houve por bem, a mim [Deus] separou-me desde o ventre de minha mãe e me chamou por meio de sua graça
16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι	16 revelar em mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, imediatamente não consultei carne nem sangue,
17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλ’ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.	17 nem subi a Jerusalém para junto dos que antes de mim eram apóstolos, mas parti para a Arábia, e novamente voltei a Damasco.
18 Ἐπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε,	18 Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para visitar Cefas e fiquei junto a ele quinze dias.
19 ἄλλο δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.	19 Mas outro dos apóstolos eu não vi, exceto Tiago, o irmão do Senhor.
20 ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.	20 As coisas que vos escrevo, eis que diante de Deus não minto.
21 Ἐπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας·	21 Em seguida, fui para as regiões da Síria e da Cilícia.
22 ἤμην δὲ ἀγνωσούμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ.	22 Mas eu era desconhecido pessoalmente às Igrejas da Judéia que estão em Cristo.

²³ μόνον δὲ ἀκούοντες ᾗσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει,	²³ Mas somente ouviam dizer: o que outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que outrora devastava,
²⁴ καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.	²⁴ e glorificavam a Deus em mim.

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

A Carta aos Gálatas, cuja autoria indiscutivelmente é atribuída a Paulo, foi escrita em Éfeso, entre 54-57 d.C.²⁹, aproximadamente vinte anos depois do encontro do apóstolo com o Ressuscitado. O conteúdo central da mensagem é a “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14), ou seja, “a salvação provém de Deus, como graça, pela fé em Jesus Cristo”³⁰, e supera a observância da Lei.

Tanto esta carta quanto a experiência de Damasco foram amplamente comentadas. Entre os comentadores do período do cristianismo primitivo destaca-se João Crisóstomo (347-407), Padre e Doutor da Igreja Oriental. Nos textos do arcebispo de Constantinopla sobre a temática, ressaltam-se os aspectos cristocêntrico e pneumatológico envolvidos na experiência paulina. Ao comentar At 9,17, o autor sublinha que embora Ananias batize Paulo, não foi o ancião que o conduziu à fé, “mas foi o próprio Cristo, que emitiu aquela voz admirável, vinda do alto, pela qual o atraiu”³¹.

João Crisóstomo³² compara o chamado de Paulo ao de Pedro e João, destacando, de um lado, as mesmas consequências envolvidas no chamado, isto é, que todos seguiram-no imediatamente, e, de outro, o desenvolvimento espiritual de Paulo, que, diferentemente dos outros dois, não conviveu com Jesus para dele ir aprendendo progressivamente, mas foi elevado ao mais alto grau de entendimento por ação do Espírito Santo.

Para compreendermos o que Paulo nos comunica neste excerto da Carta aos Gálatas, propomos lê-lo em conjunto com as narrativas do acontecimento de

²⁹ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 10-11.

³⁰ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 11.

³¹ JOÃO CRISÓSTOMO, S., Comentário às Cartas de São Paulo/1, p. 538-539.

³² JOÃO CRISÓSTOMO, S., Comentário às Cartas de São Paulo/1, p. 538-539.

Damasco numa interpretação mística e canônica, tomando como ponto de partida o acontecimento pascal, morte e ressurreição de Jesus Cristo³³.

Em Gl 1,11-12, há o anúncio de Paulo acerca da experiência mística dele com Jesus. O apóstolo afirma que o Evangelho por ele anunciado não foi aprendido ou repassado a ele por outros homens, mas recebido e ensinado mediante revelação de Jesus Cristo. No Novo Testamento, “a revelação bíblica se dá de muitos modos: em sonhos, em visões, pela escuta da palavra divina ou pela experiência de Deus, comunicada mediante uma mensagem”³⁴. A experiência de Paulo é um exemplo, primeiramente, de experiência de Deus, que lhe chama e comunica uma mensagem e, posteriormente, de visões e orientações do Senhor e do Espírito Santo.

Para uma melhor compreensão do núcleo desses versículos, faz-se necessária a leitura narrativa dos fatos descrita em At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, a fim de verificar como a experiência é narrada, de um lado, por Lucas, testemunha indireta dos fatos, e por Paulo, personagem da experiência.

Em At 9,3-6, o autor lucano narra a experiência paulina, acentuando que, subitamente, uma luz vinda do céu envolveu Paulo e o interrogou: “Saul, Saul, por que me persegues?” (At 9,4). Ouvindo o que estava sendo dito, sem reconhecer o interlocutor, Paulo reage à interpelação, perguntando: “Quem és, Senhor?” (At 9,5). E então dá-se a revelação: “Eu sou Jesus, a quem tu estás perseguindo” (At, 9,5) e, imediatamente depois dela, Jesus dá uma orientação: “Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que debes fazer” (At, 9,6), a qual Paulo prontamente obedece (At, 9,8). No discurso aos Judeus, em Jerusalém, o próprio Paulo narra o acontecimento:

Ora, aconteceu eu, estando a caminho e aproximando-me de Damasco, de repente, por volta do meio-dia, uma grande luz vinda do céu brilhou ao redor de mim. Caí

³³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 61.

³⁴ MURPHY, R., *Revelação na Bíblia*, p. 920.

ao chão e ouvi uma voz que me dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” Respondi: “Quem és, Senhor?” Ele me disse: “Eu sou Jesus, o Nazareu a quem tu estás perseguindo”. Os que estavam comigo viram a luz, mas não escutaram a voz de quem falava comigo. Eu prossegui: “Que farei, Senhor?” E o Senhor me disse: “Levanta-te e entra em Damasco: lá te dirão tudo o que te é ordenado fazer”. (At 22,6-10)

Segundo a narrativa da vocação de Paulo, em Atos dos Apóstolos, manifestam-se a Paulo dois fenômenos, a saber, a presença de uma luz vinda do céu e a audição de uma voz cujo autor ele desconhece e, por isso, pergunta quem é e Jesus se identifica. Na narrativa, ele distingue entre o fenômeno observável por todos que estavam com ele, como a percepção da luz, e o que foi dirigido somente a ele, a saber, a voz que lhe falava. Como que diante de um espanto, ele pergunta ao Senhor o que fazer e recebe a primeira instrução de se dirigir a Damasco, onde as demais orientações serão dadas.

A terceira narrativa deste acontecimento é contada por Paulo no discurso ao rei Agripa (At 26,12-23). No v.14, há um acréscimo na fala de Jesus em relação às narrativas anteriores sobre o mesmo ponto: “Saul, Saul, por que me persegues? É duro para ti recalcitrar contra o arguilhão” (At 26,14). A frase acrescida indica que vã será a resistência de Paulo diante do poder de Deus. Em seguida, Jesus explica a razão de sua revelação e comunica futuras aparições e manifestações ao longo da missão paulina:

Mas levanta-te e fica firme em pé, porque este é o motivo por que te apareci: para constituir-te servo e testemunha da visão na qual me viste e daquelas que ainda te aparecerei. Eu te livrarei do povo e das nações gentias, às quais te envio para lhes abrires os olhos e assim se converterem das trevas à luz, e da autoridade de Satanás para Deus. De tal modo receberão, pela fé em mim, a remissão dos pecados e a herança entre os santificados. (At 26,16-18)

Segundo Comblin, os elementos envolvidos nestas narrativas são os mesmos das demais manifestações divinas relatadas na Bíblia. “A luz é o elemento central das teofanias”³⁵, a exemplo do que se verifica em: Ex 24,15-17; Sl 29,7; 97,1-3; Ez 1,4-6; Mt 17,2. Na sequência, Jesus, assim como o fez Deus no Antigo Testamento (Gn 31,11; 46,2), chama o interlocutor pelo nome, mas Paulo não o reconhece. “Então, Jesus apresenta-se com a fórmula solene que é própria de Deus no Antigo Testamento: ‘Eu sou’”³⁶. Na interpretação de Comblin, Paulo não recebe imediatamente uma vocação, mas, antes, “apenas instruções para o imediato” porque “a narração quer salientar a sua impotência e a sua dependência total de Jesus”³⁷.

No texto de Gl 1,13-14, o apóstolo continua a narrativa contextualizando sua vida pregressa, recordando o fato de não pertencer à Igreja dos apóstolos na medida em que progredia no judaísmo e zelava pelas tradições de seus ancestrais. A retomada da narrativa da vida pregressa busca justificar que nada tinha ele a ver com a Igreja nascente ou com os apóstolos, como era de conhecimento público.

A descrição da revelação de Jesus Cristo, nos v.15-16, é atribuída pelo apóstolo à ação da graça divina e tem uma finalidade, que é a de dispor Paulo ao serviço do Senhor enquanto evangelizador dos gentios. Portanto, trata-se de uma revelação que manifesta a glória de Deus à medida que a segunda pessoa da Santíssima Trindade se revela ao apóstolo, por um lado, e, por outro, atribui uma missão a ele a ser desempenhada no mundo, tendo em perspectiva a constituição da vida da Igreja, por outro lado.

Os v.16-17 indicam a ação do Espírito Santo em Paulo, que, para o exercício da missão que lhe foi confiada, não precisou, inicialmente, consultar os demais apóstolos, mas imediatamente pôr em prática a missão recebida do próprio

³⁵ COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 181.

³⁶ COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 181.

³⁷ COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 182.

Cristo. É isso que se observa também na continuação das narrativas do acontecimento de Damasco nos Atos dos Apóstolos.

Depois de falar com Paulo, Jesus manifesta-se a Ananias em uma visão (At 9,10). O diálogo entre ambos indica que este tipo de experiência era recorrente entre os discípulos e o Senhor. Diferentemente de Paulo, que responde surpreso, perguntando quem é o autor da voz desconhecida, Ananias, ao ouvir seu nome, prontamente responde: “Estou aqui, Senhor!” (At 9,10). A conversa entre ambos é fluida: Jesus dá as orientações, Ananias questiona, Jesus explica as razões e o discípulo obedece (At 9,11-17). No encontro com Paulo, que já havia tido uma visão acerca do que aconteceria (At 9,12), Ananias lhe informa que foi enviado por Jesus, o mesmo que lhe apareceu no caminho de Damasco, com a finalidade de que o apóstolo recupere a vista e fique repleto do Espírito Santo e seja batizado (At 9,17-18).

Aos judeus de Jerusalém, Paulo conta estes fatos, acentuando o poder de Ananias em curá-lo da cegueira a que foi acometido (At 22,13), a mensagem dele recebida – “O Deus de nossos pais te predestinou para conheceres a sua vontade, veres o Justo e ouvires a voz saída de sua boca. Pois tu hás de ser sua testemunha, diante de todos os homens, do que viste e ouviste” (At 22,14-15) –, e o recebimento do Espírito Santo por meio do batismo.

Paulo finaliza o relato contando sobre o êxtase que vivenciou e uma nova visão do Senhor enquanto orava no Templo.

E vi o Senhor, que me dizia: “Apressa-te, sai logo de Jerusalém, porque não acolherão o teu testemunho a meu respeito”. Retruquei então: “Mas Senhor, eles sabem que era eu quem andava prendendo e vergastando, de sinagoga em sinagoga, os que criam em ti”. Ele, contudo, me disse: “Vai, porque é para os gentios, para longe, que eu quero enviar-te” (At 22,18-21).

Diferentemente do primeiro diálogo entre Jesus e Paulo, em que o apóstolo estava imerso no espanto do mistério, neste último, a conversa torna-se fluida: Jesus orienta, o apóstolo questiona, Jesus explica a razão da orientação e Paulo obedece.

De acordo com Fabris³⁸, embora as imagens e a linguagem empregadas tanto por Lucas quanto por Paulo para descreverem a experiência no caminho de Damasco apresentam os mesmos elementos das narrativas bíblicas da revelação de Deus aos patriarcas e profetas,

Paulo, entretanto, é capaz de distinguir o que, em suas cartas, apresenta como experiências carismáticas ou fenômenos extraordinários da ‘revelação de Jesus’ e ‘visão do Senhor Jesus’. Esta última não é descrita por Paulo com palavras que possam justificar a hipótese de um estado de consciência alterada. Ele a apresenta como efeito de uma experiência da iniciativa gratuita e benévola de Deus³⁹.

O relato de Paulo sobre as visões e revelações referem-se mais precisamente a “um encontro com o próprio Cristo vivo”⁴⁰. Segundo Williams, Dunn resume e sintetiza a experiência paulina no caminho de Damasco de forma precisa:

Na estrada de Damasco ele [Paulo] não só experimentou o poder internamente, mas acima de tudo, percebeu uma pessoa externamente — não recebeu apenas a dádiva da graça, mas também a vinda do Senhor ressurreto. Portanto, Paulo declara ter visto a Jesus, o que é algo singular e marcante, não podendo ser menosprezado, nem deixado de lado como insignificante⁴¹.

³⁸ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 128.

³⁹ FABRIS, R., Paulo. Apóstolo dos gentios, p. 163.

⁴⁰ WILLIAMS, D., Novo comentário bíblico contemporâneo, p. 228.

⁴¹ WILLIAMS, D., Novo comentário bíblico contemporâneo p. 228.

Para Cerfaux, “as três narrações do acontecimento de Damasco concordam com a Epístola aos gálatas”⁴². Isso é observável na interrupção da perseguição paulina à Igreja e “submissão” do apóstolo “às ordens comunicadas por Cristo”⁴³. Na interpretação de Barnett, “não deve haver dúvida de que Paulo baseou a alegação de ser apóstolo no fato de ter visto o Senhor ressuscitado e de ter recebido dele a missão de anunciar o Evangelho aos gentios”⁴⁴. Pode-se dizer que a manifestação do Ressuscitado a Paulo marca o início de uma série de manifestações que foram registradas ao longo da história da Igreja, nas quais Cristo continua se revelando, registradas pelos santos e explicadas pela Teologia Mística, conforme abordaremos na próxima seção deste estudo.

3. Leitura mística-teológica

A história da mística cristã é permeada de fenômenos místicos extraordinários, tais como os que sucederam a Paulo nos excertos analisados no tópico anterior, como visões de Cristo Ressuscitado, locuções com o Senhor e orientações do Espírito Santo. Outras experiências extraordinárias são mencionadas no percurso de evangelização do apóstolo: cura de doentes e expulsão de demônios (At 19,11-12), o poder de ressuscitar o jovem Êutico (At 20,9-12), recebimento de orientações do Espírito Santo (At 16,6-7), visões (At 16,9-10), visões noturnas de consolação e orientação do Senhor (At 18,9-10, At 23,11), e orientação do Espírito Santo sobre o futuro (At 20,23)⁴⁵.

Especificamente em Gálatas 1,12, Paulo resume a experiência de Damasco com o uso do termo “revelação” (*apokalypsis*) de Jesus Cristo⁴⁶. De acordo com Barnett, a narrativa, mas também o percurso de evangelização paulino de

⁴² CERFAUX, L., O cristão na teologia de São Paulo, p. 74.

⁴³ CERFAUX, L., O cristão na teologia de São Paulo, p. 74.

⁴⁴ BARNETT, P., Apóstolo, p. 128.

⁴⁵ MASCILONGO, P., Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos, p. 267-277.

⁴⁶ AUNE, D., Apocaliptismo, p. 101.

Jerusalém à Arábia e a Damasco, sem intervenção dos demais apóstolos que conviveram historicamente com Jesus, indicam que “o conhecimento paulino do Cristo ressuscitado foi transmitido diretamente a Paulo por Deus”⁴⁷. Do mesmo modo que o “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), os demais também vivenciaram experiências místicas extraordinárias e “deram a conhecer essa revelação de Deus verbalmente e também em seus escritos”⁴⁸.

Esses fenômenos são igualmente documentados pelas investigações teológicas empreendidas pela Teologia Mística, com base nos relatos e experiências dos santos, mas, sobretudo, a partir do dado histórico e teológico fundamental da revelação de Deus em Cristo Jesus. A experiência mística cristã não é reduzida nem fundamentada nos fenômenos místicos extraordinários, os quais são apenas uma manifestação da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo e da ação do Espírito Santo.

Para Arintero⁴⁹, a Igreja, enquanto Corpo Místico de Cristo, é a mística sociedade dos fiéis cristãos cuja cabeça é Cristo e a alma é o Espírito Santo. A alguns desses fiéis Deus concede graças extraordinárias cuja finalidade é induzir ao serviço do Senhor, à edificação da Igreja e ao bem do próximo. Essas graças são denominadas de *gratis datas*, manifestas em epifenômenos, como visões e locuções⁵⁰, concedidas como dons do Espírito Santo.

Na explicação de Tanquerey, “Cristo vem a nós, como a Maria, pelo seu Divino Espírito”⁵¹, de, entre outras, duas maneiras: pela graça habitual e pela graça atual. A primeira é distribuída quando se faz um “ato sobrenatural e meritório”⁵². Na segunda, por sua vez, “Jesus age (...) e opera em nós o querer e o agir”⁵³, tal como se manifesta no caso paulino.

⁴⁷ BARNETT, P., *Adversários de Paulo*, p. 38.

⁴⁸ BARNETT, P., *Apóstolo*, p. 125.

⁴⁹ ARINTERO, J. G., *Evolución mística*, p. 601.

⁵⁰ ARINTERO, J. G., *Evolución mística*, p. 497-513.

⁵¹ TANQUEREY, A., *O dogma e a vida interior*, p. 162.

⁵² TANQUEREY, A., *O dogma e a vida interior*, p. 162.

⁵³ TANQUEREY, A., *O dogma e a vida interior*, p. 162.

O entendimento e a história da mística ocidental estão diretamente relacionados a alguns fatores, entre eles, fundamentalmente, ao conhecimento da história do cristianismo primitivo⁵⁴. Tal cristianismo é descrito essencialmente nos Atos dos Apóstolos e nos livros dos Padres da Igreja, especialmente os dos primeiros séculos. Outro elemento importante é o fato de a mística cristã ter “uma tradição contínua de caráter eminentemente exegetico”⁵⁵. Diversas são as categorias teológicas empregadas para explicar o fenômeno da mística cristã. Contudo, uma é decisiva e tem a função de “instituição reguladora”⁵⁶:

Sempre [os místicos cristãos] precisaram se confrontar com o cânone da revelação e da experiência de Deus, a Escritura e, especialmente, o Novo Testamento. É nesse sentido que podemos recorrer aos Atos dos Apóstolos como um fundamento de existência e de discernimento da mística e da espiritualidade cristã⁵⁷.

Nos Atos dos Apóstolos e nas cartas dos apóstolos, que compõem a segunda parte do Novo Testamento, registram-se as experiências do Espírito Santo nas primeiras comunidades cristãs, especialmente na condução da missão. Justamente por isso, é possível afirmar que “a experiência mística, sem a consciência de que é o Espírito Santo o seu autor, é uma falácia humana, fruto de desejos e de emoções, uma confusão cujo preço alguém paga logo adiante”⁵⁸.

Para Susin, “caminho” é uma das categorias que melhor expressa a mística cristã porque “o caminho é, em primeiríssimo lugar, o caminho de Deus a nós, antes de ser nosso na direção de Deus”⁵⁹. Além disso, o caminho “é essencialmente missionário”⁶⁰, tal como exemplificado na experiência paulina

⁵⁴ MCGINN, B., *As fundações da mística das origens ao século V. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. Tomo I, p. 27.

⁵⁵ MCGINN, B., *As fundações da mística das origens ao século V. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental*. Tomo I, p. 23.

⁵⁶ SUSIN, L., O “Caminho”: *Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos*, p. 490-491.

⁵⁷ SUSIN, L., O “Caminho”: *Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos*, p. 490-491.

⁵⁸ SUSIN, L., O “Caminho”: *Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos*, p. 492.

⁵⁹ SUSIN, L., O “Caminho”: *Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos*, p. 520.

⁶⁰ SUSIN, L., O “Caminho”: *Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos*, p. 520.

nos Atos dos Apóstolos e no epistolário. “O caminho, na sua mística, envolve sempre o terreno firme da memória da vida terrena de Jesus e da experiência fundante do Espírito Santo”⁶¹.

Na mesma perspectiva, França Miranda acentua a relação entre Deus e o ser humano presente na experiência mística. Não é o último que prioritariamente o busca, mas, antes, o primeiro que se dá a conhecer: “[...] é Ele mesmo [Deus], através de seu Espírito, quem nos possibilita encontrá-lo, dirigindo nosso olhar, levando-o a uma leitura correta e capacitando nossa opção de fé”⁶².

Segundo Dunn⁶³, um dos expoentes na interpretação da experiência mística de Paulo foi Albert Schweitzer, para quem a experiência do apóstolo não foi meramente metafórica, mas, ao contrário, real, apesar de ter se tornado um “assunto antiquado”⁶⁴ por conta da “falta de definição clara e consensual do seu termo principal e seu colorido esotérico”⁶⁵:

Como escreveu Schweitzer no começo da seção do NT do seu conhecido artigo sobre *pneuma* no TDNT, em que apenas reflete o consenso depois de Gunkel: ‘Muito antes de o Espírito ser um tema de doutrina, foi um fato na experiência da comunidade’. O estudo minucioso mais recente começa com a mesma nota: ‘Independentemente de qualquer coisa, para Paulo o Espírito era realidade experimentada’; ‘para Paulo o Espírito, como realidade experimentada e viva, era o tema absolutamente crítico da vida cristã do começo ao fim’⁶⁶.

A mesma conclusão é possível derivar da análise das narrativas expressas em Gl 1,11-24; At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, segundo elementos do Método de Análise Retórica Bíblica Semítica e das pesquisas sobre fenômenos místicos extraordinários da mística cristã, estudados pela Teologia Mística. O livro dos

⁶¹ SUSIN, L., O “Caminho”: Mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos, p. 491-492.

⁶² FRANÇA MIRANDA, M., Mística cristã. O mistério de Deus na vida dos cristãos, p. 23.

⁶³ DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 449.

⁶⁴ DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 452.

⁶⁵ DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 452.

⁶⁶ DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 487.

Atos do Apóstolos, bem como suas narrativas, “é um relato teológico, com fundamento histórico, da Igreja dos primeiros tempos do cristianismo (...), uma narrativa da ação do Espírito Santo no início da vida da Igreja”⁶⁷. Da mesma forma, o encontro de Paulo com Cristo em Damasco, e em outras ocasiões ao longo de seu ministério, é a manifestação da ressurreição, cuja a “importância ficará sempre em evidência no pensamento paulino”⁶⁸:

A evidência do acontecimento se impôs a Paulo na sua visão do caminho de Damasco. A glória na qual Jesus lhe apareceu, era a da ressurreição. Instantaneamente se realizou na sua inteligência uma síntese entre o dado intelectual imediato da visão que se lhe oferecia, o que os cristãos diziam de Jesus, e o que ele, fariseu, conhecia teoricamente acerca da ressurreição dos mortos⁶⁹.

Para Cerfaux, a “experiência mística” de Paulo “mudou a história” e os diálogos narrados por Lucas nos Atos dos Apóstolos atestam que “o chamado não foi preparado nem premeditado. Paulo foi ‘alcançado’ por Cristo Jesus (...), foi tomado por uma mão mais forte que ele, para convertê-lo em instrumento de um corredor mais robusto”⁷⁰.

Não é possível tratar da morte e ressurreição de Jesus Cristo sem aludir a outro evento que marca fundamentalmente a experiência cristã: o Verbo se fez carne, como relatado no Prólogo do Evangelho de João (Jo 1,1-18) e da Primeira Carta de João (1Jo 1,1-4)⁷¹. É deste mistério distintivo que os demais sucedem, como resume Graef:

Difícilmente podemos exagerar a importância que tem a encarnação para a vida mística, e isto é o que faz a mística cristã radicalmente diferente de todas as outras

⁶⁷ HACKMANN, G., A Igreja nos Atos dos Apóstolos, p. 427.

⁶⁸ CERFAUX, L., O cristão na teologia de São Paulo, p. 40.

⁶⁹ CERFAUX, L., O cristão na teologia de São Paulo, p. 40.

⁷⁰ CERFAUX, L., Itinerário espiritual de San Pablo, p. 42.

⁷¹ GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4, p. 292-317.

místicas. Esta diferença radical a vemos frequentemente negada por certos tratadistas, que sustentam que as experiências místicas são fundamentalmente as mesmas em todas as religiões, ponto de vista que tem contribuído talvez para a linguagem enganosa de alguns dos místicos cristãos. Porém, a experiência mística em uma religião que tem como base a encarnação deve ser fundamentada diferente de qualquer outra, porque está intimamente unida a um fato histórico, a algo que realmente aconteceu neste mundo do espaço e do tempo⁷².

Não resta dúvidas de que a revelação da qual fala Paulo aos gálatas é fruto de uma experiência mística, isto é, do encontro real que o apóstolo teve com Cristo Ressuscitado e o Espírito Santo, por meio de fenômenos místicos extraordinários. Assim como Deus se manifestou à humanidade na encarnação de Jesus, confirmou este mistério no evento pascal e continua a manifestá-lo na vida da Igreja.

Conclusão

Na leitura conjunta de Gl 1,11-24; At 9,3-19; 22,6-21 e 26,12-23, seguindo o Método de Análise Retórica Bíblica Semítica, é possível compreender o sentido da declaração paulina acerca da revelação de Jesus Cristo no ensinamento do Evangelho anunciado pelo apóstolo às comunidades cristãs. Esta revelação, isto é, a experiência de Deus vivenciada por Paulo, não é de ordem psicológica, social, ética ou religiosa, mas, antes, mística. Trata-se de um encontro pessoal e real em que o próprio Deus se manifesta extraordinariamente na comunicação de uma mensagem e na sustentação da missão confiada a Paulo, no caminho de Damasco, por Jesus Cristo Ressuscitado e na força do Espírito Santo.

A leitura paralela da apologia pessoal de Paulo, em Gl 1,11-24, em contraste com a narrativa lucana da vocação e chamado para o apostolado (At 9,3-

⁷² GRAEF, H., *Historia de la mística*, p. 39.

19; 22,6-21 e 26,12-23), em que o próprio apóstolo se torna autor direto dos discursos, nos ajuda a identificar e compreender como a experiência mística aconteceu e foi se desenvolvendo ao longo da missão. As narrativas do livro dos Atos dos Apóstolos não só permitem compreender o raciocínio de Paulo e suas declarações em Gl 1,11-24, mas também a ação do Espírito Santo na condução e missão da Igreja nascente, além de apresentarem uma visão conjunta dos fatos precedentes que possibilitaram a pregação exaustiva da “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)⁷³ e da realidade do Cristo Ressuscitado (1Cor 15).

O acontecimento de Damasco não indica somente uma conversão, como outras, mas antes, o fato de que Paulo conheceu uma pessoa, Jesus ressurreto, manifesto em sua glória, que o escolheu, o chamou e o capacitou para uma missão, especialmente entre os gentios: “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7).

Referências Bibliográficas

ARINTERO, J. G. **Evolución mística**. Campinas: Livre, 2020.

AUNE, D. Apocaliptismo. In: HAWTHORNE, G., MARTIN, R., REID, D. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 94-105.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BARNETT, P. Adversários de Paulo. In: HAWTHORNE, G., MARTIN, R., REID, D. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 34-44.

BARNETT, P. Apóstolo. In: HAWTHORNE, G., MARTIN, R., REID, D. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 121-128.

CERFAUX, L. **Itinerario espiritual de San Pablo**. Barcelona: Herder, 1968.

CERFAUX, L. **O cristão na teologia de São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1976.

⁷³ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2015).

- CESAREIA, E. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística; 15).
- COMBLIN, J. **Atos dos Apóstolos**. Vol. I:1-12. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1988.
- DUNN, J. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo Paulus, 2008.
- FABRIS, R. **Paulo**. Apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2006.
- FRANÇA MIRANDA, M. **Mística cristã**. O mistério de Deus na vida dos cristãos. São Paulo: Paulus, 2022.
- JOÃO CRISÓSTOMO, S. **Comentário às Cartas de São Paulo/1**. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística; 27/1).
- GONZAGA, W. **“A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 2ª ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, v. 21, n. 55, jan./abr.2017b, p. 19-41.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. **ReBíblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 155-170.
- 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 estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBíblica**, v. 2, n. 3, jan./jun., 2021, p. 09-41.
- GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p. 292-317, jul./dez.2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>
- GONZAGA, W.; SILVA, R. Apóstolo Paulo: Vocação, Missão e Vida Espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.38, n.3, Set.-Dez. 2023, p. 1035-1055. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i3.1838>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: 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, 2023, p. 29-76. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

GRAEF, H. **Historia de la mística**. Barcelona: Helder, 1970.

HACKMANN, G. L. B. A Igreja nos Atos dos Apóstolos. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.31, n.133, p. 427-459, 2001.

MASCILONGO, P. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. Petrópolis: Vozes, 2022.

MCGINN, B. **As fundações da mística das origens ao século V**. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. Tomo I. São Paulo: Paulus, 2012.

MIRANDA, W. **Aprendi do Senhor**. São Paulo: Paulinas, 1974.

MURPHY, R. Revelação na Bíblia. In: BORRIELLO, L.; CARUANA, E. **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, p. 919-921.

PITTA, A. **Cartas paulinas**. Petrópolis: Vozes, 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2021.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Inspiração e verdade da Sagrada Escritura**. A palavra que vem de Deus e fala de Deus para a salvação do mundo. São Paulo: Paulinas, 2014.

SUSIN, L. C. O “caminho”: mística e espiritualidade nos Atos dos Apóstolos. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.31, n.133, 2001, p. 485-522.

TANQUEREY, A. **O dogma e a vida interior**. Lisboa: Aster.

WILLIAMS, D. **Novo comentário bíblico contemporâneo**. Atos. São Paulo: Vida, 1996.

Capítulo VI¹

Alianças, Fé e Lei: o uso da Escritura na Epístola aos Gálatas²

Covenants, Faith and Law: the use of the Scripture in the Epistle to the Galatians

Pactos, Fe y Ley: el uso de la Escritura en la Epístola a los Gálatas

Waldecir Gonzaga³

Ygor Almeida de Carvalho Silva⁴

Resumo

O presente estudo tem como objetivo analisar o uso de referências ao Antigo Testamento (AT) na Epístola de Paulo aos Gálatas. Para essa finalidade, usa-se o Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (NT), segundo os sete critérios de R. Hays e os nove passos de G. K. Beale. Constata-se que o apóstolo usa fartamente as Escrituras Sagradas de Israel neste seu escrito. Daí a necessidade desta pesquisa para verificar três questões: a) quais são os textos veterotestamentários referidos pelo autor; b) como ele os referenciou (citação, alusão ou eco); c) qual a fonte usada por ele (Texto Hebraico [TH], Septuaginta [LXX], ou outra indeterminada ou interpretativa). Também se busca entender em que sentido o autor aborda a lei de Deus de forma negativa, analisando justamente a maneira como ele mesmo interpretou as passagens que usa do AT. Percebe-se que quase a totalidade de sua base argumentativa para a justificação pela graça, recebida pela fé, é extraída exatamente das Escrituras Sagradas de Israel, texto ao qual se apegavam seus oponentes. Além da introdução e da conclusão, o corpo deste estudo oferece quatro tópicos (além de excelentes referências bibliográficas para ulteriores pesquisas): a) o uso da Escritura na autobiografia paulina (Gl 1,6-2,21); b) o uso da Escritura na defesa da fé para a salvação (Gl 3,1-29); c) o uso da Escritura no *midrash* de Agar (Gl 4,1-31); e, d) o uso da Escritura nos conceitos de liberdade cristã e vida no Espírito (Gl 5,1-6,10).

Palavras-chave: Antigo Testamento, Paulo, Gálatas, Lei, Fé.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-06>

² Este texto foi publicado originariamente em: GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. *Cadernos de Sion*, vol. 5, n. 1, p. 133-180, 2024. <https://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/134>

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). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mails: <waldecir@hotmail.com> e <waldecir@puc-rio.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3405-0394>.

⁴ Bacharel em Teologia e especialista na área pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Mestre e doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mails: <ygor.adv@hotmail.com> e <ygor.almeida@adventistas.org>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9348984474379155> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3405-0394>.

Abstract

The present study aims to analyze the use of references to the Old Testament (OT) in Paul's Epistle to the Galatians. For this purpose, the Method of the Use of the OT in the New Testament (NT) is used, according to the seven criteria of R. Hays and the nine steps of G. K. Beale. As is demonstrated, the apostle does extensive use of the Holy Scriptures of Israel in his writing. Hence the need for this research to verify three questions: a) which are the OT texts referred to by the author, b) how he cited them (if by quotation, allusion or echo) and c) which source was used by him (Hebrew Text [HT], Septuagint [LXX], or other indeterminate or interpretative). We also seek to understand in what sense the author approaches God's law in a negative way, analyzing precisely the way in which he himself interpreted the passages he quotes from the OT. It will be seen that almost the entirety of his argumentative basis for justification by grace, received by faith, is extracted exactly from the Holy Scriptures of Israel, a text to which his opponents clung. In addition to the introduction and conclusion, the body of this study offers four topics (as well as excellent bibliographical references for further research): a) the use of Scripture in Paul's autobiography (Gl 1:6-2:21); b) the use of Scripture in defending the faith for the salvation (Gl 3:1-29); c) the use of Scripture in Hagar's midrash (Gal 4:1-31); and d) the use of Scripture in the concepts of Christian freedom and life in the Spirit (Gal 5:1-6:10).

Keywords: OT, Paul, Galatians, Law, Faith.

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo analizar el uso de referencias al Antiguo Testamento (AT) en la Epístola de Pablo a los Gálatas. Para ello se utiliza el Método de Uso del AT en el Nuevo Testamento (NT), según los siete criterios de R. Hays y los nueve pasos de G. K. Beale. Parece que el apóstol hace un uso extensivo de las Sagradas Escrituras de Israel en este escrito. De ahí la necesidad de que esta investigación verifique tres cuestiones: a) cuáles son los textos del AT a los que se refiere el autor; b) cómo los referencia (cita, alusión o eco); c) qué fuente utilizó (Texto hebreo [TH], Septuaginta [LXX] u otra fuente indeterminada o interpretativa). También buscamos comprender en qué sentido el autor aborda la ley de Dios de manera negativa, analizando precisamente la forma en que él mismo interpretó los pasajes que utiliza del AT. Se puede observar que casi la totalidad de su base argumentativa para la justificación por la gracia, recibida por la fe, está extraída exactamente de las Sagradas Escrituras de Israel, texto al que se aferraban sus oponentes. Además de la introducción y la conclusión, el cuerpo de este estudio ofrece cuatro temas (además de excelentes referencias bibliográficas para futuras investigaciones): a) el uso de la Escritura en la autobiografía de Pablo (Gl 1,6-2,21); b) el uso de la Escritura en la defensa de la fe para la salvación (Gal 3,1-29); c) el uso de las Escrituras en el midrash de Agar (Gálatas 4:1-31); y, d) el uso de la Escritura en los conceptos de libertad cristiana y vida en el Espíritu (Gal 5,1-6,10).

Palabras clave: AT, Pablo, Gálatas, Pacto, Fe.

Introdução

Para a maioria dos acadêmicos em Teologia Bíblica, é ponto pacífico que a Epístola aos Gálatas seja autenticamente paulina.⁵ É provável que sua redação tenha ocorrido entre os anos 54-57 d.C., por ocasião da terceira viagem missionária de Paulo, estando ele em Éfeso.⁶

Contudo, quem seriam esses cristãos gálatas? Descendentes dos antigos celtas (também conhecidos como gauleses) que imigraram, na primeira metade do século III a.C., para o interior da antiga Ásia Menor ou Anatólia, região ocidental e majoritária da atual Turquia. A terra ocupada por eles passou a ser chamada de Galácia.

A dúvida que permanece é se os gálatas aos quais o apóstolo endereça sua epístola seriam os habitantes do centro-norte, região conhecida como território da Galácia; ou o sul, conhecido como província da Galácia (regiões da Psídia, Frígia, Licaônia, Isáuria, Panfília, Paflagônia e Ponto Galático), local posteriormente anexado pelos gálatas, parte do qual Paulo esteve evangelizando por ocasião de sua primeira viagem missionária, incluindo cidades como Antioquia da Psídia, Icônio, Listra e Derbe (At 13,16-14,28; 16,6; 18,23). Conquanto não possa ser conclusiva, pelo peso das evidências bíblica, histórica e arqueológica, adere-se, nesta pesquisa, à hipótese de que os destinatários de Paulo eram cristãos habitantes do território da Galácia (região centro-norte de parte do interior da Ásia Menor).⁷

⁵ BRUCE, F. F., Paulo, o Apóstolo da Graça, p. 174; HANSEN, G. W. Gálatas, carta aos, p. 583; GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 33-38; GONZAGA, W., A Estrutura da Carta aos Gálatas à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 10-11; GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 22.

⁶ KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 394; BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 622; FITZMEYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 423; BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 22; GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 32; GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 36.

⁷ KÜMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 382-394; BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 622; FITZMEYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 421-422; BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 14-15; GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 40-43.

O remetente endereça sua epístola “às igrejas da Galácia” (Gl 1,2); ou seja, às comunidades cristãs que havia ali, possivelmente fundadas por ele mesmo (Gl 1,8; 4,11.13-15). Neste texto, profundamente teológico e recheado de recursos retóricos, Paulo confronta seus opositores, que mais parecem ser judeus cristãos legalistas (chamados posteriormente de “judaizantes”), que ensinavam aos crentes gentios ser a justificação perante Deus proveniente das obras da lei (Gl 1,6-7.9; 2,4-5; 3,1-5; 5,4.7), obrigando-os inclusive a observarem aspectos cerimoniais da mesma, especialmente o rito da circuncisão, para serem salvos (Gl 4,9-11; 5,1-3.6-7.9-12; 6,12-13.15).⁸

Como se pode ver pela leitura da epístola, o apóstolo lança mão de uma linguagem bastante enfática na sua exposição de que a justificação vem pela graça do Senhor, recebida pela fé, e que a circuncisão não deve ser obrigatória aos cristãos. Entretanto, certos intérpretes têm entendido algumas dessas asseverações como antinomistas.⁹ Como Paulo costuma fazer em suas epístolas¹⁰, usa fartamente as Escrituras Sagradas de Israel em sua argumentação na produção

⁸ VIARD, A., *Saint Paul Épitre aux Galates*, p. 10-11; GUTHRIE, D., *Gálatas*, p. 20-26; BRUCE, F. F., *Paulo, o Apóstolo da Graça*, p. 174-178; CORTEZ, F. H.; PAROSCHI, K., *Introduction to Galatians*, p. 1732. Esses opositores usavam sorrateiramente de lisonjas para afastar os crentes sinceros da Galácia da comunhão com Paulo, atacando sua pessoa e denegrindo sua imagem (Gl 4,17). Daí, toda a necessidade de defesa do seu próprio apostolado no início da epístola (Gl 1,1.11-2,14). Para maiores detalhes acerca dessa oposição, ver ainda: BRINSMEAD, B. H., *Galatians as Dialogical Response to Opponents*, p. 119-121, 459-469; GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 46-52.

⁹ Ver, por exemplo: MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Gálatas*, p. 88-89, 91-103, 133-136; GRANCONATO, M., *A Essência do Evangelho de Paulo*, p. 60, 75-77, 93, 133; SOARES, G., *Gálatas*, p. 61-65, 67, 83-84, 90-92, 94-95, 104, 109, 111, 115.

¹⁰ ELLIS, E. E., *Paul’s Use of the Old Testament*, p. 20-21: “O uso que Paulo fez do AT não pode ser compreendido a parte de sua atitude para com ele. Para Paulo, as Escrituras são sagradas e proféticas (Rm 1,2; 4,3), elas constituem os próprios oráculos de Deus (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) (Rm 3,1-2), e elas ‘foram escritas... para o nosso ensino’ (Rm 15,4). Todas as doutrinas importantes de Paulo são reforçadas por um apelo à sua Bíblia. Para colocar a origem da Escritura em Deus, a frase paulina ‘soprada por Deus’ (θεόπνευστος) (2Tm 3,16) dificilmente poderia ser melhorada. Em sua visão do AT o apóstolo está em consonância não apenas com Cristo e os outros escritores do NT (2Pd 1,21), mas também com a totalidade do judaísmo e da Igreja primitiva.”; DEL PÁRAMO, S., *Las Citas de los Salmos en S. Pablo*, p. 229: “Entre os hagiógrafos do Novo Testamento ninguém como S. Paulo expôs, com tanta ponderação, as excelências e utilidades da Sagrada Escritura (cf. 2Tm 3,16.17; Rm 15,4). Todo o ambiente literário que envolve os seus escritos encontra-se saturado de aromas bíblicos, que denunciam o escriba culto, que consagrou grande parte de sua vida à meditação e ao estudo dos livros sagrados. Nenhum autor do Novo Testamento nos oferece tantas e tão variadas referências à Escritura como ele. Umas 120 citações claras encontramos em suas cartas, sem contar muitas outras tácitas ou implícitas, e as inúmeras reminiscências ou alusões que um leitor atento pode facilmente observar”; ver também ELLIS, E. E., *Paul’s Use of the Old Testament*, p. 10; SILVA, Y. A. C., *Um vaso para honra e outro para desonra*, p. 125.

de Gálatas. Compreender a forma como ele as citou, aplicou e interpretou¹¹, vem a ser *conditio sine qua non* para uma exegese coerente da epístola, que resulte numa hermenêutica equilibrada da mesma. Afinal, que melhor maneira pode haver de se interpretar uma passagem do NT que cita outra do AT do que buscando o sentido que o próprio autor, divinamente inspirado, deu a ela?

Para se realizar este estudo, aplica-se aqui o Método do Uso do AT no NT, conforme desenvolvido por R. Hays e G. K. Beale. Hays¹² estabelece sete critérios para se atestar o uso de uma passagem do AT no NT: 1) disponibilidade da fonte ao autor original; 2) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; 3) recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; 4) coerência temática com a linha de argumentação do autor; 5) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; 6) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; 7) satisfação quanto à interpretação do texto.

Beale¹³ indica nove passos para se interpretar corretamente o uso de uma passagem do AT no NT: 1) identificar se a referência ao AT é uma citação, alusão ou eco; 2) analisar o contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; 3) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; 4) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; 5) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudepígrafos, Filo de Alexandria, Flávio Josefo etc.); 6) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; 7) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do

¹¹ BELLI, F. et. al., *Vetus in Novo*, p. 197: “A chave da compreensão do uso das Escrituras em Paulo está no modo com o qual ele utiliza os textos para apresentar a novidade da experiência cristã a partir do acontecimento de Jesus Cristo, mas não como simples elemento de prova, senão como parte integrante de um testemunho: de fato ‘a justiça de Deus se manifestou testemunhada pela lei e os profetas’. Deste modo vem à lume uma unidade no desígnio de Deus, revelado em Jesus Cristo, que abraça toda a experiência de Israel.”

¹² HAYS, R., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32.

¹³ BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 68-69.

AT; 8) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; 9) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT.

No presente estudo, faz-se uma distinção, defendida por alguns estudiosos, entre *citação* (menção direta ao texto do AT), *alusão* (menção indireta ou de parte do texto do AT) e *eco* (referência ao conceito de uma ou mais passagens do AT).¹⁴ Devido à limitação do espaço, esta pesquisa apresenta apenas os resultados da aplicação do método.

O corpo desta pesquisa se divide nos seguintes quatro tópicos, conforme a estrutura da argumentação da epístola, sugerida por Gonzaga¹⁵: a) o uso da Escritura na autobiografia paulina (Gl 1,6-2,21; precedida pela saudação e endereço, Gl 1,1-5); b) o uso da Escritura na defesa da fé para a salvação (Gl 3,1-29); c) o uso da Escritura no *midrash* de Agar (Gl 4,1-31); e d) o uso da Escritura nos conceitos de liberdade cristã e vida no Espírito (Gl 5,1-6,10; que ainda conta com uma “conclusão”, Gl 6,11-18).

1. O uso da Escritura na autobiografia paulina (Gl 1,6-2,21)

Como mencionado acima e a epístola dá a entender, os opositores de Paulo na Galácia estavam disferindo ataques pessoais contra o apóstolo, tentando desqualificá-lo como tal diante dos cristãos dessas Igrejas. Daí sua necessidade de, na primeira parte de sua argumentação, Paulo apresentar as evidências de suas

¹⁴ BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 56-57; BEETHAM, C. A., Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians, p. 15-24; ELLIS, E. E., Paul's Use of the Old Testament, p. 10-12. Sobre o Método do Uso do AT no NT, especialmente no epistolário paulino, ver ainda: GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C., O Uso de Citações, Alusões e Ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, p. 11-13; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 252-254; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 4-8; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 4-7; GONZAGA, W.; FILHO, J. P. L., O Uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 17-19; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., O Uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 397.

¹⁵ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 63-64. Propostas de estrutura da argumentação da epístola em quatro partes, semelhantes à essa de Gonzaga, mas não idênticas: NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1032-1033; PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 40-41.

credenciais apostólico-divinas, demonstrando que seu chamado não provinha de seres humanos, mas de Deus mesmo.

1.1. Anátema (Nm 21,3; Lv 27,28-29; Dt 7,26; 13,16.18; Js 6,17-18; 7,11-13; Jz 1,17; 1Sm 15,3; Esd 10,8; Zc 14,11 em Gl 1,8-9)

NA ²⁸ Gl 1,8-9	LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἡ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ [ὕμῃν] εὐαγγελίζεται ¹⁶ παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω. ὥς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὕμᾱς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.	Nm 21,3; Lv 27,28- 29; Dt 7,26; 13,16.18; Js 6,17- 18; 7,11-13; Jz 1,17; 1Sm 15,3; Esd 10,8; Zc 14,11.	Mas ainda que nós, ou um anjo do céu, [vos] anunciasse um evangelho diferente do que vos acununciamos, seja anátema. Como dissemos antes e agora novamente digo: Se alguém vos anunciar um evangelho, diferente do que recebestes, seja anátema.	Eco da LXX.

¹⁶ A expressão ὑμῖν εὐαγγελίζεται (vos pregue um evangelho) é de difícil determinação pela crítica textual. Inclusive, na própria Nestle-Aland 28^a Ed. (NA²⁸) e em O Novo Testamento Grego 5^a Ed. (NTG⁵), consta o pronome de segunda pessoa do plural após o verbo, assim: εὐαγγελίζεται [ὕμῃν], conforme a correção do Códice Beza (D²), cuja versão original (século V) reza εὐαγγελίζεται ὑμᾶς. Nesta pesquisa preferiu-se a variante [ὕμῃν] εὐαγγελίζεται – com o pronome antes e o verbo no presente do subjuntivo – pelo fato de esta forma verbal constar em três manuscritos de peso (P^{51vid} [Papiro 51, c. 400 d.C.], B [Códice Vaticano, século IV], D* [Códice Beza original, século V]), ainda que o pronome ὑμῖν só apareça antes do verbo nas testemunhas de peso P^{51vid} e B, e mesmo assim, como indica o sinal diacrítico, não muito legível no P⁵¹. Devido ao fato de o pronome não aparecer nalguns manuscritos importantes, como os unciais K*, F, G, Ψ, ele foi colocado entre colchetes (OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 382-383; METZGER, B. M., Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 521).

Comentário Exegético-Teológico

O substantivo anátema (em grego *koinè*, ἀνάθεμα; no clássico, ἀνάθημα) pode significar, a depender do contexto: “amaldiçoado”, “execrado”, “posto sob maldição”, “aquilo que é consagrado à divindade”, “coisa, lugar ou pessoa amaldiçoada”, “alguém sob a ira de Deus”. Portanto, pode carregar ambos os sentidos: a) algo dedicado à divindade, como uma oferta votiva (Jt 16,18.19; Lc 21,5); ou b) algo ou alguém entregue à divindade para a interdição e maldição. Na maioria das vezes em que aparece na LXX (como nos casos mencionados nesta tabela) e no epistolário paulino (Rm 9,3; 1Cor 12,3; 16,22), a expressão “seja anátema” traz o segundo significado, ou seja, de uma impreciação solene.¹⁷ Quanto à fórmula de excomunhão do cristianismo medieval, que incluía essa expressão, provavelmente tratou-se de um desenvolvimento posterior.¹⁸ Contudo, mesmo na Idade Média, quando vigorava a fórmula de excomunhão, Tomás de Aquino fez o seguinte e interessante comentário sobre o “seja anátema”, de Gl 1,8.9: “Mas deveríamos inferir disso que todos os hereges deveriam ser excomungados? Aparentemente, não, porque em 1Ts 3,10 se diz: ‘Rogamos de poder completar o que falta à vossa fé...’”¹⁹. Em Mt 18,15-18, Cristo explica que, antes de levar alguém à Igreja para ser considerado como gentio e publicano, o cristão consciencioso deve, primeiramente, ir sozinho ao irmão culpado e tentar convencê-lo de seu erro. Se ele não o ouvir, deve voltar lá com mais um ou dois. Se o irmão culpado se convencer de seu erro, ele foi restaurado. Do contrário é que o caso deve ser levado à Igreja para disciplina. De acordo com Paulo, mesmo a disciplina eclesíastica deve ter uma finalidade redentiva (1Cor 5,1-4; 11,31.32), e os que tratam do caso de um membro da comunidade surpreendido nalguma falta, devem fazê-lo com mansidão, cuidando de si mesmos também a fim de não caírem em tentação (Gl 6,1). Ainda se lê em 2Tm 2,25-26: “Para disciplinar com gentileza os opositores, não somente para que Deus lhes dê o arrependimento pelo conhecimento da verdade; mas também para que retornem do laço do diabo à sensatez aqueles que foram capturados por ele para a vontade dele”; e em Tg 5,19-20: “Meus irmãos, se alguém dentre vós se desviar da verdade e alguém o trazer de volta, saiba que aquele que traz de volta um pecador do caminho do seu erro salvará a alma dele da morte e cobrirá uma multidão de pecados.”.

¹⁷ JERÓNIMO, S., Comentarios a la Epístola a los Gálatas, p. 29; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 17; AUST, H.; MÜLLER, D., ἀνάθεμα, p. 102-104.

¹⁸ LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 17.

¹⁹ TOMMASO D’AQUINO, S., Commento alla Lettera ai Galati, p. 541; AUST, H.; MÜLLER, D., ἀνάθεμα, p. 103: “Aquele que prega um falso evangelho é entregue à destruição por Deus. [...] não é questão de um ato de disciplina eclesíastica, no sentido de excomunhão. A maldição expõe os culpados à ira judicial de Deus. Neste ato de ser entregue a Deus, jaz o significado teológico da dádiva consagrada e da maldição por interdição. [...] como uma dádiva consagrada, a pessoa sentenciada pelo *anathema* é imediatamente entregue ao julgamento divino. Ao mesmo tempo, não se exclui a possibilidade de uma mudança de opinião...”

1.2. Chamado desde o ventre materno (Is 49,1.5; Jr 1,5 em Gl 1,15)

NA ²⁸ Gl 1,15	LXX Is 49,1.5	Tradução NA ²⁸	Análise
“Ότε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ	1. Ἀκούσατέ μου, νῆσοι, καὶ προσέχετε, ἔθνη· διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει κύριος. ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου... 5. καὶ νῦν οὕτως λέγει κύριος ὁ πλάσας με ἐκ κοιλίας δοῦλον ἐαυτῶ τοῦ συναγαγεῖν τὸν Ιακωβ καὶ Ἰσραὴλ πρὸς αὐτόν συναχθήσομαι καὶ δοξασθήσομαι ἐναντίον κυρίου, καὶ ὁ θεός μου ἔσται μου ἰσχὺς	Quando, porém, houve por bem, Aquele²⁰ que me separou desde o ventre de minha mãe e me chamou por meio de Sua graça,...	Alusão a Is 49,1.5 e eco de Jr 1,5 na LXX.
	LXX Jr 1,5		
	Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε.		
Comentário Exegético-Teológico Paulo começa sua Epístola aos Gálatas defendendo o seu chamado apostólico como tendo origem em Deus, não nos seres humanos. Daí, ele alude a Is 49,1.5 e ecoa Jr 1,5 na LXX. É digno de nota que Is 49 (v.6) é aplicado ao Messias no Cântico de Zacarias (Lc 2,32). E o próprio apóstolo aplica esse mesmo texto a si e a seus associados em Atos 13,47, no contexto de proclamação do Evangelho aos gentios. Isso indica que o Salvador compartilha com seus discípulos a Sua missão de iluminar aqueles que ainda não O conhecem, a fim de			

²⁰ A omissão (¹) de “ὁ θεὸς/ο Deus” conta com o apoio das seguintes testemunhas: ¹ $\mathfrak{P}^{46}$ B F G 629 1505 lat sy^b; Ir^{lat pt. arm} Epiph; porém, sua presença no texto (txt) conta com o apoio de κ A D K L P Ψ 0278. 33. 81 104. 365. 630. 1175. 1241, 1739. 1881. 2464 $\mathfrak{M}$ sy^{h**} co; Ir^{lt pt}; | com variantes em ¹ $\mathfrak{P}^{46}$ 6. 1739. 1881; ou seja, para os dois lados há testemunhas de peso para a crítica textual. Então o comitê central preferiu trazer os termos, porém, deixando-os entre colchetes [“ὁ θεὸς/ο Deus”], e continuar os estudos. Porém, tendo em vista que para a crítica textual, do ponto de vista externo, um papiro, quando antigo, e é o caso aqui, com o $\mathfrak{P}^{46}$ (c. 200 d.C.), geralmente tem preponderância sobre um códice, e por contar com o apoio do Códice Vaticano (B, do século IV), visto que “O Códice Vaticano é considerado o mais valioso de todos os manuscritos gregos do NT. É o que contém, proporcionalmente, o menor número de erros escribais e, juntamente com o Códice Sinaítico, representa uma forma de texto que deve ter circulado no Egito antes mesmo do ano 200” (PAROSCHI, W., Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 52) e “O manuscrito B é, com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais” (ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 117), além de outras testemunhas qualificadas; e, do ponto de vista da crítica interna, a leitura mais breve é preferível (*lectio brevior potior*) à maior (PAROSCHI, W., Crítica Textual do Novo Testamento, p. 44-45, 153; PAROSCHI, W., Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 42-44, 184-185; GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221-222), opta-se por omitir o nome Deus (“ὁ θεὸς/ο Deus”) nesta tradução, que no texto grego aparece entre colchetes [“ὁ θεὸς/ο Deus”], pela não certeza definitiva de sua presença ou não no texto original. Vale ressaltar que esta conclusão não pretende ser definitiva e aguarda os futuros estudos do comitê central da NA²⁸.

salvá-los. Além disso, ao aludir a Is 49,1.5 e ecoar Jr 1,5 em Gl 1,15, Paulo, na verdade, está repetindo o princípio bíblico segundo o qual a vida existe desde a sua concepção (Sl 139,13.15.16; Lc 1,41-44). Princípio esse que não pode ser esquecido pelos crentes em meio à agenda feminista da atualidade, que quer impor à sociedade judaico-cristã ocidental o aborto como política de saúde pública.

1.3. Deus não faz acepção de pessoas (Dt 10,17 em Gl 2,6)

NA ²⁸ Gl 2,6	LXX Dt 10,17	Tradução NA ²⁸	Análise
Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι,- ὅποιοι ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· <u>πρόσωπον</u> [ὁ] <u>θεὸς</u> ἀνθρώπου <u>οὐ</u> λαμβάνει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδέν προσανέθεντο,	ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων, ὁ <u>θεὸς</u> ὁ μέγας καὶ ἰσχυρὸς καὶ ὁ φοβερός, ὅστις <u>οὐ</u> θαυμάζει <u>πρόσωπον</u> οὐδ' οὐ μὴ λάβῃ δῶρον,	E, daqueles que pareciam ser alguma coisa – o que eram então não me faz diferença nenhuma; Deus não aceita a aparência do homem ²¹ – pois, os que parecem (ser alguma coisa) nada me acrescentaram,...	Eco de Dt 10,17 na LXX.
Comentário Exegético-Teológico A compreensão de que Deus não faz acepção de pessoas foi preservada pela tradição judaica pós-exílica (Eclo 35,15.16). Essa compreensão levou vários autores veterotestamentários a advertirem o povo a jamais tratar alguém com parcialidade.²² O Deus da Bíblia não dá preferência a algumas pessoas em detrimento de outras por razões financeiras, sociais, étnicas ou de aparência. Em sua experiência com Cornélio, Pedro também reconheceu que Deus não faz acepção de pessoas (At 10,34). 1Tm 5,21 e Tg 2,1.9 admoestam os cristãos a agirem como o seu Deus, ou seja, jamais por preconceito ou favoritismo com ninguém. A lógica é: filhos de um Deus imparcial não podem agir com parcialidade.			

²¹ Outras traduções possíveis: “Deus não faz acepção de pessoas” ou “Deus não mostra parcialidade”.

²² Lv 19,15; Dt 1,17; 16,19; 2Cr 19,7; Jó 13,10; Sl 82(81),2; Pr 18,5; Ml 2,9 (BETZ, D. H., Galatians, p. 95; SILVA, M., Gálatas, p. 976-977).

1.4. Ninguém pode ser justificado pelas obras da lei (o uso do Sl 143[142],2 em Gl 2,16)

NA ²⁸ Gl 2,16	LXX Sl 142,2	Tradução NA ²⁸	Análise
εἰδότες [δὲ] ὅτι οὐ <u>δικαιοῦται</u> ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ <u>δικαιωθήσεται πᾶσα</u> σὰρξ.	καὶ μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου, ὅτι οὐ <u>δικαιωθήσεται</u> ἐνώπιόν σου <u>πᾶς ζῶν</u> .	Sabendo [porém] que o homem não é justificado pelas obras da lei, mas pela fé de Jesus Cristo ²³ , e nós cremos em Cristo Jesus, para que sejamos justificados pela fé de Cristo, e não pelas obras da lei, porque pelas obras da lei não será justificada nenhuma carne.	Alusão ao Sl 142,2 na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Em Rm 3,20, num contexto parecido, Paulo também alude ao Sl 143(142),2 para demonstrar que ninguém pode ser salvo baseando-se em seus próprios méritos. Aliás, por diversas vezes as Escrituras Sagradas de Israel enfatizam o erro do ser humano, ao declararem que ninguém é justo diante de Deus, pelo contrário, todos são pecadores²⁴ – ideia transmitida também em Rm 3,23 e 5,12. Ou seja: ao falar da inutilidade das obras da lei para a salvação, Paulo deixa evidente que não está trazendo nenhuma novidade, mas simplesmente ampliando e reforçando um conceito que já estava presente nas Escrituras. Por conseguinte, deve-se concluir que, mesmo no AT, a justificação nunca foi pelas obras humanas, mas sempre pela graça divina (Gn 6,8; Ex 34,6.7; Sl 51[50],3.4.9; Is 1,18; 2Cr 33,12.13), porém essas não serão esquecidas, visto que, como afirma Paulo, em seu justo juízo, Deus “retribuirá a cada um segundo suas obras” (Rm 2,6), visto que no final de tudo, cada deverá comparacer diante do tribunal de Cristo, para “receber a devida recompensa			

²³ Como se vê, no presente estudo adotou-se uma tradução literal: “fé de Jesus Cristo” (v.16b) e “fé de Cristo” (v.16d). Essa tradução pode ser encontrada, do quarto para o quinto século, no comentário de Agostinho a essa passagem (AGUSTÍN, S., *Exposición de la Epístola a los Gálatas*, p. 122) e na versão Siríaca Peshita (COAERT, Gálatas, p. 49). Alguns estudiosos modernos também a adotaram, como por exemplo: MARTYN, J. L., *Galatians*, p. 5, 246; SCHOLZ, V., *Novo Testamento Interlinear*, p. 699; PÉREZ MILLOS, S., *Gálatas*, p. 216. Assim percebe-se que, em realidade, Paulo não está contrastando as obras da lei com a fé dos cristãos, mas as obras da lei com a fé de Jesus Cristo. Contudo, o que viria a ser essa “fé de Jesus”? Certamente trata-se daquela confiança no Pai sem reservas que ele demonstrou aqui na terra, expressa de maneira mais forte e evidente em sua paixão (Mc 14,36; 1Pd 2,23). Foi por essa fé incondicional que ele venceu o mal neste mundo. E é unicamente por ela que alguém pode ser justificado ao crer em Cristo (Gl 2,16c). Ap 14,12 descreve a “perseverança dos santos” como sendo a guarda “dos mandamentos de Deus e a fé de Jesus.”

²⁴ Gn 8,21; 1Rs 8,46; Jó 9,2; 14,3.4; Sl 51(50),7; Ecl 7,21; Is 64,5.

– prêmio ou castigo – do que tiver feito ao longo de sua vida corporal” (2Cor 5,10); “pois somos sua feitura, criados em Cristo Jesus para boas obras, para as quais Deus preciamamente preparou” (Ef 2,10); ou, como o próprio Cristo afirma no texto referente ao último julgamento, em Mt 25,31-46,: “Estive como fome e me deste de comer, estive com... e me....”, e as consequências do contrário: “Estive como fome e não me deste de comer, estive com... e não me....”. Tiago acrescenta ainda que “a fé sem obras é morta” (Tg 2,17), sabendo que o crente é salvo pela graça, mas será julgado pela lei (Tg 2,12). Esses pontos ficarão mais claros ainda pela experiência de Abraão, exposta a seguir.

2. O uso da Escritura na defesa da fé para a salvação (Gl 3,1-29)

Nesta seção, o apóstolo vai demonstrar, pelos exemplos escriturísticos da experiência de Abraão e da limitação da lei, que a salvação só pode ser concedida pela fé. Vale à pena ressaltar que Paulo não fala de filosofia, não conta relatos da vida de Cristo, mas usa as próprias Escrituras Sagradas de Israel, partindo do seu grande patriarca, Abraão, a fim de refutar seus opositores na Galácia. Para isso, Paulo se vale da *gezerah šawah*, uma das sete regras da escola interpretativa de Hillel, influente rabino do século I d.C. Essa regra é baseada

no princípio da comparação entre dois textos, temas ou personagens que se iluminam reciprocamente. Então, na *gezerah šawah* de tipo textual, duas passagens do AT se explicam por meio de conexões semânticas ou terminológicas. Na mesma perícopa de Gl 3,6-14 são reportadas, pela *gezerah šawah*, Gn 15,6 e Hab 2,4 de uma parte, e Dt 27,26; 21,23 de outra.²⁵

²⁵ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 195-196.

2.1. Abraão, justificado porque creu em Deus (Gn 15,6 em Gl 3,6)

NA ²⁸ Gl 3,6	LXX Gn 15,6	Tradução NA ²⁸	Análise
Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	Assim como Abraão creu em Deus, e isso lhe foi creditado para justiça.	Citação de Gn 15,6 na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Em Rm 4,9-25, Paulo explana em maiores detalhes e com mais argumentos, tendo Gn 15,5.6 como base da justificação pela fé.²⁶ Ele é magistral: toma o principal patriarca da nação judaica como exemplo de justificação pela fé.²⁷ E o detalhe que o apóstolo ressalta é muito precioso: A justiça divina foi creditada a Abraão quando ele ainda não era circuncidado (Gn 15,6), pois ele só o será em Gn 17,23-27 – pelo menos treze anos depois (Gn 16,16; 17,24). Se a salvação dependesse do ser circuncidado, como queriam os opositores de Paulo, como é que o maior pai da nação foi justificado por Deus muito antes de ser circuncidado? O apóstolo conclui sua breve explanação de Gn 15,6 com uma mensagem de conforto para os cristãos gentios da Galácia: “Portanto, sabeis que os da fé, esses são filhos de Abraão.” (Gl 3,7). Ou seja: ninguém é filho de Deus por ser descendente consanguíneo de Abraão, mas por nutrir a mesma fé que ele.²⁸			

²⁶ LUTERO, M., Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas, p. 134.

²⁷ Tanto na tradição judaica pós-exílica (Eccl 44,19-21; Jt 8,26), quanto em Flávio Josefo (Antiguidades Judaicas 1,7-8), quanto na literatura rabínica (Bereshit Rabbah 38-56; Pirque Aboth 5,4), Abraão é descrito como o pai da nação, o grande profeta e o homem com o qual Deus fez a sua aliança (CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.1, p. 19).

²⁸ CALVINO, J., Gálatas – Efésios – Filipenses – Colossenses, p. 94-95: “Abraão foi justificado mediante o crer, porque, ao receber de Deus uma promessa de bondade paternal, ele a aceitou como infalível. A fé tem uma relação e um respeito tal pela Palavra de Deus, que pode capacitar os homens a descansar e a confiar em Deus. [...] temos de observar que a fé é apenas uma causa instrumental. [...] Assim, ao atribuímos à fé a justificação do homem, não estamos tratando da causa principal, mas apenas indicando o caminho pelo qual os homens podem chegar à verdadeira justiça. Portanto, esta justiça não é uma qualidade inerente aos homens, e sim o dom de Deus. Esta justiça só pode ser desfrutada por meio da fé. Tampouco é uma recompensa justa devida à fé, porque recebemos por meio da fé o que Deus nos dá gratuitamente. Todas as expressões semelhantes à que agora citamos têm o mesmo sentido: somos ‘justificados gratuitamente por sua graça’ (Rm 3.24); Cristo é a nossa justiça. A misericórdia de Deus é a causa da nossa justiça. A morte e a ressurreição de Cristo obtiveram a justiça por nós. A justiça é outorgada por meio do evangelho. Obtemos a justiça pela instrumentalidade da fé.”

2.2. Bênção para todos os povos (Gn 12,3; 18,18; 22,18 em Gl 3,8)

NA ²⁸ Gl 3,8	TH Gn 12,3	NA ²⁸ Tradução	Análise
προῖδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προευγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ ὅτι <u>ἐνευλογηθήσονται</u> <u>ἐν σοὶ πάντα</u> τὰ ἔθνη·	וְאַבְרָהָם מְבָרְכֵי יְיָ וּמְקַלְלֵי אֲדָמָר וְנִבְרָכֵי כָל מִשְׁפָּחַת הָעָדְמָה:	Prevendo, porém, a Escritura, que Deus justificaria os povos pela fé, preanunciou a Abraão: “serão abençoados em ti todos os povos”.	Alusão a Gn 12,3 de alguma fonte indeterminada, ou então pode ter sido uma alusão interpretativa, livre, feita pelo próprio Paulo; ou pode ter sido também uma combinação que ele fez de Gn 12,3 com Gn 18,18 e/ou 22,18. ²⁹
	LXX Gn 12,3		
	καὶ <u>ἐνευλογηθήσονται</u> <u>ἐν σοὶ πᾶσαι</u> αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.		
Comentário Exegético-Teológico			
Neste ponto, Paulo se refere à Escritura com atributos pessoais divinos: ela prevê e preanuncia, por ser a palavra do próprio Deus. ³⁰ A alusão a Gn 12,3 em Gl 3,8, promove uma ligação perfeita com a frase do v.7: se todos os que creem passam a ser filhos de Abraão, neles se cumpre a promessa feita ao patriarca. ³¹ No ciclo de Abraão, essa promessa de bênção a todos os povos por meio dele e sua descendência foi repetida por Deus ao patriarca em Gn 18,18 e 22,18. Ela também volta no ciclo de Isaque (Gn 26,4) e no de Jacó (Gn 28,14) – ou seja, nas narrativas dos três grandes patriarcas. No Sl 72(71),17, a mesma promessa é aplicada ao rei de Israel. Promessa essa que permaneceu na memória do povo mesmo após o exílio babilônico (Eclo 44,21). Isso revela a intenção divina de abençoar, não apenas um indivíduo ou uma nação, mas todas as nações da terra por meio de um crente que gerou uma nação abençoadora. Em Is 56,7, na bênção prometida aos estrangeiros que observassem o sábado, lê-se: “Eu os trarei ao meu santo monte e os alegrarei na minha casa de oração, seus holocaustos e seus sacrifícios estarão para ser aceitos sobre o meu altar; porque a minha casa será chamada casa de oração para todos os povos.” Essa profecia é citada por Jesus nos três Sinóticos, no relato da purificação do templo (Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46). Na narrativa da cura do servo do centurião, o mesmo Cristo impacta seus compatriotas ao declarar: “Pois digo-vos que muitos virão do oriente e do ocidente, e se assentarão à mesa com Abraão, Isaque e Jacó...” (Mt 8,11). Paulo, pouco mais adiante,			

²⁹ BETZ, D. H., Galatians, p. 142. Lagrange e Hansen entendem que Paulo teria combinado Gn 12,3 com 18,18 (LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 66; HANSEN, G., Gálatas, p. 590). Já August levanta a possibilidade de Paulo estar aludindo a Gn 22,18 (AUGUST, J. M., Paul’s View of Abraham’s Faith, p. 54-57).

³⁰ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 65: “...se podemos dizer que a Escritura viu antecipadamente [...] não foi a Escritura que falou a Abraão. A personalidade das Escrituras é aqui apoiada pela de Deus, seu Autor”.

³¹ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 65: “...a justificação esgota todas as bênçãos, porque introduz os gentios na graça do cristianismo, na verdade religiosa da qual Abraão é o precursor distante.”

nesta mesma seção de sua Epístola aos Gálatas, vai dizer que, em Cristo, não há distinção entre judeu e grego, pois todos são um no Senhor, pelo batismo (3,26-29). Em Ap 22,2, as folhas da árvore da vida na Nova Terra são para manter a saúde dos povos.

2.3. Sob a maldição da lei (Dt 27,26 em Gl 3,10)

NA ²⁸ Gl 3,10	TH Dt 27,26	Tradução NA ²⁸	Análise
"Όσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν· γέγραπται γὰρ ὅτι <u>ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.</u> "	אֲרֹר אֲשֶׁר לֹא־יִקְיִם אֶת־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת לַעֲשׂוֹת אוֹתָם: אֲמַר כָּל־הָעָם אָמֵן:	Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; pois está escrito que “maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no livro da lei para praticá-las.”	Citação de Dt 27,26, oriunda do TH e/ou da LXX. Como, em Gl 3,10, Paulo não usa o substantivo ἄνθρωπος (homem), que aparece na LXX, a princípio, a citação se parece mais com o TH. No entanto, o apóstolo omite o termo דְּבָרֵי/λόγοις (palavras), presente, tanto no TH quanto na LXX; e escreve os pronomes πᾶς (todos) e πᾶσιν (todas), que consta na LXX. ³² Daí existem algumas possibilidades. Paulo pode estar: a) fazendo uma citação de memória, b) usando uma versão da LXX indisponível hoje, ou c) mesclando (de forma consciente ou inconsciente) a linguagem de Dt 27,26 com a de outras passagens do próprio livro do Deuteronômio no TH. ³³
	LXX Dt 27,26		
	Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς· καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαός Γένοιτο.		
Comentário Exegético-Teológico			
Em Gl 3,10, Paulo se refere àqueles que “são das obras da lei”. A expressão “obras da lei”, que também aparece em Gl 2,16; 3,2.5 e em Rm 3,20.28, é colocada como estando em oposição à fé e, diferentemente desta, como sendo insuficiente para a justificação e para o recebimento do Espírito Santo. Por isso, é possível concluir que os opositores do apóstolo, que eram das “obras da lei”, não se tratavam meramente de cristãos que levavam uma vida piedosa de obediência, num processo de santificação, mas sim legalistas que consideravam			

³² O pronome indefinido “todas”, antes de “as palavras desta lei”, também consta no Pentateuco Samaritano (COWAN, J. A., The Curse of the Law, the Covenant and Anthropology in Galatians 3:10-14, p. 219).

³³ SILVA, M., Gálatas, p. 987-988. A expressão כָּל־דְּבָרֵי הַתּוֹרָה־הַזֹּאת (todas as palavras desta lei) aparece no TH do Livro do Deuteronômio em 27,3.8; 28,58; 29,28; 31,12.

que a salvação poderia ser alcançada pelos seus próprios esforços, pela sua tentativa de conformidade com os requisitos da lei, e em virtude de uma vida meritória em que um excedente de boas obras cancelaria os seus pecados. Além disso, esses opositores estendiam e tentavam impor aos demais certas características das disposições cerimoniais da lei, especialmente a circuncisão, coisas que já haviam expirado com a crucificação de Cristo.³⁴ Esse grupo esperava ter a justiça divina creditada a eles por suas próprias obras. Paulo os contrasta aqui com “os que são da fé” (Gl 3,9).³⁵ Daí o apóstolo cita Dt 27,26³⁶ com a fórmula introdutória γέγραπται (está escrito), clássica no NT para se referir à Sagrada Escritura, inclusive nos Evangelhos, nos lábios de Jesus, como em Mt 4,4.7.10. A expressão “livro da lei” era uma forma de se referir ao Pentateuco (Lc 24,44) e às vezes, em particular, ao Deuteronômio (Mt 4,4.7.10).³⁷ Tempos depois do retorno do exílio babilônico, a obediência à lei foi sendo desvirtuada num esforço minucioso para evitar de se incorrer na maldição da mesma. Porém, o máximo que o ser humano poderia conquistar por esse esforço seria uma justiça humana, não a justificação perante o Senhor.

³⁴ NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1049.

³⁵ O v.10 está atrelado ao anterior (v.9) “como uma explicação suplementar, um argumento ao contrário” (LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 68).

³⁶ COWAN, J. A., The Curse of the Law, the Covenant and Anthropology in Galatians 3:10-14, p. 217: “Em seu contexto literário, Dt 27:26 serve como a conclusão para a litania de maldições que deveriam ser recitadas como parte de uma cerimônia que Moisés ordena ao povo preservar após entrar na terra prometida. A descrição desta cerimônia no capítulo 27 expande uma referência resumida à mesma cerimônia em Dt 11:29-30, e essas duas partes juntamente formam uma parte da moldura literária em torno da sessão central de recordação das leis nos capítulos 12-26. De acordo com Dt 27, a cerimônia deveria começar com a inscrição da lei sobre pedras grandes e a oferta de holocaustos no Monte Ebal. Depois disso, o povo seria dividido em dois grupos. Metade ficaria no Monte Garazim ‘para abençoar o povo’, e a outra metade no Monte Ebal ‘para a maldição’ (27:11-12). Contudo, o texto não diz nada acerca de bênçãos. Em vez disso, os levitas são instruídos a proclamar doze maldições, e o povo é ordenado a responder cada maldição com a palavra ‘Amém’; um dos manuscritos do Mar Morto, 1QS II,5-18, descreve uma cerimônia que parece ser baseada em Deuteronômio 27, com o pronunciamento das maldições pelos sacerdotes e levitas, aos quais os aliancistas deveriam responder com um duplo “Amém”. Em Antiguidades Judaicas 4,8,44 § 305-308, Flávio Josefo provê uma descrição da cerimônia de Dt 27. Ali ele faz um resumo das doze maldições. Josefo escreve que Moisés ordenou ao povo impetrar aquelas maldições sobre os transgressores (§ 307) (COWAN, J. A., The Curse of the Law, the Covenant and Anthropology in Galatians 3:10-14, p. 221).

³⁷ COSAERT, C. P., Gálatas, p. 62: “A lei requer perfeita obediência a todos os seus preceitos continuamente. [...] O não cumprimento de toda a lei em todo o tempo põe a pessoa sob a maldição da lei. [...] Conclusão: ninguém pode justificar-se diante de Deus pela lei, porque ninguém (exceto Jesus) cumpriu toda a lei. Portanto, todos estamos debaixo da maldição da lei.”; NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1056: “A lei de Moisés continha bênçãos maravilhosas para os obedientes (Dt 28:1-14) e terríveis maldições para os desobedientes (Dt 27:15-26; 28:15-68). A mais leve violação das ordenanças da lei era suficiente para resultar em maldição.”

2.4. O justo viverá pela fé (Hab 2,4 em Gl 3,11)

NA ²⁸ Gl 3,11	TH Hab 2,4	Tradução NA ²⁸	Análise
ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι <u>ὁ</u> <u>δίκαιος ἐκ</u> <u>πίστεως</u> <u>ζήσεται</u> .	הַגִּיף הַצֶּדִיק לֹא-יִשָּׁרֵץ בְּיָמָיו וְיִשְׁפָּט בְּיָמָיו יִתְחַיֶּה.	E que pela lei ninguém é justificado diante de Deus é evidente, porque o justo viverá pela fé.	A segunda oração de Hab 2,4, aludida em Gl 3,11, diverge tanto do TH quanto da LXX, no que tange ao pronome possessivo. No TH está escrito: “mas o justo viverá pela fé/fidelidade ³⁸ dele.” Já a LXX reza: “mas o justo viverá pela minha [de Deus] fé/fidelidade.” A omissão proposital, tanto de um pronome possessivo quanto do outro, indica que Paulo pode estar aludindo tanto ao TH quanto à LXX, ou até mesmo os dois, mas de forma interpretativa, livre. ³⁹
	LXX Hab 2,4		
	ἐάν ὑποστείλῃται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ <u>δίκαιος ἐκ</u> <u>πίστεώς</u> μου <u>ζήσεται</u> .		
Comentário Exegético-Teológico			
Hab 2,4 também é aludido por Paulo em Rm 1,17, como base da mesma exposição de justificação pela graça, recebida pela fé. Hb 10,38, pelo contexto, parece aplicar Hab 2,4 com o mesmo sentido de fé. Na tradição judaica, o documento mais antigo que se tem disponível de interpretação de Hab 2,4, que é o <i>peshet</i> de Qumran, que aplica o versículo “como sendo uma referência aos praticantes da lei em Judá, a quem Deus livrará da condenação, por causa do sofrimento e da fidelidade deles ao Mestre da justiça (1QpHab VIII, 1-3).” ⁴⁰ É possível que essa fosse também a compreensão da passagem que tinham os opositores de Paulo de origem judaica na Galácia. ⁴¹			

³⁸ Dependendo do contexto, o substantivo hebraico נֶאֱמָר pode significar tanto “fidelidade”, “firmeza”, quanto “confiança” (GESENIUS, W., נֶאֱמָר, p. 53) ou “fé”, pois tem sua origem na raiz נִאֵם, que no qal denota “estabelecer-se”, “ser fiel”, e no hifil quer dizer “crer em” (FEINBERG, C. L., נִאֵם, p. 85-86). Os tradutores da LXX versaram, em Habacuc 2,4, נֶאֱמָר como πίστις, que, dependendo do contexto, também pode significar tanto “fé” quanto “fidelidade” (FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F., πίστις, p. 314; GINGRICH, F. W., πίστις, p. 159). Pelo contexto, fica explícito que Paulo entendeu, quer seja o vocábulo hebraico, o grego ou os dois, como denotando “fé”.

³⁹ SILVA, M., Gálatas, p. 992-995; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 118-119.

⁴⁰ SILVA, M., Gálatas, p. 992.

⁴¹ CALVINO, J., Gálatas – Efésios – Filipenses – Colossenses, p. 99-100: “Uma vez mais, Paulo argumenta com base em uma comparação de sistemas opostos, assim: Se somos justificados pela fé, não pode ser pela lei. [...] Ser justificado pelos seus próprios méritos e ser justificado pela graça de outrem são sistemas irreconciliáveis: um é anulado pelo outro. [...] O profeta [Habacuc] certamente apresenta a orgulhosa confiança da carne em oposição à fé genuína. Ele declara que o ‘justo viverá pela fé’ [...] Ao usar a palavra fé, Paulo se referia evidentemente ao exercício de uma consciência tranquila e firme, que confia somente em Deus.”; HENRY, M., Comentário Bíblico Matthew Henry, p. 984: “...somente pela fé [...] as pessoas se tornam justas e, como tais, obtêm esta vida e felicidade [...] são aceitas por Deus, habilitadas a viver para Ele agora e têm direito a uma vida eterna no desfrute

2.5. Aquele que praticar os mandamentos, viverá por eles (Lv 18,5 em Gl 3,12)

NA ²⁸ Gl 3,12	TH Lv 18,5	Tradução NA ²⁸	Análise
ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ’ ὁ <u>ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.</u>	וְשִׁמְרֶתְהָ תֵּתִי וְאַתָּה מִשְׁפָּטִי אֶשֶׁר יֵעָשֶׂה אֵת הַדָּבָר הַזֶּה אֵתְּךָ יְהוָה:	E a lei não provém ⁴² da fé, mas o que praticar essas coisas, viverá por elas.	Alusão a Lv 18,5 do TH e/ou da LXX. A identificação precisa da fonte fica difícil, porque a LXX faz uma tradução bem literal do TH em Lv18,5abc. A diferença na alusão de Paulo está na omissão do termo “homem” (אָדָם/ἄνθρωπος). ⁴³
	LXX Lv 18,5		
Comentário Exegético-Teológico			
Há uma correspondência entre Gl 3,12 e 3,10. No v.10, Paulo cita Dt 27,26 para argumentar que todos aqueles que se fiam na lei para salvação estão debaixo de maldição, pois malditos são aqueles que não praticam todos os mandamentos o tempo todo. Já aqui no v.12, ele argumenta, aludindo a Lv 18,5, que aquele que praticar todos os mandamentos o tempo todo viverá por eles. Ou seja, a doutrina da salvação pelas obras da lei exclui, necessariamente, a fé para a salvação, pois se encontra estabelecida nos méritos humanos de sua própria observância. ⁴⁴ Mas é importante deixar claro que o apóstolo, ao fazer essa aplicação de Lv 18,5, não está alegando que o texto ensine salvação pelas obras, até porque não é isso o que indica o contexto de Lv 18, e nem os ecos do v.5 noutras partes das Escrituras (Ne 9,29; Ez 20,11.13.21), inclusive na boca de Jesus (Lc 10,28), ainda que as boas			

dEle no futuro. [...] Este argumento do apóstolo pode nos dar oportunidade de observar que a justificação pela fé não é uma nova doutrina, mas o que foi estabelecido e ensinado na Igreja de Deus muito antes dos tempos do evangelho. Sim, é a única maneira pela qual qualquer pecador foi ou pode ser justificado.”

⁴² O verbo εἰμί (ser, estar, haver, permanecer, ficar) com a preposição ἐκ (de), pode ter o sentido de proveniência; como ocorre, por exemplo, em Cl 4,9. Sobre outras traduções semelhantes a essa proposta para o verbo εἰμί aqui em Gl 3,11, como denotando proveniência, ver: MARTYN, J. L., Galatians, p. 6, 307, 315; SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 154; SILVA, M., Gálatas, p. 992.

⁴³ A palavra אָדָם (homem) em Lv 18,5, foi explorada pelo judaísmo imediatamente posterior à época de Paulo. De acordo com a tradição talmúdica tanaíta de segunda geração (anos 80 a 120 d.C.), o termo “homem” em Levítico 18,5 foi escrito para frisar que qualquer pessoa, independentemente de ser israelita ou não, poderia usufruir das bênçãos de YHWH, ao ponto de poder ser considerada como um sumo sacerdote de Deus (b. Sanhedrin 59a; ver também Midrash on the Psalms 1,18; Bamidbar Rabbah 13,15-16) (LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 120-121).

⁴⁴ PITTA, A., Lettera ai Galati, p.188.

obras sejam importantes tanto para Cristo (Mt 25,31-46), como para Paulo (Rm 2,6; Ef 2,10).⁴⁵ O princípio, segundo o qual a guarda dos mandamentos de Deus proporciona vida, pode ser encontrado também em Dt 4,1; 5,29; 6,24; 8,1. “Porém, essa vida parece limitada ao mundo presente, ao sucesso temporal.”⁴⁶ A mensagem de Lv 18,5 é que o ato de guardar os princípios da instrução divina resultaria em benefícios terrestres do próprio povo eleito, não que ele seria justificado por essa obediência, pelo contrário, por pura gratuidade divina. Portanto, o que se pode deduzir do raciocínio de Paulo, é que ele se vale de uma expressão de Lv 18,5 como parte de seu argumento para demonstrar que, se a justificação procede das obras da lei, então é somente por elas, e a fé está fora de questão. Ele faz a mesma aplicação de Lv 18,5 em Rm 10,5.⁴⁷

2.6. Maldito todo aquele que for pendurado no madeiro (Dt 21,23 em Gl 3,13)

NA ²⁸ Gl 3,13	LXX Dt 21,23	Tradução NA ²⁸	Análise
Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος <u>πᾶς ὁ</u> <u>κρεμᾶμενος</u> <u>ἐπὶ ξύλου</u> ,...	οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ <u>πᾶς</u> <u>κρεμᾶμενος ἐπὶ</u> <u>ξύλου</u> · καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρῳ.	Cristo nos resgatou da maldição da lei, tornando-se maldição por nós, porque está escrito: “maldito todo aquele que é pendurado no madeiro”,...	Citação da LXX de Dt 21,23 em Gl 3,13. A referência à passagem veterotestamentária aqui é classificada como citação, por causa da fórmula introdutória ὅτι γέγραπται· (porque está escrito:...). Apesar de Gl 3,13 divergir um pouco do texto de Dt 21,23 na LXX – no lugar de κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ (amaldiçoado por Deus), Paulo escreve ἐπικατάρατος (maldito) – todavia inclui o pronome indefinido “todo” (πᾶς) e a expressão “no madeiro” (ἐπὶ ξύλου), ausentes do TH, mas presentes na LXX.

⁴⁵ SILVA, M., Gálatas, p. 994-995.

⁴⁶ VIARD, A., Saint Paul Épître aux Galates, p. 69.

⁴⁷ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 122.

Comentário Exegético-Teológico

Há uma correspondência retórica entre o “ἐπικατάρατος/*maldito*” de Gl 3,10 e o do v.13.⁴⁸ Lá, citando Dt 27,26, Paulo lembra: “maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no livro da lei para praticá-las”; aqui, citando Dt 21,23, outra recordação: “maldito todo aquele que é pendurado no madeiro,...” Ou seja, de alguma forma, aquele que tropeça num mandamento da lei nalgum momento, parece estar relacionado àquele que é pendurado no madeiro: ambos estão debaixo da maldição divina. Em 1Cor 1,23, Paulo afirma que a palavra da cruz é um escândalo para os judeus. Por quê? Exatamente por causa do mesmo Dt 21,23. De acordo com a lei, quando alguém cometia um crime passível de morte e seu corpo era pendurado no alto de um madeiro ou de uma árvore, era porque aquela pessoa recebera a maldição do Senhor. Se “maldito de Deus é aquele que for pendurado [no madeiro]”, como explicar que um homem que morreu pendurado no madeiro – portanto, maldito por Deus⁴⁹ – seria justamente o Rei-Messias? A explicação impressionante ele dá aqui em Gl 3,13: “Cristo nos resgatou da maldição da lei, ao tornar-se maldição em nosso lugar,...” Em outras palavras: Jesus tornou-se maldito por ter assumido a condenação dos seres humanos, ou seja: Ele recebeu em seu corpo a condenação pela transgressão da lei que a humanidade merecia; e, assim, ele a resgatou, concedendo, a todos os que nele creem, a vida que ele merecia: vida eterna. “Aquele que não conheceu o pecado, ele se fez pecado por nós, para que nele nós nos tornássemos justiça de Deus.” (2Cor 5,21).⁵⁰

⁴⁸ SILVA, M., Gálatas, p. 987.

⁴⁹ Evidentemente que o fato de uma pessoa morrer pendurada num madeiro, não significa, por si só, que ela fora amaldiçoada por Deus. Um exemplo clássico disso, extraído da tradição pós-exílica do AT: O enforcamento de Amã no madeiro que ele preparara para Mardoqueu (Est 7,9.10), representava a maldição divina. Agora, é óbvio que, se Mardoqueu fosse enforcado nela, não significaria, de modo algum, que ele estaria sendo amaldiçoado pelo Senhor, muito pelo contrário. Portanto, uma pessoa não seria maldita pelo fato de ser pendurada no madeiro, mas por ter se tornada ré de uma iniquidade e uma rebelião contra Deus tamanhas, que merecia a morte e a exibição de seu corpo no alto de um madeiro (JERÓNIMO, S., Comentarios a la Epístola a los Gálatas, p. 127). Daí, pode-se depreender que Paulo usa o axioma de Dt 21,23 na LXX (“maldito todo aquele que for pendurado no madeiro”), não para endossar algum pensamento de que todas as pessoas que morriam penduradas num madeiro, ou que fossem nela penduradas depois de mortas, eram amaldiçoadas por Deus; mas para, aproveitando-se da expressão escriturística na versão grega, expor Cristo como Substituto do ser humano, e seu sacrifício como sendo vicário em favor da humanidade. Ele foi maldito, não meramente por ter morrido crucificado, mas porque recebeu a maldição que a cada pessoa estava destinada, pelo fato de ter tomado sobre si os pecados de toda a humanidade (Is 53,4-6.8; 1Pd 2,24).

⁵⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, S., Comentário às Cartas de São Paulo, p. 606: “Imaginemos que houvesse um condenado à morte, mas um inocente quisesse morrer voluntariamente em lugar dele, e o livrasse da pena. Foi assim que agiu Cristo. Pois, como Cristo não estava sujeito à maldição da transgressão, assumiu-a [...] a fim de libertar a todos [...] Por conseguinte, morrendo, livrou da morte os que deviam morrer, e também, assumindo em si a maldição, dela os libertou.”

2.7. A bênção de Abraão e o Espírito prometido (Gn 12,3; 18,18; 22,18; Ez 36,27; Jl 3,1.2 em Gl 3,14)

NA ²⁸ Gl 3,14	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ⁵¹ , ἵνα ⁵² τὴν ἐπαγγελίαν ⁵³ τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.	Gn 12,3; 18,18; 22,18; Ez 36,27; Jl 3,1.2	Para que a bênção de Abraão passasse aos gentios, em Cristo Jesus, para que recebêssemos a promessa do Espírito pela fé.	Eco de Gn 12,3; 18,18; 22,18 em Gl 3,14a; e eco de Ez 36,27; Jl 3,1.2 em Gl 3,14b ⁵⁴ no TH e/ou na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Por ocasião de Sua morte e ressurreição, Cristo, descendente de Abraão, começa a cumprir a promessa feita ao patriarca, de nele “serem benditos todos os clãs/povos da terra” (Gn 12,3; 18,18; 22,18). No AT havia profecias de derramamento do Espírito de Deus sobre Israel no contexto da nova aliança (Is 32,15; 44,3; Ez 36,27; 39,29).⁵⁵ Esta promessa de um futuro derramamento do Espírito Santo não era exclusiva de Israel, mas estaria estendida a “toda a carne” (Jl 3,1). Daí a aplicação que Paulo faz, tanto da bênção da aliança abraâmica, quanto da profecia da dotação do Espírito Santo, a si mesmo e aos cristãos da Galácia. “É assim manifesto que, no pensamento de Paulo, a bênção da justificação é quase sinônima (e certamente contemporânea) do recebimento do Espírito.”⁵⁶ Ambos os dons só poderiam ser recebidos pela fé (Gl 3,14), a mesma dos vv.7.9.11.12.⁵⁷ Tanto no contexto pré, quanto no contexto pós-pascal, Jesus também promete derramar seu Espírito sobre			

⁵¹ O adjunto adnominal “em Jesus Cristo” tem a seu favor um manuscrito de maior peso, que é o $\mathfrak{P}^{46}$. Mas além disso, as variantes de peso, que omitem o adjunto adnominal, contam com representantes de apenas uma família geográfica ou região, que é a Alexandrina ($\aleph$, B). Já entre aquelas variantes de peso que o mantêm, há manuscritos da família Alexandrina ($\mathfrak{P}^{46}$, A e C) e uma da Ocidental (D). Fora muitos outros, de menor peso, que constam da família Ocidental (F, G, toda a tradição latina) e Bizantina (0278, 365, 630, 1175, 1505, 1881, 2464, L, P e Texto Majoritário) – para um catálogo dos manuscritos por famílias geográficas, ver WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 42-46. Por isso aqui mantém-se a forma da NA²⁸ e do NTG⁵: “em Jesus Cristo”.

⁵² As duas proposições (orações subordinadas adverbiais finais) introduzidas por ἵνα (para que, a fim de que), indicam uma dupla finalidade salvífica universal da ação vicária e redentora de Cristo: uma bênção (Gl 3,14a) e uma promessa (Gl 3,14b) (MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 367; PITTA, A., Lettera ai Galati, p.193).

⁵³ O $\mathfrak{P}^{46}$ e o Códice Beza original (D*) trazem o substantivo εὐλογίαν (bênção) no lugar de ἐπαγγελίαν (promessa), que consta na maioria dos manuscritos gregos mais antigos e de peso: $\mathfrak{P}^{99}$ (c. 400 d.C.), $\aleph$, A, B, C e o Códice Beza corrigido (D²). Por todas essas testemunhas antigas e de peso a favor de ἐπαγγελίαν, pode-se subentender que houve um erro de copista que confundiu o εὐλογία, que aparece imediatamente antes (v.14a), com o ἐπαγγελίαν (v.14b), que vem logo depois, pelo fato de as palavras serem parecidas (OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 385; METZGER, B. M., Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 525). Sendo assim, a leitura correta original do substantivo no v.14b deve ser mesmo a que consta na NA²⁸ e no NTG⁵: ἐπαγγελίαν (promessa).

⁵⁴ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 125.

⁵⁵ MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 369.

⁵⁶ FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 150-151.

⁵⁷ FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 150.

aqueles que nele creem (Jo 14-16; At 1,4.5.8).⁵⁸ Pedro identifica o cumprimento da profecia de Jl 3,1 com o que aconteceu com os discípulos judeus no dia de Pentecostes (At 2,1-8.16-21.33) do qual, segundo ele mesmo, o ocorrido na casa de Cornélio foi uma extensão aos gentios (At 10,44-48). Em Ef 1,13, há também a menção do “Espírito Santo da promessa”, que sela aqueles que creem no Evangelho para a salvação.⁵⁹

2.8. O Descendente de Abraão (Gn 12,2-3.7; 13,15-16; 15,4-6.18; 17,7.8; 22,16-18; 24,7 em Gl 3,16⁶⁰)

NA ²⁸ Gl 3,16	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐπαγγέλονται αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὥς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ’ ὥς ἐφ’ ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός.	Gn 12,2-3.7; 13,15-16; 15,4- 6.18; 17,7.8; 22,16-18; 24,7.	E a Abraão foram asseguradas as promessas, e a seu Descendente. Não diz: “e aos descendentes”, como (se dissesse) acerca de muitos, mas como (se dissesse) acerca de um só: “e a teu Descendente”, que é Cristo.	Eco de Gn 12,2-3.7; 13,15-16; 15,4-6.18; 17,7.8; 22,16-18; 24,7 no TH e/ou na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Na tradição judaica, a aliança divina a Abraão e a sua descendência é repetidamente recordada (Eclo 44,21; Livro dos Jubileus, 24,10-11; Yevamot 42a,6; Bamidbar Rabbah 12,4).⁶¹ O termo grego σπέρματι (em hebraico זרע) significa, literalmente, “semente”, mas pode ter o sentido de “descendência” ou “descendente”.⁶² Em Gn 12,2-3.7; 13,15-16; 15,4-6.18; 17,7.8; 22,16-18; 24,7, o sentido parece ser mais de “descendência”. Mas aqui em Gálatas, Paulo se vale do fato de o substantivo estar no singular, para fazer uma aplicação teológico-homilética com a conotação de “Descendente”; como se Deus, o Pai, já estivesse se referindo a Cristo, ao fazer Sua aliança com Abraão.			

⁵⁸ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 125.

⁵⁹ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 194.

⁶⁰ BETZ, D. H., Galatians, p. 156; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 131.

⁶¹ LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 131.

⁶² LIDDELL, H. G., SCOTT, R., σπέρμα, p. 1626; GESENIUS, W., זרע, p. 282.

2.9. A lei que veio 430 anos depois (Gn 15,13 e Ex 12,40 em Gl 3,17)

NA ²⁸ Gl 3,17	LXX Ex 12,40	Tradução NA ²⁸	Análise
τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ <u>τετρακόσια καὶ</u> <u>τριάκοντα ἔτη</u> γεγονώς νόμος οὐκ ἄκυροί εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.	ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἦν κατώκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χανααν, <u>ἔτη</u> <u>τετρακόσια</u> <u>τριάκοντα,</u>	Isto, porém, digo: Uma aliança, previamente ratificada por Deus, não é invalidada por uma lei que veio depois de quatrocentos e trinta anos, a ponto de anular a promessa.	Alusão a Ex 12,40 na LXX. ⁶³
Comentário Exegético-Teológico É nítida a diferença entre Ex 12,40 no TH e na LXX. E a diferença principal é que, no TH, não há referência à terra de Canaã, e os 430 anos referem-se apenas ao tempo de permanência do povo de Israel no Egito. Já a LXX inclui nesses 430 anos a peregrinação anterior do povo por Canaã, portanto, esses 430 anos já teriam início no período patriarcal, logo depois que o Senhor fez a sua aliança com Abraão. Contudo, não é isso que Gn 15,13 indica, tanto no TH quanto na LXX, assim como o discurso de Estêvão (At 7,6) também não. Esses textos confirmam Ex 12,40 no TH: Os 400 anos (número arredondado em Gn 15,13 e At 7,6) foram somente o tempo da estadia de Israel no Egito. Sendo assim, quando Paulo declara que a lei foi dada 430 anos depois da Aliança que o Senhor fez com Abraão, ele está aludindo à versão de Ex 12,40 na LXX, que parece ter sido uma tradução interpretativa e com acréscimo do TH.⁶⁴			

⁶³ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épitre aux Galates, p. 80; BETZ, D. H., Galatians, p. 158.

⁶⁴ SILVA, M., Gálatas, p. 998: “A questão é de interesse para o estabelecimento da cronologia do AT, mas é irrelevante para o propósito de Paulo. Nem sequer sabemos se o apóstolo está optando, de forma consciente, por uma cronologia, em vez de outra. Se tivesse mencionado um número maior, a declaração teria perdido força retórica por falta de um texto do AT que registrasse esse número. [...] O que importa é que houve um substancial intervalo temporal entre os dois acontecimentos, e a menção de determinado número de anos destaca o interesse do apóstolo no processo histórico.”

2.10. A lei foi promulgada por anjos (Dt 33,2 em Gl 3,19)

NA ²⁸ Gl 3,19	TH Dt 33,2	Tradução NA ²⁸	Análise
Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρισ οὖ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ὧ ἐπήγγελλται, διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου.	וַיֹּאמֶר יְהוָה מִסִּינַי בְּאֵן וְזָרַח מִשְׁעִיר לְמוֹ הוֹפִיעַ מִתֵּר פֶּאֶרְן וְאָתָה מִרְבֶּבֶת קֹדֶשׁ מִיְמִינוֹ (אַשְׁדָּת) [אַשְׁדָּת] לְמוֹ: καὶ εἶπεν Κύριος ἐκ Σινα ἦκει καὶ ἐπέφανεν ἐκ Σηιρ ἡμῖν καὶ κατέσπευσεν ἐξ ὄρους Φαραν σὺν μυριάσιν Καδης, ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.	Por que, então, existe a lei? Foi acrescentada por causa das transgressões, - até que viesse o Descendente que foi prometido - promulgada por anjos, pela mão de um mediador.	Eco de Dt 33,2 no TH e/ou na LXX.
Comentário Exegético-Teológico A LXX traduz a expressão מִרְבֶּבֶת קֹדֶשׁ (miríades da santidade, Dt 33,2) como “μυριάσιν Καδης/miríades de Cades”, trocando o substantivo comum por um nome próprio. Já a continuidade do versículo, מִיְמִינוֹ (אַשְׁדָּת) [אַשְׁדָּת] לְמוֹ (“à Sua direita havia para eles o fogo da lei”), a LXX traz “ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ/à Sua direita havia anjos com Ele”).⁶⁵ Conquanto esta tradução, neste ponto, seja absolutamente questionável, o tradutor preservou o sentido da oração anterior: a de que o Senhor desceu ao Sinai com anjos para entregar a lei a Moisés. A presença de anjos na entrega da lei também é aludida em At 7,53 e Hb 2,2.⁶⁶ Como a lei pode ter sido adicionada apenas no Sinai, se Abraão já a observava (Gn 26,5), e se José não adulterou com a mulher de Putifar, por causa de um dos preceitos desta mesma lei (Gn 39,9)? Se os princípios da lei já existiam e eram observados, pode-se deduzir que o que o Senhor adicionou não foi a lei, mas a forma de ordens da lei, aquela forma negativa de Ex 20,3-17 e Dt 5,7-21 (Ef 2,15; Cl 2,14), por causa das transgressões: ou seja, por causa do estilo de vida pecaminoso ao qual se acostumaram na escravidão que lhes foi imposta pelos ímpios egípcios. Por Gl 3,16, fica fácil entender aqui que o “Descendente” é Cristo. A expressão “até que viesse o Descendente que foi prometido” não deve significar que Jesus veio extinguir a lei, pois ele mesmo declarou ter vindo para fazer o contrário (Mt 5,17-19). O que o Descendente (Cristo) fez foi demover Seus discípulos daquela forma “caduca” da lei (Rm 7,6) a forma de ordens negativas, e levá-los de volta ao espírito da lei, ou seja, à sua essência, aos seus princípios, como era antes do cativo egípcio, e como ele ensinou em detalhes no Sermão da Montanha (Mt 5–7). Mas daí surge			

⁶⁵ MORALES, N. ¿A Cristo por la Ley?, p. 34.

⁶⁶ BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 176; FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 160; MORALES, N. ¿A Cristo por la Ley?, p. 33-34.

um outro questionamento: Quem seria o mediador, mencionado no final do v.19? Há duas possibilidades aqui: 1) a primeira, defendida por muitos comentadores recentes, baseados em passagens do AT como Ex 20,19; Lv 26,46; Dt 5,5, é a de que o mediador seria Moisés;⁶⁷ 2) no entanto, há uma outra possibilidade, defendida por vários outros intérpretes de períodos anteriores, como da Patrística e da Reforma⁶⁸, ou seja, embora o povo, por temor, tenha pedido a Moisés para ouvir a voz do Senhor no lugar dele, e Moisés também ter sido aquele que recebeu de Deus a lei para transmiti-la a Israel, conforme atestam os versículos acima, em nenhum momento o profeta do Êxodo recebe o título de mediador. Aliás, na LXX esse título, μεσίτης, não é aplicado a nenhum ser humano. E no NT, quando ele é aplicado explicitamente a alguém, só o é a Jesus Cristo (1Tm 2,5; Hb 8,6; 9,15; 12,24). De acordo com o relato do Êxodo, conquanto Moisés tenha recebido as tábuas de pedra, contendo os Dez Mandamentos para transmiti-los ao povo, é importante lembrar que, naquele momento, não foi ele quem os escreveu, mas uma Pessoa Divina com o seu próprio dedo (Ex 31,18; 34,1). Quando Moisés sobe ao Sinai para receber a lei pela segunda vez, é narrado que YHWH faz com ele uma aliança, revelando-lhe a sua glória, e que o profeta o viu pelas costas (Ex 33,18-34,9). Entretanto, Jo 1,17-18 faz a seguinte intrigante declaração: “porque a lei foi dada por intermédio de Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus, o Deus único, que está no seio do Pai, foi quem O revelou.” Isso significa que não foi o Pai quem apareceu para Moisés no Sinai entregando-lhe a lei, mas o Filho. Além disso, o Senhor se apresentou ao profeta no monte como sendo grande em graça e verdade (Ex 34,6). Paulo afirmou que o povo de Israel, em sua peregrinação pelo deserto, era acompanhado por Jesus (1Cor 10,1-4). E Pedro disse que os santos profetas falaram usados pelo “Espírito de Cristo” (1Pd 1,10.11).⁶⁹ Em 1Tm 2,5, lê-se: “Pois há um só Deus e um só Mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus homem.” No texto grego, há aqui um genitivo partitivo, indicando que o Mediador, tanto está entre Deus e os homens, quanto parte da divindade e da humanidade, ou seja, possui uma natureza divino-humana. Isso é semelhante ao que há em Gl 3,20, continuidade do v.19: “ora, o Mediador não é de um só, mas Deus é único.” Ao dizer: “o Mediador não é de um só”, em vez de “para um só”, Paulo indica esta mesma proveniência dupla, divino-humana, do Mediador. Ele não provém apenas da humanidade ou da Divindade, mas de ambas, e assim torna-se o Mediador perfeito para as duas.⁷⁰

⁶⁷ BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 178; BETZ, D. H., Galatians, p. 170; LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 140-141; FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 160.

⁶⁸ JOÃO CRISÓSTOMO, S., Comentário às Cartas de São Paulo, p. 609; AGUSTÍN, S., Exposición de la Epístola a los Gálatas, p. 136; JERÓNIMO, S., Comentarios a la Epístola a los Gálatas, p. 135 e 137; LUTERO, M., Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas, p. 156-158; CALVINO, J., Gálatas – Efésios – Filipenses – Colossenses, p. 112-113; WHITE, E. G., O Maior Discurso de Cristo, p. 45-46. Ambrosiastro também entendia que o Mediador seria Cristo (EDWARDS, M. J. [Ed.], Gálatas, Efésios, Filipenses, p. 81). Tomás de Aquino tinha a mesma compreensão, mas declarou que Moisés teria sido um representante de Cristo como Mediador (TOMMASO D’AQUINO, S., Commento alla Lettera ai Galati, p. 687).

⁶⁹ CALVINO, J., Gálatas – Efésios – Filipenses – Colossenses, p. 112-113.

⁷⁰ TOMMASO D’AQUINO, S., Commento alla Lettera ai Galati, p. 687-688.

2.11. Vestindo-se de Cristo (Gn 3,21; Jó 29,14; Sl 132[131],9; Is 61,10; Zc 3,3-4 em Gl 3,27)

NA ²⁸ Gl 3,27	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.	Gn 3,21; Jó 29,14; Sl 132(131),9; Is 61,10; Zc 3,3-4.	Todos quantos, pois, em Cristo fostes batizados, de Cristo vos vestistes.	Eco de Gn 3,21; Jó 29,14; Sl 132(131),9; Is 61,10; Zc 3,3-4 no TH e/ou na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Segundo o relato de Gn 3,7, quando Adão e Eva pecaram, viram que estavam nus e fizeram para si uma espécie de roupa com folhas de figueira. O Criador, porém, após repreendê-los por seu pecado, fez para eles túnicas de peles e os cobriu (Gn 3,21). Ora, se eram de peles, só podem ter sido de um animal sacrificado. Aqui já estavam presentes as seguintes noções: a) o pecado desnuda o ser humano; b) esse ser humano é incapaz de resolver o problema que o pecado lhe causa; e c) apenas o próprio Criador é capaz de resolvê-lo, cobrindo esse pecador com um manto providenciado por Ele, oriundo do sacrifício de um ser inocente.⁷¹ Esses conceitos de justificação pela graça são repetidamente ilustrados no AT por essa imagem de Deus vestindo os pecadores com Sua justiça (Jó 29,14; Sl 132[131],9; Is 61,10; Zc 3,3-4). Por conseguinte, Paulo, novamente, não está trazendo nenhuma nova teologia aqui, mas simplesmente estava ecoando uma ideia presente nas Sagradas Escrituras. O que ele explicita aqui, e que não estava explícito no AT, é que esta justiça divina, que cobre a criatura humana, é Jesus.⁷² Evidentemente, a ênfase não está no batismo, como se fosse esse quem justificasse o pecador, mas em Cristo. A salvação não está no rito, por mais importante que seja o seu simbolismo, mas em Jesus, que é quem cobre o transgressor arrependido.			

⁷¹ DOUKHAN, J. B., Genesis, p. 94, 110-111.

⁷² Ver também Rm 13,14; Ap 3,18.

2.12. Aqueles que estão em Cristo são descendência de Abraão e herdeiros segundo a promessa (Gn 12,3 em Gl 3,29)

NA ²⁸ Gl 3,29	TH Gn 12,3	Tradução NA ²⁸	Análise
εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ’ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.	וְאַבְרָהָם מְבָרָכִי וּמִלֵּלָהּ אֲרָר וְנִבְרָכִי בָךְ כָּל מְשִׁפָּחַת הָאָדָמָה:	Se vós, porém, sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, e herdeiros segundo a promessa.	Eco de Gn 12,3 em Gl 3,29 no TH e/ou na LXX.
	LXX Gn 12,3		
	καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι· καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.		
Comentário Exegético-Teológico			
Aqui é retomada a ideia já comentada dos vv.8.14, que remonta à promessa feita a Abraão em Gn 12,3, de acordo com a qual nele seriam benditos todos os “clãs” (TH) / “tribos” (LXX) da terra. Mas não só isso, como o conceito de que os gentios que aceitam a Cristo como seu Senhor e Salvador fazem parte da própria descendência de Abraão, a qual estava destinada também a sua bênção, a terra prometida (Gn 13,15; 28,4.13.14). “...portanto sabeí que os que são da fé, esses são os filhos de Abraão” (Gl 3,17).			

3. O uso da Escritura no *midrash* de Sara e Agar (Gl 4,1-31)

A palavra hebraica *midrash* significa “buscar”, “investigar”. “Daí é que se derivou a ideia de estudo, exposição homilética. A raiz do termo hebraico é *darash*, ‘sondar’.”⁷³ *Midrash* aparece nas Escrituras Sagradas em 2Cr 13,22; 24,27 com o sentido de “história”. Na tradição rabínica, o vocábulo *midrash* passou a se referir a uma exposição exegética das Escrituras Hebraicas feita pelos eruditos de Israel. Essa atividade midráshica foi desenvolvida pelos rabinos entre

⁷³ CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.4, p. 262.

os séculos I a.C. e II d.C. Tais estudos podiam ser, não apenas de natureza exegética, mas homilética, alegórica e prática.

Havia dois tipos de *midrash*: o primeiro era conhecido como lei (regra, tradição), e tratava-se de explicações acerca do Pentateuco, que incluíam a aplicação de seus preceitos a situações particulares da vida, não abrangidas pela letra exata da *torah*. O segundo tipo era a narração, e tratava-se “de exposições bíblicas sobre questões práticas, éticas e devocionais. Esse segundo tipo incluía questões homiléticas, onde o propósito era exortar, não legislar.”⁷⁴ Parece esse último ter sido o recurso hermenêutico aplicado por Paulo em Gl 4⁷⁵, que seguia uma linha interpretativa típica de seus contemporâneos e compatriotas, mas, no caso dele, sob inspiração do Espírito Santo. Ainda aludindo à tradição de Abraão, o apóstolo usa a história de Sara e sua serva egípcia Agar, para ilustrar o seu raciocínio teológico a respeito de duas alianças: a do Sinai e a do Calvário.

3.1. “Plenitude dos tempos” e “nascido de mulher” (Dn 9,24-27; Gn 3,15; Is 7,14; Jó 14,1; 15,14; 25,4 em Gl 4,4)

NA ²⁸ Gl 4,4	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,	Dn 9,24-27; Gn 3,15; Is 7,14; Jó 14,1; 15,14; 25,4.	Quando, porém, veio a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei,	Ecos de Dn 9,24-27 em Gl 4,4a; de Gn 3,15 e Is 7,14 em Gl 4,4bc; e de Jó 14,1; 15,14; 25,4 em Gl 4,4c. Todos esses ecos podem ser provenientes, tanto do TH quanto da LXX.

⁷⁴ CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.4, p. 263.

⁷⁵ Nesta perícopa há uma disposição argumentativa, na qual Paulo usa Gn 16-21 em Gl 4,22-23; e cita Is 54,1 em Gl 4,27. Isso pode levar o estudante a pensar em um “*midrash* homilético”, de origem sinagoga: um *seder* (organização) representado no Gênesis, ao qual se conecta uma *haftarah* (referência), extraída dos profetas ou dos salmos; apesar de o *midrash* de Gl 4,21-31 terminar, não com Is 54,1, mas com a citação de Gn 21,10.12 em Gl 3,30. Ademais, a tradição apocalíptica e targúmica do judaísmo do Segundo Templo permite considerar Gl 4,21-31 também como um “*midrash* alegórico”, com respeito à orientação que guia Paulo na releitura dos acontecimentos do Gênesis (v.24) (PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 277).

Comentário Exegético-Teológico

A expressão “plenitude do tempo” é rica em significado. Primeiramente porque o pecado não pegou o Criador de surpresa. De acordo com Ap 13,8, o plano da redenção, traçado pela Santíssima Trindade, que tem como seu ponto mais incrível o sacrifício do Filho de Deus, foi concebido desde a fundação do mundo. Paulo, no areópago, pregou que Deus fixou os tempos previamente estabelecidos (At 17,26). Isso quer dizer que, a despeito de toda a onda de pecado que arrasa este planeta, o Senhor ainda está no controle da história, tem o futuro em Suas mãos e fixou determinadas datas para as Suas próprias realizações em prol da humanidade. Na profecia das setenta semanas de Dn 9,24-27, há uma cronologia para a vinda do Messias. Quando Paulo afirma que “Deus enviou o seu Filho” “quando veio a plenitude do tempo” (Gl 4,4ba), ele está ecoando aquela profecia, dentro da qual Jesus nasceu.⁷⁶ Porém, além disso, a “plenitude do tempo” indica o momento mais propício da história para o Filho de Deus nascer⁷⁷. A expressão “nascido de mulher” é comum na Sagrada Escritura para se referir ao ser humano (Jó 14,1; 15,14; 25,4; Mt 11,11; Lc 7,28).⁷⁸ Na passagem em questão (Gl 4,4c), o apóstolo a emprega para ressaltar a encarnação e a humanidade do Salvador. Aqui, mais especificamente, o Filho de Deus, “nascido de mulher” e enviado na plenitude dos tempos, ecoa as profecias de Gn 3,15, que fala sobre o Descendente da mulher que esmagaria a cabeça da serpente; e a de Is 7,14, que fala da virgem, donzela ou jovem (עַלְמָה)⁷⁹ engravidando e dando à luz a um Filho. Não obstante essa profecia de Isaías ter uma aplicação imediata em relação à mulher do Rei Acaz, cumprindo-se, num primeiro momento também em seu filho (v.16)⁸⁰, é válido considerar a transcendência do texto, conforme Mt 1,23⁸¹, que aplicou essa profecia de Isaías à Virgem Maria e ao nascimento de seu Filho Jesus Cristo, que, para a fé cristã é, realmente, “Deus conosco”.

⁷⁶ WHITE, E. G., O Desejado de Todas as Nações, p. 31; NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1068; COSAERT, C. P., Gálatas, p. 105-106.

⁷⁷ NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1068: “O mundo estava em paz, sob um só governo [do Império Romano]. As viagens por terra e mar eram relativamente seguras e rápidas. Havia uma língua universal, o grego. As Escrituras estavam disponíveis em grego (LXX) havia cerca de 200 anos. Muitos estavam insatisfeitos com suas crenças religiosas e estavam ansiosos pela verdade sobre a vida e o destino humano. Os judeus estavam dispersos por toda parte [...] De todas as partes do mundo iam a Jerusalém para participar das festas, e poderiam levar consigo, ao retornarem, a notícia da vinda do Messias”; ver também: WHITE, E. G., O Desejado de Todas as Nações, p. 32-36; COSAERT, C. P., Gálatas, p. 105.

⁷⁸ GONZAGA, W., Nascido de Mulher (Gl 4,4), p. 1200, 1203. No livro de Jó, a expressão “nascido de mulher” é utilizada sempre para exprimir a fragilidade e a precariedade do ser humano. É nessa mesma linha que se pode interpretar o testemunho das Regras da Comunidade (1QS) e dos Hinos de Qumran (1QH), que colocam em paralelo “nascido de mulher” e “criatura do pó” (1QS 11,21; 1QH 18,1.11; Frag. 3,13-14) (GONZAGA, W., Nascido de Mulher (Gl 4,4), p. 1201).

⁷⁹ Conquanto o vocábulo hebraico עַלְמָה possa ser empregado, tanto para designar uma virgem quanto uma jovem recém-casada (GESENIUS, W., עַלְמָה, p. 761; DAVIDSON, B., עַלְמָה, p. 601), o grego παρθένος, contida na LXX, designa, especificamente, uma moça virgem (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., παρθένος, p. 1339; MOUNCE, W. D., παρθένος, p. 470-471). Esta última foi exatamente a compreensão expressa em Mateus 1,23.

⁸⁰ RIDDERBOS, J., Isaías, p. 101-102.

⁸¹ RIDDERBOS, J., Isaías, p. 101, 103.

3.2. O filho da escrava e o filho da livre (Gn 16,15; 21,2.9 em Gl 4,22)

NA ²⁸ Gl 4,22	TH Gn 16,15	Tradução NA ²⁸	Análise
γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας.	וַתֵּלֶד הַגֵּר לְאַבְרָם בֶּן וְיִקְרָא אַבְרָם שְׁם-בְנֵהוּ אַשּׁוּר־יִלְדָּה הַגֵּר יִשְׁמָעֵאל:	Pois está escrito que Abraão teve dois filhos: um da escrava e um da livre.	Eco de Gn 16,15 no TH e/ou na LXX em Gl 4,22c; e de Gn 21,2.9 no TH e/ou na LXX em Gl 4,22d. ⁸²
	LXX Gn 16,15		
	Καὶ ἔτεκεν Ἀγαρ τῷ Ἀβραμ υἱόν, καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραμ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃν ἔτεκεν αὐτῷ Ἀγαρ, Ἰσμαηλ.		
	TH Gn 21,2.9		
	וַתֵּהֶר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֶּן לְזִמְנָיו לְמִוֶּלֶד אַשּׁוּר־דָּבָר אֵתוּ אֶלְהִים: וַתֵּרָא שָׂרָה אֶת-בֶּן-הַגֵּר הַמִּצְרִי אַשּׁוּר־יִלְדָּה לְאַבְרָהָם מִצְרָיִם:		
	LXX Gn 21,2.9		
	καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἱὸν εἰς τὸ γῆρας εἰς τὸν καιρὸν, καθὰ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος. ...ἰδοῦσα δὲ Σαρρα τὸν υἱὸν Ἀγαρ τῆς Αἰγυπτίας, ὃς ἐγένετο τῷ Ἀβρααμ, παίζοντα μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς...		
Comentário Exegético-Teológico Aqui Paulo começa a desenvolver um <i>midrash</i> com a história de Sara e Agar, a fim de responder à pergunta retórica que fizera no versículo imediatamente anterior (Gl 4,21): “Dizei-me, vós que quereis estar sob a lei, não estais ouvindo a lei?” No ciclo de Abraão, o “filho da escrava (Agar)” é Ismael (Gn 16,15), e o “filho da livre (Sara)” é Isaac (Gn 21,2.9). A ênfase de Paulo aqui reside na contraposição dos vocábulos παιδίσκη (escrava) x ἐλευθέρας ([mulher] livre); pois é sobre essa contraposição que ele construirá seu <i>midrash</i> homilético-alegórico nos versículos seguintes.⁸³			

⁸² MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 486.⁸³ MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 486-487.

3.3. Um, nascido segundo a carne; o outro, através da promessa (Gn 15,4-6; 16,15; 17,15-19; 18,10; 21,1 em Gl 4,23)

NA ²⁸ Gl 4,23	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρης δι' ἐπαγγελίας.	Gn 15,4-6; 16,15; 17,15-19; 18,10; 21,1	Mas, por um lado, o (filho) da escrava foi gerado segundo a carne; por outro, o (filho) da livre, mediante promessa.	Eco de Gn 16,15; em Gl 4,23a, e de Gn 15,4-6; 17,15-19; 18,10; 21,1 em Gl 4,23b. Todos esses ecos podem ser provenientes, tanto do TH quanto da LXX.
Comentário Exegético-Teológico Paulo não está contrastando um nascimento carnal, de um ser humano comum, com um nascimento virginal, como foi o de Jesus de Nazaré. Antes, o contraste que ele está fazendo é entre uma procriação natural – a de Abraão com sua serva Agar para gerar Ismael – e uma procriação possibilitada após um milagre – a de Abraão com sua esposa estéril e idosa Sara.⁸⁴ Paulo lança mão da mesma história que a tradição judaica ecoava com frequência para tratar da origem distinta e miraculosa da nação: a do nascimento de Isaac; dando-lhe, porém, uma aplicação diferente⁸⁵: a do novo nascimento dos crentes pela fé. A circuncisão era a principal maneira de tornar um gentio membro da comunidade israelita, literalmente “segundo a carne”⁸⁶. Contudo, os verdadeiros crentes da Galácia, que reconheciam sua dependência de Cristo para serem salvos, foram feitos “filhos de Abraão” pela fé (Gl 3,7). Esses, incluindo o próprio apóstolo, estavam sendo representados, neste <i>midrash</i>, por Isaac, o “filho da promessa” (Gl 4,28).			

⁸⁴ LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 208; BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 217.

⁸⁵ BETZ, D. H., Galatians, p. 242-243. Na literatura rabínica há vários textos que mencionam e frisam essa “inferioridade” de Agar em relação à Sara, e de Ismael em relação a Isaac: Shemot Rabbah 1,1; Vayikra Rabbah 20,2; 36,5; Bamidbar Rabbah 11,2; Devarim Rabbah 4,5; Kohelet Rabbah 9,7; 10,7; Targum Pseudo-Jonathan on Genesis 21,14; 22,1; Sanhedrin 89b,14 (LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 200-203). Já Filo de Alexandria toma Agar como uma figura que ilustra o aprendizado preliminar que se pode obter nas escolas, e Sara como um símbolo da virtude, cuja descendência é a verdadeira sabedoria: *De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia* 9-10.12.14.23; *Quaestiones de Genesi* 3,19 (LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 203-205). Porém, Paulo, numa perspectiva diferente do filósofo judeu e mais ainda da tradição rabínica, usa a mesma figura que esses seus compatriotas tomavam tão comumente como símbolo de inferioridade, Agar, como uma figura dos seus opositores apegados aos costumes judaicos, especialmente a circuncisão, como meio de salvação. E Sara, que para os rabinos era um ícone de sua superioridade nacional e para Filo, um símbolo de sabedoria e virtude, o apóstolo apresenta como uma representação dos crentes, judeus e gentios, na salvação pela graça de Jesus.

⁸⁶ MARTYN, J. L., Galatians, p. 435-436.

3.4. Duas alianças e o Monte Sinai (Jr 31[38],31-34; Ez 11,19-20; 16,59-63; 36,26-29; Ex 19,3-25; 24,3-8 em Gl 4,24)

NA ²⁸ Gl 4,24	TH e/ou LXX Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθηκαί, μία μὲν ἀπὸ ὅρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγάρ.	Jr 31(38),31-34; Ez 11,19-20; 16,59-63; 36,26-29; Ex 19,3-25; 24,3-8.	As quais são ditas alegoricamente: Elas, de fato, são duas alianças; uma, por um lado, do Monte Sinai, gerando para a escravidão, que é Agar.	Eco de Jr 31,31-34 no TH; Jr 38,31-34 na LXX; Ez 11,19-20; 16,59-63; 36,26-29 no TH e/ou na LXX em Gl 4,24a. E de Ex 19,3-25; 24,3-8 no TH e/ou na LXX em Gl 4,24b.
Comentário Exegético-Teológico Em seu <i>midrash</i> homilético-alegórico⁸⁷, Paulo compara a antiga aliança, do Monte Sinai, com Agar, alegando que ela gera para a escravidão. Por que isso? Por dois motivos. Primeiro, porque a aliança sinaítica fora dada num linguajar explicitamente proibitivo, pois fora dirigida a ex-escravos recém-libertos. O monte fumegava, havia relâmpagos, trovões, nuvem espessa e som de trombeta (Ex 19,16-19). Era a pedagogia de YHWH para impressionar o povo com sua presença, glória e majestade. Ali o Senhor deu os Dez Mandamentos numa forma negativa, de ordens (Ef 2,15; Cl 2,14), pois essa era a linguagem que os filhos de Israel entenderiam naquela circunstância. Deus no Sinai era como um pai com o dedo em riste, dando uma ordem a seu filho. Em segundo lugar, naquela circunstância, apesar de aquela antiga aliança ter sido de graça também, pois Moisés aspergiu o povo com o sangue de um animal sacrificado (Ex 24,6.8), o que apontava para a			

⁸⁷ No auge do escolasticismo medieval, quando o método alegórico de interpretação estava muito em voga, ensinava-se que a Sagrada Escritura possuía quatro sentidos: literal (ou histórico), alegórico, anagógico (ou místico) e moral (TOMMASO D'AQUINO, S., *Comento alla Lettera ai Galati*, p. 760-761; LUTERO, M., *Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, p. 205-207). Acontece que, na maioria das vezes, as passagens bíblicas não carregam um sentido alegórico. Aliás, esse sentido só deveria ser considerado mesmo quando o próprio texto o explicitasse. Apesar de Paulo usar o verbo participio ἀλληγορούμενα, traduzido aqui diretamente com o valor do substantivo “alegoria”, não se pode dizer que ele considera como não histórica a narrativa do Gênesis, pois em lugar algum dos seus escritos são encontrados indícios de que ele rejeitasse o caráter histórico da narrativa bíblica (NICHOL, F. D., *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*, vol. 6, p. 1075; SILVA, M., *Gálatas*, p. 1001-1002). Inclusive, Teodoro de Mopsuéstia já explicava que o termo “alegoria” em Gl 4,24 não significava negação da historicidade (EDWARDS, M. J. [Ed.], *Gálatas, Efésios, Filipenses*, p. 107). Além disso, o que ele faz se aproxima mais daquilo que se chama hoje de aplicação tipológica, do que considerar a história de Sara e Agar como mera alegoria (SILVA, M., *Gálatas*, p. 1001-1002). Jerônimo explica que Paulo toma a palavra “alegoria” emprestada da literatura grega pagã, com a qual estava familiarizado, para fazer, na verdade, uma metáfora com valor espiritual a partir da história de Sara e Agar (JERÓNIMO, S., *Comentarios a la Epístola a los Gálatas*, p. 193-197).

justificação em Cristo (Hb 12,24; 1Jo 1,7); o povo fez uma promessa (Ex 19,8; 24,7)⁸⁸ que logo depois quebrou (Ex 32,1-6), quebrando, conseqüentemente, aquela aliança. Por causa disso e das desobediências do povo eleito ao longo de sua história, Jeremias falou de uma nova aliança futura, na qual YHWH escreveria sua lei, não em tábuas de pedra, mas no coração de Seus filhos; e apagaria os seus pecados em sinal de perdão (Jr 31,31-34). Ezequiel pronunciou três profecias semelhantes a essa (Ez 11,19-20; 16,59-63; 36,26-29). De acordo com essa perspectiva profética, a lei não seria anulada, mas apenas mudaria de lugar: o Espírito Santo a tiraria das tábuas de pedra e a imprimiria no coração dos crentes. Dn 9,26-27 revela que essa nova aliança seria inaugurada pelo Messias. Por meio de seu *midrash*, o apóstolo “ilustra o estado de escravidão espiritual em que os gálatas haviam caído”⁸⁹.

3.5. A Jerusalém do alto (Is 2,1-2 em Gl 4,26)

NA ²⁸ Gl 4,26	TH Is 2,1-2	Tradução NA ²⁸	Análise
ἡ δὲ ἄνω ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.	הַדָּבָר אֲשֶׁר חָזָה יִשְׁעִיָּהוּ בֶן-אֲמֹץ עַל-יְהוּדָה וַיְרֹשָׁלָיִם: וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהוָה הָר בֵּית- יְהוָה בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשְׂא מִגְבָּעוֹת וְנִהְיָו אֲלֵיו כָּל-הַגּוֹיִם:	Porém a Jerusalém do alto é livre, a qual é nossa mãe.	Eco de Is 2,1-2 no TH e/ou na LXX.
	LXX Is 2,1-2 Ο λόγος ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ἡσaiαν υἱὸν Ἀμως περὶ τῆς Ιουδαίας καὶ περὶ Ἱερουσαλημ. Ὅτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐπ’ ἄκρων τῶν ὀρέων καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ ἥξουσιν ἐπ’ αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη,		

⁸⁸ COSAERT, C. P., Gálatas, p. 131-132: O Senhor não “pede aos israelitas que prometam ‘fazer’ nada para ‘ganhar’ Suas bênçãos. De fato, as palavras hebraicas traduzidas como ‘dar ouvido’ (*shema*) e ‘guardar’ (*shamar*) em Êxodo 19:5 significam, literalmente, ‘ouvir’ e ‘entesourar’. As palavras de Deus não implicam em nenhum tipo de justificação pelas obras por parte dos israelitas. Ao contrário, Ele queria que Israel tivesse a mesma fé que caracterizou a resposta de Abraão às Suas promessas. [...] O problema do Monte Sinai não estava em Deus, mas nas promessas imperfeitas do povo (Hb 8:6). [...] O problema estava no estado do seu coração. Não somente deixaram de apreciar a verdadeira natureza da salvação, como também tinham uma confiança ingênua em seus próprios esforços e em sua própria capacidade [Dt 5:28-29]”.

⁸⁹ NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1075: “Enquanto alguém depende das obras da lei para se salvar, não há como escapar do cativeiro. Apesar de tudo o que faça para obter a salvação, nunca logrará êxito. Ele se obrigou a executar uma tarefa impossível. O legalismo, a letra da lei, qualquer lei, mata”.

Comentário Exegético-Teológico

Numa profecia dirigida à cidade de Jerusalém, Is 2,1-2 profetiza que o monte da casa de YHWH seria estabelecido no alto das montanhas, e seria erguido acima dos montes. Para ele afluiriam todas as nações.⁹⁰ Sem dúvida, essa profecia está relacionada com a cidade que Abraão aguardava pela fé, a qual é a mesma Nova Jerusalém, descrita em Ap 3,12; 21,1-22,5, da qual o arquiteto e construtor é o próprio Deus (Hb 11,10). Nela estarão Abraão com seus filhos na fé, e assim será cumprida, pela eternidade, a promessa feita pelo Criador ao patriarca: uma terra e uma descendência (Gn 12,1-9). E, segundo Hb 12,22, aqueles que aceitaram a Jesus Cristo como seu Salvador e Senhor, já chegaram, pela fé, a esta cidade santa e são, portanto, seus cidadãos.

3.6. “Alegra-te, estéril” (Is 54,1 em Gl 4,27)

NA ²⁸ Gl 4,27	LXX Is 54,1	Tradução NA ²⁸	Análise
γέγραπται γάρ· <u>εὐφράνθητι, στεῖρα</u> <u>ἢ οὐ τίκτουσα,</u> <u>ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ</u> <u>οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι</u> <u>πολλὰ τὰ τέκνα τῆς</u> <u>ἐρήμου μᾶλλον ἢ</u> <u>τῆς ἐχούσης τὸν</u> <u>ἄνδρα.</u>	<u>Εὐφράνθητι, στεῖρα</u> <u>ἢ οὐ τίκτουσα,</u> <u>ῥῆξον καὶ βόησον, ἢ</u> <u>οὐκ ὠδίνουσα, ὅτι</u> <u>πολλὰ τὰ τέκνα τῆς</u> <u>ἐρήμου μᾶλλον ἢ</u> <u>τῆς ἐχούσης τὸν</u> <u>ἄνδρα,</u> εἶπεν γὰρ κύριος.	Pois está escrito: Alegra-te, estéril, que não dás à luz, irrompe de alegria, a que não teve dores de parto; porque muitos são os filhos da abandonada, mais do que daquela que tem marido.	Citação de Is 54,1 na LXX, que traduz aqui fielmente o texto hebraico. ⁹¹

Comentário Exegético-Teológico

Novamente, Paulo emprega o verbo “γέγραπται/está escrito”, como já mencionado, que é uma fórmula muito comum no NT para introduzir citações escriturísticas. Como se pode ver aqui em Gl 4,27, Paulo cita o texto de Is 54,1, conforme consta na LXX, *ipsis litteris*. Essa exclamação escrita, da maneira como o apóstolo a aplica aqui, pode ter um amplo sentido. No contexto Is 54 (vv.1-17), a profecia apontava para a vitória e a glória futuras e finais de Jerusalém, comparada a uma mulher estéril desprezada, que depois pôde ter mais filhos do que outra que tinha marido. Isso lembra a história de Sara e Agar⁹² – tão aludida pelo apóstolo em Gl 4 – e, com mais precisão, a de Ana e Fenena (1Sm 1,1-20; 2,18-21). Muito diferente do ocidente hoje, no Antigo Oriente Médio, uma mulher estéril era vítima de um

⁹⁰ Essa profecia estava relacionada a outras do AT referentes à reconstrução escatológica da Jerusalém terrestre nos chamados Deutero (Is 54) e Trito-Isaías (Is 60; 62). Tobias 13,9-20; 14,7; Jubileus 4,26; 4Esdras 7,26-28; 8,52-54; 10,27.50.55; Os Testamentos dos Doze Patriarcas e Dã 5,12 também falam sobre isso (SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 256-257).

⁹¹ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 129; GUTHRIE, D., Gálatas, p. 160.

⁹² GUTHRIE, D., Gálatas, p. 160.

profundo estigma por parte de si mesma e da sociedade. Ser estéril naquele contexto representava um motivo de lamento, opróbrio, angústia e desespero (Gn 16,2; 30,1-12; 1Sm 1,2.4-11). Era crido que a procriação ou a restrição de filhos indicaria, respectivamente, a bênção ou a maldição de Deus (Ex 23,26; Lv 20,20; Dt 7,14; Lc 1,24-25).⁹³ Além de todo o estigma social, cultural e religioso, uma mulher sem filhos tinha muito temor e insegurança quanto ao futuro, pois quem, numa sociedade patriarcal, seria o seu provedor e mantenedor quando ela estivesse idosa e viúva? Ou seja, ser uma mulher estéril no Antigo Oriente Médio representava ser também alguém sem futuro, sem perspectiva. A exclamação de Is 54,1 na pena de Paulo pode ser ainda uma ilustração de profecia-cumprimento para o crescimento da Igreja⁹⁴: “porque mais numerosos são os filhos da abandonada do que daquela que tem marido” (Gl 4,27e). E isso, de certa forma, ainda que indiretamente, está relacionado com a promessa do Senhor a Abraão, de acordo com a qual a sua descendência seria tão numerosa “como as estrelas dos céus e como a areia que está na praia do mar” (Gn 22,17).⁹⁵

3.7. O nascido segundo a carne *versus* o nascido segundo o Espírito (Gn 21,9 em Gl 4,29)

NA ²⁸ Gl 4,29	TH Gn 21,9	Tradução NA ²⁸	Análise
ἀλλ' ὥπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν	וַתֵּרָא שְׂרָה אֶת-בְּנוֹ-הַגֵּר הַמִּצְרַיִת אֲשֶׁר-יָלְדָה לְאַבְרָהָם מִצְרָקִי:	Mas, assim como naquele tempo, o nascido segundo a carne passou a perseguir ⁹⁶ o	Eco de Gn 21,9 no TH e/ou na LXX. ⁹⁷ Neste caso o TH é um pouco menos claro do que a LXX, no aspecto em que não explicita de quem Ismael estava zombando ⁹⁸ ; diferentemente da LXX, que deixa claro que ele estava
	LXX Gn 21,9		
	ἰδοῦσα δὲ Σαρρα τὸν υἱὸν Ἀγαρ τῆς Αἰγυπτίας, ὃς ἐγένετο τῷ Ἀβραάμ,		

⁹³ MEIKLEJOHN, J. W., Esterilidade, p. 460; CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.1, p. 534; CHAMPLIN, R. N., Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia, v.1, p. 534: “No Talmude, Yeremoth vi,6, a um homem casado com mulher estéril era ordenado deixá-la após dez anos de casamento e casar-se com outra, e repetir a prática, se a segunda esposa também fosse estéril.”

⁹⁴ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 129; GUTHRIE, D., Gálatas, p. 160.

⁹⁵ LAGRANGE, P. M.-J., Saint Paul Épître aux Galates, p. 130. Ver também Gn 26,4.

⁹⁶ Devido ao contexto, opta-se por traduzir o imperfeito ἐδίωκεν com o valor ingressivo (BLASS, F; DEBRUNNER, A., A Greek Grammar of the New Testament, p. 171 p§ 331; AGAZZI, P.; VILARDO, M., Hellenistí, p. 444). Este mesmo verbo διώκω é o que Paulo usa para se referir à sua perseguição à Igreja, quando ele ainda era um fariseu (1Cor 15,9; Gl 1,13.23; Fl 3,6) (MARTYN, J. L., Galatians, p. 444).

⁹⁷ MARTYN, J. L., Galatians, p. 444.

⁹⁸ Tanto o verbo קִטֵּץ no Piel (TH), quanto o παίζω (LXX) podem denotar um ato de ridicularizar alguém, zombar, caçoar de alguém, ou até mesmo insultar uma pessoa (ALONSO SCHÖKEL, L., קִטֵּץ, p. 559; DAVIDSON, B., קִטֵּץ, p. 643; LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., παίζω, p. 1288). “Nalgumas tradições judaicas o verbo foi tomado

κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.	παίζοντα μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς	(nascido) segundo o Espírito, assim também agora.	zombando de Isaac. Contudo, Paulo não emprega o mesmo verbo da LXX (παίζω, zombar), mas sim o verbo διώκω (perseguir).
Comentário Exegético-Teológico Ainda em seu <i>midrash</i> alegórico-homilético, Paulo compara a perseguição verbal de seus opositores contra si mesmo e os membros da Igreja na Galácia que criam na justificação pela graça, com a implicância zombeteira de Ismael com Isaac. Essa comparação dos opositores com “os filhos da escrava” e dos crentes na justiça de Cristo com “os filhos da livre”, fica mais uma vez evidente em Gl 4,31. O “(nascido) segundo o Espírito” (v.29) é aquele que “nasceu por causa da promessa” (v.23).⁹⁹			

3.8. O filho da escrava não pode ser herdeiro com o filho da livre (Gn 21,10.12 em Gl 4,30)

NA ²⁸ Gl 4,30	TH Gn 21,10	Tradução NA ²⁸	Análise
ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφὴ; <u>ἐκβαλε</u> <u>τὴν παιδίσκειν</u> <u>καὶ τὸν υἱὸν</u> <u>αὐτῆς· οὐ γὰρ</u>	καὶ εἶπεν τῷ Ἀβραάμ “ <u>Ἐκβαλε τὴν παιδίσκειν</u> <u>ταύτην καὶ τὸν υἱὸν</u> <u>αὐτῆς· οὐ γὰρ</u> <u>κληρονομήσει ὁ υἱὸς</u> <u>τῆς παιδίσκης ταύτης</u> <u>μετὰ τοῦ υἱοῦ</u> μου Ἰσαακ.	Mas o que diz a Escritura? “Expulsa a escrava e o filho dela; pois	Alusão a Gn 21,10 na LXX, que, neste caso, é uma tradução <i>ipsis literis</i> do TH. ¹⁰⁰ Classifica- se aqui como alusão e não como citação, por causa de três diferenças: a) o apóstolo omite o pronome demonstrativo ταύτην (esta), que aparece duas vezes na LXX, na fala de Sara para se referir a Agar de forma pejorativa; b) ele põe a partícula negativa μὴ (não),
	TH Gn 21,12		
	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם אַל־יִרְעַ בְּעֵינֶיךָ עַל־הַנַּעֲרָה וְעַל־אֶמְתָּהּ כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלַיךָ שָׂרָה שְׂמָע בְּקוֹלִי כִּי בְּצִדְקָה יִקְרָא לִּי יִרְעָה: LXX Gn 21,12		

para indicar hostilidade e até mesmo malícia da parte de Ismael. É dito, por exemplo que, enquanto pretendia simplesmente brincar, Ismael atirou flechas perigosas na direção de Isaac (Bereshit Rabbah 53,11; Targum Pseudo-Jonathan on Genesis 21,10)” (MARTYN, J. L., Galatians, p. 444).

⁹⁹ LONGENECKER, R. N., Galatians, p. 217.

¹⁰⁰ SILVA, M., Gálatas, p. 1003.

μὴ <u>κληρονομήσει</u> <u>ὁ υἱὸς τῆς</u> <u>παιδίσκης</u> <u>μετὰ τοῦ υἱοῦ</u> τῆς ἐλευθέρας.	εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Αβραὰμ Μὴ σκληρὸν ἔστω τὸ ῥῆμα ἐναντίον σου περὶ τοῦ παιδίου καὶ περὶ τῆς παιδίσκης· πάντα, ὅσα ἐὰν εἶπῃ σοι Σαρρα, ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῆς, ὅτι ἐν Ισαὰκ κληθήσεταιί σοι σπέρμα.	o filho da escrava jamais será herdeiro com o filho da livre.”	para reforçar o ou (não) oriundo da LXX; e c) para aplicar a passagem ao contexto dos seus destinatários, o autor troca a expressão de Sara υἱοῦ μου Ισαὰκ (meu filho Isaac) por υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας (o filho da livre). Gl 4,30 ainda ecoa a fala divina em Gn 21,12 e/ou na LXX, que confirma e reforça o pedido da esposa de Abraão.
---	--	--	---

Comentário Exegético-Teológico

É interessante notar que Paulo emprega a fala de Sara com a fórmula introdutória “ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;/Mas o que diz a Escritura?”, dando um peso divino ao seu pedido, o que é coerente com Gn 21,12, onde o Senhor reforça o pedido da mulher de Abraão.¹⁰¹ Entretanto, mesmo estando claro pelas análises dos versículos anteriores deste *midrash* que o hagiógrafo compara seus opositores ao “filho da escrava”, e os crentes na graça de Deus ao “filho da livre”, não é possível dizer que ele, aqui no v.30, estivesse emitindo uma sentença de condenação definitiva contra os primeiros, ou mesmo insinuando que os segundos deveriam expulsá-los da comunidade¹⁰². O que ele faz simplesmente é usar a parte final da narrativa de Sara e Agar como metáfora para dizer que: a) seus ouvintes/leitores que confiavam nos méritos de Cristo para sua salvação não precisavam temer os que confiavam em seus próprios méritos¹⁰³; e b) os da fé é que são os herdeiros legítimos de Abraão. E sua herança é o reino do céu.

4. O uso da Escritura nos conceitos de liberdade cristã e vida no Espírito (Gl 5,1-6,10)

Nesta quarta e derradeira seção de sua epístola que antecede o epílogo (6,11-18), Paulo explica que os cristãos gálatas deveriam se sentir livres e não tinham porque se sentir obrigados a se circuncidar (5,1-12), submetendo-se assim a um “jugo de escravidão” (5,1). Contudo, o apóstolo ressalva que essa liberdade

¹⁰¹ SILVA, M., Gálatas, p. 1003-1004; SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 262.

¹⁰² SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 262.

¹⁰³ SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 262.

não era um pretexto para o pecado (5,13-21.26), mas sim para se produzir o fruto do Espírito Santo (5,22-25). Esse fruto brota na vida prática do filho de Deus por meio da forma como ele trata os seus semelhantes (6,1-10).

4.1. Obrigado a praticar toda a lei (Dt 27,26 em Gl 5,3)

NA ²⁸ Gl 5,3	TH Dt 27,26	Tradução NA ²⁸	Análise
μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι.	אָרוּר אֲשֶׁר לֹא־יִקְיִים אֶת־ דְּבַר הַתּוֹרָה־הַזֶּה לַעֲשׂוֹת אוֹתָם וְאָמַר כָּל־הָעָם אָמֵן: LXX Dt 27,26 Ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτοῦς· καὶ ἐροῦσιν πᾶς ὁ λαὸς Γένοιτο.	E testifico novamente, a todo homem que permite ser circuncidado, que é obrigado a praticar toda a lei.	Eco de Dt 27,26 no TH e/ou na LXX.
Comentário Exegético-Teológico Paulo usa o advérbio “πάλιν/novamente”, neste versículo, por estar referindo-se outra vez a Dt 27,26, conforme já fizera em Gl 3,10, inclusive, seguindo a mesma aplicação: se um indivíduo pretende se salvar por observar todos os pormenores da lei sendo, inclusive, a circuncisão, está obrigado a obedecer todos os mandamentos o tempo todo, sem transgredir qualquer deles em momento algum, quantitativa e qualitativamente. O apóstolo não está dizendo que os cristãos não têm por dever atentar para todos os mandamentos de Deus, muito pelo contrário; porém ele tem consciência que esta plenitude da observância não pode ser atingida pelo esforço humano, e muito menos antes da glorificação, pelo fato de a criatura estar sujeita às suas limitações, faltas, falhas, fracassos e quedas, próprias da humanidade.			

4.2. “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18 em Gl 5,14)

NA ²⁸ Gl 5,14	LXX Lv 19,18	Tradução NA ²⁸	Análise
ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· <u>ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.</u>	καὶ οὐκ ἐκδικᾶται σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ <u>ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.</u> ἐγὼ εἰμι κύριος.	Pois toda a lei é cumprida numa palavra, nesta: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.”	Citação de Lv 19,18 em Gl 5,14 ¹⁰⁴ na LXX, que, nesta passagem, é uma tradução fiel do TH.
Comentário Exegético-Teológico Ao citar Lv 19,18, Paulo demonstra como a religião das Escrituras era muito mais simples do que todo aquele formalismo religioso exigido pelos seus opositores, e que isso estava patente justamente na lei que eles pretendiam defender. O mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo” como sendo um resumo da lei, apesar de ter sido ensinado por Jesus (Mt 22,36-38; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28)¹⁰⁵, não foi uma novidade trazida por ele. O Mestre de Nazaré simplesmente estava citando o que há séculos já constava na <i>torah</i>, e que devia ser praticado tanto com os concidadãos (Lv 19,18), como com os estrangeiros (Lv 19,34). Porém, assim como Jesus, Paulo não está dizendo que o cristão deve se esquecer do “honra teu pai e tua mãe”, “não matarás”, não adulterarás”, “não furtarás”, “não dirás falso testemunho”, “não cobiçarás” (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21), e outros mandamentos como que fosse somente “a amar o próximo”. Pelo contrário, tanto Cristo como Paulo têm consciência de que aquele que “ama o seu próximo” cumpre a lei (Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8), pois não irá lhe fazer mal algum, em respeito aos mandamentos de Deus. Neste sentido, ambos ensinam que o amor precisa ser o princípio motivador para a obediência a Deus.¹⁰⁶			

¹⁰⁴ Esta é a única citação direta do AT na seção dos capítulos 5-6 de Gálatas (SILVA, M., Gálatas, p. 1004).

¹⁰⁵ COSAERT, C. P., Gálatas, p. 148: “Ainda que a citação provenha do Livro do Levítico, a autoridade da afirmação de Paulo se arraiga, em última instância, no uso que Jesus fez de Levítico 19:18.”

¹⁰⁶ NICHOL, F. D., Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, vol. 6, p. 1085: “O amor pelos semelhantes é o tema dos seis últimos mandamentos do decálogo [...] Esses seis governam as relações interpessoais, enquanto os quatro primeiros regem as relações entre Deus e o ser humano.”. Tanto para Cristo quanto para Paulo há uma palavra que expressa o sentido pleno da lei de Deus, e esta palavra é o amor. O que eles ensinaram não foi “um abandono da lei, nem uma redução da lei unicamente ao amor, senão a forma através da qual podiam ser experimentados o propósito e o significado autênticos de toda a lei.” (COSAERT, C. P., Gálatas, p. 148).

4.3. “Andai no Espírito” (Gn 5,22.24; Ex 16,4; Lv 18,4 em Gl 5,16)

NA ²⁸ Gl 5,16	TH Referências	Tradução NA ²⁸	Análise
Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμῖαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.	Gn 5,22.24; Ex 16,4; Lv 18,4	Digo, porém: Andai no Espírito e jamais satisfareis o desejo da carne.	Eco de Gn 5,22.24; Ex 16,4; Lv 18,4 no TH em Gl 5,16b.
Comentário Exegético-Teológico Diferentemente da mentalidade grega ocidental, a mentalidade hebraica é bastante concreta. Por exemplo, para se referirem ao seu relacionamento com o Senhor, os cristãos em geral falam em consagração, santificação ou obediência. Já a tradição judaica fala em “andar até o final com Deus” (Gn 5,22.24), “andar na sua lei” (Ex 16,4) ou “andar nos Seus juízos e nos Seus estatutos” (Lv 18,4). Tanto é que a LXX não traduz o verbo <i>הלך</i> (andar, caminhar), nessas ocorrências, literalmente, mas como “<i>εὐαρεστέω/deleitar-se</i>” (em [Deus], Gn 5,22.24) e “<i>πορεύομαι/ir</i>” (no sentido de proceder, Ex 16,4; Lv 18,4); ou seja, de uma perspectiva abstrata.¹⁰⁷ Entretanto, Paulo, ao instruir os gálatas sobre sua vida religiosa, escreve: “<i>πνεύματι περιπατεῖτε/andai/caminhai no Espírito</i>” (Gl 5,16b). Aqui ele resgata o conceito exato do pensamento hebraico de se “caminhar com o Senhor”, assim como fez Henoc e assim como Deus instruiu os israelitas a fazerem. Quando Jesus chamava aqueles que seriam seus discípulos, ele assim os convidava: “Vinde após Mim” (Mt 4,19; Mc 1,17) ou “Segue-Me”¹⁰⁸; quer dizer, um chamado para caminhar junto a ele e, mais profundamente, para a intimidade com Ele. É por isso também que, no NT, a vida ou a religião cristã são chamadas de “caminho”¹⁰⁹. Andando lado a lado ao seu Divino Mestre, o discípulo não viverá para satisfazer “a paixão da carne” (Gl 5,16c). Neste versículo (Gl 5,16), subitamente, Paulo demonstra a dimensão ética do seu Evangelho. A volta ao caminho cristão vem definida a partir de sua relação com o Espírito, que é o personagem central desta exortação moral.¹¹⁰			

¹⁰⁷ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 348.

¹⁰⁸ Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mc 2,14; 10,21; Lc 5,27; 9,59; 18,22; Jo 1,43; 21,19.22.

¹⁰⁹ At 9,2; 13,10; 16,17; 18,25.26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22; 1Cor 4,17 (BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 243). Referências neotestamentárias do verbo *περιπατέω* (andar/caminhar) aplicado à vida cristã: Jo 11,9; 12,35; Rm 13,13; 14,15; Ef 4,1.17; 5,2.8.15; Fl 3,17; Cl 3,7; 4,5; 1Ts 4,1.12; 2Ts 3,6.11; 1Jo 1,7; 2,6 (PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 348).

¹¹⁰ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 347.

4.4. Lei da sementeira e da colheita (Jó 4,8 e Pr 22,8 em Gl 6,7)

NA ²⁸ Gl 6,7	TH Jó 4,8	Tradução NA ²⁸	Análise
Μη πλανᾷσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὁ γὰρ ἐὰν <u>σπείρη</u> ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ <u>θερίσει</u> .	כְּאֶשֶׁר רָאִיתִי חֹרֶשׁ אֵנוּן וְזֶרַע עֲמָל יִקְצֹרָהוּ:	Não vos enganeis, de Deus não se zomba; pois aquilo que o homem semear, isso também colherá.	Eco de Jó 4,8 e Pr 22,8 ¹¹¹ no TH e/ou na LXX.
	LXX Jó 4,8		
	καθ' ὃν τρόπον εἶδον τοὺς ἀροτριῶντας τὰ ἄτοπα, οἱ δὲ <u>σπείροντες</u> αὐτὰ ὁδύνας <u>θεριοῦσιν</u> ἑαυτοῖς.		
	TH Pr 22,8		
	זֶרַע עוֹלָה (יִקְצֹר) אֵנוּן וְזֶרַח עֲבֹרָתוֹ יִכְלֶה:		
	LXX Pr 22,8		
	ὁ <u>σπείρων</u> φαῦλα <u>θερίσει</u> κακά, πληγὴν δὲ ἔργων αὐτοῦ συντελέσει.		
Comentário Exegético-Teológico Jó 4,8 e Pr 22,8, ecoados em Gl 6,7, fazem uma metáfora para a vida humana extraída de uma lei da natureza. Na agricultura, a lei da sementeira e da colheita tem duas realidades fundamentais: 1) colhemos sempre o que plantamos; e 2) a colheita é sempre muito maior do que a sementeira. Quem plantar sementes de laranja, vai colher um pé de laranjeira; quem plantar sementes de goiaba, colherá um pé de goiabeira, e assim sucessivamente. Quanto mais coisas boas uma pessoa plantar na vida de outras, muito mais coisas melhores ela colherá agora e na eternidade. Mas aquele que plantar coisas ruins na vida de outros, muito mais coisas piores ele colherá agora e, por fim, a condenação eterna. Nas palavras de Paulo, recorrendo ao antagonismo apresentado em Gl 5, entre a carne e o Espírito: “porque aquele que semeia para a sua própria carne, da carne colherá destruição; mas aquele que semeia no Espírito, do Espírito colherá vida eterna” (Gl 6,8). Todavia o apóstolo termina esse seu raciocínio com uma mensagem de encorajamento para aqueles que se sentem desencorajados de tanto plantarem o bem, sem ver ainda a sua colheita: “E não desanimemos de fazer o bem, pois no tempo dele colheremos, se não desfalecermos” (Gl 6,9).			

¹¹¹ SILVA, M., Gálatas, p. 1004.

4.5. “Façamos o bem a todos” (Pr 3,27 em Gl 6,10)

NA ²⁸ Gl 6,10	TH Pr 3,27	Tradução NA ²⁸	Análise
Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.	אַל-תִּמְנַע-טוֹב מִבְּעָלְיָו בְּהֵיטֵל לְאֵל (יְדִיד) [יָדָד] לְעֹשֵׂי־טוֹת:	Então, portanto, enquanto temos tempo, façamos o bem a todos, mas especialmente aos membros da família da fé.	Eco de Pr 3,27 no TH e/ou na LXX em Gl 6,10.
	LXX Pr 3,27		
	μὴ ἀπόσχη εὖ ποιεῖν ἐνδεῇ, ἥνικα ἂν ἔχη ἡ χεὶρ σου βοηθεῖν.		
Comentário Exegético-Teológico Nem sempre é possível ajudar uma pessoa necessitada. Mas todo cristão deve estar pronto para isso, caso tenha condições de fazê-lo. “Enquanto temos tempo” (Gl 6,10a) significa aproveitar ao máximo o tempo que se tem antes da segunda vinda de Cristo (Ef 5,16; Cl 4,6)¹¹², pois no céu não haverá mais necessitados. O pronome indefinido “todos” indica que o crente não pode fazer acepção de pessoas nessa prática do bem (Rm 12,17; 1Ts 5,15)¹¹³; ainda que os primeiros assistidos sejam, obviamente os que lhe são mais próximos, os quais, na maioria das vezes, são mesmo os “membros da família da fé” (Gl 6,10c).			

4.6. “Paz sobre Israel” (Sl 125[124],5; 128[127],6; Is 54,10 em Gl 6,16)¹¹⁴

NA ²⁸ Gl 6,16	TH Sl 125,5	Tradução NA ²⁸	Análise
	וְהַמָּטִים עָקְלָקְלוּ וְהָם יוֹלִיכֶם יְהוָה אֶת-פְּעֻלָּי הָאֲנֹן שְׁלֹם עַל-יִשְׂרָאֵל:		
	LXX Sl 124,5		
	τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλίας ἀπάξει κύριος μετὰ τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν. <u>Εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραηλ.</u>		
	TH Sl 128,6		
	וְרָאֵה-בְנִים לְבָנֶיךָ שְׁלֹם עַל-יִשְׂרָאֵל:		

¹¹² SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 321.

¹¹³ SCHLIER, H., La Carta a los Gálatas, p. 322.

¹¹⁴ Conquanto Gl 6,16 faça parte da saudação final, que vem depois da última seção do corpo da epístola, acerca do uso da Escritura nos conceitos de liberdade cristã e vida no Espírito (Gl 5,1-6,10), este versículo é encaixado aqui neste tópico, não por um remanejamento da seção no texto, mas simplesmente para não se criar um outro tópico só para ele, por ser o único versículo da saudação final que alude ao AT.

καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, <u>εἰρήνην</u> ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ <u>ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ</u> τοῦ θεοῦ.	LXX SI 127,6	E a todos que andarem nesta regra, paz e misericórdia seja sobre eles, e sobre o Israel de Deus.	Alusão ao SI 125(124),5; 128(127),6 no TH e/ou na LXX; eco de Is 54,10 no TH e/ou na LXX em Gl 6,16. ¹¹⁵
	καὶ ἴδοις υἱοὺς τῶν υἱῶν σου. <u>εἰρήνην ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ.</u>		
	TH Is 54,10		
	כִּי הָרַרְתָּ לְמִשְׁכַּבְּךָ וְהִבְרַחְתָּ מִן הַמִּטָּה מֵאֲתָתְךָ לֹא יִמָּוֶשׁ וּבְרִית שְׁלֹמֹה לֹא תִמָּאָץ מִרְחֻמֶּיךָ יִהְיֶה:		
	LXX 54,10		
	τὰ ὄρη μεταστήσεσθαι οὐδὲ οἱ βουνοὶ σου μετακινήθονται, οὕτως οὐδὲ τὸ παρ' ἐμοῦ σοι ἔλεος ἐκλείψει οὐδὲ ἡ διαθήκη τῆς εἰρήνης σου οὐ μὴ μεταστῇ· εἶπεν γὰρ κύριος Ἰλεώς σοι.		

A qual “regra” se refere Paulo (Gl 6,16a)? Logicamente, à do v.15, precedente, de entender que, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão são alguma coisa, mas o ser nova criatura.¹¹⁶ Todos os que aceitam essa verdade, serão receptáculos das bênçãos da paz e da misericórdia. A exclamação “Paz sobre Israel!”, consta nos SI 125(124),5 e 128(127),6. O tema conjugado da paz e da misericórdia do Senhor para com Israel, seu povo, aparece em Is 54,10.¹¹⁷ Na saudação de 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Jd 2, a expressão está na ordem contrária, porém a mesma de Is 54,10: “misericórdia e paz”. Fung sugere que a inversão paulina em Gl 6,16c reflete a ideia que o apóstolo foi trabalhando ao longo da epístola: paz possuem aqueles que repousam sobre a misericórdia divina – estabelecendo, assim, uma relação do efeito para a causa.¹¹⁸ Mas o que seria esse “Israel de Deus”? Não se pode interpretar esse título, sem se levar em consideração o que o próprio autor da Epístola aos Gálatas já explicou até aqui, e também aos Romanos. Como realçado anteriormente, “os da fé, esses são filhos de Abraão” (Gl 3,7). Em Rm 9–11 está patente que a comunidade da aliança são os judeus que aceitam a Cristo, somados aos gentios que tomam a mesma decisão.¹¹⁹ O “Israel de Deus” (Gl 6,16c) contrasta com o Israel apenas segundo a carne (1Cor 10,18).¹²⁰ Isso está em plena harmonia com o prólogo da Epístola de Tiago (1,1), que

¹¹⁵ SILVA, M., Gálatas, p. 1004-1005.

¹¹⁶ FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 294-295.

¹¹⁷ Se a oração judaica das Dezoito Bênçãos foi cunhada na época do Segundo Templo, certamente Paulo a conheceu. E talvez tenha conhecido também a bênção adicional, que segue a décima oitava, cuja frase final diz: “Bendito és Tu, oh Senhor, que abençoaste teu povo Israel com paz.” (FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 294; BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 273-275; MUSSNER, F., La Lettera ai Galati, p. 626).

¹¹⁸ FUNG, R. Y. K., The Epistle to the Galatians, p. 293.

¹¹⁹ “De fato, nem todos os que são de Israel, são Israel” (Rm 9,6). A expressão “Israel de Deus” (Gl 6,16c) equivale a “todo o Israel” (Rm 11,26a) (BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 275), que inclui o Israel nacional e os gentios que creem em Jesus.

¹²⁰ BRUCE, F. F., Commentary on Galatians, p. 274.

chama a Igreja de Cristo, espalhada na face da Terra, de “as doze tribos de Israel, que se encontram na diáspora”.

Conclusão

Como resultado deste estudo, confirma-se que a Epístola aos Gálatas conta com trinta referências ao AT: sendo cinco citações, oito alusões e dezessete ecos. Quanto à fonte, apenas uma provém do TH; duas são de origem indeterminada, livre ou interpretativa; oito provêm da LXX; e no que diz respeito aos dezessete ecos, não é possível determinar se são oriundas do TH e/ou da LXX.

Contudo, no que diz respeito ao uso do AT no NT, vale ressaltar que há, geralmente, uma preferência pela LXX, tanto da parte de Paulo quanto dos outros autores neotestamentários, por ser essa a língua corrente e usada falada no mundo de então, haja vista que todo o NT já foi escrito em grego e não em hebraico; e a opção pela tradução grega teria até mesmo um propósito missionário.¹²¹ No caso específico de Paulo, sua afinidade com a LXX é perceptível, não apenas pelas suas citações, como também pelo seu estilo de escrita e seu vocabulário.¹²²

Em sua Epístola aos Gálatas, Paulo, nos capítulos 1–4, trata de alertar os cristãos das Igrejas da Galácia contra os erros que ameaçam sua fé, propagados por seus oponentes. Nos capítulos 5–6, a crítica que se segue visa uma atitude que é, pelo menos aparentemente, diametralmente oposta: uma admoestação contra a liberdade sem reservas e sem controle. A liberdade assim entendida só levaria a uma nova escravidão, a uma servidão à carne, ao “desejo da carne” (Gl 5,16), cuja oposição ao Espírito é particularmente destacada (Gl 5,16-24). Tanto numa parte da epístola, quanto na outra, o ouvinte/leitor está sempre na presença das exigências fundamentais da vida em Cristo.¹²³

¹²¹ ELLIS, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, p. 12.

¹²² ELLIS, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, p. 13.

¹²³ VIARD, A., *Saint Paul Épitre aux Galates*, p. 112.

O exame detido do uso do AT em Gálatas, permite ao interessado neste campo de estudo chegar a algumas importantes conclusões. Uma primeira, que se pode destacar, é que Deus não tem duas formas de salvar: uma pela lei, no AT, e outra pela graça, no NT – e a maior prova disso foi a própria experiência de Abraão, pai da nação israelita, chamado a ser uma bênção para todos os povos (Gn 12,1-9), o primeiro e grande patriarca, que foi justificado pela fé, inclusive antes mesmo de ser circuncidado (Gn 15,6; Gl 3,6).

Um segundo ponto é que Paulo, em Gálatas, definitivamente, não está se desfazendo da lei de Deus em seu aspecto moral, porém apenas demonstrando que, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão são alguma coisa, mas o ser nova criatura (Gl 6,15). Ou seja, a circuncisão não tem poder de salvação. Agora a circuncisão, outrora na carne, deve ser operada no coração, pelo Espírito de Deus, e isso é simbolizado pelo batismo (Gl 3,26-29, Cl 2,11-12). Quanto à lei, enquanto instrução do Senhor para uma vida em santidade, não é anulada de modo algum pela fé (Rm 3,31), permanece santa, justa e boa (Rm 7,12), desde que ninguém se utilize dela de maneira ilegítima (1Tm 1,8), ou seja, acreditando ser ela um meio de salvação, tal qual acontecia com os opositores do apóstolo na Galácia.

Um terceiro aspecto é a explicação magistral que o autor fornece para o judaísmo a respeito da possibilidade de um Messias “pendurado no madeiro” (Dt 21,23; Gl 3,13): por ter-se tornado “maldição em nosso lugar”, Jesus resgata da “maldição da lei” aquele que nele crê e o salva por pura gratuidade, não pelos méritos da lei.

Um quarto ponto é a atuação do Espírito Santo na vida do crente. Isaías 32,15; 44,3 e Ezequiel 36,27; 39,29 já profetizavam que o Espírito do Senhor habitaria nos participantes da Nova Aliança. Esses andam “no Espírito” (Gl 5,16a), produzindo o seu fruto (Gl 5,22-23) e, por isso, não satisfazem mais “a

paixão da carne” (Gl 5,16b). Esses cristãos fazem “o bem a todos”, especialmente àqueles que lhes estão mais próximos (Gl 6,10).

Finalmente, uma quinta conclusão a qu[e se pode chegar, é a que tem a ver com a última alusão ao AT, a expressão “o Israel de Deus” (Gl 6,16). Esse título indica que Deus não tem dois povos: Israel e Igreja, mas um só e o mesmo povo; e que a Igreja é a continuidade da comunidade da aliança de Israel. Portanto, não há um abismo entre o AT e o NT, e nem uma ruptura entre eles. “O Israel de Deus” são tanto os judeus, que aceitaram a Cristo, como os gentios, que também o aceitaram. E ao “Israel de Deus” o Espírito ainda está chamando para fazerem parte, tanto judeus, quanto gentios.

Referências Bibliográficas

AGAZZI, P.; VILARDO, M. **Hellenistí:** grammatica dela lingua greca – manuale. Bologna: Zanichelli, 2002.

AGUSTÍN, S. Exposición de la Epístola a los Gálatas. In: MARTIN PEREZ, B. (Ed.). **Obras de San Agustín:** edición bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica S. A., 1954. v. 28. p. 105-187.

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento:** introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri: SBB, 2013.

ALAND, K.; ALAND, B. et. al. **O Novo Testamento Grego.** 5. ed. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014; Barueri: SBB, 2018.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997.

AUGUST, J. M. Paul’s View of Abraham’s Faith: Genesis 22:18 in Galatians 3. **Bibliotheca Sacra**, v. 176, n. 701, p. 51-61, jan./mar. 2019.

AUST, H.; MÜLLER, D. ἀνάθεμα. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 102-104.

- BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (II)**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- BEALE, G. K. **Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2013.
- BEETHAM, C. A. **Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians**. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2008.
- BELLI, F. et. al. **Vetus in Novo: el recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento**. Madri: Encuentro, S.A., 2006.
- BETZ, H. D. **Galatians: a commentary on Paul's Letter to the churches in Galatia. Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible**. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- BLASS, F; DEBRUNNER, A. **A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1961.
- BRINSMEAD, B. H. **Galatians as Dialogical Response to Opponents**. Berrien Springs, MI, 1979. 493 p. Tese. Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BRUCE, F. F. **Commentary on Galatians**. New International Greek Commentary. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça – sua vida, cartas e teologia**. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.
- CALVINO, J. **Gálatas – Efésios – Filipenses – Colossenses**. Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos: Editora Fiel, 2010.
- CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**, vol. 1. São Paulo: Hagnos, 2013.
- CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**, vol. 4. São Paulo: Hagnos, 2013.

- CORTEZ, F. H.; PAROSCHI, K. Introduction to Galatians. *Faculty Publications*, Berrien Springs, MI: Andrews University, 2022. p. 1731-1734.
- COSAERT, C. P. **Gálatas**: una respuesta apasionada para una iglesia con problemas. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 2011.
- COWAN, J. A. The Curse of the Law, the Covenant and Anthropology in Galatians 3:10-14: an examination of Paul's use of Deuteronomy 27:26. *Journal of Biblical Literature*, v. 139, n. 1, p. 211-229, 2020.
- DAVIDSON, B. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2006.
- DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo. *Analecta Bíblica*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1963. v. 17-18. p. 229-241.
- DOUKHAN, J. B. (Ed. Ger.). **Genesis**. Seventh-day Adventist International Commentary. Nampa, ID; Hagerstown, MD: Pacific Press; Review and Herald, 2016.
- EDWARDS, M. J. (Ed.). **Gálatas, Efesios, Filipenses**. ODEN, T. C. (Ed.). La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. 2. ed. Madrid; Bogotá; Buenos Aires; México; Montevideo; Santiago: Ciudad Nueva, 2018. v. 8.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ELLIS, E. E. **Paul's Use of the Old Testament**. Eugene, OR: Baker Book House, 2003.
- FEINBERG, C. L. תַּחַת. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 85-88.
- FITZMEYER, J. A. A Carta aos Gálatas. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 421-440.

FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. (Eds.). **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Victoria, Canadá: Trafford Publishing, 2005.

FUNG, R. Y. K. **The Epistle to the Galatians**. FEE, G. (Ed.). The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.

GESENIUS, W. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament** with an appendix containing the biblical Aramaic. Cambridge: The Riverside Press, 1906.

GINGRICH, F. W. **Shorter Lexicon of the Greek New Testament**. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1983.

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. “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja: Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 2. ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.

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

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas**, v. 47, n. 108, julio-diciembre, p. 1-18, 2020.

GONZAGA, W. A Estrutura da Carta aos Gálatas à Luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. **Theologica Xaveriana**, v. 71, Bogotá, Colombia, p. 1-35, 2021.

GONZAGA, W.; FILHO, J. P. L. O Uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. **Coletânea**, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023.

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C. O Uso de Citações, Alusões e Ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. *Kerygma*, v. 15, n. 2, p. 9-31, 2º sem. 2020.

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O Uso de Citações e Alusões de Salmos nos Escritos Paulinos. *Cuestiones Teológicas*, v. 48, n. 110, p. 248-267, julio-diciembre, 2021.

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O Uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Davar Polissêmica*, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul.-dez. 2022.

GRANCONATO, M. **A Essência do Evangelho de Paulo**. São Paulo: Arte Editorial, 2009.

GUTHRIE, D. **Gálatas**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.

HANSEN, G. W. Gálatas, carta aos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e Suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Edições Loyola, 2008. p. 579-593.

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

HENRY, M. **Comentário Bíblico Matthew Henry**. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

JERÓNIMO, S. Comentarios a la Epístola a los Gálatas. Libros I-III. In: MARCOS CASQUERO, A.-M.; MARCOS CELESTINO, M. (Eds.). **San Jerónimo: obras completas**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010. v. 9. p. 6-305.

JOÃO CRISÓSTOMO, S. **Comentário às Cartas de São Paulo**. São Paulo: Paulus, 2017. v. 1. p. 535-660.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

LAGRANGE, P. M.-J. **Saint Paul Épître aux Galates**. Paris: J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, 1950.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford, Inglaterra: Claredon Press, 1996.

- LONGENECKER, R. N. **Galatians**. Word Biblical Commentary. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishing, 1990. v. 41.
- LUTERO, M. **Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas**. Comentarios de Martín Lutero. Barcelona: Editorial CLIE, 1998.
- MARTYN, J. L. **Galatians: a new translation with introduction and commentary**. The Anchor Bible. Nova York; Londres; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1998. v. 33A.
- MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Gálatas: da libertação da lei à filiação em Jesus Cristo**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2013.
- MEIKLEJOHN, J. W. Esterilidade. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. 3. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 460.
- METZGER, B. **Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2. ed. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.
- MORALES, N. ¿A Cristo por la Ley? estudio exegético de Gálatas 3:19-24. *Kairos*, n. 21, p. 29-50, jul./dez. 1997.
- MUSSNER, F. **La Lettera ai Galati**. Brescia, Itália: Paideia, 1987.
- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**, vol. 6. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**. Barueri: SBB, 2010.
- PAROSCHI, W. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- PÉREZ MILLOS, S. **Gálatas**. Comentário Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial CLIE, 2013.

- PITTA, A. **Lettera ai Galati**: introduzione, versione, commento. Bologna, Itália: Centro Editoriale Dehoniano, 1996.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. **Septuaginta**. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibel Gesellschaft, 2006; Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.
- RIDDERBOS, J. **Isaías**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- SCHLIER, H. **La Carta a los Gálatas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear** grego-português. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.
- SILVA, M. Gálatas. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 974-1007.
- SILVA, Y. A. C. **Um vaso para honra e outro para desonra**: uma análise exegética de Rm 9,19-29. Rio de Janeiro, 2021. 171p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SOARES, G. **Gálatas**: comentário. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- TOMMASO D'AQUINO, S. Commento alla Lettera ai Galati. In: MONDIN, B. (Ed.). **S. TOMMASO D'AQUINO**: commento al Corpus Paulinum. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2006. v. 3. p. 510-865.
- VIARD, A. **Saint Paul Épitre aux Galates**. Sources Bibliques. Paris: J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, 1964.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.
- WHITE, E. G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- WHITE, E. G. **O Maior Discurso de Cristo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

Capítulo VII¹

A interpretação paulina do “não assassinarás” de Ex 20,13 a partir de Rm 13,8-10²

The Pauline interpretation of “thou shalt not murder” of Ex 20,13 from Rm 13,8-10

La interpretación paulina de “no asesinarás” de Ex 20,13 a partir de Rom 13,8-10

Waldecir Gonzaga³

Rosendo Javier Bustamante⁴

Resumo

O Decálogo, apresentado no livro de Êxodo (20,1-17), com texto correlato no livro do Deuteronômio (Dt 5,6-21), constitui a base da ética religiosa judaico-cristã. Dentre estes mandamentos, “não assassinarás” (Ex 20,13) é frequentemente citado como um princípio moral fundamental. No entanto, a interpretação e a aplicação deste mandamento têm variado ao longo do tempo e entre diferentes tradições religiosas. No contexto do Novo Testamento, Paulo de Tarso, em sua Epístola aos Romanos, oferece uma reinterpretação notável desse mandamento, enfatizando a primazia do “amor ao próximo”, retomando o texto de Lv 19,18, igualmente citado em Gl 5,14 e pelo autor da Carta de Tiago (Tg 2,8). Este estudo busca explorar a exegese paulina de “não assassinarás” à luz de Rm 13,8-10 que, usando o AT a partir da versão da LXX, usa “não matarás” (Rm 13,9), investigando como essa interpretação reflete uma compreensão ética mais ampla e sua relevância para a ética cristã contemporânea. Para se atingir esta finalidade, o presente estudo prima-se pelos seguintes passos: a interpretação paulina do “não assassinarás” e sua relevância; a base veterotestamentária de Rm 13,8-10 em Ex 20,13; uma análise de Rm 13,8-10; uma apresentação de Rm 13,8-10, segundo os passos do método da Análise Retórica Bíblica Semita e possíveis implicações para a ética cristã contemporânea.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-07>

² Este texto foi publicado originariamente em: GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., A interpretação paulina do “não assassinarás” de Ex 20,13 a partir de Rm 13,8-10. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 1-40, jan./jun. 2024.

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). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mails: <waldecir@hotmail.com> e <waldecir@puc-rio.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3405-0394>.

⁴ Doutorando em Teologia em curso Pela Faculdades EST (São Leopoldo, RS), Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, PR) E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2147199277881246> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-9140-3871>

Palavras-chave: Êxodo, Romanos, Paulo, Não matarás, Uso do AT no NT.

Abstract

The Decalogue, presented in the book of Exodus (20,1-17) with a corresponding text in the book of Deuteronomy (Dt 5,6-21), forms the foundation of Judeo-Christian religious ethics. Among these commandments, “thou shalt not murder” (Ex 20,13) is often cited as a fundamental moral principle. However, the interpretation and application of this commandment have varied over time and among different religious traditions. In the context of the New Testament, Paul of Tarsus, in his Epistle to the Romans, offers a remarkable reinterpretation of this commandment, emphasizing the primacy of “love for one’s neighbor,” revisiting the text of Lv 19,18, also cited in Gal 5,14 and by the author of the Letter of James (Jas 2,8). This study seeks to explore Paul’s exegesis of “thou shalt not kill” in light of Rom 13,8-10, which, using the OT from the version of the LXX, uses “thou shalt not kill” (Rom 13,9), investigating how this interpretation reflects a broader ethical understanding and its relevance to contemporary Christian ethics. To achieve this purpose, the present study is structured around the following steps, Paul’s interpretation of “thou shalt not kill” and its relevance; the Old Testament basis of Rom 13,8-10 in Ex 20,13; an analysis of Rom 13,8-10; a presentation of Rom 13,8-10, according to the steps of the Semitic Biblical Rhetorical Analysis method and possible implications for contemporary Christian ethics.

Keywords: Exodus, Romans, Paul, Thou shalt not kill, Use of the OT in the NT.

Resumen

El Decálogo, presentado en el libro de Éxodo (20,1-17) con un texto correlativo en el libro de Deuteronomio (Dt 5,6-21), constituye la base de la ética religiosa judeocristiana. Entre estos mandamientos, “no asesinarás” (Ex 20,13) es frecuentemente citado como un principio moral fundamental. Sin embargo, la interpretación y la aplicación de este mandamiento han variado a lo largo del tiempo y entre diferentes tradiciones religiosas. En el contexto del Nuevo Testamento, Pablo de Tarso, en su Epístola a los Romanos, ofrece una reinterpretación notable de este mandamiento, enfatizando la primacía del “amor al prójimo”, retomando el texto de Lv 19,18, igualmente citado en Gl 5,14 y por el autor de la Carta de Santiago (Stg 2,8). Este estudio busca explorar la exégesis paulina de “no matarás” a la luz de Rm 13,8-10 que, utilizando el AT a partir de la versión de la LXX, emplea “no matarás” (Rm 13,9), investigando cómo esta interpretación refleja una comprensión ética más amplia y su relevancia para la ética cristiana contemporánea. Para alcanzar este propósito, el presente estudio se estructura en los siguientes pasos, la interpretación paulina del “no matarás” y su relevancia; la base veterotestamentaria de Rm 13,8-10 en Ex 20,13; un análisis de Rm 13,8-10; una presentación de Rm 13,8-10, según los pasos del método del Análisis Retórico Bíblico Semita y posibles implicaciones para la ética cristiana contemporánea.

Palabras claves: Éxodo, Romanos, Pablo, No matarás, Uso del AT en el NT.

Introdução

Desde os primórdios da formação do cânon bíblico, o Decálogo (Dez Mandamentos), apresentado no livro de Êxodo (20,1-17), emergiu como um pilar fundamental para a construção da ética religiosa tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo. Esses dez preceitos, entregues a Moisés no Monte Sinai, não apenas estruturaram a moralidade individual e coletiva nas sociedades antigas, mas também serviram como um alicerce duradouro para os princípios morais que guiam as comunidades judaico-cristãs até os dias atuais. Dentre esses mandamentos, o sexto, tradicionalmente articulado como “não matarás” e, por vezes, interpretado de maneira mais próxima do texto hebraico, como “não assassinarás” (Ex 20,13; Dt 5,17), ressoa de maneira particularmente forte como um princípio moral fundamental, ecoando a sacralidade da vida humana como um dom divino.

A interpretação e aplicação desse mandamento, segundo Ex 20,13, contudo, não são uniformes e apresentam uma rica tapeçaria de entendimentos ao longo da história, refletindo a complexidade das questões éticas, sociais e teológicas que circundam a inviolabilidade da vida. Em diversas tradições religiosas, a interpretação desse preceito foi moldada tanto por contextos históricos específicos quanto por leituras teológicas distintas, gerando debates sobre sua aplicabilidade em cenários que vão desde a pena de morte até o pacifismo.

É no seio do Novo Testamento, particularmente na Epístola de Paulo aos Romanos, que encontramos uma reinterpretação notável e profunda desse mandamento. Paulo de Tarso, figura central na difusão e formulação do pensamento cristão primitivo, aborda o preceito “não assassinarás” sob uma nova luz em Rm 13,8-10, seguindo a tradução da LXX, que traduz por “οὐ φονεύσεις/não matarás”, ao invés de “לֹא תִרְצָח/não assassinarás”, do texto

hebraico primitivo de Ex 20,13. Paulo transcende a proscrição do ato físico de matar, elevando a discussão para o plano do “amor ao próximo” como a essência da lei (Rm 13,10). Esta abordagem não somente ressalta a interconexão entre os mandamentos e o amor incondicional, mas também estabelece um princípio ético que busca harmonizar a conduta humana com o caráter amoroso de Deus.

O presente estudo tem como objetivo aprofundar-se na exegese paulina de “não assassinarás”, examinando como sua interpretação, à luz de Rm 13,8-10 (“não matarás”), reflete uma compreensão ética mais abrangente. Pretende-se investigar como Paulo reconfigura o entendimento desse mandamento dentro de uma visão que privilegia “o amor ao próximo” (Rm 13,10), explorando as implicações dessa perspectiva para a ética cristã contemporânea. Em um mundo marcado por conflitos, injustiças e desafios morais complexos, a mensagem paulina sobre o amor e a lei oferece uma reflexão oportuna e desafiadora sobre as bases da moralidade cristã e seu papel na promoção de uma sociedade fraterna, justa e compassiva⁵.

A lei mosaica e o mandamento “לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás” (Ex 20,13 TM); “οὐ φονεύσεις/não matarás” (Ex 20,15 LXX)

O Decálogo constitui uma peça central na tradição religiosa judaico-cristã, servindo como alicerce ético e espiritual desde sua revelação a Moisés no Monte Sinai. Esses dez mandamentos foram entregues em um momento crucial, quando o povo de Israel se encontrava no limiar de uma nova identidade coletiva, tendo recém emergido da escravidão no Egito. Este conjunto de leis não apenas codifica obrigações para com Deus (mandamentos verticais), mas também delinea as responsabilidades morais entre indivíduos (mandamentos horizontais), criando assim uma moldura para a convivência harmoniosa e justa na comunidade.

⁵ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

Dentro desse arcabouço, o mandamento “לֹא תִרְצַח/não assassinarás” (Ex 20,13) emerge com uma força moral imperativa. Ao proibir explicitamente o ato de tirar a vida de outro ser humano, este mandamento sublinha a inviolabilidade da vida humana, vista como uma dádiva divina e um bem supremo. Esta proibição não se limita a um imperativo legal e frio; ela carrega um profundo reconhecimento da sacralidade inerente a cada vida, refletindo a *imago Dei* (imagem de Deus) presente em cada indivíduo.

No entanto, a aplicação e a interpretação deste mandamento transcendem o seu entendimento literal como uma proibição do homicídio. Na tradição judaica, a interpretação rabínica estendeu seus princípios a questões de justiça, misericórdia e dignidade humana, entendendo que ações que degradam a vida ou a integridade do outro são, em certo sentido, uma forma de “assassinato”. Esta visão ampliada sublinha a responsabilidade coletiva e individual de preservar e respeitar a vida em todas as suas manifestações e contextos.

Na transição para o Novo Testamento, a reinterpretação paulina do mandamento, especialmente em Rm 13,8-10, evidencia uma evolução na compreensão da ética mosaica. Paulo, seguindo a versão da LXX (v.9: “não matarás”), não abole a lei; antes, ele a eleva a uma dimensão mais profunda de cumprimento através do amor. Ao vincular o mandamento “não assassinarás” ao princípio do “amor ao próximo”, Paulo destaca que a essência da lei não se encontra na adesão a um conjunto de regras externas, mas na transformação interior que se expressa em atos de amor, misericórdia e compaixão.

Essa perspectiva não apenas reafirma a sacralidade da vida humana, mas também amplia o escopo do mandamento para abranger todas as formas de violência, seja física, emocional ou social, contra o próximo. Através dessa lente, “não assassinarás” torna-se um chamado à ação positiva em favor da promoção da vida, da dignidade e do bem-estar de todos.

Nesse sentido, a interpretação paulina oferece uma visão holística da ética mosaica, na qual a preservação da vida e a promoção do amor são inseparáveis e fundamentais para a vivência da fé. Esta compreensão enriquece e desafia a ética cristã contemporânea, convidando os fiéis a refletir sobre como suas ações e escolhas cotidianas espelham o mandamento divino de amar e preservar a vida em sua plenitude.

Paulo e a lei no contexto das epístolas

Paulo de Tarso, como arquiteto teológico do cristianismo primitivo (1Cor 3,10), oferece em suas epístolas um vasto leque de reflexões profundamente enraizadas nas tradições judaicas e na nova realidade cristã. Estas epístolas, segundo Gonzaga⁶ podem ser entendidas em três categorias: a) cartas reconhecidas por uma ampla gama de acadêmicos como genuinamente de Paulo, também referidas como *protopaulinas* (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, 1Tessalonicenses, Filipenses e Filemon); b) cartas cuja autoria paulina é questionada por alguns e referidas como *deuteropaulinas* (Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses); e c) cartas atribuídas a Paulo, mas consideradas não originais dele, conhecidas como *Pastorais* (1-2Timóteo e Tito). Vale destacar que os critérios para determinar a aceitação de um escrito incluíam: a) conexão apostólica; b) conformidade com a fé cristã estabelecida; c) antiguidade do texto; e d) sua utilidade para o culto e edificação nas comunidades cristãs, visando o crescimento espiritual dos crentes.

Neste estudo, tendo presente a riqueza do epistolário paulino, focamo-nos na Carta aos Romanos, reconhecida amplamente como genuinamente paulina, na

⁶ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 22 (notas).

qual Paulo articula de maneira magistral a interação entre a lei mosaica e o Evangelho de Jesus Cristo.

Paulo, originário de uma rígida formação farisaica, aborda com perspicácia a relevância da lei no advento cristão. Ele transcende a visão da lei como mero código ético, apontando-a como expressão da vontade divina que guia o povo de Israel à santidade. No entanto, a vinda de Cristo transforma radicalmente essa perspectiva. A lei, enquanto santa e expressão da pureza divina, mostra-se incapaz de redimir ou transformar o ser humano (Rm 7,12; 8,3), apontando para a necessidade da obra salvífica de Cristo.

Com a redenção realizada por Cristo, Paulo não vê a abolição, mas a plena realização das promessas da lei (Rm 1–3). A justiça, outrora buscada na observância da lei, é agora alcançada pela fé em Cristo, visto que “o justo viverá pela fé” (Rm 1,17), emancipando os fiéis da maldição da lei e conduzindo-os a uma vida guiada pelo Espírito (Gl 2,16; 3,13; 5,18).

Nesse contexto, emerge a prática do “amor ao próximo” (Rm 10,13) como *ethos* cristão quintessencial. Em Romanos, Paulo proclama o amor como o cumprimento da lei (Rm 13,10), indicando que um coração regenerado pelo Espírito refletirá, de forma espontânea, a justiça e o amor desejados pela lei. Assim, a literalidade da lei é superada, enquanto seus preceitos éticos e morais são integralmente vivenciados na comunhão dos santos.

A relação entre a lei e o Evangelho, conforme exposta por Paulo, não é antagônica, mas harmoniosa, inserida no desígnio salvífico divino. A lei prepara o terreno para o Evangelho, que traz a consumação da salvação. O apóstolo, assim, exorta os crentes a viverem de maneira que reflita a justiça e o amor divinos, em liberdade espiritual, não mais subjugados aos códigos escritos, mas movidos pelo Espírito em um caminho de amor e serviço.

Portanto, ao focalizar na Carta aos Romanos, adentramos na compreensão paulina de que a lei e o Evangelho compõem partes de um plano divino unificado

de salvação e redenção. Essa visão traz à ética cristã contemporânea uma perspectiva rica e desafiadora, enfatizando a transformação interior pela graça e o amor ativo como a manifestação autêntica da fidelidade a Deus. Redefinindo a obediência à lei, Paulo nos apresenta um convite à liberdade e à vida plena, onde o amor prevalece como lei suprema.

1. A interpretação paulina do “não assassinarás” e sua relevância

A abordagem de Paulo ao mandamento “não assassinarás” é emblemática de sua compreensão mais ampla da lei mosaica e da nova vida proposta pelo Evangelho de Cristo. Em suas epístolas, Paulo não se limita a reiterar os mandamentos em sua forma original, mas busca capturar sua essência espiritual, transcendendo a letra da lei para abraçar seu espírito. Neste processo, o apóstolo ressalta o amor como o fundamento último da ética cristã, uma visão profundamente enraizada em seu entendimento da vida e do ministério de Jesus.

Rm 13,8-10: O Amor como cumprimento da lei

Paulo articula de forma concisa sua visão sobre a lei e o amor, afirmando: Não deveis nada a ninguém, a não ser o amor de uns pelos outros, “pois quem ama o próximo tem cumprido a lei” (Rm 13,10). “Pois os mandamentos, [...] são resumidos neste único preceito, ‘Ame o seu próximo como a si mesmo’. O amor não pratica o mal contra o próximo; portanto, o amor é o cumprimento da lei” (Rm 13,8-10). Neste trecho, Paulo enfatiza que “o amor ao próximo” não apenas adere à letra da lei, mas atinge sua verdadeira intenção. O amor é apresentado como a chave para a realização de todos os mandamentos, incluindo “não assassinarás”, pois o verdadeiro amor exclui qualquer forma de mal contra o outro.

Gl 5,14: A lei resumida no amor

Paulo reitera essa ideia afirmando: Pois toda a lei se cumpre em um único comando, “Ame o seu próximo como a si mesmo” (Gl 5,14)⁷. Ao destacar “o amor ao próximo” como o princípio que resume e cumpre a lei, Paulo aponta para uma transformação radical na forma como os mandamentos são compreendidos e vividos. Longe de ser uma abolição da lei, essa perspectiva é uma chamada para viver de acordo com o espírito da lei, que visa a promoção do bem e a preservação da vida.

1Cor 13, A Supremacia do Amor

Neste capítulo, Paulo oferece uma meditação profunda sobre o amor, descrevendo-o como a maior das virtudes e o fundamento indispensável para qualquer ação verdadeiramente cristã. “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine (1Cor 13,1). Esse capítulo ressalta que o amor transcende e dá significado a todas as outras virtudes e mandamentos, incluindo o “não assassinarás”, redefinindo o cumprimento da lei não em termos de proibições, mas como a manifestação ativa do amor.

2. Base veterotestamentária de Rm 13,8-10 em Ex 20,13.

Moisés Silva⁸ propõe que Paulo, ao elaborar seus escritos, fazia uso tanto do texto hebraico quanto da versão grega da *Septuaginta* (LXX)⁹, variando sua escolha conforme a ocasião. No entanto, é perceptível que, seguindo a prática

⁷ GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197.

⁸ SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-77.

⁹ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta. Editio Altera* (2006).

comum no Novo Testamento, Paulo mostrava uma preferência pela LXX sobre o texto hebraico. Isso é notavelmente evidenciado em referências a princípios éticos fundamentais, como em Ex 20,13, que proclama “não matarás”. Embora essa citação específica não seja sempre explicitamente mencionada, o desiderato desse mandamento permeia os ensinamentos neotestamentários sobre amor e conduta moral, como pode ser inferido em passagens que ecoam o mandamento de amar o próximo e viver em harmonia, como em Rm 13,9; Gl 5,14, e indiretamente em Mt 5,21.43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,9; Tg 2,8. Estas referências, que advogam pelo “amor ao próximo” como um cumprimento da lei, fundamentam-se em princípios do Antigo Testamento, como Ex 20,13; Lv 19,18, destacando a continuidade ética entre os Testamentos.

É crucial notar que a tradução da LXX nem sempre se alinha com o texto hebraico moderno, conhecido como Texto Massorético encontrado na *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹⁰. Adicionalmente, o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento pode ser classificado em três categorias: citação (quando há uma referência direta e explícita no texto), alusão (quando a referência é indireta e implícita) ou eco (quando a referência é temática e sutil). Nas citações, é mais fácil identificar a fonte devido à presença física do texto, permitindo verificar se a referência se originou do texto hebraico ou da versão grega. No entanto, nos casos de alusões ou ecos, torna-se mais desafiador localizar a fonte devido à falta de materialidade textual característica das citações. Determinar a fonte utilizada pelo autor do Novo Testamento pode ser complexo, dependendo de como o Antigo Testamento é utilizado em cada livro do Novo Testamento. Se um trecho não concorda inteiramente nem com a fonte grega da LXX nem com o Texto Massorético, outras fontes, como os *Targumim* e os *Midrashim*, devem ser consideradas. Se a fonte permanece indeterminada, isso pode indicar o uso de

¹⁰ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

uma fonte alternativa ou uma citação livre por parte do autor do Novo Testamento, possivelmente visando uma intenção teológica específica.

Texto Massorético (TM)	Tradução TM	Septuaginta (LXX)	Tradução (LXX)
לֹא תִרְצֹחַ (Ex 20,13)	não assassinarás	οὐ φονεύσεις (Ex 20,15)	não matarás

Fonte: Texto da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores.

Texto Massorético versus Septuaginta

No estudo sobre a palavra hebraica רָצַח, observada em contextos bíblicos referentes a assassinato e homicídio, a análise conduzida por Marcus Jastrow¹¹ oferece *insights* valiosos para o entendimento das leis mosaicas e suas implicações teológicas e éticas. Jastrow identifica רָצַח como especificamente referindo-se ao ato de matar ou assassinar, iluminando seu uso em diversos relatos e leis no texto sagrado. Um exemplo marcante é apresentado no Midrash Tillim para o Sl 3, com referência a 2Sm 12,6, onde o ato de assassinar uma única pessoa é visto como desencadeador de múltiplas consequências, expandindo a compreensão da gravidade do assassinato.

Distinguindo רָצַח de outras palavras hebraicas que também se traduzem como “matar”, tais como הָרַג e הָלַל, Jastrow ressalta a particularidade de רָצַח no contexto de homicídio ilegal. Esta distinção é fundamental para a exegese do sexto mandamento, “לֹא תִרְצֹחַ”, tradicionalmente entendido como “não assassinarás”, encontrado em Ex 20,13.

Além disso, Jastrow explora a implementação desse mandamento ao discutir casos de homicídio involuntário e as disposições para as cidades de refúgio, como

¹¹ JASTROW, M., A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, vol. II, p. 1493.

ilustrado em Shebi. X, 8 e 2Mc 8. Esses exemplos demonstram a abordagem sofisticada da lei judaica ao lidar com assassinato, equilibrando justiça com misericórdia e reconhecendo circunstâncias atenuantes.

A análise se estende ao uso de נָצַח em discussões rabínicas sobre autodefesa e proteção de vítimas inocentes, exemplificado em Sanhedrin 73a, que compara o direito de salvar uma vida à custa de outra. Esta faceta da lei reflete uma profunda compreensão ética do valor da vida e da responsabilidade em protegê-la.

Finalmente, Jastrow aborda a interpretação de נָצַח em relação ao auto assassinato, sugerindo uma leitura alternativa que amplia a proibição para incluir “não deverás assassinar-te”, conforme discutido em Pesikta Rabbati 24, em referência a Ex 20,13. Tal perspectiva sublinha a sacralidade da vida como valor central na tradição judaico-cristã, desencorajando a destruição da própria vida.

A investigação de Jastrow sobre נָצַח esclarece a complexidade e nuance do conceito bíblico de assassinato, proporcionando uma base robusta para discussões teológicas e éticas sobre a proibição do homicídio. Seu trabalho sublinha a necessidade de compreender o contexto e as implicações legais, morais e espirituais do sexto mandamento, reiterando a proteção da vida como imperativo divino no coração da lei mosaica.

Na LXX, o mandamento é traduzido para o grego como οὐ φονεύσεις, mantendo um significado semelhante. Segundo consta no léxico grego *Thayer's Greek Lexicon*¹², a palavra φονεύω, com futuro φονεύσω e aoristo ἐφόνευσα, originária do uso literário desde Píndaro e Ésquilo até Heródoto, é amplamente adotada na LXX, principalmente para traduzir o hebraico נָצַח , além de הָרַג , הָקָה , entre outros, denotando os atos de matar, assassinar ou cometer homicídio. Esta terminologia é empregada tanto de forma absoluta, para indicar a ação de cometer um assassinato (na tradução da Autorizada Versão como “matar”), quanto em

¹² THAYER, J. H., *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 657.

contextos que explicitamente proíbem tais ações, ilustrados pela inclusão da partícula negativa οὐ, tal como em Mt 5,21 e Tg 4,2.

A expressão οὐ φοβεύσεις, encontrada em passagens como Mt 5,21, Mt 19,18, e Rm 13,9 (Ex 20,15), bem como μή φοβεύσης, presente em Mc 10,19, Lc 18,20, e Tg 2,11, articula o mandamento bíblico contra o homicídio, sublinhando a proibição divina de tirar a vida de outrem. Este mandamento, que se origina em Ex 20,15 (LXX) e é reiterado no Novo Testamento, serve como um preceito ético fundamental, refletindo a santidade da vida humana e a ordem moral estabelecida por Deus.

Além disso, o uso de φοβεύω em contextos que especificam o sujeito da ação, identificado pela partícula τινα, como em Mt 23,31.35 e Tg 5,6, expande o entendimento da palavra para incluir casos de homicídio direto e indireto, apontando para a responsabilidade moral e espiritual dos indivíduos em relação ao ato de matar.

A análise de Thayer's sobre o termo φοβεύω e sua aplicação nas Escrituras oferece um aporte significativo para o estudo teológico do mandamento “não assassinarás”, contribuindo para uma compreensão mais profunda das dimensões éticas, morais e espirituais associadas à proibição do homicídio. Este estudo enfatiza a importância de interpretar o mandamento dentro do contexto bíblico mais amplo, considerando tanto a literalidade do texto quanto as implicações teológicas e éticas do mandamento, conforme expresso na tradição judaico-cristã.

Contexto Histórico e Cultural

No contexto do Antigo Israel, este mandamento é situado dentro do Decálogo como uma peça fundamental na construção da identidade comunal e da ordem social, enfatizando a sacralidade da vida dada por Deus. A proibição do assassinato reflete não apenas preocupações morais e éticas, mas também a manutenção da paz e da justiça dentro da comunidade do pacto.

3. Análise de Rm 13,8-10

Em Rm 13,8-10, Paulo articula sua visão ética, na qual “o amor ao próximo cumpre a lei”. Ao afirmar que “o amor não faz mal ao próximo; de sorte que o cumprimento da lei é o amor”, Paulo sugere que a observância autêntica dos mandamentos, incluindo “*לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás*” (Ex 20,13: TM); “*οὐ φονεύσεις/não matarás*” (Ex 20,15 LXX), transcende a obediência literal e encontra sua verdadeira expressão no amor ativo e desinteressado pelo outro.

Seguidamente, vemos os versículos em grego com sua tradução, tentando ser o mais literal possível, para uma compreensão mais acurada desta perícope. Esta abordagem nos permitirá mergulhar nas nuances do texto original, enriquecendo nossa análise teológica.

Texto grego da NA28 (Rm 13,8-10)	Tradução portuguesa (Rm 13,8-10)
⁸ Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους. ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε	⁸ Não devais nada a ninguém, exceto o amar uns aos outros. Pois quem ama o outro, cumpriu a lei.
⁹ Τὸ γὰρ, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ]· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς εαυτόν	⁹ Pois, não cometerás adultério, não matarás , não furtarás, não darás falso testemunho, não cobiçarás, e se há qualquer outro mandamento, nesta palavra está resumido, [nesta]: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.
¹⁰ Ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη	¹⁰ O amor não faz mal ao próximo; portanto, o amor é o cumprimento da lei.

Fonte: Texto da NA28, tabela e tradução dos autores

A passagem de Rm 13,8-10, escrita por Paulo, é uma exortação ao amor como a plenitude da lei. O texto grego original destaca-se não só pela sua riqueza teológica, mas também pela sua construção gramatical complexa, que revela nuances importantes no entendimento da mensagem. Abaixo, exploraremos

alguns aspectos gramaticais e semânticos relevantes das principais palavras desta perícope, contribuindo para uma apreciação mais aprofundada do texto,

Rm 13,8, ὀφείλετε (deveis): Este verbo, no presente indicativo ativo, expressa uma obrigação contínua, indicando que a ação de não dever nada, exceto o amor, é um princípio permanente na vida do cristão.

ἀγαπᾶν (amar), Infinitivo presente ativo, denota uma ação contínua e incondicional. O uso do infinitivo aqui sublinha a natureza universal e atemporal do mandamento de amar.

Rm 13,9, οὐ μοιχεύσεις... οὐκ ἐπιθυμήσεις (não cometerás adultério... não cobiçarás): O uso do futuro indicativo ativo nesses verbos, comum nos mandamentos, expressa uma proibição ou um imperativo moral absoluto, válido para todos os tempos.

ἀνακεφαλαιοῦται (é resumido), presente indicativo passivo, este verbo enfatiza que todos esses mandamentos são englobados ou resumidos no princípio do “o amor ao próximo”, indicando uma síntese ou um princípio unificador.

Rm 13,10, ἀγάπη (amor): Nominativo singular, este substantivo é o sujeito da frase e é apresentado como o cumprimento (πλήρωμα) da lei. A escolha de ἀγάπη, um termo que no contexto cristão se refere a um amor altruísta e sacrificial, é crucial para entender o tipo de amor que Paulo vê como o cerne da vida cristã.

πλήρωμα (cumprimento), Nominativo singular neutro, indica que o amor não é apenas uma parte da lei, mas sua plenitude, a realização completa de todas as exigências legais através de uma única atitude ou ação.

Aspectos Relevantes da análise gramatical

* Contraste entre a obrigação contínua e a ação específica: A passagem começa com uma obrigação (não dever nada, exceto o amor) e move-se para a

ação específica (amar), enfatizando o amor como uma dívida permanente que nunca é plenamente quitada.

* Universalidade e atemporalidade do amor: A utilização do infinitivo para “amar” e os verbos no futuro para os mandamentos destacam a natureza sempre relevante e abrangente do amor.

* O amor como a essência da lei: A passagem culmina na afirmação de que o amor é o cumprimento da lei, sintetizando todos os mandamentos em um princípio unificador. Isso reflete uma compreensão profunda da lei mosaica não como um conjunto de regras externas, mas como um chamado ao compromisso relacional fundamentado no amor.

A análise dessas construções gramaticais das principais palavras dessa perícopes revela a sofisticação idiomática, com que Paulo articula sua mensagem. Ao entender esses aspectos, percebe-se como a língua grega permite expressar nuances teológicas profundas, enriquecendo nossa compreensão do texto bíblico e do imperativo central do cristianismo, amar uns aos outros como a expressão definitiva da vontade de Deus.

4. Apresentação de Rm 13,8-10, segundo a Análise Retórica Bíblica Semita

Tema	Versículo	Descrição
Dívida eterna do amor	v.8	“Nada deveis, senão o Amor” - O amor é a única dívida perpétua, transcendendo todas as obrigações temporais e materiais, cumprindo a lei como princípio eterno.
Sumário da lei: amor Altruísta	v.9	“A lei, resumida no Amor” - Paulo condensa a essência da lei mosaica em amor altruísta, destacando-o como o fundamento de todas as prescrições divinas.
O amor: a realização da lei	v.10	“Amor, a plenitude da lei” - O amor é apresentado como o cumprimento definitivo e total da lei, promovendo o bem comum e excluindo o mal.

A segmentação proposta para a análise dos versículos de Rm 13,8-10, sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semita¹³, foi cuidadosamente elaborada para destacar a progressão lógica e temática intrínseca ao texto, refletindo a profundidade do pensamento paulino acerca do amor e sua relação com a lei. Cada segmento, ao ser examinado sob essa luz, revela camadas de significado que são fundamentais para a compreensão da mensagem central do apóstolo Paulo. Esta segmentação não apenas proporciona uma compreensão mais rica dos versículos em questão, mas também oferece uma perspectiva abrangente sobre como Paulo entende a relação dinâmica entre amor e lei. Ao explorar esses segmentos, desdobram-se os múltiplos níveis em que o amor opera, desde um princípio ético até a plenitude da realização da lei, destacando sua centralidade na teologia paulina e sua aplicabilidade na vida cristã contemporânea. Veja-se a seguir a ampliação para cada segmentação:

4.1. Dívida eterna do amor (Rm 13,8): “Nada devais, senão o amor”

Aqui, Paulo estabelece o amor como uma obrigação perene, uma dívida que nunca é totalmente quitada. Este conceito é revolucionário, pois transforma o amor de uma escolha emocional ou moral em um imperativo ético contínuo. Ao posicionar o amor como a única dívida que permanece, Paulo subverte as normas de obrigações sociais e materiais, elevando o amor a uma dimensão eterna e transcendental. Esse segmento destaca a primazia do amor sobre todas as outras

¹³ A Análise Retórica Bíblica Semita, concentra-se na análise das estruturas literárias e linguísticas utilizadas nos textos bíblicos escritos em línguas semíticas, como o hebraico e o aramaico; mas suas técnicas também podem ser aplicadas ao texto grego. Através da Análise Retórica Bíblica Semita é possível identificar técnicas literárias, figuras de linguagem, estruturas sintáticas e outros elementos utilizados pelos escritores bíblicos para persuadir e convencer seus leitores. A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analise Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468; GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41.

leis ou mandamentos, estabelecendo-o como o fundamento sobre o qual todos os outros preceitos devem ser interpretados e vividos.

Segundo comenta John Murray¹⁴, Paulo, no avanço de seu argumento, exorta: “A ninguém fiqueis devendo coisa alguma”, uma sentença que demanda interpretação como um imperativo, embora exista a possibilidade de entendê-la como um indicativo. Contudo, uma interpretação mais precisa sugere: “não devais nada a ninguém, exceto o amor uns aos outros”, enfatizando assim a preeminência do amor. Uma leitura exegética, no entanto, não encontra fundamentos sólidos para tal interpretação. Seria paradoxal, considerando as instruções anteriores de Paulo sobre a importância de cumprir nossas obrigações para com as autoridades civis. Ademais, ele não limita nossa dívida para com a humanidade ao amor. Ele elabora dizendo que o amor nos habilita a cumprir nossos deveres para com os outros, sem que isso implique a substituição de todos os outros mandamentos por amor.

O essencial no imperativo paulino é a ênfase em não acumular dívidas, evitando estar em débito com qualquer um. Isso não exclui, conforme a analogia das Escrituras, a possibilidade de contrair obrigações financeiras ou de tomar empréstimos em situações de necessidade (Ex 22,25; Sl 37,26; Mt 5,42; Lc 6,35). O que se condena aqui é a predisposição para o endividamento e, particularmente, a negligência frequente em quitá-las, como adverte: “O ímpio pede emprestado e não paga” (Sl 37,21). Poucos comportamentos mancham tanto a reputação da fé cristã quanto o acúmulo de dívidas sem a intenção de pagá-las.

“Exceto o amor com que vos ameis uns aos outros”. Essa cláusula tem sido frequentemente interpretada como a única exceção ao que precede, insinuando que “o amor ao próximo” é a única dívida eternamente pendente, um débito que nunca será completamente saldado. O amor, inesgotável, constitui-se em um compromisso perene. Conforme Phillippi ressalta: “não ama genuinamente quem

¹⁴ MURRAY, J., A Epístola aos Romanos (2003).

ama visando cessar o amor... pelo ato de amar, o amor se fortalece; quanto mais praticado, mais insaciável se torna”.

Contudo, parece incoerente que Paulo, ao incentivar o amor e destacar sua supremacia, pudesse ter sugerido que o amor constitui uma dívida que nunca seremos capazes de liquidar. Assim, uma análise alternativa das expressões gregas traduzidas por “exceto” revela que, frequentemente, elas simplesmente reiteram uma exceção ao que foi afirmado. Mas também podem ser interpretadas como “apenas” ou “somente” (Mt 12,4; Jo 17,12; Rm 14,14; Gl 1,19), não implicando uma exceção, mas adicionando um comentário pertinente ao que foi declarado.

Portanto, seria mais apropriado entender essa passagem como: “não deveis a ninguém coisa alguma; apenas amai-vos uns aos outros”, ou seja, o amor não é visto como uma dívida pendente, e sim como uma lembrança do que devemos em termos de amor, um mandamento contínuo.

Emergem indagações sobre a natureza do amor mencionado. Refere-se ele ao amor praticado entre os crentes na comunidade da fé, ou estende-se a um amor mais amplo por toda a humanidade? Indubitavelmente, um distintivo especial caracteriza o amor mútuo entre os crentes. Em Rm 12,9-10, Paulo discorre sobre esse amor. A frase “uns aos outros” parece indicar esse enfoque. No entanto, ao abordar a supremacia do amor e ao dirigir-se à igreja, Paulo não nos permite conceber um amor de menor estatura do que aquele manifestado na sua forma mais elevada, isto é, o amor na comunhão dos santos. Por conseguinte, ao mencionar “uns aos outros”, ele se dirige especificamente ao grupo a quem a epístola é destinada. Todavia, o amor recomendado por Paulo não se limita ao círculo dos crentes. Ele prontamente estabelece a conexão entre o amor pela lei de Deus e a própria lei divina, que ele proclama ser a norma para nossa conduta nas relações sociais com todos os homens. Se o amor mencionado por Paulo é o cumprimento da lei, esse amor deve ser tão abrangente quanto a própria lei, que

se aplica às nossas relações com todos os seres humanos, como sugerido na sequência, “pois quem ama o próximo tem cumprido a lei” (Rm 13,10).

“O próximo” refere-se a qualquer outra pessoa, não se restringindo apenas aos crentes. É claro que, neste trecho, Paulo concentra-se exclusivamente no amor entre os seres humanos, como evidenciado pelos mandamentos subsequentemente citados. Contudo, também é verdadeiro que o amor por Deus é o cumprimento da lei no que concerne ao nosso relacionamento com Deus (Mt 22,37-38; Mc 12,29-30; Lc 10,27). Mas, o foco atual está no amor nas relações humanas (Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,29-37). Portanto, nesta instância, a lei que o amor cumpre refere-se especificamente às interações mútuas entre os indivíduos.

Paulo enfatiza que a expressão “tem cumprido a lei” (Rm 13,8.10), empregado no tempo perfeito no grego, denota a consumação de uma ação, implicando que a lei foi integralmente satisfeita, assegurando uma conformidade absoluta (Gl 5,14). Essa compreensão sublinha que o amor não só atende, mas excede a mera obediência à lei; não se trata de abolir ou menosprezar a lei sob o pretexto equivocado da “lei do amor”. Pelo contrário, o amor é apresentado como a plena realização da lei, reafirmando sua importância e dignidade sem degradá-la.

O amor se manifesta de maneiras complexas: é emotivo, motivador e purificador. Ele instiga sentimentos de proximidade e carinho, impulsiona a ação em favor do amado e repudia o que é contrário aos interesses promovidos pelo amor. Assim, se o amor é visto como a realização da lei, isto indica que a lei não pode ser plenamente observada na ausência do amor. Esta premissa se estende às leis que regem nosso comportamento no âmbito estatal, dismantelando o equívoco de que justiça e amor operam em esferas separadas, seja no estado ou na igreja. A prática da justiça, movida pelo amor, é essencial tanto para

magistrados quanto para cidadãos, conforme enfatizado em “Temei a Deus, honrai o rei” (1Pd 2,17).

A importância dos preceitos de obediência nos primórdios do desenvolvimento da Igreja Cristã é inquestionável, conforme explorado no *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*¹⁵ sobre Rm 13: Esses preceitos, embora perenes e aplicáveis a todas as gerações, independentemente do contexto político ou das tendências sociais, revelaram-se particularmente cruciais naquele momento histórico. Sem esses fundamentos, a sociedade, do ponto de vista humano, enfrentaria perturbações severas, exacerbando seus próprios males, e a Igreja poderia ter perecido.

No tocante às autoridades refere-se: A expressão “ὑπερεχούσαις/superiores” em Rm 13,1, que também é traduzida como “ὑπερέχοντι/supremas” em 1Pd 2,13, sugere uma posição de autoridade, não em termos de supremacia sobre outras instâncias, mas em uma relação de superioridade geral perante o indivíduo; as autoridades que existem foram estabelecidas por Deus. Esta passagem destaca a supremacia incontestável de Deus e, ao mesmo tempo, reconhece as autoridades terrenas instituídas por Ele, exigindo dos cristãos obediência à ordem estabelecida por Deus. É interessante observar que, para Paulo e seus contemporâneos, o regime imperial de Nero representava essa ordem divinamente instituída.

A discussão sobre a resistência às autoridades, aludindo a Tg 5,6, destaca a gravidade de opor-se à ordem divina, levando à própria condenação por parte dos transgressores, um julgamento que, conforme indicado em diversas passagens (Rm 2,2-3; 3,8; 5,16; 1Cor 11,29), remete ao tribunal divino.

Na prática cristã, o preceito de “μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε/não devais a ninguém coisa alguma” (Rm 13,8) transcende a mera questão financeira, abrangendo um espectro mais amplo de obrigações morais entre indivíduos. Este

¹⁵ FINDLAY, G. G., *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (1891).

princípio não sugere a impossibilidade de saldar a “dívida” do amor, mas sim a sua natureza perene, que, por sua essência, renova-se constantemente como uma nova demanda para o mesmo ato generoso. Este amor, especialmente no contexto da comunidade cristã, difere do amor dirigido aos inimigos, destacando-se pela sua qualidade e pelo seu alcance.

Conforme Meyer¹⁶, em Rm 13,8, μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, a abordagem é negativa, mas de forma geral, abrangendo a relação com todos. Paulo, assim, retoma o dever geral dos cristãos, anteriormente expresso de forma positiva em Rm 13,7, ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς. Esta paralela, reforçada pelas negações subjetivas, determina ὀφείλετε como imperativo, ou seja, “não devais nada a ninguém, exceto amar uns aos outros”, uma dívida que nunca se espera que seja completamente quitada. A natureza inexaurível do dever de amor, cujas demandas são constantemente renovadas e acumuladas a cada cumprimento, é ressaltada. Meyer também diz que esta visão é compartilhada por Orígenes, Crisóstomo, Teodoreto, Oecumenius, Teofilacto, Agostinho, Beza, Grotius, Wetstein, Bengel (“amar, um débito imortal”), e muitos outros, incluindo Tholuck, Rückert, Reithmayr, de Wette, Philippi, Ewald, Umbreit, Hofmann¹⁷. A essência está no fato de que, enquanto ὀφείλετε aplica-se a obrigações externas (*obligatio civilis*, Melanchthon), no contexto de ἀγαπᾶν, refere-se à obrigação moral mais elevada, implicando numa contínua dívida de amor.

Ele também se refere às críticas que Reiche faz a essa interpretação imperativa, alegando que elas ignoram o ponto de que, com εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν, ὀφείλετε, que deve ser novamente suprido, não é tomado objetivamente (permanecer devendo amor mútuo!), mas subjetivamente, reconhecendo a impossibilidade de quitar a dívida do amor. A perspectiva de Reiche (seguida também por Schrader, Heumann, Semler, Koppe, Rosenmüller, Böhme, Flatt, e

¹⁶ MEYER, H. A. W., Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans, vol 5, p. 494.

¹⁷ MEYER, H. A. W., Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans, vol 5, p. 494-496.

sugerido por Erasmo), de que ὁφ é indicativo, “todas as suas obrigações resumem-se ao amor”, é claramente equivocada, pois οὐ seria necessário, (como em Diógenes Laércio iii. 43), ἀφείλω δ’ οὐδενὶ οὐδέν. Ele também afirma, que as referências trazidas por Reiche de Wetstein não são aplicáveis, pois envolvem μή com particípio ou infinitivo. Assim. Meyer¹⁸ alega que, segundo Fritzsche (complementado por Baumgarten-Crusius e Krehl), “Não deva nada a ninguém; apenas considere que devem amor mútuo aos homens”, essa abordagem apaga a nuance e introduz uma ideia (censete)¹⁹ que não está presente no texto”.

Em ὁ γὰρ ἀγαπῶν, Paulo fundamenta essa convocação ao cumprimento incessante do mandamento do amor, estabelecido anteriormente em εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν, expondo a alta dignidade moral e o significado do amor como a realização plena da lei. (Gl 5,14; Mt 22,34). para um entendimento mais profundo.

O termo τὸν ἕτερον é associado a ἀγαπῶν, significando o outro com quem o sujeito amoroso se relaciona. Meyer diz também²⁰, que a tentativa de Hofmann de associá-lo a NOMON, como uma lei adicional ou restante, é equivocada. Para ele a aplicação mais simples e inteligível seria Paulo ter escrito τὸν πάντα νόμον, conforme em Gl 5,14. A interpretação de que ὁ ἕτερος ν refere-se a uma segunda lei é desprovida de base, pois implicaria numa distinção específica entre duas leis.

Ele diz que em πεπλήρωκε, vê-se a ação completada no presente; com o amor, cumpre-se o que a lei mosaica prescreve, especialmente em relação aos deveres para com o próximo (Rm 13,9-10). Apesar do amor ser a realização da lei, ele não é a causa subjetiva da justificação, pois toda a realização humana da lei, inclusive o amor, é incompleta. Apenas uma realização completa da lei constituiria nossa justiça. Ele cita a Melanchthon, quem corretamente observa, “O

¹⁸ MEYER, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans*, vol 5, p. 496.

¹⁹ “Censete” é usado para expressar a ideia de considerar ou julgar que a única obrigação que se deve manter é o amor mútuo entre as pessoas. Portanto, quando Meyer sugere “mutuum amorem vos hominibus debere censete”, ele está instruindo os leitores a considerarem ou julgarem que a única dívida que verdadeiramente devem é a do amor recíproco entre os seres humanos.

²⁰ MEYER, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans*, vol 5, p. 496.

amor é a realização da lei, e, também é justiça, se isso for compreendido como uma ideia, e não o tipo de amor que temos nesta vida.

Segundo escreveu Benson²¹, nesta perícopes de Rm 13,8-10, Paulo transita das obrigações para com as autoridades para os deveres gerais. No v.8, ele instrui: esforce-se para administrar seus assuntos de modo que, com economia e atenção prudente, você possa, o mais rapidamente possível, equilibrar as contas com todos aqueles que têm demandas sobre você, exceto no que diz respeito à dívida do amor mútuo; uma dívida eterna, que jamais poderá ser completamente quitada. Contudo, se essa dívida for corretamente honrada, ela, de certa forma, satisfaz todas as outras.

Paulo avança, afirmando que, se esse amor é exercido de forma apropriada, ele, por sua própria natureza, cumpre todos os demais mandamentos. Tal amor ao ἕτερον (outro), que Paulo define de maneira mais abrangente do que πλησίον (próximo), é expandido para incluir até mesmo os inimigos. Este princípio reflete a ética elevada que Cristo prescreve, indo além da simples observância dos mandamentos que proíbem ações negativas, e abrangendo deveres positivos em relação ao próximo.

No *Expositor's Greek Testament*²² os escritores abordam o v.8, da seguinte maneira: εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν/exceto o amor mútuo (Rm 13,8). Este é o *debitum immortale* de Bengel; pois convém a nós tanto saldar diariamente quanto sempre dever (Orígenes). ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, aquele que ama o seu próximo, o outro com quem ele tem que lidar (Rm 2,1; Rm 2,21). νόμον πεπλήρωκεν = fez tudo o que a lei exige. Pelo que segue, é claro que Paulo está pensando na lei mosaica; era praticamente a única coisa no mundo à qual ele poderia aplicar a palavra νόμος, ou que ele poderia usar para ilustrar essa palavra.

²¹ BENSON, J., Commentary of the Old and New Testaments, p. 202.

²² NICOLL, W. ROBERTSON (Sir), 1851-1923 (Ed.). The Expositor's Greek Testament, vol. 2, p.698.

A relação dos caps. 12 e 13 com os Evangelhos torna muito crível que Paulo tinha em mente aqui as palavras de nosso Senhor em Mt 22,34 e seguintes.

Na obra *MacLaren's Expositions*²³, é apresentada uma interpretação detalhada de Rm 13,8, alegando que, Paulo enfatiza a perpetuidade do amor como um mandamento que supera todas as outras obrigações sociais. O amor é descrito como uma dívida contínua, que, diferentemente das obrigações materiais que podem ser saldadas, persiste como um imperativo moral incessante. Este amor incondicional transcende as qualificações dos destinatários, posicionando-se não como um mero sentimento, mas como a essência do cumprimento da lei. Neste contexto, Paulo argumenta que, ao amar verdadeiramente o próximo, um indivíduo efetivamente cumpre todas as exigências legais, pois o amor genuíno visa o bem integral do outro.

Segundo Jamieson-Fausset-Brown²⁴, em Rm 13,8, o apelo é para que nos libertemos de todas as obrigações, com a exceção do amor, que permanece como uma dívida infundável. Conforme Hodge observa, essa orientação sublinha a continuidade do amor como uma obrigação eterna, que jamais cessa de ser devida. Afinal, “o amor ao próximo”, em sua essência, representa a lei em sua forma mais ativa e variada, elevando-se como um imperativo de conduta.

Em Rm 13,8, Paulo destila a essência da vida cristã ao afirmar que, além do amor, nada mais devemos uns aos outros. Este preceito desdobra-se em uma reflexão profunda sobre a natureza do amor altruísta, erigindo-o não apenas como um ideal ético, mas como a quintessência da vivência da fé. O amor, conforme apresentado por Paulo, transcende a mera emotividade ou afeição para se firmar como o fundamento ético do comportamento cristão, um mandamento perpétuo que engloba e transcende todas as outras obrigações.

²³ MACLAREN, A. *Expositions of Holy Scripture* (2013).

²⁴ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., *Comentário Exegético e Explicativo da Bíblia*, p. 154.

Este imperativo do amor, ao ser apresentado como uma “dívida eterna”, convida a uma reflexão teológica e filosófica sobre o significado de “dívida” em contextos morais e espirituais. Diferentemente das obrigações materiais ou sociais, que podem ser quantificadas e, portanto, quitadas, o amor, como dívida, destaca-se por sua inesgotabilidade. O amor, neste sentido, não se esgota nem se completa; pelo contrário, renova-se e intensifica-se no ato de amar. Assim, a dívida do amor é eterna não por ser um fardo impossível de ser saldado, mas porque sua natureza é tal que o ato de amor gera mais amor.

A interpretação de Paulo sobre o amor como o cumprimento da lei reflete uma compreensão profunda da lei mosaica, não como um conjunto rígido de regras, mas como uma expressão da vontade divina para o bem-estar humano. Nesse sentido, o amor não é apenas uma expressão de fidelidade a um comando divino, mas a manifestação mais autêntica da natureza de Deus no comportamento humano. Portanto, ao amar, não apenas obedecemos a uma ordem, mas participamos da própria essência de Deus.

Além disso, ao argumentar que o amor é a única dívida permanente, Paulo não minimiza a importância das responsabilidades sociais e materiais, mas coloca o amor como a prioridade máxima que deve orientar todas as outras ações. O amor, neste contexto, não é uma abstração, mas uma prática concreta que se manifesta no cumprimento dos deveres para com o próximo, abrangendo tanto as necessidades materiais quanto as espirituais.

Por fim, o ensino de Paulo sobre o amor como a realização da lei desafia os crentes a repensarem suas prioridades e a reconhecerem no amor altruísta o caminho para uma comunidade genuinamente cristã. Este amor, que busca o bem do outro acima do próprio, não apenas cumpre a lei, mas revela o caráter do Reino de Deus entre nós. Assim, a “dívida eterna” do amor é, paradoxalmente, o dom que liberta, pois, ao amarmos, nos tornamos mais plenamente humanos e mais profundamente unidos a Deus.

4.2. Sumário da lei: amor altruísta (Rm 13,9): “A lei, resumida no amor”

Paulo avança em seu argumento ao demonstrar como o amor funciona como a quintessência da lei mosaica. Ao resumir diversos mandamentos sob o princípio do “o amor ao próximo”, ele não apenas simplifica a compreensão da lei, mas também a eleva a um princípio mais abrangente e profundo. Este ato de condensação não diminui a importância da lei, mas destaca o amor como o seu alicerce essencial. Tal abordagem reforça a ideia de que as ações justas e a observância da lei devem fluir de um coração movido pelo amor genuíno, não por um senso de obrigação.

Segundo John Murray²⁵, em Rm 13,9, Paulo exemplifica a lei através de mandamentos selecionados do Decálogo, apresentados na sequência da LXX (Dt 5,17-21), onde o adultério é listado antes do homicídio, alinhando-se a outras referências neotestamentárias (Lc 18,20; Tg 2,11). Esta seleção dos Dez Mandamentos sublinha a perene relevância do Decálogo e a compatibilidade entre o cumprimento da lei e o amor. Os mandamentos servem como critérios que direcionam a manifestação do amor, rejeitando a noção de que preceitos éticos devam ser exclusivamente afirmativos.

Muitos argumentam que a ética deve ser construída sobre preceitos positivos, mas tal visão ignora a realidade do pecado. A prevalência de comandos negativos no Decálogo reflete a realidade do pecado e a necessidade de sua restrição. A lei divina, realista em sua essência, proíbe o mal em várias formas, exemplificando como o amor não tolera o mal contra o próximo, conforme evidenciado nos mandamentos contra adultério, assassinato, furto e cobiça. O mandamento do amor, enquanto positivo, é acompanhado por descrições de amor que incluem aspectos negativos, evidenciando que o amor genuíno abomina o mal.

²⁵ MURRAY, J., A Epístola aos Romanos (2003).

Conforme explorado no *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*²⁶ sobre Rm 13,9, explora-se o significado dos mandamentos, destacando a particularidade de cada um como se fosse um substantivo quase concreto, introduzido pelo artigo definido.

O mandamento “não prestarás falso testemunho” pode ser considerado para exclusão, baseado em evidências documentais. Quanto à frase grega que segue, ela pode ser aproximadamente traduzida como “e quaisquer outros mandamentos que existam”, indicando que todos estão encapsulados e resumidos em um princípio central.

“Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Rm 13,9) é uma citação de Lv 19,18, também citada pelo próprio Senhor, em Mt 22,39, e por Tiago, em Tg 2,8, como “lei régia”. Este preceito exemplifica como os mandamentos, em sua essência, convergem para a prática do “o amor ao próximo”.

Neste contexto, o texto avança para enfatizar que cada preceito divino é considerado não isoladamente, mas como parte integrante de um conjunto de diretrizes que se consolidam no princípio do amor. Esta perspectiva é apoiada pela consideração de que mesmo o mandamento que aconselha contra o falso testemunho, embora sua autenticidade seja debatida com base em fontes primárias, integra-se ao *ethos* maior dos mandamentos.

A abrangência dos mandamentos, conforme expresso na formulação grega, sugere que qualquer outro preceito não mencionado explicitamente é igualmente englobado nesta síntese do amor fraterno, tal como expresso em “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, proveniente de Levítico. Esta maximização do amor como a quintessência da lei foi enfatizada e validada pelo próprio Cristo em suas palavras registradas em Mateus, além de ser ecoada por Tiago, ressaltando a universalidade e a importância perene desse mandamento.

²⁶ FINDLAY, G. G., *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (1891).

Deste modo, o ensaio teológico se propõe a desdobrar como cada mandamento, aparentemente distinto e autônomo, se entrelaça dentro do grandioso esquema do amor divino, um amor que transcende a formalidade da lei para se estabelecer como a verdadeira essência da ética bíblica.

No comentário de Rm 13,9, Meyer²⁷ refere-se à expressão ἀνακεφαλαιοῦται, destacada por Crisóstomo como uma síntese breve e concisa do trabalho das ordenanças. Esse termo, significando “é novamente compreendido”, nos remete à importância de não negligenciar o prefixo ἀνα, conforme explorado em Ef 1,10. Esta nuance se aplica à maneira como Lv 19,18 sumariza e repete, de forma condensada, os mandamentos anteriores referentes ao próximo, ecoando a análise de Thilo sobre o Código Apócrifo²⁸.

Interessantemente, a sequência dos mandamentos, especificamente a posição do quinto após o sexto, observada em Mc 10,19, Lc 18,20 (e não em Mt 19,18), Tg 2,11, bem como nos escritos de Filo e Clemente de Alexandria, sugere uma variação nas tradições de transmissão do decálogo. Enquanto a LXX, conforme o Códice A, segue a ordem original massorética, o Códice B apresenta uma disposição diferente, colocando o sexto mandamento diretamente após o quarto. Esta variação, também refletida em Dt 5,17 segundo o Códice B, indica a existência de cópias da LXX que mantiveram essa ordem alterada, não atribuível a razões especulativas, mas sim a uma diversidade de tradições sobre a sequência dos mandamentos.

Conforme Benson²⁹, em Rm 13,9, Paulo enumera mandamentos que proíbem pecados comuns, os quais, além de proibir certas ações, também implicam a prática de deveres contrários para com nossos semelhantes. Se houver algum outro mandamento mais específico relativo a eles, como de fato existem vários na

²⁷ MEYER, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans*, vol 5, p. 494-496.

²⁸ MEYER, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans*, vol 5, p. 496.

²⁹ BENSON, J., *Commentary of the Old and New Testaments*, p. 202.

lei, este é sintetizado no mandamento supremo e excelente: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.

Esta concepção é exemplificada no mandamento “não cometerás adultério, etc.”, onde Paulo ressalta que essas proibições encapsulam não apenas a abstenção de ações prejudiciais, mas também implicam a execução de deveres positivos. Quando surge um mandamento mais específico, ἀνακεφαλαιοῦται (é resumido), em um único preceito superior, “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Este princípio insta o fiel a se colocar no lugar do outro, promovendo uma reciprocidade de empatia e compaixão.

No *Expositor's Greek Testament*³⁰ os escritores alegam que, em Rm 13,9, observa-se uma ordenação específica dos mandamentos que diverge daquela encontrada em Ex 20 ou Dt 5 (hebraico), contudo, alinha-se com a sequência apresentada em Lc 18,20 e, em certa medida, em Tg 2,11. Essa ordenação é também identificada no Códice da LXX em Dt 5, sugerindo que a enumeração dos mandamentos não pretende ser exaustiva, e que a inserção, em alguns manuscritos, de “não darás falso testemunho” para completar a segunda tábua dos mandamentos, é considerada irrelevante. A palavra grega ἀνακεφαλαιοῦται, que pode ser traduzida como “é resumido”, indica a condensação e a unificação de diversos preceitos específicos em um único princípio. Este termo, que ocorre apenas em outra instância no Novo Testamento (em Ef 1,10), apesar de não possuir exatamente o mesmo significado, ilustra o processo de resumo e unificação abordado no contexto de Rm 13,9.

O mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, encontrado em Lv 19,18, é apresentado como um resumo de várias leis, a maioria das quais são preceitos que incentivam a humanidade em diferentes relações. Tanto por nosso Senhor, em Mt 22,39, quanto por Paulo, aqui e em Gl 5,14, é conferido a esse

³⁰ NICOLL, W. ROBERTSON (Sir), 1851-1923 (Ed.). *The Expositor's Greek Testament*, vol. 2, p.698.

mandamento um escopo mais amplo, de fato, ilimitado. Sua posição suprema é igualmente destacada em Tg 2,8, onde é referido como “lei régia”.

Na obra *MacLaren's Expositions*³¹, afirma-se que o v.9 expande a discussão para incluir mandamentos específicos como “não cometerás adultério”, entre outros, indicando que essas proibições não apenas evitam ações negativas, mas também implicam a adoção de deveres positivos para com os outros. Paulo destaca que qualquer mandamento adicional, por mais específico que seja, é integralmente abarcado pelo princípio do “o amor ao próximo”. Esta abordagem sublinha a visão de que o amor não está confinado às limitações da lei mosaica, mas as transcende, promovendo um bem-estar abrangente que vai além da mera conformidade com as regras.

Segundo Jamieson-Fausset-Brown³², no versículo subsequente, Rm 13,9, Paulo esclarece que os mandamentos que proíbem adulterar, matar, furtar, cobiçar, e qualquer outra norma estabelecida, são efetivamente sintetizados no princípio do “o amor ao próximo”. Essa passagem, que omite “Não dirás falso testemunho” devido à sua ausência nos manuscritos mais antigos, concentra-se exclusivamente nos preceitos da segunda tábua da lei, destacando a preeminência do amor nas relações interpessoais.

No núcleo de Rm 13,9, onde Paulo articula que diversos mandamentos do Decálogo, como “não cometerás adultério” (Ex 20,14), “não matarás” (Ex 20,13), “não furtarás” (Ex 20,15), entre outros, são sintetizados no imperativo do amor altruísta, “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18), observa-se uma reinterpretação profunda e radical da lei mosaica. Esta hermenêutica paulina não apenas simplifica a compreensão da lei, mas a eleva a um princípio mais abrangente e essencial — o amor. Tal abordagem desloca a ênfase de uma obediência literal e pontual para uma vivência ética e espiritual ancorada no amor.

³¹ MACLAREN, A. (2013). *Expositions of Holy Scripture*.

³² JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., *Comentário Exegético e Explicativo da Bíblia*, p. 154.

Ao considerar os mandamentos à luz do amor, Paulo propõe uma ética cristã que prioriza a dignidade e o bem-estar do próximo. Esta visão, profundamente enraizada na tradição judaica e reiterada nos ensinamentos de Jesus (Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27), destaca a inseparabilidade entre amor a Deus e “o amor ao próximo” como a verdadeira realização da lei.

Assim, a conclusão paulina sobre a lei, especialmente em Rm 13,9, serve como um lembrete teológico de que o amor não é apenas o cumprimento da lei, mas sua plenitude. Este amor, que busca ativamente o bem do outro sem buscar recompensa, reflete a essência do divino no humano. Portanto, o chamado à comunidade de fé não é apenas para obedecer à lei, mas para viver de acordo com o espírito do amor, que permeia e transcende todas as prescrições legais. Nesse sentido, a ética do amor altruísta delineada por Paulo oferece uma orientação vital para a vivência da fé cristã, enfatizando que a genuína observância da lei se manifesta não através de atos isolados de conformidade, mas numa vida orientada pelo amor compassivo que reflete a vontade divina.

4.3. O Amor: a realização plena da lei (Rm 13,10): “O amor, plenitude da lei”

Finalmente, Paulo conclui que o amor não apenas cumpre a lei, mas a completa. Esta noção eleva o amor de uma mera conformidade com regras a uma expressão genuína e autêntica da vontade divina. Aqui, o amor é retratado como a realização última da lei, um estado em que a obediência não é forçada, mas naturalmente emanada do caráter amoroso do indivíduo. Este segmento reitera a supremacia do amor como o valor máximo na vida cristã, sugerindo que onde o amor prevalece, a essência da lei é automaticamente cumprida.

Segundo John Murray³³ Paulo tinha em mente a frase “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18), a qual sintetiza a essência dos mandamentos,

³³ MURRAY, J., A Epístola aos Romanos (2003).

indicando que “o amor ao próximo” preenche todos os requisitos da lei. Esta premissa implica que o amor a si mesmo não é sinônimo de egoísmo, mas reflete uma consideração altruísta pelos outros, em conformidade com “não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros” (Fl 2,4). O amor-próprio e o altruísmo não são mutualmente excludentes, mas componentes de uma vivência equilibrada e fiel às exigências do amor divino.

Finalmente, o “cumprimento da lei” pelo amor não deve ser entendido como um processo, mas como uma completação, onde o amor preenche integralmente a lei (Rm 13,10). Assim, o amor não apenas contribui para a satisfação da lei, mas a preenche completamente, demonstrando que, do início ao fim, o amor é o meio pelo qual a lei é integralmente observada.

O termo “próximo”, aqui entendido literalmente como “vizinho”, refere-se a qualquer indivíduo em uma dada situação. Quanto ao “cumprimento” da lei, o termo grego empregado sugere não um processo de obediência em si, mas o resultado efetivo deste; a obediência como um fato consolidado. Este conceito é explorado em Rm 13,8, indicando que o amor já alcançou a “realização” dos preceitos da “Segunda Tábua”.

Este segmento doutrinário articula que o amor mútuo constitui o segredo verdadeiro para a obediência à lei divina. Esta premissa está alinhada com a concepção de “servidão” cristã apresentada em Rm 6, cuja essência repousa na gratidão adoradora pela libertação da escravidão ao pecado. Esta gratidão, reconhecendo a reivindicação indiscutível do Criador e Redentor sobre a devoção completa do ser, traduz-se no amor a Deus como a aceitação plena de Sua vontade e Lei. Portanto, amar o próximo como expressão desse amor divino torna-se o caminho confiável para a implementação da lei em seus preceitos detalhados, seja em relação aos cristãos ou à humanidade em geral. Destaca-se, portanto, que a lei atua como um guia autoritativo para o “amor”, o qual não deve ser visto como

“uma lei em si mesmo”, mas como a “realização” do comando definido e objetivo da vontade de Deus revelada.

Conforme explorado no *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*³⁴ sobre Rm 13,10, a natureza intrínseca do amor é evitar ações que, de fato, são proibidas pela Lei. Desse modo, o amor (ou “caridade”, conforme descrito em 1Cor 13, entre outros trechos), embora sua ação não seja originada diretamente pela lei, mas seja o resultado necessário de sua própria essência, alinha-se perfeitamente com a lei, que é o mandamento do Amor Eterno. Assim, o amor é o meio mais confiável de cumprir a lei.

O termo “seu próximo” refere-se a “o próximo” em cada contexto específico. A expressão “o cumprimento” é mais precisa do que “a realização”. O termo grego empregado não se refere ao processo de obediência, mas ao resultado deste processo; à obediência como um fato consumado.

A mensagem desta passagem, que defende que amar uns aos outros é o verdadeiro segredo para obedecer à lei divina, está em perfeita sintonia com o conceito de “servidão” do cristão, conforme apresentado em Rm 6. O verdadeiro segredo desta servidão é a gratidão adoradora pela libertação da escravidão do pecado; uma gratidão que, no fundo, reconhece alegremente o fato imutável da reivindicação legítima do Criador e Redentor pela devoção completa do indivíduo. Assim, o amor a Deus é, de fato, a aceitação plena de Sua vontade, Sua lei; e “o amor ao próximo” por amor a Ele se torna, portanto, o caminho certo para executar essa lei em seus preceitos específicos relacionados ao dever para com outros cristãos e seres humanos. É evidente que a lei deve ser o guia autoritário do “amor”. O amor não é “uma lei para si mesmo”, mas o “cumprimento” da regra definida e objetiva da vontade revelada de Deus.

Este trecho articula como o amor transcende o cumprimento mecânico da lei, ao enfatizar a importância da disposição interna do coração em harmonia com

³⁴ FINDLAY, G. G., *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (1891).

os preceitos divinos. Assim, ao adotar uma perspectiva que vê o amor não apenas como um mandamento a ser obedecido, mas como a manifestação da gratidão pela graça recebida, os cristãos se aproximam da verdadeira essência da obediência a Deus, reconhecendo Sua soberania e amor como os princípios orientadores de todas as ações.

No contexto de Rm 13,10, segundo Meyer³⁵, Paulo conclui de maneira sucinta sua argumentação sobre o mandamento do amor, partindo do princípio de que qualquer ação proibida pela lei em relação ao próximo é moralmente condenável. Esse entendimento é reforçado pela utilização de ἐργάζεσθαι com τίνι τι, uma construção que, embora rara, encontra paralelos em escritores gregos como no 2Mc 14,40 e em Eurípides.

A expressão πλήρωμα νόμον ἢ ἀγάπη é crucial para compreender que “o amor ao próximo” não apenas atende, mas transcende as exigências da lei, conforme exposto em Rm 13,8. Diferentes interpretações de πλήρωμα, seja como a essência máxima da lei ou como algo que excede suas prescrições, são contextualmente desafiadas. Paulo, em Gl 5,14, expande essa visão, estabelecendo o amor como o verdadeiro cumprimento da lei. Importante destacar, πλήρωμα não é simplesmente o ato de cumprir (πλήρωσις), mas a realização efetiva do “amor ao próximo”.

Paulo detalha como o amor opera em benefício do próximo em 1Cor 13,4-7, fornecendo um comentário prático sobre a natureza benigna do amor. Esta passagem ressalta o princípio de que o amor, ao não causar mal ao próximo, cumpre de maneira mais profunda e abrangente a intenção por trás dos mandamentos da lei.

Benson³⁶, em Rm 13,10, Paulo conclui que o amor não pratica mal contra o próximo. Pelo contrário, onde esse nobre princípio rege o coração, ele motiva os

³⁵ MEYER, H. A. W., *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans*, vol 5, p. 494-496.

³⁶ BENSON, J., *Commentary of the Old and New Testaments*, p. 202.

indivíduos a promoverem o bem dos outros. Portanto, o amor é a plenitude da lei, pois o mesmo amor que impede um indivíduo de causar mal a qualquer pessoa também o incita, dentro de suas capacidades e oportunidades, a fazer o bem a todos.

Esta passagem destaca que, ao transitar das responsabilidades cívicas para os deveres mais amplos, Paulo enfatiza o amor como o fundamento de toda a lei moral. Ao praticar o amor, não apenas evitamos prejudicar os outros, mas também buscamos ativamente promover seu bem-estar, cumprindo assim a essência da lei divina.

No *Expositor's Greek Testament*³⁷, os autores discutem Rm 13,10, onde é declarado que “o amor não faz mal ao próximo”, resumindo efetivamente o que é formalmente exigido pela lei, como mencionado anteriormente (por exemplo, “não cometerás adultério”). Assim, o amor é reconhecido como a realização plena (πλήρωμα) da lei. É crucial observar que o amor serve mais como uma força motivadora do que como uma limitação, transcendendo a compreensão da lei que se limita apenas a proibições. Contudo, é a apresentação específica da lei que influencia a expressão do Apóstolo.

Fica claro, portanto, que o uso do termo “lei” (νόμος) aqui se refere particularmente à lei mosaica, e não a um conceito abrangente de lei. São essas proibições específicas da lei mosaica que fundamentam o raciocínio do Apóstolo, levando à conclusão de que o amor representa, verdadeiramente, a realização da lei.

Na obra *MacLaren's Expositions*³⁸, é dito que em Rm 13,10, a discussão é culminada com a afirmação de que “o amor não faz mal ao próximo”, servindo como a realização plena da lei. Este ponto solidifica a noção de que o amor não apenas evita prejudicar os outros, mas ativamente busca o seu bem. O amor, portanto, não é visto apenas como um complemento à lei, mas como sua plenitude,

³⁷ NICOLL, W. ROBERTSON (Sir), 1851-1923 (Ed.). *The Expositor's Greek Testament*, vol. 2, p. 698.

³⁸ MACLAREN, A., *Expositions of Holy Scripture* (2013).

instigando os crentes a uma vida de ações positivas em favor de todos. Paulo aqui reforça que o amor verdadeiro é o princípio orientador supremo que conduz à observância completa da lei divina.

Prosseguindo para Rm 13,10, Segundo Jamieson-Fausset-Brown³⁹, é enfatizado que o amor se abstém de infligir mal ao próximo, sendo assim o amor não apenas um princípio moral, mas uma prática que, pela sua natureza, se inclina a beneficiar e agradar ao outro. Esta disposição inerente ao amor o torna um guardião eficaz contra qualquer forma de prejuízo intencional. Paulo utiliza esta base para argumentar a favor do cumprimento fiel desses deveres, demonstrando como o amor se manifesta como a essência da lei e da conduta cristã.

Conclui-se neste segmento que, a assertiva de Paulo em Rm 13,10, ao proclamar que “o amor é a plenitude da lei”, desdobra uma visão teológica e filosófica sobre a essência da lei mosaica, recontextualizada pelo prisma do Evangelho. Esta articulação não apenas eleva o amor de uma normativa ética a um imperativo divino, mas também sugere uma reconceptualização profunda da lei, de um conjunto de preceitos rígidos para um convite ao amor altruísta.

O diálogo de Paulo com Lv 19,18 e Ex 20,13 revela uma compreensão sofisticada da lei como um meio de encarnar o caráter divino no contexto humano. Longe de ser uma mera observância legal, “o amor ao próximo” emerge como o cerne da vida religiosa, redefinindo a obediência à lei como uma expressão da imago Dei, a imagem de Deus nos seres humanos. Assim, a lei se transfigura: de um jugo a um reflexo da própria natureza amorosa de Deus.

Paulo, ao se apropriar e expandir a ética levítica, não só afirma a continuidade da tradição judaica, mas também a transcende, propondo uma nova hermenêutica da lei centrada no amor. Este amor, longe de abolir a lei, a completa, preenchendo-a com uma dimensão de misericórdia e compaixão que vai além da conformidade externa.

³⁹ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Comentário Exegético e Explicativo da Bíblia, p. 154.

Portanto, a instrução paulina reflete um convite à comunidade de fé para vivenciar a lei não como uma obrigação, mas como um caminho de liberdade e plenitude. O amor, assim, se torna a chave hermenêutica para entender a vontade divina, situando a ética cristã não na aderência a regras, mas na vivência de um relacionamento profundo e transformador com Deus e com o próximo. Neste sentido, a lei alcança sua verdadeira finalidade na comunidade de fé que ama – um testemunho eloquente da presença do divino no cotidiano humano.

5. Implicações para a ética cristã contemporânea

A interpretação paulina do mandamento “לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás”, ao ser ancorada no amor como o fundamento da lei, oferece uma perspectiva revolucionária para a ética cristã em qualquer era, especialmente para os contemporâneos. Esta abordagem transcende a simples adesão às regras, propondo uma transformação radical do ser, onde o amor se torna a motivação central de toda ação. As implicações dessa visão são profundas e abrangentes, desafiando os cristãos a adotar um modo de vida que reflete o caráter amoroso de Deus em cada aspecto da existência.

Promovendo a cultura do amor

Em um mundo frequentemente marcado por divisões, injustiças e indiferença, a chamada ao amor sacrificial e proativo se torna um contraponto poderoso. Os cristãos são convidados a serem agentes de reconciliação e paz, promovendo uma cultura do amor que busca entender e atender às necessidades dos outros, seja em contextos familiares, comunitários ou globais. Este amor não é passivo; ele se manifesta em ações concretas que buscam o bem-estar e a dignidade de todos os seres humanos.

Justiça e misericórdia

A ênfase paulina no amor implica também uma preocupação profunda com a justiça e a misericórdia. Viver segundo o espírito da lei significa lutar contra todas as formas de opressão e violência, trabalhando ativamente pela justiça social e econômica. A misericórdia, por sua vez, pede uma disposição para perdoar e estender a graça aos outros, refletindo a misericórdia que Deus nos mostra em Cristo.

Cuidado com a criação

O mandamento de amar vai além das relações humanas, estendendo-se ao cuidado com a criação. Neste sentido, a ética cristã contemporânea é chamada a considerar como nossas ações impactam o meio ambiente e os seres vivos. O amor por Deus e pelo próximo nos impele a práticas sustentáveis que preservam e honram a criação de Deus.

Comunidades de fé como espaços de amor

As comunidades cristãs são chamadas a serem exemplos vivos do amor que Paulo descreve, locais onde o amor não é apenas pregado, mas vivenciado de maneira tangível. Isso significa acolher a diversidade, oferecer suporte aos necessitados, e cultivar relações que refletem o amor, a paciência, a gentileza e a compaixão.

Desafios contemporâneos

Em uma era digital, onde as relações podem ser superficiais e o individualismo prevalece, os ensinamentos paulinos sobre o amor desafiam os cristãos a buscar conexões autênticas e significativas. Isso pode envolver repensar nossas interações nas redes sociais, o consumo de informações e nosso engajamento com a comunidade local e global.

A relevância da interpretação paulina do “não assassinarás” para a ética cristã contemporânea é inegável. Ela nos desafia a refletir profundamente sobre o que significa viver em amor, promovendo a justiça, a misericórdia e o cuidado mútuo. Assumir este chamado exige coragem, criatividade e compromisso contínuo, mas é nesse caminho que encontramos a verdadeira realização da lei e a expressão mais genuína da vontade divina para a humanidade.

Conclusão

Na conclusão deste estudo, a exegese paulina de “לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás”, conforme delineada em Rm 13,8-10, citando o texto a partir da versão da LXX: “οὐ φονεύσεις/não matarás” (Rm 13,9), é um grande testemunho da compreensão ética avançada do apóstolo sobre a lei mosaica, recontextualizada dentro da nova aliança estabelecida por Cristo. Paulo transmuta o mandamento de Ex 20,13, tradicionalmente focado na proibição do ato físico de tirar uma vida, para uma interpretação que enfatiza a prática do amor como a essência do cumprimento pleno da lei.

O v.8 revela que a única dívida perene entre os crentes e demais é o amor, um compromisso que supera todas as outras obrigações sociais e/ou legais. Este imperativo do amor transcende as ações baseadas na reciprocidade ou nos méritos, configurando-se como a verdadeira realização da lei.

O v.9 sintetiza mandamentos específicos da segunda tábua da lei sob o princípio do “o amor ao próximo”, mostrando que a obediência a Deus encontra sua expressão mais autêntica na prática intencional e incondicional do amor. Isso reflete a visão paulina de que as prescrições divinas, por mais diversas que sejam, convergem para o amor como o alicerce da ética cristã.

O v.10 afirma que o amor é a realização plena da lei, pois onde há amor verdadeiro, o mal não encontra espaço, ele se torna inexistente. Esse entendimento paulino nos ensina que a preservação da vida humana vai além da simples abstenção do homicídio, implicando um compromisso ativo com o bem-estar do próximo.

Portanto, a abordagem de Paulo ao mandamento “לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás” ilustra uma expansão significativa do conceito de preservação da vida, igualmente na versão grega “οὐ φονεύσεις/não matarás”, sublinhando que as ações inspiradas pelo amor refletem mais adequadamente o coração da lei mosaica, pautando-se pelo “amor ao próximo”, de perto e de longe (Lv 19,18.34). Isso desafia os crentes a transcenderem a obediência formal aos mandamentos, cultivando uma postura de vida que honra a sacralidade da existência humana por meio do amor altruísta e desinteressado.

Esta mensagem é especialmente pertinente em um mundo contemporâneo marcado por violência, guerras, conflitos e uma desvalorização generalizada da vida em todos os sentidos e direções. A exortação paulina para que o amor guie todas as ações oferece uma bússola moral robusta e atemporal, incentivando não apenas os crentes, mas toda a sociedade, a construir uma realidade fundamentada na justiça, misericórdia e, sobretudo, no “amor ao próximo” indistintamente, retomando Lv 19,18. Assim, a interpretação paulina do “לֹא תִרְצֹחַ/não assassinarás” (Ex 20,13), em Rm 13,8: “οὐ φονεύσεις/não matarás”, ressoa não apenas como um princípio ético para a comunidade cristã, mas também como um chamado universal para a promoção de uma cultura de vida, dignidade e respeito

mútuo, refletindo verdadeiramente a vontade divina para a humanidade, traduzida por Cristo como “vida plena”, em Jo 10,10: “ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν/eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”.

Referências Bibliográficas

- BENSON, J. **Commentary of the Old and New Testaments**. Licença, Domínio Público Mark 1.0 Creative Commons. Tópicos, Bíblia inteira, Metodismo, Grego, Hebraico. Coleção, opensource. Idioma, Inglês. Disponível em, <https://archive.org/details/JosephBensonsCommentaryOfTheOldAndNewTestaments/mode/2up?q=Romans+13%3A8> Acesso em 18 mar. 2024.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FINDLAY, G. G. A Epístola aos Romanos: Com introdução, notas e mapa. Em J. J. S. Perowne (Ed. Geral), **The Cambridge Bible for Schools and Colleges**. Cambridge, University Press, 1891.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>.
- GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr.2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), p. 127-143, 2021. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas**

do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Letra Capital; Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Comentário Exegético e Explicativo da Bíblia:** A Commentary on the Old and New Testaments. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2003.

JASTROW, M. **A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.** Vol. II. London: Luzac & Co.; New York: G.P. Putnam's Sons, 1903.

MACLAREN, A. **Expositions of Holy Scripture.** Delmarva Publications, 2013.

MEYER, H. A. W. **Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans.** 5. ed. alemã traduzida por Rev. John C. Moore, B. A., e Rev. Edwin Johnson, B. A. Revisão da tradução e edição por William P. Dickson, D.D., Professor of Divinity in the University of Glasgow. Com um prefácio e notas suplementares para a edição americana por Timothy Dwight, Professor of Sacred Literature in Yale College. Nova York, Funk & Wagnalls, 1884.

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

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

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

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

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

MURRAY, J. **A Epístola aos Romanos.** 1ª ed. em português. São José dos Campos: Editora Fiel, 2003.

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

NICOLL, W. R. (Sir), 1851-1923 (Ed.). **The Expositor's Greek Testament.** Volume 2. New York, G.H. Doran, [1897-1910].

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

THAYER, J. H. **Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament.** 4. ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., May. 2000. Reimpressão da 4ª edição originalmente publicada por T. & T. Clark, Edimburgo, 1896, com numeração de Strong adicionada pela Hendrickson Publishers.

Capítulo VIII¹

O Sacerdócio em Hebreus 4,14-15

The Priesthood in Hebrews 4,14-15

El sacerdocio en Hebreos 4,14-15

Waldecir Gonzaga²

Antonio Everton dos Santos³

Resumo

O tema sacerdotal está presente de modo geral nas religiões da humanidade. De uma forma particular, ele ocupa um lugar central na religião israelita, uma vez que essa formava o povo escolhido para prestar o culto a YHWH, e, nesse culto, oferecer-lhe o sacrifício. Não se podia ter sacrifício sem sacerdote. Dessa forma, no Antigo Testamento, o sacerdote se tornara uma figura de uma realidade futura preparada por Deus e revelada na pessoa do seu filho Jesus, Sumo e eterno sacerdote que atravessou os céus. O autor da carta aos Hebreus introduziu e desenvolveu esse tema e a sua teologia, o qual é objeto de análise dessa pesquisa. A perícopes de Hb 4,14-15 traz a pessoa de Jesus como sumo sacerdote diferente dos demais sacerdotes, com características particulares e com uma densidade teológica muito grande. Compreender a maneira como Cristo exerce o seu sacerdócio é um dos objetivos do autor em Hb 4,14-15 e, ao mesmo tempo, é de fundamental importância para o cristianismo, pois o sacerdócio de Cristo faz parte da vivência cristã. Em Cristo, surge um povo que recebe o nome também de povo sacerdotal pois, por meio de Jesus se estabelece uma comunhão plena com Deus. Dessa forma compreender a perícopes de Hb 4,14-15 como parte do tema central do escrito é fundamental para a teologia do sacerdócio que é desenvolvida também nos capítulos posteriores dentro de um contexto mais amplo da mesma carta.

Palavras-chave: Sacerdócio, Sumo Sacerdote, Antigo Testamento, Carta aos Hebreus, Sacerdócio de Cristo.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-08>

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. E-mail: <waldecir@hotmail>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>, <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bacharelado em teologia pelo Centro Universitario Claretiano. E-mail: evertoneclesiae440@gmail.com, currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8160224279515080> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-3004-9591>

Abstract

The priestly theme is present in general in the religions of humanity, this in a particular way occupies a central place in the Israelite religion, since it formed the people chosen to worship YHWH, and in that worship offer him the sacrifice. Therefore, there cannot be a sacrifice without a priest, in this way the priest in the old testament became a figure of a future reality prepared by God and revealed in the person of his son Jesus, High and eternal priest who crossed the heavens, the author of the Letter to the Hebrews will introduce and develop this theme and its theology, which will be the object of analysis in this research. The pericope of Hb 4,14-15 brings the person of Jesus as a high priest different from other priests with particular characteristics and a very great theological density, understanding the way in which Christ exercises his priesthood is one of the objectives of the author of the letter to the Hebrews and at the same time it is of fundamental importance for Christianity, as the priesthood of Christ is part of the Christian experience, in Christ a people emerges that will also be called the priestly people because, through Jesus, full communion is established with God, in this way understanding the pericope of Hb 4,14-15 as part of the central theme of the writing is fundamental for the theology of the priesthood that will also be developed in subsequent chapters within a broader context.

Keywords: Priesthood, High Priest, Old Testament, Letter to the Hebrews, Priesthood of Christ.

Resumen

El tema sacerdotal está presente en general en las religiones de la humanidad, este de manera particular ocupa un lugar central en la religión israelita, ya que formaba al pueblo elegido para adorar a YHWH, y en ese culto ofrecerle el sacrificio. Por lo tanto, no puede haber sacrificio sin sacerdote, así el sacerdote del Antiguo Testamento se convirtió en figura de una realidad futura preparada por Dios y revelada en la persona de su hijo Jesús, sumo y eterno sacerdote que cruzó los cielos, el autor de la Carta a los Hebreos introducirán y desarrollarán este tema y su teología, que será objeto de análisis en esta investigación. La perícopa de Hb 4,14-15 acerca la persona de Jesús como sumo sacerdote diferente a otros sacerdotes con características particulares y una densidad teológica muy grande, comprender la manera en que Cristo ejerce su sacerdocio es uno de los objetivos del autor de la carta a los Hebreos y al mismo tiempo es de fundamental importancia para el cristianismo, como el sacerdocio de Cristo es parte de la experiencia cristiana, en Cristo surge un pueblo que también será llamado pueblo sacerdotal porque, a través de Jesús, la comunión plena está establecido con Dios, de esta manera entender la perícopa de Hb 4,14-15 como parte del tema central del escrito es fundamental para la teología del sacerdocio que también será desarrollada en capítulos posteriores dentro de un contexto más amplio.

Palabras-clave: Sacerdocio, Gran Sacerdocio, Antiguo Testamento, Carta a los Hebreos, El Sacerdocio de Cristo.

Introdução

A carta aos Hebreus, um importante escrito do Novo Testamento, inicialmente atribuído ao *corpus* paulino⁴, mas que não é de Paulo, sendo também o escrito que mais se diferencia dos outros escritos neotestamentários⁵. Essa por sua vez traz a centralidade da Pessoa de Jesus e alguns temas inerentes a ele, como o seu sacerdócio. O presente estudo tem como objetivo analisar o tema sacerdotal usado pelo autor, partindo de sua origem e desenvolvimento até o seu uso aplicado à pessoa de Cristo, em Hb 4,14-15.

A carta aos Hebreus traz o termo *sumo sacerdote* aplicado a Jesus, termo esse que encontra a sua origem no judaísmo; é de lá que é extraído tal conceito. Ao analisar o termo *sumo sacerdote* amplamente usado pelo autor, particularmente na perícopa Hb 4,14-15, percebe-se que sua intenção é conduzi-lo ao seu ponto ômega. Partindo de análises na sua fórmula final e sintática, pode-se chegar a uma maior compreensão de como esse é entendido dentro do contexto da carta aos Hebreus, bem como a sua relação com textos veterotestamentários.

Considerando que o tema sacerdotal não era comum nas comunidades apostólicas, surgindo dentro de um contexto diverso e até mesmo conflituoso, é necessário se perguntar por que o autor insistiu em introduzir tal tema. A carta possui um pano de fundo sobre o qual se constrói o tema sacerdotal, ao mesmo tempo o sacerdócio esteve no centro das discussões e argumentações teológicas. Por isso, é necessário olhar Hb 4,14-15 dentro desse contexto de centralidade. Por fim, analisa-se a sua relação com textos veterotestamentários, pois, uma vez que a origem do termo se dá a partir de Israel, a carta aos Hebreus estabelece muitos pontos de ligação e superação em relação à religião Israelita.

⁴ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407.

⁵ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés, p. 170.

1. Segmentação e tradução de Hb 4,14-15

A sessão textual de Hb 4,14, começa retomando o tema sacerdotal que havia iniciado em Hb 2,17. Após sua introdução ao tema, o autor foi interrompido por outras seções textuais, depois o retoma e faz menção ao caráter sacerdotal de Jesus em um discurso teológico, buscando sustentar a figura de Cristo como sumo sacerdote, termo transportado do Antigo Testamento. Mostrando as convergências e as divergências entre os conceitos antigo e novo sobre o sacerdócio, em Cristo está a plenitude e a superioridade sacerdotal, que será defendida no desenvolvimento da temática; o texto apresenta características persuasivas, com ênfase na exortação.

Em Hb 4,14-15, encontra-se narrada a descrição e definição um sumo sacerdote, ao qual deve-se manter a confissão, ou seja, permanecer firme na profissão de fé, um tema que é amplo na carta aos Hebreus e se estende também aos capítulos posteriores. O gênero literário da carta não é de fácil definição, pois existem problemas com a atribuição de cada gênero, visto que, apesar de sua cuidadosa exposição da superioridade de Cristo, Hebreus não é simplesmente um tratado teológico.⁶

⁶BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 899.

14a. ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν	Tendo, portanto, um sumo sacerdote grande (<i>eminente</i>)
14b. διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς	Que tem atravessado os céus
14c. Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ	Jesus, o filho de Deus
14d. κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας	Agarremos a confissão
15a. οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα	Pois, não temos sumo sacerdote
15b. μὴ δυνάμενον συμπαθεῖν	Que não pode compadecer-se
15c. ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν	Com nossas fraquezas
15d. πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα	Mas tendo sido provado conforme todas as coisas
15e. καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας	Com relação à semelhança, sem pecado (<i>exceto no pecado</i>)

1.1 Nota de crítica textual

Conforme se pode conferir no aparato crítico de NA28⁷, não há nenhuma observação de crítica textual referente ao texto da perícopa de Hb 4,14-15, mostrando que haja problemas e variantes a serem consideradas nesse texto, o que indica um texto de *lectio communis* entre os manuscritos estudados e catalogados até então, facilitando trabalhar com um texto comumente aceito como sendo o de leitura de um possível texto original. Esta mesma observação se pode constatar no texto latino da Vulgata, que não apresenta variações em relação ao grego.

⁷ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012).

1.2 Nota de tradução

Hb 4,14 começa com o verbo ἔχοντες, que é a forma plural do presente do particípio ativo do verbo ἔχω, que pode ser traduzido por “ter” ou “possuir”.⁸ O particípio ativo indica uma ação contínua ou estado de posse, e o presente sugere que a posse está ocorrendo no momento atual. Nesse caso, o verbo está indicando uma posse de algo no momento presente, cujo objeto direto é o substantivo “ἀρχιερέα/sumo sacerdote”.⁹ A intenção do texto é exortar para uma realidade que já se possui.

Na sequência do texto, ocorre o verbo διεληλυθότα, que é a forma plural do particípio perfeito ativo do verbo διέρχομαι, que se traduz por “passar”, “atravessar”, ou “percorrer”.⁶ No texto isso é traduzido por “atravessar”, que possui um sentido profundo em relação à pessoa de Cristo, pois aquele que atravessa é maior do que a realidade atravessada. Cristo atravessou os céus, pois ele é maior que os céus¹⁰, sendo “céus”, no texto, uma referência a um “lugar”, e Cristo é superior a esse lugar atravessado por ele. Na frase Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ há dois substantivos no acusativo (Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν), traduzidos por “Jesus o Filho (de Deus)”¹¹. Há κρατῶμεν, que é uma forma conjugada do verbo κρατέω e pode ser traduzido por “agarramos”¹².

Uma exortação feita pelo autor em que todos são convocados a agarrar, segurar a confissão, ou seja, a fé professada naquele que é o sumo sacerdote, o que tem atravessado os céus. O caráter exortativo faz parte da carta aos Hebreus; por isso, é comum encontrar expressões como “estamos falando” (Hb 2,5), usando as categorias de retórica aristotélica. Tais elementos de retórica

⁸ LIDDEELL, Greek-English Léxicon, p. 278.

⁹ BAEHR, J., Sacerdote, Sumo Sacerdote, ἱερεὺς, p. 2182.

¹⁰ KISTEMAKER, S., Comentário ao Novo Testamento Hebreus, p. 179.

¹¹ STURZ. R. J. υἱός τοῦ θεοῦ (*hyios tou theou*), Filho de Deus, p. 2375.

¹² DANKER, F. W., A Greek-English Léxicon of the New Testament, p. 500.

deliberativa aponta que a carta aos Hebreus convocava à ação com fidelidade e perseverança.

Enquanto que oração οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς σθεναίαις ἡμῶν pode ser traduzida por: “pois, não temos sumo sacerdote, que não pode compadecer-se com nossas fraquezas”. O sacerdote é aquele que representa o homem diante de Deus e, ao mesmo tempo, Deus diante dos homens, é uma missão de mediador. Conforme o autor da carta aos Hebreus, Cristo é o sacerdote que não pode não ter compaixão das fraquezas humanas, porque ele assumiu a natureza humana; por isso, ele pode representá-la diante de Deus.

Por fim, a oração πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας se traduz como: “mas tendo sido provado conforme todas as coisas a semelhança, sem pecado”. Na sequência, o autor apresenta o motivo pelo qual Jesus não pode não sentir compaixão dos homens, ele foi provado em todas as coisas igual aos homens com exceção do pecado. O pecado é um atributo que não pode fazer parte do ser de Deus, pois denota uma imperfeição, já que, ao contrário, seria contradizer o seu próprio ser. Por isso, o autor enfatiza, em Hb 4,15, a ausência do pecado na pessoa de Cristo.

1.3 Análise semântica do termo ἀρχιερέα em Hb 4,14-15

A palavra ἀρχιερέα pertence à classe gramatical dos substantivos, um masculino que pertence à terceira declinação, no acusativo singular, portanto, um objeto direto do verbo εχοντες, que está no particípio presente ativo do verbo ἔχω. Como visto anteriormente, expressa uma ação de “ter” ou “possuir”, sendo seu objeto direto o substantivo ἀρχιερέα, no genitivo singular, αρχιερέως, resultado da junção de dois substantivos αρχή e ιερεύς, que juntos podem ser traduzidos por “sumo sacerdote”, cabeça da religião judaica e presidente do sínédrio (Mc

14,60; Jo 18,19).¹³ Ele pode denotar também membros do sinédrio que pertenciam às famílias sumo sacerdotais (Mt 24; Lc 23,13; At 4,23). Assim, Cristo é o Sumo Sacerdote por excelência.¹⁴

O termo é usado extensamente não só nos textos bíblicos, mas também na literatura extrabíblica, para se referir à função religiosa desempenhada pelo homem diante da divindade. No próprio texto bíblico, o termo é usado para se referir a sacerdotes pagãos (2Rs 23,5; At 14,13). Geralmente o substantivo “sacerdote” é usado, no Antigo Testamento, para designar os consagrados, isto é, os tornados sagrados ou santos por Deus para o trabalho realizado no tabernáculo, o lugar santificado pela presença especial de Deus.¹⁵

O Substantivo “sacerdote” é mencionado também no Livro dos Salmos, referindo -se aos sacerdotes no momento da transladação da arca, como no Sl 132,16. Outra referência está no Sl 110, porém agora é ao sacerdócio messiânico, quando Melquisedeque é citado como linhagem sacerdotal.

No Novo Testamento, o substantivo aparece algumas vezes, como em Mt 26,57, “os que prenderam Jesus levaram-no ao sumo sacerdote Caías”. Referindo-se ao sumo sacerdote judaico, o termo aqui é igual ao da carta aos Hebreus, ἀρχιερέα. Esse mesmo texto de Mt 26,57 encontra o seu correspondente em Mc 14,53; algo semelhante acontece também em Jo 18,24. O mesmo termo aparece em At 4,6 e depois aparecerá na carta aos Hebreus, em que o autor atribuirá o termo a Jesus, sendo este o único lugar do Novo Testamento em que é atribuído a Cristo o título de sumo sacerdote. O autor o faz com todo o sentido da tradição judaica, mostrando, afirmando, porém, que o antigo sacerdote encontra sentido e plenitude em Cristo.

Enquanto na carta aos Hebreus o termo sacerdote ou sumo sacerdote é atribuído unicamente a Cristo, posteriormente, como em 1Pd 2,9, ele é também

¹³BAEHR, J. Sacerdote, Sumo Sacerdote, ιερεύς, p. 2183.

¹⁴GINGRICH, F. W., Léxico do N.T. Grego/Português p. 35.

¹⁵ALEXANDER, T. D., Novo Dicionário de Teologia Bíblica p. 1139.

aplicado a toda a comunidade, que é chamada de “sacerdócio régio”, “nação santa”. Assim, todo cristão se torna sacerdote também em Cristo, o sumo e eterno sacerdote, porque, por meio deste, entra em comunhão com o Pai, oferecendo-lhe também orações, preces e sua própria vida. Nesse sentido, o autor da carta aos Hebreus usa o substantivo “sumo sacerdote”, porque somente Cristo, sendo o filho de Deus (Hb 4,14c), poderia viabilizar a comunhão plena do homem com Deus.

2. Analise do Texto Hb 4,14-15

Em Hb 4,14, o verso inaugural declara o tema dominante: “Temos, portanto, um sumo sacerdote eminente, que atravessou os céus, Jesus, o Filho de Deus”. Embora Hebreus e João compartilhem a noção de encarnação, não encontramos em João uma descrição da realidade da humanidade de Jesus comparada à apresentada por esta perícopa de Hebreus. Sendo sumo sacerdote que é capaz de compadecer-se de nossas fraquezas, Jesus foi provado em tudo, como nós, “exceto no pecado” (Hb 4,15e).

A humanidade de Jesus é raramente apreciada em toda a sua força e em todo o seu imenso alcance. Sem dúvida, quando o autor se refere à tentação de Jesus, não pensa somente no relato da tentação narrada pelos Sinóticos, por tratar-se de uma tentação especificamente messiânica à qual só Jesus podia ser submetido. Quando o autor da carta, em Hb 4,15, afirma que Ele foi tentado como nós em tudo (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα), as palavras usadas indicam que o tema não se aplica exclusivamente ao relato da tentação nem às passagens nas quais vê Jesus tentado, posto à prova pelos debates doutrinários (Mc 8,33; 12,15). Trata-se verdadeiramente de uma tentação geral devida à nossa debilidade humana, a mesma à qual estamos todos expostos pelo fato de sermos

homens; a expressão “como nós” não se emprega como mera fórmula, mas tem um sentido profundo¹⁶.

Ainda nos vv.14-15, o autor apresenta a natureza do sacerdócio de Cristo, Jesus não é sacerdote de tempo e serviço integrais, mas, antes o sumo sacerdote de uma única ação litúrgica.

Essa é a interpretação teológica do autor na carta aos Hebreus, enfatizando assim a singularidade e a eficácia do sacerdócio de Cristo. Todo o tema sacerdotal será conduzido no contexto da carta para apontar que Cristo é superior ao sacerdócio antigo e que o seu sacrifício é por natureza eficaz, há uma superioridade apresentada pelo autor no sacerdócio de Cristo, em relação a todo sacerdócio antigo. Na tradição cristã, a partir da teologia exposta na carta aos Hebreus, há um fundamento do sacerdócio de Cristo a partir da qual ele é o sumo sacerdote perfeito e que o seu sacrifício na cruz foi único e suficiente para a expiação dos pecados de toda humanidade. Este sacrifício é visto como uma única ação litúrgica, quando ele atravessou os céus na hora de sua morte, operou a redenção permanente que não precisaria ser repetida, diferentemente dos sacrifícios realizados pelos sacerdotes do Antigo Testamento.

O contexto imediato, ainda no v.14, aponta para o fundamento da nossa esperança, que consiste na ação sacerdotal de Jesus¹⁷. Aqui entra-se um pouco no contexto da fé, outro tema trabalhado pelo autor, na carta aos Hebreus; contudo, dessa vez, tem-se como objeto o sacerdócio de Cristo. O autor mostra a plenitude do sacerdócio de Cristo e, ao fazê-lo, convida todos a colocarem a fé e a esperança em seu sacerdócio, pois tendo ele atravessado os céus, é o mediador perfeito entre Deus e os homens. Portanto, a esperança sacerdotal em Jesus está relacionada à confiança na sua obra redentora, como sumo sacerdote que dá ao homem acesso a Deus e oferece esperança da salvação eterna¹⁸.

¹⁶ CULLMAN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 128.

¹⁷ DATTNER, F., *A carta aos Hebreus*, p. 100.

¹⁸ FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. *Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18*, p. 5-32.

O texto grego, no v.15, usa o verbo *sympathèsai*, o que quer dizer que Cristo sentia “simpatia” (ou “compadecimento”) e compreensão pela nossa fragilidade humana.¹⁹ Exclui-se todavia, terminantemente o pecado, já que, em um Deus, o pecado seria uma contradição existencial, pois Deus não pode tomar posição contra si próprio.²⁰

2.1 Hb 4,14-15 no contexto do tema sacerdotal

A grande originalidade do autor aos Hebreus consiste no fato de ter sido o único, em todo Novo Testamento, que afirmou explicitamente o sacerdócio de Cristo.²¹ É preciso entender o pano de fundo que está por traz do tema sacerdotal na carta aos Hebreus, para que, assim, se entenda o porquê de tal título ser atribuído a Jesus (dentro da expressão “sumo sacerdote”) nos vv.14-15. Segundo Pinheiro,

O autor bíblico lidou com as reais preocupações de sua comunidade não como ponto tangencial. O problema parece ter sido apatia e a sedução por outra opção religiosa, considerada seriamente nessa carta, a volta ao Judaísmo, uma tentação para o judeu – cristão no final do primeiro século, principalmente por causa dos rituais do dia do perdão, judeus reivindicavam que os pecados não seriam perdoados, exceto por essa cerimônia já que livro de Levítico determina que somente no dia do perdão o sacerdote poderia entrar no Santo dos santos para realizar a expiação pelos pecados do povo Lv 16,30. Provavelmente alguns membros da comunidade estavam tentados a colocar o judaísmo em primeiro lugar para acreditarem que somente o sacrifício de animais no dia do perdão os tornariam livres do pecado. Os tempos eram difíceis e os seguidores de Jesus não tinham mais todo aquele aparato “religioso” que era comum no mundo antigo como aspecto constitutivo das religiões: templo, sacerdócio, sacrifícios e lugares santos, com a

¹⁹ GÄRTNER, B. *Sofrer*, πόνος, p. 2417.

²⁰ DATTNER, F., *A carta aos Hebreus*, p. 101.

²¹ VANHOYE, A., *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, p. 13.

destruição do templo os judeus haviam perdido os rituais mediadores de sua relação com Deus, ficaram sem o centro geográfico, a cidade de Jerusalém e sem o sinédrio que era a estrutura política. Perderam tudo e aparentemente não tinham adquirido nada em retorno, só uma espera pela Parusia, que parecia infrutífera naquele momento crucial, por isso entraram numa profunda crise de identidade religiosa, dessa forma são compreensíveis os motivos que estavam tentados a voltar para o judaísmo sem Jesus.²²

Considerando esse contexto, o autor da carta aos Hebreus aborda o tema sacerdotal como um dos principais assuntos a serem tratados, reconstruindo-o para atribuí-lo à pessoa de Jesus em uma nova realidade, que substituíra a antiga imagem do sacerdote.

Conforme o texto Hb 2,7, o sacerdote deve ser misericordioso e fazer expiação pelos pecados; contudo, sua qualificação principal deve ser nomeada por Deus. O autor não tem dúvida que Jesus, o Filho de Deus, preenche todos esses requisitos. Nessa convicção, o autor da carta aos Hebreus conduz à discussão principal para o sacerdócio de Melquisedeque, porque, embora Jesus preenchesse todos os requisitos, faltava-lhe a qualificação essencial para elegibilidade ao sacerdócio, pois ele pertencia à tribo de Judá, não à de Levi. Por isso, não havia maneira de sustentar que Jesus era sumo sacerdote do tipo levítico. Por conseguinte, a inspiração do autor leva-o a sustentar uma nova ordem de sacerdócio, ligada a Melquisedeque.²³

Melquisedeque é um personagem bastante misterioso que aparece no livro do Gênesis. Lê-se que Abrão, em Gn 14,13-24, quando liberta o sobrinho Ló das mãos de Quedor-Laomer, rei de Elam, e de seus aliados, retorna como vencedor da batalha; então Melquisedeque sai-lhe ao encontro e o abençoa, e Abrão lhe dá o dízimo de seu saque. O livro do Gênesis não informa nada além desse misterioso rei Melquisedeque, diante do qual Abraão se humilhou e entregou seu dízimo.

²² PINHEIRO, A. L., o Sacerdócio de Cristo e dos Cristãos conforme a carta aos Hebreus, p. 18-19.

²³ GUTHRIE, D., Hebreus introdução e comentário, p. 48.

Todavia, tal personagem também estimulou, desde a Antiguidade, a imaginação dos judeus,²⁴ havendo ao longo dos tempos muita discussão procurando identificar a pessoa de Melquisedeque. As referências bíblicas para a sua identificação são muito escassas ao longo de toda a Bíblia, tanto no Antigo Testamento, como no Novo Testamento.

O texto de Gn 14,13-24 não informa suas referências, como se não tivesse pai nem mãe, à semelhança de um ser sobrenatural. Outro texto conhecido, mas igualmente misterioso, advém do Saltério hebraico, que coloca na boca de Deus esta promessa: “tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” (Sl 110,4). Enquanto o significado dessa alusão a Melquisedeque permaneceria em obscuridade na tradição judaica, a tradição cristã, apoiando-se na carta aos Hebreus, soube valorizar a promessa do Sl 110(109: LXX).²⁵

O problema do sacerdócio de Cristo, considerando a sua descendência, como é apresentado na carta aos Hebreus, era, de fato, um problema presente na tradição judaica. O profeta Malaquias já havia anunciado um culto que se realizaria em toda a terra em um futuro messiânico:

Quem entre vós, pois, fechará as portas para que não acendam o meu altar em vão? Não tenho prazer algum em vós disse YHWH dos exércitos, e não me agrada a oferta de vossas mãos. Sim do levantar ao pôr do sol, meu nome será grande entre as nações e em todo lugar será oferecido ao meu nome um sacrifício de incenso e uma oferta pura. Porque meu nome é grande entre os povos! (Ml 1,10-11).

Em Ml 1,10-11, o profeta anunciava outro culto, oposto ao do Antigo Testamento, que não era limitado a um lugar nem a um povo, mas, sim, presente em toda a terra. Contudo, essa afirmação de um sacerdócio messiânico no Antigo Testamento gera um problema na compreensão judaica, é difícil conciliar com a

²⁴ CULLMAN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 114.

²⁵ LECUYER, J., *El sacerdocio en el misterio de Cristo*, p. 7.

tradição segundo a qual o Messias deveria nascer da estirpe de Judá. Como conciliar tal expectativa de sacerdócio, que pertencia à descendência de Levi, com a realidade de Cristo ser da tribo de Judá, e não de Levi?

O Sl 110,4 traz o seguinte: “tu és sacerdote para sempre segundo a ordem do rei Melquisedeque”. Aqui, o salmista refere-se a Melquisedeque como rei que, segundo o livro do Gênesis, exerceu a função sacerdotal diante de Abraão. Surge, então, uma ligação entre a promessa de que o futuro Messias de Israel, além de rei, seria também sacerdote. Jesus cita o Sl 110 para mostrar que a descendência de Davi é problemática, Lc 10,42, e pressupõe que o rei de quem fala o salmo deve ser rei e sacerdote pela eternidade²⁶. Nessa mesma direção aponta Dattler,²⁷ ao dizer que tal linhagem sacerdotal era genealógica transcendental, não uma linhagem meramente humana.

Configura-se, assim, o sacerdócio de Cristo em um sentido superior ao meramente humano, sua linhagem não vinha de uma tribo ou raça, mas de sua filiação divina, já que era o Filho de Deus, conforme Hb 4,14-15, o sumo sacerdote que travessou os céus e cumpre humana e divinamente sua missão.

Na carta aos Hebreus, o sacerdócio de Cristo é apresentado como fundamento para compreensão da obra redentora de Deus e como meio pelo qual os homens têm acesso à sua presença, em Cristo e por seu sacerdócio, que é realizado uma única vez e perpetuado para sempre. Não se trata, portanto, de uma ação que precisa ser repetida com frequência, como se dava no sacerdócio antigo, em que os sacrifícios se repetiam toda vez que o homem pecava, em Jesus, sua ação é única e definitiva, em um único sacrifício que se estende por todo o tempo e em toda a terra. Dessa forma, como sumo sacerdote verdadeiro, Jesus não só pôs fim ao sacerdócio judaico, mas o consumou em sua pessoa. Segundo Cullman,

²⁶ CULLMAN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 114.

²⁷ DATTLER, F., *A carta aos Hebreus*, p. 102.

O elemento novo e valioso que entra na cristologia, graças à concepção judaica de sumo sacerdote, é a ideia de que Cristo, ao se sacrificar, manifesta a sua soberania sacerdotal, isto é, que a espécie de passividade de cordeiro pascal é descartada ainda mais cabalmente do que a noção do servo de YHWH. É precisamente sacrificando-se, indo, portanto, ao mais fundo da humilhação, que Jesus exerce a função mais divina que se conhece em Israel, a de mediador sacerdotal.²⁸

Portanto, o sacerdócio antigo encontra em Cristo a sua plena realização. O autor da carta aos Hebreus traz uma novidade, temos um sumo sacerdote grande, que rompe os céus (Hb 4,14), que, dessa forma, faz com que a nossa humanidade assumida por ele no mistério da encarnação possa se sentar à direita do Pai, sendo a instituição sacerdotal antiga nele plenificada, sendo ele mesmo diferente e superior aos outros sacerdotes. Chega-se à conclusão que Cristo realiza, na ordem das pessoas, o que os outros sacerdotes realizavam na ordem dos símbolos,²⁹ isto é, o que antes se realizava por meio de símbolos, agora se realiza por meio de uma pessoa. Aquele que atravessou os céus é, ao mesmo tempo, incapaz de não se compadecer com as nossas fraquezas, porque as experimentou em tudo, “exceto no pecado” (Hb 4,15e).

Por isso, ele pode ser o mediador, enquanto homem, assumiu completamente a natureza humana e pode, assim, levar o homem até Deus. Cristo inaugura um novo sacerdócio santo e definitivo que é capaz de perdoar os pecados dos homens, realizando uma única vez e para sempre aquilo que é imutável e permanece para a eternidade. Nesse sentido, confirma o autor da carta aos Hebreus, Cristo é o único e verdadeiro sacerdote, pois somente ele possui a ciência do culto divino, e, sendo um com o Pai, é o único que pode oferecer a Ele um sacrifício puro, perfeito e santo.

²⁸ CULLMAN, O., *Cristologia do Novo Testamento*, p. 124.

²⁹ COTHENET, et al., *Os escritos de São João e a Epístola aos Hebreus* (1988).

Quando, em Hb 4,14-15, o autor traz o substantivo “ἀρχιερέα/*sumo sacerdote*”, o faz sob um pano de fundo histórico e teológico em que vivia a comunidade naquele momento, a fim de que, dessa maneira, o verdadeiro sentido do sacerdócio fosse encontrado na pessoa de Jesus Cristo; a antiga imagem encontra nele a sua plena realidade. Assim, as antigas instituições sacerdotais, tais como o templo e o sacrifício, são consumadas na pessoa de Jesus Cristo e todo o culto é ressignificado, não havendo necessidade mais de um sacrifício nem um templo, ele mesmo é o mediador da humanidade, o sacerdote e o sacrifício perfeito e santo oferecido pela salvação do homem. Em suma, Hb 4,14-15 recupera a imagem do sacerdote para destacar a superioridade do sacerdócio de Jesus Cristo e de seu papel mediador na salvação.

2.2 Hb 4,14-15 no contexto do tema central

Nas últimas décadas houve um grande progresso na pesquisa sobre a carta aos Hebreus, um passo decisivo para isso foi a descoberta do seu tema central: o Sacerdócio.³⁰ Tal tema será analisado a partir da sua centralidade na carta aos Hebreus.

O autor da carta aos Hebreus enfrentou o desafio de introduzir o tema sacerdotal quando tal assunto não tinha espaço na catequese tradicional da Igreja Apostólica. Ele faz uma ousada tentativa de enfrentar o tema sacerdotal em relação a Cristo; até aqui a mais alta afirmação tinha vindo de Paulo, ao fazer a seguinte relação com um sacrifício: “Cristo, nossa páscoa, foi imolado” (1Cor 5,7). Em Rm 3,25, Paulo compara Cristo com um tipo de expiatório (usando o

³⁰ PINHEIRO, A. L. O sacerdócio de Cristo e dos cristãos conforme a carta aos Hebreus, p. 17. Traz como tema central da carta aos hebreus o sacerdócio e o apresenta em um contexto que gera conflito em relação ao pensamento judaico. É um desafio tal tema para o autor da carta aos Hebreus, pois seria fácil confundir os elementos cristão com os judaicos e dessa forma ter um retorno ao templo e suas tradições.

termo ἱλαστήριον)³¹. Porém, ainda não é um termo ligado ao sacerdócio, mas apresenta Cristo como instrumento de expiação.

Por outro lado, em 1Jo 2,2, vê-se empregado o termo propiciação (ἱλασμός). Entretanto, apresentar Cristo como instrumento de propiciação não significa que ele era sacerdote. Quando Paulo, em Gl 2,2, fala de Cristo como o Filho de Deus que o amou e se entregou por nós, já se tinha ali uma conotação sacrificial. Algo semelhante ocorre em Ef 5,2: “minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim”. Porém, aqui ainda se trata de uma entrega existencial, não intentando dizer explicitamente que Cristo seja sacerdote, embora a carta aos Efésios deixe subtendida a possibilidade sacerdotal, uma vez que diz que Cristo se entregou por nós. Pode-se deduzir daqui que ele se entregou em sacrifício, como de fato aconteceu na Cruz, com sua morte vicária.

Embora estes textos acima mencionados (1Jo 2,2; Gl 2,2; Ef 5,2) façam referência ao sacrifício, ainda não trazem de forma explícita o tema do sacerdócio. Tal tema será trazido pela carta aos Hebreus, de forma mais explícita que em qualquer outro texto do Novo Testamento. Inicialmente, porém, era necessário enfrentar o problema do tema sacerdotal e tratá-lo dentro do contexto da época, já que tal tema representava um dilema, pois remontaria ao conceito sacerdotal do Antigo Testamento e corria-se o risco de trazer de volta toda a questão do templo e suas leis, vocabulário esse não tanto comum na tradição apostólica. As questões eram: Por que escrever sobre esse tema? Os seguidores de Jesus não estariam sendo tentados a participar dos sacrifícios judaicos? Iria o autor gastar tempo e habilidade retórica em um tema tão complexo, se esse não tivesse relevância imediata para comunidade cristã?³²

³¹ DANKER, F. W., A Greek-English Léxicon of the New Testament, p. 420

³² PINHEIRO, A. L. O sacerdócio de Cristo e dos cristãos conforme a carta aos Hebreus, p. 17.

Evidentemente que a importância do tema era primordial para a comunidade cristã nascente, o que levou o autor a dedicar uma atenção central à questão sacerdotal, uma vez que tal abordagem objetivava fazer uma reconstrução do culto do Antigo Testamento, mas de uma forma diferente, com novos elementos, um novo templo, um novo sacrifício e um sumo sacerdote eterno. Introduzir tais elementos representaria um problema para o autor, pois corria-se o risco de uma volta ao passado. Contudo, era um tema que precisava ser introduzido, pois tratava-se de uma questão essencial ao cristianismo, o sumo sacerdócio de Jesus Cristo, a carta aos Hebreus o apresenta como Sacerdote dos bens vindouros,³³ o qual ofereceu-se em sacrifício, uma única vez, não sendo necessário repeti-la.

Fora da carta aos Hebreus não se encontra o tema sacerdotal relacionado a Jesus Cristo, com exceção de Lucas, que faz alguns acenos indiretos ao sacerdócio de Cristo, e de algumas passagens paulinas, também de forma muito discreta. As ocorrências em Lucas são quando Jesus abençoa seus apóstolos erguendo as mãos, é um gesto sacerdotal (Lc 24,50-51), e quando narra-se o décimo leproso que, partindo com seus companheiros, retorna à presença de Jesus, como que em uma intuição ao verdadeiro sacerdote, que não está no templo, mas na pessoa de Cristo³⁴, ligando assim o sacerdócio de Cristo não ao templo, não a uma instituição, mas à própria pessoa de Jesus Cristo (Lc 5,12-32).

No entanto, a afirmação de que Jesus é sacerdote aparece somente na carta aos Hebreus, no fim do segundo capítulo, em que encontramos a primeira menção do título “Sumo Sacerdote”. O autor desenvolve esse tema amplamente, este que é um tema veterotestamentário, mas que encontra em Cristo a sua plenitude. O termo traz em si toda a concepção judaica de sacerdote e considera todo o

³³ GONZAGA, W.; MELLO, F. S., Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no santuário, p. 252.

³⁴ VANHOYE, A., A mensagem da Epístola aos Hebreus, p. 24.

contexto histórico em que também se desenvolveu, sendo assumido pelo autor em uma atribuição de pleno sentido cristológico.

A primeira vez que o termo sumo sacerdote é atribuído a Cristo é em Hb 2,17, referindo-se a Jesus Cristo como sacerdote misericordioso e fiel. O tema é retomado posteriormente em Hb 4,14, que explica o sacerdócio de Cristo da seguinte forma: “tendo, pois, [...] um grande sumo sacerdote”. O termo ἀρχιερέα se assemelha com a expressão hebraica que aparece em Lv 21,10 (הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל) e é usada para referir-se ao sumo sacerdote na tradição judaica. Assim, de certa maneira, o sacerdócio na carta aos Hebreus está relacionado ao sacerdócio no Antigo Testamento, ficando claro que o autor buscava substituí-lo ou levá-lo a um ponto ômega, dando-lhe uma fundamentação.

O autor apresenta Cristo como sumo sacerdote, como fundamentação de todo sacerdócio na Sagrada Escritura, edificando o seu tema central sobre algumas proclamações fundamentais: “temos um sumo sacerdote” (Hb 8,1), “um altar” (Hb 13,10), “um sacrifício perene” (Hb 7,27), “em um eterno dia do perdão” (Hb 9,12-14;10,19) e “em um santuário verdadeiro (celeste), que não foi construído por mãos humanas”.³⁵ Desse modo, a carta traz a finalização do plano salvífico de Deus, incutindo esse caráter figurativo em relação às instituições veterotestamentárias e mostrando que Jesus Cristo era o antítipo delas, o cumprimento de uma promessa feita, de algo que havia sido predito.

Fazendo tal analogia entre esse novo e o antigo sacerdócio, Cristo é apresentado como um sumo sacerdote em parte semelhante àquele do Antigo Testamento, mas ao mesmo tempo infinitamente superior ao sacerdócio antigo, que encontra nele sua plena realização. Ele é o *grande* sumo sacerdote, não como aquele que entrava num lugar santíssimo uma vez por ano e aspergia o sangue para expiar primeiro seus próprios pecados e depois os pecados dos outros, mas,

³⁵ PINHEIRO, A. L. O sacerdócio de Cristo e dos cristãos conforme a carta aos Hebreus, p. 19.

em sua qualificação de grandeza, excede aos sacerdotes terrenos³⁶ e seu sacrifício é oferecido uma única vez, para sempre, na cruz. Dessa forma, os sacrifícios do Antigo Testamento foram relidos e ressignificados em Cristo.³⁷

A ideia por trás de “que penetrou os céus” é que Jesus não só entrou no santuário terreno, como faziam os demais sacerdotes, mas também penetrou os céus; sendo homem e Deus ao mesmo tempo, ele penetrou os céus como ninguém jamais podia fazer e, agindo assim, fez com que o próprio homem, por meio de sua própria pessoa, pudesse ser introduzido na presença de Deus. O sumo sacerdote judeu entrava no santuário uma vez por ano e permanecia momentaneamente na presença do próprio Deus; Jesus, ao contrário, entrou nos céus e está sempre na presença de Deus (Hb 9,24). No final do v.14, o autor convida a todos a permanecerem firmes na fé e na mediação de Jesus como sumo sacerdote, demonstrando confiança contínua na autoridade de Jesus.

O v.15 (“com efeito, não temos sumo sacerdote incapaz de se compadecer das nossas fraquezas, pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção no pecado”) aponta que o sacerdócio de Cristo, como apresentado na carta aos Hebreus, tem suas raízes no próprio ser teândrico de Deus, pois Deus se faz homem sendo semelhante em tudo a este, “exceto no pecado” (Hb 4,15e), da mesma forma que compartilha sua pobreza sem se submeter à tentação.³⁸ Conforme Fl 2,7, Cristo sendo Deus despojou-se de si mesmo, assumindo a condição de um escravo e tornando-se semelhante aos homens.

O sacerdócio realizado por Cristo se dá de maneira totalmente diferente daquele conceito sacerdotal antigo. Ele, para realizar o seu sacerdócio, fez-se igual a todos “exceto no pecado” (Hb 4,15e), e essa compreensão era inconcebível no argumento de acesso ao sacerdócio na mentalidade antiga, pois a dignidade do sumo sacerdote era a mais elevada para um ser humano. Ela era tão grande que

³⁶ KISTEMAKER, S., Comentário ao Novo Testamento Hebreus, p. 179.

³⁷ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. Hb 13,15-16: Quais são os sacrifícios que Deus se apraz?, p. 308. RUFINO, C. A.; PERONDI, I., Carta aos Hebreus, p. 48

³⁸ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento ³⁸ RUFINO, C. A.; PERONDI, I., Carta aos Hebreus, p. 48

levou a rivalidades políticas e disputas brutais, como se lê em 2Mc 4,7-8, com Jasão buscando o título de sumo sacerdote pela posição de poder, como uma oportunidade de impor suas perspectivas, fazer de Jerusalém uma cidade cada vez mais helênica.

A carta aos Hebreus afirma que Cristo fez o caminho inverso, despojou-se dos privilégios e se fez igual a nós em tudo, “exceto no pecado” (Hb 4,15e). Descrevendo os sofrimentos de Jesus nos dias de sua carne, quando apresentou orações e súplicas àquele que tinha o poder de salvá-lo da morte (Hb 5,7-9), o autor afirma que Jesus, não obstante fosse Filho, aprendeu a obediência, na vontade do Pai.³⁹

O sacerdócio de Cristo na carta aos Hebreus se dá a partir da sua *kénosis*, a qual, por sua vez, ocorre desde o mistério da encarnação ao sacrifício do calvário. Como tal, Jesus Cristo agiu diferente do sacerdote antigo, não partindo dos seus privilégios; ao contrário, se fez igual aos seus irmãos e, indo além, despojou-se na cruz até a morte extrema, como bem mostra a carta aos Hebreus (“ele aprendeu a obediência muito embora fosse Filho”, Hb 5,7-9).

Entre o sacrifício e o sacerdócio existe uma ligação intrínseca. Na carta aos Hebreus, essas duas realidades se fazem presentes em uma única pessoa, não sendo possível separar o sacerdote do sacrifício; n’Ele o sacerdote se torna sacrifício, oferecendo a sua vida a Deus para remissão dos pecados dos homens, sendo o sacrifício perfeito e santo pela vida dos homens, uma vez que ele era igual em tudo aos homens, “exceto no pecado” (Hb 4,15e). Dessa forma, ele pode ser o intercessor de todos diante de Deus, pois ele mesmo experimentou na sua carne a nossa fraqueza, como afirma Hb 4,15, tornando-se dessa forma incapaz de não se compadecer da humanidade.

³⁹ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 895.

3. O contato de Hb 4,14-15 com textos veterotestamentários

Tendo suas raízes nos textos veterotestamentário, o termo sacerdote, usado em Hb 4,14-15, passa a ter paralelo com textos do Antigo Testamento. Esse, por sua vez, traz uma prefiguração do sacerdócio, estabelecendo, assim, pontos de ligação com o Novo Testamento; de maneira que o conceito sacerdotal presente no Novo Testamento encontra sua base histórica no Antigo Testamento, ao mesmo tempo que se revela com a sua plenitude.

Hb 4,14: Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν Tendo, portanto, um sumo sacerdote grande (<i>eminente</i>)	Lv 21,10: Καὶ ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, τοῦ ἐπικεχυμένου O sumo sacerdote, que tem a preeminência entre seus irmãos.
Hb 4,14: Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Tendo, portanto, um sumo sacerdote grande Que tem atravessado os céus, Jesus o Filho de Deus.	Gn 14,18: καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου Melquisedeque, rei de Salém trouxe vinho e pão, ele era sacerdote do Deus Altíssimo.
Hb 4,15: οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Pois, não temos sumo sacerdote que não pode compadecer-se com nossas fraquezas.	Sl 103,13: ἀποτίζων ὄρη ἐκ τῶν ὑπερώων αὐτοῦ, ἀπὸ καρποῦ τῶν ἔργων σου χορτασθήσεται ἡ γῆ. como um pai é compassivo com seus filhos, YHWH é compassivo com aqueles que o temem.
Hb 4,15: οὐ γὰρ ἔχομεν ἀρχιερέα μὴ δυνάμενον συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Pois, não temos sumo sacerdote que não pode compadecer-se com nossas fraquezas.	Ml 2,7: οτι χειλη ιερεως φυλαζεται γνωσιν και νομον εκζητησουσιν εκ στοματος αυτου διοτι αγγελος κυριου παντοκρατορος εστιν. Porque os lábios do sacerdote guardam o conhecimento, e de sua boca procura-se o ensinamento: pois ele é o mensageiro de YHWH dos exércitos.

Conclusão

Dada a importância do tema sacerdotal para a tradição judaico-cristã, a pesquisa buscou identificar o uso da expressão “sumo sacerdote” no contexto da carta aos Hebreus, sendo este o único lugar no Novo Testamento em que ela é explicitada em relação à pessoa de Jesus. Tal assunto, porém, não poderia ser abordado sem buscar as fontes da qual foi extraído o conceito sacerdotal para o Novo Testamento, passando assim pelas suas estruturas históricas nas quais sobreviveu por muito tempo, até encontrar o seu ponto de repouso na pessoa de Cristo.

Por conseguinte, ainda se faz necessário o aprofundamento cada vez maior no tema, já que sua importância se vê cada vez mais presente no Cristianismo, sobretudo na sua vertente católica. Tendo em vista o seu contexto teológico e pastoral, o sacerdócio sempre representou um tema muito caro para a teologia cristã. Na Sagrada Escritura, pode-se constatar tal tema desde o livro do Gênesis; o seu desenvolvimento foi se dando no desenvolver da revelação de forma gradual e progressiva até chegar à plenitude da revelação, Jesus o filho de Deus, Sumo e eterno sacerdote.

A pesquisa baseou-se na perícopia Hb 4,14-15, em que o tema sacerdotal encontra uma profunda teologia que se desenvolve nos capítulos seguintes. Para uma autêntica compreensão, é que se realizou análise dos termos empregados pelo autor aplicados à pessoa de Jesus Cristo, como o Sumo sacerdote e mediador entre Deus e a humanidade, tema tão rico e caro ao cristianismo, em sua milenar tradição a serviço da humanidade.

Referências bibliográficas

- BAEHR, J. Sacerdote, Sumo Sacerdote. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Eds.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2180-2191. v. I-II.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova ed. rev. e ampl. 6. Impr. São Paulo: Paulus, 2010.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**: Comentário da carta aos Hebreus. São Paulo: Paulinas, 2012.
- COTHENET, E. et. al. **Os Escritos de São João e a Epistola aos Hebreus**: Cristologia sacerdotal. São Paulo: Paulinas, 1988.
- CULLMAN, O. **Cristologia do Novo Testamento**: Jesus o Sumo Sacerdote. São Paulo: Custom, 2002.
- DANKER, F. W. ἀρχιερέυς. **A Greek-English Léxicon of the new Testament** and other early Christian Literature. 2 ed. Chicago Londres: The University Chicago Press 1979, p. 35.
- DATTLER, F. **A Carta aos Hebreus**: Jesus filho de Deus e Sumo Sacerdote. São Paulo: Paulinas, 1980.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ELLINGWORTH, P.; Sacerdotes. In: ALEXANDER, T. D.; ROSNER, B. S. (Eds.). **Novo Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Vida, 2000. p. 1135.
- FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-32, jan./jun. 2022. Link: <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>
- GÄRTNER, B. Sofrer, πάσχω. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Eds.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2412-2419. v. I-II.

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.; TELLES, A. C. Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés. In: GONZAGA, W. et at., **Formação e renovação na Palavra de Deus** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2024, p 170-196. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399-05>

GONZAGA, W.; MELLO, F. S. Hb 9,1-14: A entrada do sumo e eterno sacerdote no santuário. In: GONZAGA, Waldecir et at., **Esperança e perfeição na Palavra de Deus** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2024, p. 231-277. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601535-07>

GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. Hb 13,15-16: Quais são os sacrifícios que Deus se apraz? In: GONZAGA, W. et at., **Força e abrangência da Palavra de Deus** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2024, p. 288-317. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601382-07>

GUTHRIE, D. **A carta aos Hebreus introdução e comentário**: O Filho como Sumo Sacerdote. São Paulo: Vida Nova, 1983.

KISTEMAKER, S. **Comentário do Novo Testamento Hebreus**: O Sumo Sacerdócio de Jesus. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.

LÉCUYER, J. **Le Sacerdote Dans Le Mystère Du Christ**: El único sacerdote verdadeiro. Paris: Les Editions du Cerf, 1958.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. ἑχθ. In: LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-Englis Lexicon**. Oxford: Claredon Press, 1996. p. 278.

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

RUFINO, C. A.; PERONDI, I. **Carta aos Hebreus**. São Leopoldo: Oikós, 2021.

PINHEIRO, A. L. O sacerdócio de Cristo e dos cristãos conforme a carta aos Hebreus. **Kairós**. v. 30, n.119, p. 248-256, Jan./Jun. 2001.

Disponível<[http://academia.edu/101566600/o sacerdócio de Cristo e dos cristãos](http://academia.edu/101566600/o_sacerd%C3%B3cio_de_Cristo_e_dos_crist%C3%A3os_conforme_a_carta_aos_Hebreus) conforme a carta aos Hebreus. Acesso em: 20 de abril, 2024.

RAHLFS, Alfred, HANHART, Robert (Eds) **Septuaginta**. Stuttgart:Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

STURZ. R. J. υἱός τοῦ θεοῦ (*hyios tou theou*), Filho de Deus. In: BROWN, C.; COENEN, L. (Eds.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2371-2388. v. I-II.

VANHOYE, A. **A mensagem da Epístola aos Hebreus: A questão do cumprimento das escrituras**. São Paulo: Paulinas, 1983.

Capítulo IX¹

Do amor proclamado ao amor revelado: O amor como base das relações, à luz de Cl 3,12-17

From love proclaimed to love revealed: Love as the basis of relationships, in the light of Col 3,12-17

Del amor proclamado al amor revelado: El amor como base de las relaciones, a la luz de Col 3,12-17

Waldecir Gonzaga²

Vanessa Frömming³

Resumo

Neste estudo, o tema do amor é explorado como fundamento nas relações interpessoais, utilizando como base o texto bíblico de Cl 3,12-17. Inicialmente, contextualiza-se o texto, analisando seu significado dentro do contexto histórico e cultural em que foi escrito. Em seguida, examinam-se os v.12-14, em que o apóstolo exorta os cristãos a se revestirem de virtudes. Discute-se a sua importância na construção de relacionamentos saudáveis e amorosos. Além disso, exploram-se os v.15-17, que enfatizam a importância da unidade, da paz e da gratidão na comunidade cristã. Analisa-se como esses princípios podem ser aplicados no contexto das relações interpessoais e também se articula a transição do amor proclamado para o amor revelado, buscando sugestões para incorporar os ensinamentos da carta no cotidiano. Por fim, conclui-se destacando a importância do amor como base das relações interpessoais, reafirmando a relevância contínua do texto de Cl 3,12-17 na vida das pessoas. Com isso, visa-se não apenas teorizar sobre o amor, mas também inspirar ação e transformação, motivando os leitores a viver o amor, seguindo o exemplo deixado por Cristo, promovendo relacionamentos saudáveis, respeitosos, amorosos e duradouros em suas vidas.

Palavras-chave: Colossenses, Paulo, Amor, Relações Interpessoais, Comunidade

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-09>

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). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

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

Abstract

In this study, the theme of love is explored as a foundation in interpersonal relationships, using the biblical text of Col 3,12-17 as a basis. Initially, the text is contextualized, analyzing its meaning within the historical and cultural context in which it was written. Next, v.12-14 are examined, in which the apostle exhorts Christians to clothe themselves with virtues. Its importance in building healthy and loving relationships is discussed. Furthermore, v.15-17 are explored, which emphasize the importance of unity, peace and gratitude in the Christian community. It analyzes how these principles can be applied in the context of interpersonal relationships and also articulates the transition from proclaimed love to revealed love, seeking suggestions for incorporating the teachings of the letter into everyday life. Finally, it concludes by highlighting the importance of love as the basis of interpersonal relationships, reaffirming the continued relevance of the text of Col 3,12-17 in people's lives. With this, the aim is not only to theorize about love, but also to inspire action and transformation, motivating readers to live love, following the example left by Christ, promoting healthy, respectful, loving and lasting relationships in their lives.

Keywords: Colossians, Paul, Love, Interpersonal Relations, Community.

Resumen

En este estudio el tema del amor es explorado como fundamento en las relaciones interpersonales, tomando como base el texto bíblico de Col 3,12-17. Inicialmente se contextualiza el texto, analizando su significado dentro del contexto histórico y cultural en el que fue escrito. A continuación se examinan los v.12-14, en los que el apóstol exhorta a los cristianos a revestirse de virtudes. Se discute su importancia en la construcción de relaciones sanas y amorosas. Además, se exploran los v.15-17, que enfatizan la importancia de la unidad, la paz y la gratitud en la comunidad cristiana. Analiza cómo estos principios pueden aplicarse en el contexto de las relaciones interpersonales y también articula la transición del amor proclamado al amor revelado, buscando sugerencias para incorporar las enseñanzas de la carta en la vida cotidiana. Finalmente, concluye destacando la importancia del amor como base de las relaciones interpersonales, reafirmando la continua relevancia del texto de Col 3,12-17 en la vida de las personas. Con esto se busca no sólo teorizar sobre el amor, sino también inspirar acción y transformación, motivando a los lectores a vivir el amor, siguiendo el ejemplo dejado por Cristo, promoviendo relaciones sanas, respetuosas, amorosas y duraderas en sus vidas.

Palabras claves: Colosenses, Pablo, Amor, Relaciones Interpersonales, Comunidad

Introdução

A carta aos Colossenses, uma das treze cartas do epistolário paulino⁴, é direcionada à comunidade cristã na cidade de Colossos, uma Colônia Romana

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407.

situada na Ásia Menor, às margens do rio Lico. Esta cidade, embora não seja uma das mais proeminentes do Império Romano, desempenhou um papel crucial como centro comercial e cultural, refletindo a diversidade e o intercâmbio de ideias da época. Escrita durante o período em que Paulo esteve na prisão, essa carta oferece valiosas lições para a vida, transcendendo seu contexto histórico para influenciar gerações futuras.

Na carta, o autor destaca a preeminência de Cristo (Cl 1,15), sobretudo reconhecendo-o como o criador e redentor de todas as coisas, e ressalta a suficiência de Cristo, afirmando que n'Ele habita toda a plenitude da divindade, sendo ele a fonte da salvação e da vida piedosa (Cl 1,19). Esses ensinamentos fundamentais estabelecem o alicerce sobre o qual a mensagem da carta aos Colossenses é construída, demonstrando a centralidade de Cristo na vida e na fé dos cristãos.

Além de abordar questões cruciais sobre a fé e o papel de Cristo na redenção da humanidade (Cl 1,20), o apóstolo também incita os fiéis a viverem de acordo com os ensinamentos de Cristo (Cl 3,17). Ele confronta os falsos ensinamentos que promovem práticas exteriores como meio de alcançar espiritualidade (Cl 2,16-17), destacando que a verdadeira espiritualidade emerge do relacionamento íntimo com Cristo e a transformação interior que Ele realiza.

O autor da carta aos Colossenses também enfatiza a necessidade de viver em união com Cristo (Cl 2,6), buscando as coisas do alto e vivendo conforme os valores do Reino de Deus (Cl 3,1). Ele instrui sobre a prática do amor, da unidade e do perdão na comunidade cristã, ressaltando a importância do perdão, da gratidão e da harmonia entre os membros do corpo de Cristo (Cl 3,13-15). Essas lições conduzem os crentes a uma vida centrada em Cristo, vivida em amor e comunhão com os outros membros da fé.

Ao se considerar essas lições, percebe-se a importância do amor como a base fundamental para todas as relações. Inspirados pelo ensinamento

compassivo do autor, em Cl 3,12-17, compreende-se que o amor é o vínculo perfeito que une os batizados em Cristo. Por meio do amor, expressam-se virtudes, e assim, inspirados por seu exemplo e pela sabedoria das Escrituras, os crentes são chamados a refletir o caráter de Cristo em suas vidas e relacionamentos, buscando viver em amor, unidade e gratidão.

Diante das lições extraídas da carta aos Colossenses, os cristãos são conduzidos da mera proclamação do amor à sua prática efetiva e transformadora. Neste estudo, intitulado “Do amor proclamado ao amor revelado”, não apenas se reflete sobre os ensinamentos contidos nessa carta, mas também se analisa a importância de aplicá-los na vida cotidiana. Assim, revestidos desse sentimento, realiza-se uma análise das Escrituras, em vista de se assumir o compromisso de se viver o amor em sua plenitude, seguindo o exemplo e as instruções deixadas pelo apóstolo na carta aos Colossenses.

1. O amor nas palavras aos Colossenses

O texto de Cl 3,12-17, com sua singular beleza e construção retórica, conta com um vocabulário de uma riqueza inconfundível na transmissão teológica do amor e demais virtudes ligadas ao campo da bondade, como se vê de imediato, no v.12. Trata-se de uma joia do pensamento paulino, ainda que de uma carta tida como deuteropaulina, que tudo conduz para Cristo, como Senhor, dando graças ao Pai das misericórdias (v.17), pela paz (v.15) e a palavra (v.16) do Filho.

Texto grego de Cl 3,12-17 (NA28)	Tradução para o português
¹² Ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ χρηστότητα ταπεινοφροσύνην πραῦτητα μακροθυμίαν,	¹² Resisti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de entranhas de misericórdia, bondade, humildade, mansidão, longanimidade
¹³ ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς ἕαν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν· καθὼς καὶ ὁ κύριος ἔχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς·	¹³ Suportando uns aos outros e perdoando uns aos outros, se alguém contra alguém tiver queixa, como também o Senhor vos perdoou.
¹⁴ ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὃ ἐστὶν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.	¹⁴ Porém, sobre todas estas coisas, o amor, o qual é o vínculo da perfeição.
¹⁵ καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι· καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε.	¹⁵ E a paz de Cristo governe nos vossos corações, para a qual também fostes chamados em um só corpo, e sede agradecidos.
¹⁶ Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτούς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν [τῇ] χάριτι ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ·	¹⁶ A palavra de Cristo habite em vós ricamente, em toda a sabedoria, ensinando-vos e admoestando uns aos outros, com salmos e hinos, com cânticos espirituais em [a] graça , cantando nos vossos corações a Deus·
¹⁷ καὶ πᾶν ὃ τι ἔαν ποιῇτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.	¹⁷ E tudo o que (algo se) fizerdes, em palavra ou em obra, tudo no nome do Senhor Jesus , dando graças a Deus Pai por meio dele.

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

Como se pode constatar a partir da narrativa acima, a carta aos Colossenses busca fortalecer a fé do povo, refutar falsos ensinamentos, além de exaltar a soberania de Cristo, promovendo uma comunidade cristã coesa e vibrante. Lopes, afirma que existiam dois propósitos fundamentais contidos nessa carta:

- a) Elogiar os cristãos pelo crescimento espiritual (1,3-8). Paulo era um pastor com profunda sensibilidade. Ele conhecia a importância do encorajamento. Ele não

desperdiçava oportunidades de elogiar as pessoas e encorajá-las a prosseguir firmes na fé.

b) Alertar os cristãos sobre os perigos das heresias (2,3-23). Paulo escreve para prevenir a igreja sobre o perigo da heresia. O misticismo sincrético, o legalismo e o ascetismo estavam sendo introduzidos na igreja e pervertendo a sã doutrina. Os falsos mestres diziam que apenas a fé em Cristo não era suficiente para a salvação. Essa heresia atacava a fé a partir de seus fundamentos. Ainda hoje, a suficiência da obra de Cristo e das Escrituras é negada até mesmo círculos chamados evangélicos.⁵

As palavras contidas em Cl 3, podem ser consideradas um apelo à fé genuína em Cristo e à prática de uma vida transformada pelo poder do Evangelho. No v.12, no qual se lê: “Como escolhidos de Deus, santos e amados, revistam-se, portanto, de sentimentos de compaixão, bondade, humildade, mansidão, paciência”, percebe-se a instrução aos cristãos a adotarem um comportamento condizente com sua identidade como membros do povo escolhido por Deus. Ao se revestirem dessas virtudes, estão refletindo a natureza de Cristo. Essas qualidades são essenciais para promover relacionamentos saudáveis e para lidar com as adversidades da vida em uma comunidade cristã. Chalita, ao falar sobre a *Pedagogia do Amor*, afirma que:

Na filosofia, o conceito de humildade foi amplamente debatido, ocasionalmente divergências em relação à sua significação. Mas, independentemente do ponto de vista relativo ao termo, parece ser clara a assertiva de que o mundo de hoje carece da humildade escrita por São Tomás de Aquino quando disse que essa virtude “tempera e freia o ânimo a fim de que ele não tenda desmesuradamente às coisas mais altas”, ao mesmo tempo que “fortalece o ânimo contra o desespero e impele-o a perseguir as grandes coisas”. Já para o filósofo Hegel, a humildade “é consciência de Deus e de sua essência como amor”,⁶

⁵ LOPES, H. D., Colossenses, p. 27-28.

⁶ CHALITA, G., Pedagogia do Amor, p. 125.

O v.13 apresenta o seguinte raciocínio: “Suportem-se uns aos outros e perdoem-se mutualmente, se alguém tem motivo de queixa contra outro. Assim como o Senhor os perdoou, façam vocês o mesmo”. Aqui, o autor da carta ensina a seguir o exemplo de Cristo ao perdoar uns aos outros. Assim como Cristo os perdoou, eles também devem perdoar aqueles que os ofenderam ou magoaram. Essa prática de perdão mútuo é essencial para manter a harmonia e a unidade, permitindo que os relacionamentos sejam restaurados e que as pessoas possam seguir em frente em amor e reconciliação. Na linguagem de Barth:

Reconciliação é a restituição, a retomada de uma comunhão, outrora existente, mas ameaçada de dissolução. É a manutenção, restauração e sustentação dessa comunhão em confronto com um elemento que a perturbe e destrutura. É a realização do propósito original que subjaz e a controla, tanto no confronto com, quanto na remoção dessa obstrução. A comunhão que originalmente existia entre Deus e ser humano que foi então perturbada e ameaçada, cujo propósito é agora cumprido em Jesus Cristo e na obra da reconciliação, nós a descrevemos como a *aliança*.⁷

No v.14, lê-se que: “E, acima de tudo, revistam-se de amor, que é o laço da perfeição”. Constata-se o destaque à importância do amor como o vínculo perfeito que une todas as virtudes que autor da carta mencionou anteriormente. Ele está enfatizando que o amor é o elemento que une e dá coesão às outras virtudes. Para ele, o amor é considerado o aspecto fundamental e essencial da vida cristã, pois é o amor que motiva e capacita as pessoas a viverem o Evangelho. O amor é o vínculo perfeito, porque é através dele que as pessoas são capazes de se relacionar umas com as outras de maneira genuína, amorosa e compassiva, refletindo o amor de Deus manifestado em Cristo. Crestani contribui com esta linha de interpretação dizendo que:

⁷ BARTH, K., *The Doctrine of Reconciliation*, p. 22.

Diante dessa vulnerabilidade do ser humano, dentro do plano da criação, Deus oferece e dá seu amor gratuito. Todo seu projeto, tanto a criação quanto a redenção de gênero humano, estão envoltos em amor gratuito e imensurável [...] O amor dele realmente é gratuito e eterno. O ser humano de todas as idades e de todas as condições precisa espelhar-se nessa dinâmica e fazer de tudo para copia-la e reproduzi-la na família para que as crianças também a assimilem melhor.⁸

O v.15 afirma que: “E no coração de vocês reine a paz de Cristo, para a qual foram chamados em um só corpo. E sejam agradecidos”. Neste texto, autor da carta incentiva os cristãos a deixarem a paz de Cristo governar em seus corações. Ele destaca que essa paz, que excede todo entendimento humano, deve ser o árbitro supremo em suas vidas. Isso significa que é necessário buscar a paz interior que vem de Cristo e permitir que ela guie suas decisões, relacionamentos e interações. A paz de Cristo é vista como algo que transcende as circunstâncias externas e proporciona uma tranquilidade profunda e duradoura, mesmo em meio às dificuldades e tribulações da vida.

Já no v.16, lê-se que: “A Palavra de Cristo habite em vocês abundantemente. Com toda a sabedoria se instruem e se aconselham uns aos outros. Que o coração de vocês entoe salmos, hinos e cânticos inspirados, como ação de graças a Deus”. Percebe-se que o autor da carta está ensinando sobre a importância de se permitir que a palavra de Cristo habite na vida do crente. Isso significa que o cristão deve se empenhar em conhecer, compreender e aplicar os ensinamentos de Cristo diariamente. O apóstolo também destaca a dimensão comunitária desse ensinamento, incentivando as pessoas a se instruírem e aconselharem uns aos outros com sabedoria, por meio da partilha. Essa prática não apenas fortalece a fé de cada um, mas também promove o crescimento espiritual do indivíduo.

⁸ CRESTANI, A., *As Múltiplas Dimensões do Cuidado*, p. 78-79.

Por fim, o v.17 afirma que: “E tudo que o fizerem por palavra e ação, o façam em nome do Senhor Jesus, dando graças a Deus Pai por meio dele”. Aqui, o autor da carta resume sua exortação anterior, afirmando que tudo o que o cristão fizer, seja em palavras ou em ações, deve ser feito em nome do Senhor Jesus, dando graças a Deus Pai por meio dele. Neste versículo, autor da carta ensina sobre a abrangência da autoridade de Cristo sobre a vida das pessoas. Ele recorda que todas as atividades e ações cristãs, desde as mais simples até as mais significativas, devem ser realizadas com a consciência de que os cristãos são representantes de Cristo neste mundo. Isso significa que as palavras e ações dos crentes devem refletir os valores, princípios e o caráter de Jesus, agindo em conformidade com sua vontade e sua Palavra. Além disso, Paulo destaca a importância da gratidão a Deus em todas as circunstâncias. Ele lembra que todas as bênçãos e realizações devem ser reconhecidas como vindas de Deus e devem inspirar um coração grato. Ao se viver a vida em nome de Jesus e expressar gratidão a Deus por meio dele, se está testemunhando a fé e glorificando a Deus em tudo o que se faz, como afirma Sayão:

[...] Paulo pela terceira vez, repete a ideia de agradecimento. Deve ficar evidente que isso é internacional. Ninguém pode viver na dimensão sócio fraternal com um coração descontente com Deus. O cristão genuíno deve ter uma vida marcada por um espírito contente. Por meio de Cristo, de seu nome, devemos dirigir o louvor de gratidão a Deus Pai, que nos deu o Filho; Ele, o Pai; fundamento último da realidade, razão de ser da unidade e da diversidade desta, juntamente com o Filho e o Espírito Santo também é o modelo de unidade e amor plenos que a igreja sempre deve ter em mente.⁹

Esta é a essência dos ensinamentos contidos em Cl 3. Se houvesse uma palavra para encapsular o que o autor da carta quer transmitir, sem sobre ade

⁹ SAYÃO, L. A. T., Revista Batista Pioneira, p. 17.

dúvida, seria “amor”. O apóstolo enfatiza o amor como o elo perfeito que une todas as virtudes e serve como alicerce dos ensinamentos e práticas cristãs delineados neste capítulo, recapitulando os ensinamentos de Cristo.

2. Ser amor

O Cantor Djavan, em sua música Pétala, canção do álbum Luz de 1982, já cantava a grandeza do amor, afirmando que:

Por ser exato

O amor não cabe em si

Por ser encantado

O amor revela-se

Por ser amor

Invade, e fim¹⁰

Desde o início de cada dia até a conclusão das tarefas realizadas, nos encontros que se sucedem e nas emoções que envolvem a vida durante esses momentos, bem como nas ações que empreendidas e nas decisões que tomadas, há uma constante que permeia os atos em todas essas ocasiões: o amor. No cerne das interações diárias, buscamos incessantemente expressar o amor - seja através da troca sincera de sorrisos, do conforto de um abraço acolhedor, ou da profundidade de um simples olhar que transcende as palavras. É o amor que dá significado ao despertar ao lado de alguém, é o amor que alegra os encontros inesperados e que impulsiona os atos de solidariedade que nos tornam verdadeiramente humanos.

Mas, afinal, alguma vez você já parou para se perguntar o que é o amor? Como ele se manifesta e por que é tão essencial para nossa vida? Para alguns, o

¹⁰ DJAVAN, Pétala, 1982.

amor pode ser considerado como a essência que permeia os dias, para outros como o elo invisível que conecta os corações, há ainda quem diga que o amor é como a energia que nutre e sustenta nossa existência. Talvez não seja possível dar uma única resposta, mas certamente é possível dizer que o amor se manifesta nas sutilezas do cotidiano, nos gestos mais simples e na interação com o outro. Para Hooks,

O amor nos permite adentrar no paraíso. Ainda assim, muitos de nós esperam do lado de fora, incapazes de cruzar o portal, incapazes de deixar para trás todas as coisas que acumulamos e que se interpõem entre nós e o caminho para o amor. Se, durante a maior parte de nossa vida, não fomos guiados no caminho do amor, geralmente não saberemos como começar a amar, o que deveríamos fazer e como deveríamos agir.¹¹

Os seres humanos, por sua própria natureza, são inerentemente sociais. Desde os primórdios da humanidade, a interação social tem sido uma parte fundamental da existência humana, moldando a evolução, a cultura e o comportamento do ser humano. Desde os primeiros agrupamentos tribais até as complexas sociedades contemporâneas, os seres humanos demonstram uma propensão natural para buscar conexões e relacionamentos com outros indivíduos. Essa necessidade de interação social é evidente em todas as fases da vida humana, desde a infância, quando os bebês buscam o conforto e a segurança do pai e da mãe, até a vida adulta, quando os relacionamentos desempenham um papel crucial no apoio emocional, desenvolvimento pessoal e sentido de pertencimento.

¹¹ HOOKS, B., Tudo sobre o amor, p. 179.

Todo mundo que tenha testemunhado o processo de crescimento de uma criança desde o nascimento vê claramente que antes de conhecer a linguagem, antes de reconhecer a identidade dos cuidadores, bebês reagem ao cuidado afetuoso.¹²

Além disso, as interações sociais não apenas satisfazem nossas necessidades emocionais e psicológicas, mas também desempenham um papel vital na transmissão de conhecimento, cultura e valores de geração em geração. Saldanha, afirma que:

O interesse pela questão das relações sociais interpessoais surgiu ainda no século XIX, época em que se iniciaram o questionamento e a reflexão sobre os efeitos dos grupos sociais no comportamento humano. Entre 1830 e 1930, pode-se constatar uma produção muito rica e variada de ideias, cujos eixos comuns eram: 1º, a pressuposição de que as experiências de grupo se encontram entre os mais importantes determinantes da natureza humana e 2º, a de que os fenômenos sociais são passíveis de investigação científica.¹³

Esses dois pilares fundamentais lançaram as bases para o desenvolvimento posterior das ciências sociais e da psicologia social, influenciando profundamente a compreensão do comportamento humano e das dinâmicas sociais até os dias atuais. Assim, o interesse pioneiro do século XIX nas relações sociais interpessoais representa não apenas um marco histórico, mas também um legado duradouro que continua a evoluir e enriquecer o campo das ciências sociais. Konder, ao falar desse comportamento humano, afirma que:

Sabemos que os valores são criados pela comunidade. Os indivíduos os interpretam e lhes dão validade. Quando os sentimentos mais intensamente vividos desafiam a reflexão, eles interpelam as pessoas, exigindo que compreendam melhor o que está se passando com elas e quais escolhas elas podem fazer.¹⁴

¹² HOOKS, B., Tudo sobre o amor p. 47.

¹³ ARANHA, M. S., A interação social e o desenvolvimento humano p. 19.

¹⁴ Konder, L., Sobre o Amor, p. 11.

Com o passar do tempo, essas relações vão se refinando e se intensificando. Elas deixam de ser convencionais e passam a ser afetivas. Sabe-se que onde a afetividade se instaura, o amor fez alicerce. É através do amor que se estabelecem conexões profundas, nutrem-se amizades duradouras, constroem-se laços familiares sólidos e se aprende a conviver com as diferenças. “Uma abordagem amorosa nos permite enxergar, conhecer e se aproximar de horizontes até então desconhecidos”.¹⁵ Esse olhar amoroso capacita o ser humano a compreender as experiências dos outros de uma forma mais empática e compassiva, pois é através do encontro com o outro que novas perspectivas e entendimentos podem surgir.

Cada ser humano só pode se tornar verdadeiramente humano no encontro com o outro. Tornar-se pessoa significa, pois, tornar-se um indivíduo único e irrepetível, mas igualmente inserir-se progressivamente num mundo de relações; significa ser capaz de comunicação e de participação no mundo dos outros. E o mundo dos outros não se reduz a um mundo de coisas. A tarefa de desenvolver-se como pessoa, respeitando a realidade do mistério, é indivisivelmente uma tarefa de indivíduo e relação.¹⁶

É na relação íntima, no encontro, no afeto estabelecido que as relações são tecidas. Relacionar-se com alguém é mais do que simplesmente compartilhar momentos ou trocar palavras. É mergulhar nas profundezas da emoção humana, é conectar-se com a essência de outra pessoa e permitir que ela se conecte à sua. É um processo de descoberta mútua, onde cada encontro, cada conversa, cada gesto, revela a pessoa que ela é e o que o outro é Nascimento e Cordeiro (2008), em seu estudo, citam Costa (1998), que dispõe três crenças que determinam a ideia sobre o amor:

¹⁵ GONZAGA, W., FROMMING, V., Formação e Renovação na palavra de Deus, p. 66.

¹⁶ FRANCO, I., Psicologia e mistério: o desenvolvimento humano, p. 295.

1) o amor é um sentimento universal e natural, presente em todas as épocas e culturas; 2) o amor é um sentimento surdo à “voz da razão” e incontrolável pela força da vontade e; 3) o amor é a condição *sine qua non* da máxima felicidade a que podemos aspirar.¹⁷

Este texto explora a vasta gama de expectativas que se formam ao longo do tempo em relação à experiência comumente conhecida como amor. Essas expectativas são intrincadas e variadas, e o texto propõe uma análise de três eixos específicos relacionados a elas.

No primeiro eixo indicado por Costa (1998), aborda-se o conceito de amor como um sentimento universal, uma vez que é encontrado em todas as culturas ao longo da história. Embora as formas de expressão e as normas sociais relacionadas ao amor possam divergir entre diferentes culturas, a essência do sentimento - o apego, a conexão emocional e o desejo de proximidade íntima - permanece uma constante. Desde os primórdios da humanidade, o amor tem sido tema de mitos, poesias, músicas, obras de arte e filosofias, destacando sua presença abrangente em períodos históricos. Se se buscar a ligação desta ideia, presente na carta aos Colossenses, ela se encontra em Cl 3,14, que fala sobre o amor como um vínculo perfeito que une todas as virtudes. Embora não seja uma correspondência exata, o conceito de amor como uma constante que transcende as diferenças culturais e históricas ecoa na mensagem sobre o amor deixada pelo apóstolo nesta carta.

A segunda linha apresentada por Costa (1998), reflete a ideia de que o amor muitas vezes transcende a lógica e a racionalidade. O amor pode surgir de maneira espontânea e imprevisível, muitas vezes sem uma explicação clara ou justificável. Mesmo quando a razão sugere que uma determinada relação não é conveniente ou sensata, o amor pode persistir e influenciar nossos pensamentos, emoções e comportamentos de maneira significativa. Da mesma forma, o amor pode resistir

¹⁷ NASCIMENTO, F. S., CORDEIRO, R. L. M., A violência nas relações entre casais de namorados, p. 2.

a tentativas de controle ou supressão pela força da vontade, muitas vezes desafiando nossas tentativas de manipulá-lo ou direcioná-lo.

A terceira ideia explicitada pelo por Costa (1998), sugere que o amor é fundamental para alcançar a felicidade plena e duradoura. O amor traz uma profunda sensação de significado, conexão e realização às nossas vidas. Relacionamentos amorosos saudáveis oferecem apoio emocional, intimidade profunda e um senso de pertencimento, elementos essenciais para o bem-estar psicológico e emocional. Além disso, o amor gera alegria, gratificação e propósito, enquanto se compartilham experiências e se constroem memórias com aqueles que amamos. Essas afirmações destacam a natureza essencial do amor na experiência humana, sua capacidade de transcender barreiras culturais e temporais, sua resistência à lógica racional e sua importância para a realização pessoal.

Desta forma, relacionar-se com alguém é uma das experiências mais enriquecedoras e gratificantes da vida. É nas trocas sinceras e nas conexões profundas que se encontra não apenas companheirismo, mas também sentido e propósito. Nas relações, descobre-se o verdadeiro significado de pertencimento, aquela sensação de estar em casa, acolhido e compreendido. É nos momentos compartilhados, nas risadas e nas lágrimas derramadas, que o amor se revela em sua plenitude. Por meio dessas conexões, o ser humano é inspirado a crescer, a aprender e a transformar. Encontramos nos braços do outro um refúgio seguro, onde podemos ser nós mesmos, tornando cada momento vivido uma oportunidade para amar e ser amado de forma incondicional.

3. O amor proclamado

Se fosse necessário escolher uma palavra para descrever o amor, qual palavra seria? O amor, por sua natureza, não é apenas um sentimento ou uma

emoção que reside passivamente no coração de uma pessoa. Como mencionado anteriormente, é uma força ativa e dinâmica que se manifesta através de ações, palavras e intenções. Então, se o amor é sentimento e emoção, pode-se dizer que o “amor proclamado” pode ser considerado a expressão desse amor? Ao falar sobre definições, Bell Hooks diz que:

Definições são pontos de partida fundamentais para a imaginação. O que não podemos imaginar não podemos vir a ser. Uma boa definição marca nosso ponto de partida e nos permite saber aonde queremos chegar. Conforme nos movemos em direção ao destino desejado, exploramos o caminho, criando um mapa. Precisamos de um mapa para nos guiar em nossa jornada até o amor – partindo de um lugar em que sabemos a que nos referimos quando falamos de amor.¹⁸

Segundo Aurélio, Dicionário online de Língua Portuguesa, proclamar significa: “Que foi excessivamente anunciado; dito de forma enfática”. Diante disso, é possível dizer que o amor proclamado pode ser considerado aquele que transcende as fronteiras do coração e se materializa na ação para com os outros.

Este tema, tão vasto e complexo, tem sido objeto de exploração e contemplação ao longo dos séculos. No contexto cristão, a compreensão do amor é diretamente ligada à fé e à prática religiosa, especialmente nos ensinamentos encontrados nas Escrituras Sagradas.

No âmbito espiritual, Deus é reconhecido como a encarnação plena desse amor, revelando-se assim como a própria essência do amor. Essa crença fundamental destaca o amor como uma das características primordiais de Deus, uma expressão intrínseca de Sua natureza divina, visto que “Deus é amor” (1Jo 4,7-8.12.16). Nessa visão, o amor não é apenas uma qualidade atribuída a Deus, mas algo que constitui sua própria essência, faz parte de Deus mesmo ser amor, é de sua natureza amar sempre e indistintamente.

¹⁸ HOOKS, B., Tudo por amor. p. 56.

A expressão joanina de que “Deus é amor” estabelece uma conexão profunda entre a espiritualidade e o amor humano. Ela não apenas afirma a natureza amorosa de Deus, mas também inspira os indivíduos a refletirem esse amor divino em suas próprias vidas. Encoraja-os a expressar esse amor por meio de suas relações interpessoais, manifestando compaixão, generosidade e bondade no cotidiano.

No contexto cristão, essa expressão, como se encontra em 1Jo 4,8, indica que: “Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor”. Para os cristãos, essa afirmação não é apenas uma doutrina teológica, mas sim um sinal poderoso do amor transformador e redentor de Deus. Este amor permeia tudo e oferece esperança e consolo mesmo nos momentos mais difíceis da vida. Segundo, Maia:

De modo geral, o amor sempre é descrito como um sentimento que está única e exclusivamente ligado ao campo dos relacionamentos, sejam eles heterossexuais ou homossexuais. Pode ser definido como “uma energia que cresce dentro de nós e nos convida a estar com o outro [...] que impulsiona para a vida [...] nos dignifica e nos dá a verdadeira dimensão do nosso valor”.¹⁹ Contudo, para uma sistematização de seus principais conceitos, o amor pode ser dividido em três principais formas: amor-paixão, amor-companheirismo e amor-altruísmo.¹⁹

Essa sistematização do amor em diferentes formas, conforme proposto por Maia (amor-paixão, amor-companheirismo e amor-altruísmo), encontra paralelos na Bíblia. Por exemplo, o amor-paixão pode ser comparado ao amor romântico retratado em alguns relatos bíblicos, como o relacionamento entre Davi e Bersabea (2Sam 11). O amor-companheirismo pode ser ilustrado pelos vínculos de amizade e lealdade entre personagens bíblicos como Davi e Jônatas (1Sam 18,1). Quanto ao amor-altruísmo, é amplamente enfatizado nas Escrituras, especialmente nas passagens que encorajam os homens a amar e servir uns aos

¹⁹ MAIA, R. A. S., Revista de Cultura Teológica, p. 198.

outros, como se lê em Jo 13,34-35, em que Jesus instrui seus discípulos a se amarem mutuamente como Ele os amou.

Sobre o significado do amor na Bíblia, Maia afirma que:

Diante das definições anteriores acerca do amor, que são limitadas ao descrever o significado deste sentimento e as suas aplicações na vida humana, necessita-se de considerações mais profundas sobre este termo. Tal profundidade poderá ser encontrada apenas no ser de Deus, através daquilo que está registrado na Bíblia Sagrada. Contudo, mesmo estes relatos proporcionam apenas esclarecimentos que são inteligíveis para a limitação da mente humana, pois o amor de Deus, por ser subjetivo, jamais poderá ser definido por palavras e pensamentos limitados, que partem de mentes objetivas e humanas. O amor divino pode abranger vários aspectos práticos e essenciais para a vida, e suas definições, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, devem ser analisadas minuciosamente.²⁰

Independentemente do tipo de amor ou do conceito estabelecido pelas pessoas, é assim que o ser humano deve buscar viver esse sentimento, inspirado no amor supremo e perfeito que é Deus. Quando esse amor divino passa a ser o guia da vida de alguém, suas ações e pensamentos são guiados por esse amor. Aquele que vive segundo o amor de Deus e o transforma no alicerce de sua existência inevitavelmente experimentará seus efeitos, desenvolverá um relacionamento mais profundo com Deus por meio de uma conexão íntima e compartilhará o amor divino com os que ainda não o conhecem através de suas próprias demonstrações de amor.

Na perícope bíblica que inspira este estudo, recorre-se às palavras do apóstolo, que descreveu o amor como “o laço da perfeição” (Cl 3,14). Nessa passagem, ele enfatiza a importância do amor como a qualidade primordial que une e completa todas as outras virtudes. No entanto, a proclamação desse amor, tal como apresentada na carta aos Colossenses, reverbera em diversas narrativas

²⁰ MAIA, R. A. S., Revista de Cultura Teológica, p. 202.

bíblicas, evidenciando sua universalidade e relevância. Além da carta aos Colossenses, encontram-se exemplos inspiradores em outras partes das Escrituras Sagradas, que ecoam a mesma mensagem de amor como fundamento essencial da vida. É possível observar a proclamação desse amor igualmente nas seguintes passagens bíblicas:

Textos bíblicos	Dimensão do amor
Mt 22,37-39 – “ ³⁷ ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου· ³⁸ αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. ³⁹ δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν./ <i>Ele respondeu: “Ame o Senhor seu Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma e com toda a sua mente. Esse é o primeiro e o maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: Ame a seu próximo como a si mesmo.”</i>	Neste texto mateano, Jesus resume os mandamentos mais importantes da Lei, destacando o amor a Deus e ao próximo como fundamentais. Esse amor é abrangente e prático, manifestando-se em nossa relação com Deus e com as outras pessoas. A dimensão desse amor envolve todos os aspectos da vida e das relações humanas.
Lc 12,3 – “ ³ ἀνθ’ ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἶπατε ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὐρ ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμίαις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωματίων/ <i>Porque as coisas que na escuridão dissestes, na luz serão ouvidas. E o que para o ouvido falastes, nos quartos fechados, será proclamado sobre os telhados</i> ”	Neste texto lucano, Jesus está ensinando sobre a importância da sinceridade e transparência em nossas palavras e ações. Ele enfatiza que aquilo que é proclamado em segredo será trazido à luz. A dimensão do amor proclamado está na verdade e na integridade que devemos expressar em todas as nossas interações.
Jo 3,16 – “ ¹⁶ οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον./ <i>Pois Deus amou tanto o mundo, que deu seu Filho único para que não morra quem nele acredita, mas tenha vida eterna.</i> ”	Este texto joanino resume a essência do Evangelho cristão. Ele destaca o amor incondicional de Deus pela humanidade, demonstrado através do sacrifício de Jesus Cristo na cruz. A dimensão desse amor é infinita e sacrificial, mostrando que Deus estava disposto a dar o Seu Filho amado para que todos os que creem nele tenham vida eterna.
At 10,37 – “ὕμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς	Neste texto de Atos dos Apóstolos, Pedro está falando sobre o ministério de João Batista e

Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης/<i>Vós sabeis o que aconteceu por toda a Judeia, tendo começado desde a Galileia, depois do batismo, o qual proclamou João</i>	como ele proclamou a mensagem de arrependimento e preparação para a vinda do Messias. A dimensão do amor proclamado está na mensagem de salvação e transformação que João proclamou às pessoas daquela época.
Rm 10,15 – “πῶς δὲ κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται· ὡς ὠραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ/<i>E como proclamarão, se não forem enviados? Como está escrito: Como são belos os pés dos que anunciam [as] boas notícias!</i>”	O amor se manifesta na ação de compartilhar as boas notícias, destacando a importância dos mensageiros enviados para proclamar essa mensagem e disseminar o amor divino. A referência à beleza dos pés dos mensageiros ressalta a relevância da missão e do serviço na propagação do amor de Deus. Assim, a dimensão do amor neste versículo está ligada ao ato de levar esperança e salvação aos outros, demonstrando um amor que se expressa no cuidado e na preocupação com o bem-estar daqueles que recebem a mensagem.
Rm 15,21 – “ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ οἱ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν/<i>Mas, como está escrito: ‘Aos que não foi anunciado acerca dele, estes o verão, e os que não têm ouvido, compreenderão’.</i>”	Esta passagem paulina cita Is 52,15 para mostrar que a mensagem do Evangelho foi proclamada a todos. O amor se manifesta na preocupação de Deus em garantir que todos tenham a oportunidade de ouvir sobre Ele e compreender Sua graça e salvação. Essa dimensão do amor se evidencia na oferta de esperança e reconciliação para todos.
1Cor 13,4-7 – “/O amor é paciente, prestativo é o amor, não é invejoso, não se vangloria, não se incha de orgulho. Não falta com respeito, não é interesseiro, não se irrita, não planeja o mal. Não se alegra com a injustiça, se alegra com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.”	Neste texto paulino, observam-se as características do verdadeiro amor cristão. O amor descrito aqui é paciente, gentil, desinteressado, não invejoso, não orgulhoso, não rude, não egoísta, não facilmente irritado, não guarda rancor, não se alegra com a injustiça, mas se alegra com a verdade. Esse amor é perseverante, confiante, esperançoso e capaz de suportar tudo. Sua dimensão é profunda, abrangendo não apenas sentimentos, mas também ações e atitudes que refletem o caráter de Deus.

Ef 5,25 – “²⁵ Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, / <i>Maridos, tenham amor por suas esposas como Cristo amou a igreja e se entregou a ela.</i>”	Aqui, o apóstolo instrui os maridos a amarem suas esposas da mesma forma que Cristo amou a igreja, dando a si mesmo por ela. Isso mostra que o amor deve ser sacrificial e desinteressado, buscando o bem-estar e a felicidade do outro acima do próprio. A dimensão desse amor é de entrega completa e renúncia de si mesmo em prol do outro.
Cl 1,23 – “εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἐδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος / <i>Se, de fato, permaneceis alicerçados e firmes na fé, e não sendo removidos da esperança e do Evangelho que ouvistes, o que foi proclamado em toda criação debaixo do céu, do qual tornei-me eu, Paulo, servidor</i>” (διάκονο)	Aqui, o apóstolo enfatiza a importância de se permanecer firme na fé e na esperança do Evangelho que foi proclamado a todas as pessoas. A dimensão do amor proclamado é evidenciada na amplitude da mensagem, que é dirigida a toda criatura debaixo do céu.
Hb 2,12 – “λέγων· ἀπαγγεῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε / <i>dizendo: ‘Anunciarei o teu nome aos meus irmãos e no meio da Igreja eu te louvarei’</i>”.	Este versículo da carta aos Hebreus cita o Sl 22,22 e mostra como Jesus proclama o nome de Deus entre os irmãos. A dimensão do amor proclamado aqui está na adoração e na exaltação do nome de Deus, que é anunciado e glorificado entre os homens.
1Jo 4,9-11 – “⁹ ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι’ αὐτοῦ. ¹⁰ ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ’ ὅτι αὐτὸς ἡγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. ¹¹ Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἡγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. / <i>Nisto se tornou visível o amor de Deus entre nós: Deus enviou seu Filho único ao mundo, para poderemos viver por meio dele. É nisto que está o amor: Não é que nós tenhamos amado a Deus, mas foi ele que nos amou e enviou seu filho para</i>	Neste texto, João ressalta que o amor de Deus é revelado no envio de Jesus ao mundo para ser o sacrifício pelos pecados da humanidade. Ele destaca que Deus amou primeiro, e é esse amor que deve motivar os cristãos a amarem uns aos outros. A dimensão desse amor é exemplar e transformador, capacitando as pessoas a amarem da mesma forma como foram amadas por Deus.

<i>expição de nossos pecados. Amados, se Deus nos amou dessa forma, também nós devemos amarmos uns aos outros.”</i>	
---	--

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

Observa-se, aqui acima, que todas essas narrativas sobre o amor destacam a importância da divulgação da mensagem do Evangelho e da fé. Esses textos do Novo Testamento enfatizam que o amor de Deus, manifestado através de Cristo, deve ser anunciado a todas as pessoas. Através da proclamação do Evangelho, a esperança, a salvação e a transformação são oferecidas a todos, independentemente de sua origem, *status* social ou circunstâncias. O ensinamento central dessas narrativas destaca-se pelo amor de Deus que é universal e acessível; e cabe a todos proclamá-lo com sinceridade, integridade e diligência.

Em sua obra *Tudo por amor*, Bell Hooks cita uma palestra de Martin Luther King, preferida em 1967, contra guerra, na qual declara:

Quando eu falo de amor, não estou falando de uma reação sentimental e fraca. Estou falando daquela força que todas as grandes religiões veem como o supremo princípio unificador da vida. O amor, de alguma forma, é a chave que abre a porta que leva à última realidade. Essa crença hindu-muçulmana-cristã-judaico-budista-na última realidade é lindamente resumida na primeira epístola de São João: Amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus”.²¹

No discurso de King²², percebe-se uma profunda compreensão do amor como a chave para superar desafios e alcançar a verdadeira paz e justiça. Ele recorda que o amor não é apenas uma emoção passageira, mas sim um chamado à ação na essência de Deus, evidenciada em suas palavras e atuações, fundamentada nas Escrituras Sagradas. Ao trazer à tona o conceito de amor,

²¹ HOOKS, B., *Tudo sobre o amor*, p. 113.

²² Citado em Hooks, 2021.

King²³, não o descreve simplesmente como um estado de espírito, mas como um princípio ativo que requer comprometimento e engajamento. Ele encoraja o ser humano a entender o amor não apenas como uma virtude a ser cultivada individualmente, mas como um compromisso coletivo e uma responsabilidade compartilhada.

4. O amor revelado

É assim que a proclamação desse amor vai sendo revelada. A verdadeira prática do amor implica em um compromisso contínuo de viver de acordo com os princípios do amor de Cristo, isso significa que o amor não é apenas uma ação momentânea, mas um estilo de vida que permeia todas as nossas interações e decisões. Hooks corrobora essa afirmação dizendo que:

A prática de amar é a força curativa que nos traz paz duradoura, é a prática do amor que transforma. Conforme alguém que dá e recebe amor, o medo vai embora. Conforme vivemos a compreensão de que: “não há medo no amor”, nossa angústia diminui e reunimos forças para entrar mais profundamente no paraíso do amor. Quando somos capazes de aceitar que nos darmos completamente ao amor restaura a alma, nos tornamos perfeitos no amor.²⁴

O amor que se revela não é silencioso nem passivo. É uma voz poderosa que clama por compaixão, paz e reconciliação em um mundo muitas vezes marcado pela divisão e pelo ódio. É um lembrete de que, apesar de nossas diferenças, todos somos parte de uma humanidade comum e merecemos ser amados e respeitados. É uma declaração audaz e inspiradora de nosso compromisso com o bem-estar dos outros e com a criação de um mundo mais compassivo e inclusivo para todos.

²³ Citado em Hooks, 2021.

²⁴ HOOKS, B., Tudo sobre o amor, p. 248.

Assim como a proclamação desse amor é evidenciada nas Sagradas Escrituras, hoje, esse amor se anuncia e se manifesta de diferentes formas:

- Os Movimentos de Justiça Social, que lutam contra a injustiça racial e promovem a igualdade, são exemplos de amor proclamado em ação. Eles defendem a dignidade e os direitos das comunidades marginalizadas, promovendo a conscientização, organizando protestos pacíficos e pressionando por mudanças sistêmicas. Nas Sagradas Escrituras observamos a defesa desse movimento em Is 1,17.

- Os movimentos de voluntariado em Organizações de Caridade, com pessoas que dedicam seu tempo e energia para servir em organizações, como bancos de alimentos, abrigos para sem-teto, ou projetos de educação em comunidades carentes, estão expressando amor proclamado ao atender às necessidades práticas e emocionais dos menos favorecidos, conforme anunciado em Mt 25,35-36.

- As Ações de Solidariedade Internacional, em momentos de crise humanitária, onde vemos demonstrações desse amor proclamado através de ajuda humanitária internacional. Organizações como Médicos Sem Fronteiras ou a Cruz Vermelha enviam equipes médicas e suprimentos para áreas afetadas por desastres naturais, conflitos armados ou epidemias, oferecendo assistência vital e apoio emocional às vítimas, como se lê em Lc 10,33-34.

- A pessoas ou grupos que se dedicam à proteção do meio ambiente e à conservação da natureza que proclamam seu amor pela Terra e por todas as formas de vida que a habitam. Eles trabalham para preservar ecossistemas, reduzir a poluição e promover práticas sustentáveis, visando garantir um futuro mais saudável e equilibrado para as gerações futuras, assim como se vê em Gn 2,15.

Viver de acordo com os princípios desse amor que se revela, pode ser desafiador em um mundo marcado por intolerância, divisões sociais, falta de empatia e polarização política. Essas barreiras parecem erguer-se como muralhas

que dificultam a prática genuína do amor. A intolerância muitas vezes nos impede de reconhecer a humanidade no outro, a falta de empatia nos torna insensíveis às lutas e dores dos outros, enquanto a polarização política nos divide em campos opostos, impedindo a colaboração e o diálogo construtivo. Ainda sobre esse poder do amor, Hooks afirma que:

O poder transformador do amor não é acolhido totalmente em nossa sociedade, porque com frequência acreditamos, de forma, que o tormento e a angústia são nossa condição “natural”. Essa presunção parece ser reforçada pela tragédia constante que prevalece na sociedade moderna. Em um mundo angustiado pela destruição desenfreada, o medo prevalece. Quando amamos, não permitimos mais que nosso coração seja aprisionado pelo medo. O desejo de ser poderoso se enraíza na intensidade do medo. O poder nos dá a ilusão de termos triunfado sobre o medo, sobre nossa necessidade de amor.²⁵

Apesar desses desafios, há esperança. Ao escolher amar incondicionalmente, pode-se superar a intolerância, construir pontes sobre as divisões sociais, cultivar a empatia e encontrar pontos de conexão além das diferenças políticas. O amor quando proclamado deixa de ser apenas uma expressão de sentimentos e passa a ser uma escolha diária de agir. Ele se manifesta de diversas formas e de maneira atemporal.

Seguir o exemplo do que é narrado na Primeira Epístola de João: “Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus. E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus” (1Jo 4,7) é uma expressão de amor. No eco dessas palavras sagradas, encontra-se a essência do amor, um convite divino para amar, sem medida, sem temor. Em cada palavra pronunciada, é preciso fazer ressoar o eco do amor de Deus; em cada gesto de bondade, é necessário revelar o

²⁵ HOOKS, B., Tudo sobre o amor, p. 249.

poder que Ele produz. Pois todo aquele que ama, traz consigo um pedaço do céu, e na comunhão do amor divino, encontra-se a razão desse abençoado viver.

Que o amor não seja apenas uma teoria, mas seja revelado constantemente. Que nas pequenas gentilezas e nos grandes sacrifícios, seja sempre possível encontrar a presença de Deus, que em amor nos ensina a caminhar. Que o amor se torne nossa linguagem universal, porque é no amor que se encontra a mais profunda das conexões. Assim, que possamos revelar o exemplo do que nos é narrado, na Primeira Epístola de João, na qual o amor é declarado. Que em cada amanhecer, em cada anoitecer, seja continuamente possível dizer: “Amemos uns aos outros, pois o amor vem de Deus, é Nele que queremos viver”.

Conclusão

Na essência dessa reflexão, o amor se revelou como uma força transformadora e redentora, capaz de unir, curar e inspirar. Ao longo deste estudo, exploramos diversas faces do amor proclamado e revelado, desde suas manifestações nas Sagradas Escrituras até suas expressões contemporâneas nos movimentos sociais, no voluntariado, na solidariedade internacional e em movimentos do dia a dia onde podemos perceber a prática desse amor que se revela nos outros e entre os outros.

Ao testemunhar o amor em ação, somos lembrados de nossa responsabilidade compartilhada de nutrir e cultivar essa força vidas. Como nos exorta o bíblico texto da perícopes de Cl 3,12-17:

Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de ternos afetos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de longanimidade. Suportando-vos uns aos outros, e perdoando-vos uns aos outros, se alguém tiver queixa contra outro; assim como Cristo vos perdoou, assim fazei vós também. E, sobre tudo isto, revesti-vos de amor, que é o vínculo da perfeição. E a paz de Deus,

para a qual também fostes chamados em um corpo, domine em vossos corações; e sede agradecidos. A palavra de Cristo habite ricamente em vós, em toda a sabedoria, ensinando-vos e admoestando-vos uns aos outros, com salmos, hinos e cânticos espirituais; cantando ao Senhor com graça em vosso coração. E, quanto fizerdes por palavras ou por obras, fazei tudo em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai.

Diante dos cotidianos desafios, que possamos: 1) abraçar o chamado para viver de acordo com os princípios do amor de Jesus Cristo, escolhendo amar incondicionalmente e proclamar o amor em todas as suas dimensões; 2) encontrar na prática do amor uma fonte de cura e transformação, tanto para nós mesmos quanto para o mundo ao nosso redor; 3) continuar a proclamar e revelar o amor, tornando-o não apenas uma teoria, mas uma realidade tangível em nossas vidas e em nosso mundo. Enfim, que o amor seja nosso guia e nossa inspiração, capacitando-nos a construir uma sociedade mais justa, compassiva, inclusiva e fraterna. Que assim seja, em nome do amor que nos une e nos sustenta, como cristãos chamados a bem cuidar da casa comum, mas especialmente dos mais necessitados e empobrecidos²⁶.

Referências

- ALMEIDA, T. **O conceito de amor**: um estudo exploratório com uma amostra brasileira. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Doi: <http://10.11606/T.47.2017.tde-20092017-104821> Acesso em: 2024-04-21.
- ARANHA, M. S. F. A interação social e o desenvolvimento humano. **Temas psicol.**, Ribeirão Preto, v. 1, n. 3, p. 19-28, dez. 1993. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X1993000300004&lng=pt&nrm=iso . Acessos em 19 maio 2024.

²⁶ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

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

CHALITA, G. **Pedagogia do Amor**: A contribuição das histórias universais para a formação de valores das novas gerações. São Paulo, SP: Editora Gente, 2003, p.125

COSTA, J. F. **Sem Fraude nem Favor**: estudos sobre o amor romântico: Editora Rocco, Rio de Janeiro, RJ, 1998.

CRESTANI, A. **As Múltiplas Dimensões do Cuidado**, Aprimoramento das Relações Educativas, p. 78-79: EDIPUCRS, Porto Alegre, RS 2014.

DJAVAN, **Albúm Luz**, Gravadora Sony Music. Produção Ronnie Foster, Agosto de 1982.

FRANCO, I. **Psicologia e mistério: o desenvolvimento humano**: Editora Paulinas, São Paulo, SP, 1996.

Hooks, B., **Tudo sobre o amor novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

BARTH, K. **Dogmática da Igreja IV/1. A Doutrina da Reconciliação**, Parte 1. Editado por Thomas F. Torrance e Geoffrey W. Bromiley. Edimburgo: T&T Clark, 1956.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., **Evangelii Gaudium em Questão**. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, pp. 75-95.

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

GONZAGA, W. O *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.

KONDER, L. **Sobre o Amor**. São Paulo, SP: Editora Boitempo, 2015.

LOPES, H. D. **Colossenses, A suprema grandeza de Cristo**, Comentários Expositivos Hagnos: Editora Hagnos, São Paulo, SP.

MAIA, R. A. S. O significado do Amor: uma comparação contemporânea e teológica de sua ocorrência e significados. **Revista de Cultura Teológica** n. 83 (2014): JAN/JUN - Ano XXII, PUC-SP, p. 195-213.

NASCIMENTO, F. S., CORDEIRO, R. L. M., A violência nas relações entre casais de namorados. **Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis, agosto de 2008. Disponível em:
https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg8/sts/ST20/Nascimento-Cordeiro_20.pdf

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

SAYÃO, L. A. T. Os desdobramentos Relacionais da Comunidade da Fé: Uma exegese de Colossenses 2,12-17, **Revista Batista Pioneira**, Vol.12 nº 2. Dezembro 2023, p. 1-19.

Capítulo X¹

A expressão “setenta vezes sete” na Escritura judaico-cristã²

The expression “seventy times seven” in the Jewish-Christian Scripture

La expression “setenta veces siete” em la Escritura judeocristiana

Waldecir Gonzaga³

Luan Ferreira do Nascimento⁴

Resumo

A linguagem humana é capaz de concretizar inúmeros conceitos outrora armazenados no intelecto. Entre eles, existem algumas imagens que representam a ideia de completude, abrangência e perenidade como a questão dos números. A Sagrada Escritura verbaliza a Palavra de Deus nas palavras humanas, portanto, as expressões contidas nas Escrituras são reflexos da compreensão, captação e encarnação da mensagem divina transcrita em convenções linguísticas de uma determinada época. Conhecer os diversos gêneros literários que um texto pode apresentar, elucida o leitor para que tome cuidado com a leitura do texto e a aplicação da mesma na vida pessoal e eclesial. Assim sendo, o presente estudo analisa a ocorrência da expressão “setenta vezes sete” nos textos bíblicos de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22, a fim de apresentar dois personagens diametralmente antagônicos: Lamec e Jesus. Tomando por base a relevância da numerologia bíblica, que nas duas seções expressa a intensidade da ação, vê-se como o cântico vindicativo de Lamec é contraposto à “nova instrução” dada por Jesus a Pedro. Com o intuito de se perceber a ambiguidade da expressão, ambos os textos são escolhidos e analisados não só pelo fato de apresentarem o termo em foco, mas, também, por sinalizarem duas temáticas conflitantes no humano: vingança e perdão. O ser humano precisa escolher ser permanente em fazer o bem ou fazer o mal; em conceder o perdão ou praticar a vingança. Uma

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601795-10>

² Este texto foi publicando originariamente em: GONZAGA, W.; NASCIMENTO, L. F., A expressão “setenta vezes sete” na Escritura judaico-cristã. *Cadernos de Sion*, vol. 5, n. 2, p. , 2024.

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). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela PUC-Rio... Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciado junto ao CNPq. E-mail: luanferreiran12@gmail.com . Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8522249214957967> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-9666-6352>

vez que a sentença de YHWH ressoa no Novo Testamento (Dt 32,35; Rm 12,19), a predominância das ações deve vir da instrução do Filho, que pede a prática da compaixão.

Palavras-chave: Setenta vezes sete, Numerologia bíblica, Sagrada Escritura, Lamech, Jesus.

Abstract

Human language is capable of realizing countless concepts once stored in the intellect. Among them, there are some images that represent the idea of completeness, and Mt 18,21-22, in order to present two diametrically antagonistic characters: Lamech and Jesus. Based on comprehensiveness and perpetuity, such as the issue of numbers. The Holy Scripture verbalizes the Word of God in human words, therefore, the expressions contained in the Scriptures are reflections of the understanding, capture and incarnation of the divine message transcribed in linguistic conventions of a given time. Knowing the different literary genres that a text can present, enlightens the reader to be careful when reading the text and applying it in personal and ecclesiastical life. Therefore, this article will analyze the occurrence of the expression “seventy times seven” in the biblical texts of Gn 4,23-24 on the relevance of biblical numerology, which in both sections expresses the intensity of the action, we see how Lamech's vindictive song is contrasted with the “new instruction” given by Jesus to Peter. In order to understand the ambiguity of the expression, both texts are chosen and analyzed not only because they capture the term in focus, but also because they also signal two conflicting human themes: revenge and forgiveness. Human beings need to choose to be permanent in doing good or doing evil; in granting forgiveness or taking revenge. Since YHWH's sentence resonates in the New Testament (Dt 32,35; Rm 12,19), the predominance of actions must come from the Son's instruction, which calls for the practice of compassion.

Keywords: Seventy times seven, Biblical Numerology, Holy Scripture, Lamech, Jesus.

Resumen

El lenguaje humano es capaz de realizar innumerables conceptos una vez almacenados en el intelecto. Entre ellas, hay algunas imágenes que representan la idea de completitud, integralidad y perpetuidad, como la cuestión de los números. La Sagrada Escritura verbaliza la Palabra de Dios en palabras humanas, por tanto, las expresiones contenidas en las Escrituras son reflejos de la comprensión, captación y encarnación del mensaje divino transcrito en las convenciones lingüísticas de una época determinada. Conocer los diferentes géneros literarios que puede presentar un texto, instruye al lector a tener cuidado al leer el texto y aplicarlo en la vida personal y eclesial. Por ello, este artículo analizará la aparición de la expresión “setenta veces siete” en los textos bíblicos de Gn 4,23-24 y Mt 18,21-22, con el fin de presentar dos personajes diametralmente antagónicos: Lamech y Jesús. A partir de la relevancia de la numerología bíblica, que en ambos apartados expresa la intensidad de la acción, vemos cómo se contrasta el canto vengativo de Lamech con la “nueva instrucción” dada por Jesús a Pedro. Para comprender la ambigüedad de la expresión, se eligen y analizan ambos textos no sólo porque captan el término en cuestión, sino también porque señalan dos temas humanos en conflicto: la venganza y el perdón. Los seres humanos necesitan elegir ser permanentes en hacer el bien o hacer el mal; en conceder el perdón o en vengarse. Dado que la sentencia de YHWH

resuena en el Nuevo Testamento (Dt 32,35; Rm 12,19), el predominio de las acciones debe provenir de la instrucción del Hijo, que exige la práctica de la compasión.

Palabras claves: Setenta veces siete, Numerología bíblica, Sagrada Escritura, Lamec, Jesús.

Introdução

O número sete e o número setenta são números significativos dentro da numerologia bíblica. Por numerologia compreende-se o elemento imagético presente na religião e na magia, revestido por um simbolismo típico e decifrável. Tratando-se da numerologia bíblica, isto é, os números e os seus respectivos significados dentro da concepção religiosa dos autores bíblicos, se pode apreender algumas significações de ordem simbólica/numérica: a) o número 3 trazendo a ideia de ressurreição (Os 6,1-3; Jn 2,1; 1Cor 15,3-4) e limite para o perdão (Am 2,6; Jó 33,29); b) o número 4 como a indicação dos quatro pontos cardeais (Gn 2,10-14; Ez 1,16-20; 37,9); c) o número 10 expressando completude (Ex 20,1-17//Dt 5,5-21); d) o número 12 como a plenitude de Israel (Gn 29,32–30,26) e do colegiado apostólico (Mt 10,1-4//Mc 3,13-19//Lc 6,12-16); e) o número 14 apresentando uma gematria⁵ judaica com finalidade teológica (Mt 1,1-17); f) o número 24 interligando Israel com a Igreja (Ap 4,4.10-11); g) o número 40 para expressar a ideia de provação e durabilidade (Gn 7,4; Ex 16,35; 2Sm 5,4; 1Rs 19,8; Mt 4,3//Mc 1,13//Lc 4,2; At 1,3).

A modo de exemplo se pode apresentar o relato sacerdotal que narra a criação do universo em 7 dias (Gn 2,1-3). Segundo o relato, Noé deve separar 7 pares de animais terrestres e 7 pares de aves (Gn 7,1-3); novamente no relato sacerdotal, é prescrito que o óleo sagrado seja aspergido 7 vezes sobre o altar do holocausto (Lv 8,11); o início do puerpério que deve ser observado durante 7 dias (Lv 12,1-8); a reclusão do israelita (judeu) leproso (Lv 13,1-54); a purificação do

⁵ Somatória dos números: 4 + 6 + 4 = 14, que na numerologia judaica, representa as consoantes do rei Davi: ד (4) + ו (6) + ד (4) = 14. Dessa forma, o evangelista elabora três sequências geracionais com o número 14, a fim de apresentar o tronco genealógico de Jesus ligado a Davi – uma releitura messiânica para/na comunidade mateana.

leproso (Lv 14,1-9); a mulher israelita (judia) que no seu período menstrual fica isolada por 7 dias (Lv 15,19-30); o interdito da residência afetada por lepra (Lv 14,33-38); a aspersão do sangue do bode no dia de *yôm kippur* (Lv 16,19); a consagração do 7º mês/*tišrî* (Lv 16,29-30); o *tišrî* como o mês da festa das tendas/*sukkôt* (Lv 23,34); o *šabbāt* como o dia dos “pães da mesa” (Lv 24,8); a remissão das dívidas e a libertação dos escravos no 7º ano das 7 semanas de anos, isto é, 49 anos, ou, ano do jubileu/*yôbel* (Lv 25,8-17.29-31); o castigo completo pelas transgressões a lei (Lv 26,21). Para além do âmbito do puro/impuro e das festas solenes, há um aspecto teológico no número 7: as 7 tranças do cabelo de Sansão (Jz 16,13-14.19); a primeira reprovação de Saul (1Sm 13,8-15); os 7 espíritos de Deus (Is 11,2).

Em o Novo Testamento, o número 7 também aparece com frequência: nas narrativas evangélicas encontra-se a tradição da multiplicação dos 7 pães (Mc 8,1-9//Mt 15,29-39); o tempo que Ana permaneceu casada (Lc 2,36); a junção de 7 espíritos imundos a um espírito predecessor (Lc 11,24-26); os 7 demônios que possuíam Maria de Magdala (Lc 8,2); os 7 diáconos da igreja de Jerusalém (At 6,1-6), os 7 filhos de Ceva (At 19,13-16). No livro do Apocalipse, o uso do número é abundante: 7 igrejas e 7 espíritos (Ap 1,4); 7 estrelas e 7 castiçais (Ap 1,12-20); 7 selos (Ap 5,1); 7 anjos, cada qual com sua trombeta (Ap 11,15-18); 7 taças (Ap 15,1-16,21); 7 reis (Ap 17,10).

Já para o número 70, detecta-se algumas referências como: 70 palmeiras de Elim (Ex 15,27); a seleção de 70 anciãos (Nm 11,16-35); os 70 filhos de Gedeão (Jz 9,24); o fim do ciclo vital (Sl 90,10) e a duração do exílio em Babilônia (Jr 25,11). Utilizando um recurso literário do período dos selêucidas - *profecia ex eventum*, o redator de Dn 9,20-27 fala de “70 semanas”. A narrativa lucana traz a convocação de 70 discípulos (Lc 10,1-24).

O texto é analisado utilizando-se alguns elementos do método histórico-crítico, sem se ocupar, no entanto, com questões especificamente ligadas às fontes

de Mateus⁶ e às tradições pré-sacerdotais⁷ do grande bloco de Gn 1–11, um livro do AT e outro no NT, presente em basicamente todas as listas e catálogos bíblicos desde os primórdios do cristianismo⁸. A pesquisa percorre brevemente o método do uso do AT no NT, pois a temática do estudo já permite entrever a alusão que o evangelista faz do texto de Gênesis. Assim, é verificado qual texto está mais próximo ao de Mt 18,21-22, se o hebraico ou o grego.

Totalidade, plenitude e completude são conceitos que encontraram personificação na expressão “setenta vezes sete”. Todavia, para além desses conceitos já apreendidos nas passagens de Gn 4,23-24 e Mt 18,21-22, pode-se apreender um outro conceito relevante que parece demarcar o desejo de Lamec e a instrução de Jesus: o conceito de intensidade. As relações e tensões terminológicas que possam vir a aparecer, bem como as teologias subjacentes aos textos, serão levantadas e esboçadas por meio de uma análise dos mesmos. Para tanto, o que se tem de início é a própria expressão. É ela o ponto de partida para este estudo.

1. Segmentação e tradução de Gn 4,23-24

O texto de Gn 4,23-24 não possui problemas de crítica textual. A tradução aqui proposta tem objetivo funcional: busca destacar o texto em sua língua de saída e a especificidade das formas verbais que estruturam o pensamento poético do narrador.

⁶ MARGUERAT, D., O problema sinótico, p. 15-43, esp. 23-35.

⁷ NIHAN, CHR.; RÖMER, TH., O debate atual sobre a formação do Pentateuco, p. 108-143, aqui 117.

⁸ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

E disse Lamec a suas mulheres Ada e Zila:	23a	וַיֹּאמֶר לְמֶךְ לְנִשְׁיָו עָדָה וְצִלָּה
“ ouçam minha voz	23b	וְשָׁמְעוּ קוֹלִי
mulheres de Lamec,	23c	וְנִשְׁי לְמֶךְ
escutem	23d	הַאֲזִינָה
(o que) eu disser!	23e	אִמְרָתִי
Pois um homem eu matei	23f	כִּי אִישׁ הִרְגֹתִי
Por me ferir,	23g	לִפְעָעִי
e um jovem por me contundir.	23h	וְיֶלֶד לְחִבְרָתִי
Porque ‘ sete vezes ’ Caim será vingado,	24a	כִּי שִׁבְעָתַיִם יִקָּם־קוֹן
e Lamec setenta vezes sete! ”	24b	וּלְמֶךְ שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה

Fonte: Texto hebraico da BHS (TM^L); tradução e tabela dos autores.

2. Delimitação e estrutura do texto (Gn 4,23-24)

A perícope de Gn 4,17-24 está alocada no primeiro grande bloco do livro (Gn 1–11). Esta parte é denominada por alguns como “história das origens” ou “história primeva”.⁹ Kevan compreende a perícope como uma extensão daquilo que começa a ser narrado em Gn 3,1. Ele deixa entrevisto o episódio de Lamec como uma sequência “natural” dos eventos decorridos após a transgressão no Éden (Gn 3,1-6) e o fratricídio de Caim (Gn 4,8).¹⁰ Uerlinger concebe a perícope de modo diferente. Para este autor, Gn 4,1-26 forma uma unidade independente de Gn 3,1-24.¹¹ Clifford e Murphy enxergavam, neste mesmo texto, uma unidade textual toda linear. Na visão deles, a perícope insere-se no primeiro bloco dos *tôlêdôt* (Gn 2,4a), que relata uma antropogonia com traços caracteristicamente

⁹ UERLINGER, CHR., Gênesis 1–11, p. 144-167, que faz uso de terminologia da exegese germânica (*Urgeschichte*), enxergava algumas sequências literárias estruturadas pela expressão *tôlêdôt* (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10) – início, descendência, história; assim como WALTKE, B. K., Gênesis, p. 127, que demonstra que as genealogias “estabelecem continuidade sobre extensão de tempo sem narrativa”; CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E., Gênesis, p. 59-127, se utilizavam da expressão *primeval history*.

¹⁰ KEVAN, E. F., Gênesis, p. 81.

¹¹ UERLINGER, CHR., Gênesis 1–11, p. 144-167, aqui 149.

distintos de Gn 2,4b-25.¹² Diante destas três propostas, a de Uerlinger parece ser a que melhor se ajusta diante de uma sequência de narrações. Segundo ele, após Gn 2,4b-3,24, o texto de Gn 4,1-26 apresenta-se como uma unidade textual independente. Ele fundamenta a posição apresentando a seguinte estrutura:¹³

- B. Gn 4,1-26 O Homem entre civilização e barbárie
 - a 4,1-2 Nascimento de Caim e Abel
 - b 4,3-16 Caim e Abel: fratricídio
 - b' 4,17-24 De Caim a Lémek I¹⁴
 - a' 4,25-26 Outros descendentes de Adão (até 'ênôš, “humano”)

Os elementos que marcam as personagens diretas estão nos vv.23a-e (Lamec, Ada, Zila); os vv.23f-24b apresentam os personagens indiretos (homem, menino, Caim). O texto é de caráter poético.¹⁵ O v.23a aparece como introdução da fala de Lamec, personagem que já aparecera nos vv.18-19. No texto de caráter narrativo/genealógico (vv.17-22) atesta-se que Lamec é filho de Matusael (v.18), marido de Ada e Zila (v.20) e pai de Jabal, Jubal, Tubalcaim, Noema (vv.20-22). Comparando a genealogia setita, que apresenta um segundo Lamec, de acordo com a visão de alguns autores (Uerlinger¹⁶, Mckenzie¹⁷ e Rogers¹⁸), uma informação importante aparece no relato: Lamec I é filho de Matusael (Gn 4,18) e Lamec II é filho de Metusalém (Gn 5,25-26), o que é um pouco problemático,

¹² CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E., Gênesis, p. 59-127, aqui 61. As inserções das letras “a” e “b” não indicam segmentação do texto. Apenas apresentamos as distinções dos relatos com suas respectivas escolas de tradição, como nos aponta a própria divisão da Bíblia de Jerusalém. Todavia, tendo conhecimento dos grandes avanços realizados nos estudos sobre o Pentateuco pós 1970, indicamos o estudo de NIHAN, CHR.; RÖMER, TH., O debate atual sobre a formação do Pentateuco, p. 108-143, esp. 108-113.

¹³ UERLINGER, CHR., Gênesis 1-11, p. 144-167, aqui 149.

¹⁴ Prosseguindo com a estrutura, na p. 150, Uerlinger apresenta o personagem Lémek II de Gn 5,25-31; para ele, trata-se de dois personagens distintos; MCKENZIE, J. L., Lamec, p. 485, também percebe uma distinção de personagens da genealogia cainita para a setita; seguido por ROGERS, J. S., Lameque, p. 875-876, que também percebeu a distinção de personagens entre as genealogias.

¹⁵ LIMA, M. L. C., Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica, p. 817-850, aponta a “natureza estilística de um texto”, indicando o trabalho realizado pelos massoretas que dispuseram os textos poéticos em “forma de linhas segmentadas”, p. 818; isto se percebe com clareza numa breve consulta do texto hebraico de Gn 4,23-24 da Bíblia Hebraica Stuttgartensia p. 7.

¹⁶ UERLINGER, CHR., Gênesis 1-11, p. 144-167.

¹⁷ MCKENZIE, J. L., Matusael e Matusalém, p. 544.

¹⁸ ROGERS, J. S., Lameque, p. 875-876.

pois Mckenzie afirma que Matusael é uma variante de Matusalém, e Rogers, a respeito de Matusael, indica que: “Tem sido observada semelhança a Matusalém, pai de Lamec e filho de Enoque da linhagem de Sete (5,21,25)”;¹⁹ portanto, o que se tem aqui é uma incongruência de opiniões, pois os mesmos autores que apresentam a distinção dos personagens apresentam a não distinção entre Matusael e Metusalém (Mckenzie),²⁰ ou, pelo menos, reconhecem a problemática da questão (Rogers).²¹

Embora os vv.23-24 quebrem o estilo narrativo/genealógico dos vv.17-22, o v.24a retoma uma informação narrativa para além da presente perícopes. Westermann²² já havia percebido uma informação sutil presente no cântico de Lamec. Acima da poesia e da genealogia narrativa, o v.15 estabelece o reflexo culminante das ações de Lamec, como se a proteção divina oferecida a Caim fosse respaldo para as suas ações violentas. Olhando novamente para o interior da perícopes e reconhecendo que o cântico é um material independente, Westermann²³ fundamenta uma vez mais, a relação que o poema traça com a genealogia (vv.17-22). Dessa vez ele aponta para as mulheres (vv.23a.23c) que já haviam sido mencionadas antes (v.19), e para os filhos de Lamec (vv.20-22).

Von Rad também argumenta a favor da independência e originalidade da canção.²⁴ Tomando caminho diferente de Westermann, Von Rad²⁵ não se atenta num primeiro momento, para a lógica interna da perícopes, antes, seu argumento especulativo direciona-se para um material bem antigo que o narrador encontrou e que fora acoplado na genealogia. Preocupado com a crítica das fontes, o autor

¹⁹ MCKENZIE, J. L., Matusael e Matusalém, p. 544; ROGERS, J. S., Metusael, p. 989.

²⁰ MCKENZIE, J. L., Matusael e Matusalém, p. 544.

²¹ ROGERS, J. S., Metusael, p. 989.

²² WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 334.

²³ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 334. Por mais que o cântico vindicativo esteja em relação com a genealogia cainita, Westermann torna-se bastante subjetivo ao referir-se aos “children of Lamech”. Estaria o autor associando a vindicação de Lamec relegada a sua posteridade? Residiria aqui uma subjacente teologia do *goel* (Nm 35,9-30)? Se assim fosse, Naamá não possuiria qualquer relevância no desejo vindicativo de seu pai. A nosso ver, a retomada mais segura com contexto anterior é a menção a Caim (v.15).

²⁴ VON RAD, G., Genesis, p. 111.

²⁵ VON RAD, G., Genesis, p. 111.

esmera-se em demonstrar que a fonte javista procurou sublinhar de forma marcante as consequências que a cultura e o urbanismo cainita trouxeram para a terra.²⁶ Nessa nova realidade, a descendência cainita representada por Lamec deve ser superada pela descendência setita representada por Enoque.

O cântico vindicativo de Lamec estrutura-se da seguinte maneira: a) as duas formas verbais dos imperativos no *Qatal* e no *Hifil Yiqtol* “וְשָׁמְעוּ/ouçam” e “הִשְׁמָעוּ/escutem” (v.23b-23d); b) as três formas verbais no *Qatal* (הִרְגֵּתִי) “eu matei”, (פָּצַעַי) “me ferir” e (חִבֵּרְתִּי) “me contundir”. Os imperativos denotam uma atenção redobrada para o que será dito (אֶמְרָתִי); a voz de comando dada por Lamec é atenuada pela expressão poética que salienta a ação/reação: Lamec matou, o homem feriu e o jovem contundiu. Aquele que mata é o mesmo que é atingido; aqueles que atingem são os mesmos que morrem. Nessa dinâmica de causa/efeito, somente as mulheres permanecem passivas (שָׁמְעוּ/הִשְׁמָעוּ). No v.24a-b, as expressões numéricas estruturam o desfecho da canção. Aqui, o que se percebe são dois paralelismos²⁷ de tipo: a) sintético “שִׁבְעָתַיִם/sete vezes” e “שִׁבְעֵינָה/setenta vezes sete”; b) sinonímico “קַיִן/Caim” e “לָמֶךְ/Lamec”.²⁸

Portanto, Gn 4,17-24 forma uma perícope integrada à grande unidade textual entre os vv.1-16 e vv.25-26, que comporta quatro perícopes específicas: a) vv.1-7 (nascimento de Caim e Abel); b) vv.8-16 (o primeiro fratricídio); c) vv.17-24 (linhagem cainita); d) vv.25-26 (nascimento de Sete). O *Qal* e as formas verbais no *Yiqtol* ajudam na percepção quanto à delimitação das perícopes: v.1, “וַיָּדַע/conheceu”; v.8, “וַיֹּאמֶר/e disse”; v.17, “וַיָּדַע/e conheceu”; v.25, “וַיָּדַע/e conheceu”. A raiz ידע coordena a delimitação da unidade textual através dos eventos narrativos. Por meio dela, nota-se o cumprimento da ordem divina do relato sacerdotal de Gn 1,28. A perícope Gn 4,17-24 comporta duas seções

²⁶ VON RAD, G., Genesis, p. 111.

²⁷ HOWARD Jr, D. M., Tendências recentes no estudo de Salmos, p. 323-362, esp. 338-343 em que o autor faz um balanço das principais abordagens linguísticas, apresentando formas mais complexas de paralelismos.

²⁸ WALTKE, B. K., Gênesis, p. 120, traça um paralelo entre as duas linhagens, em que Lamec é o “progênio” de Caim, e Enoque o de Sete.

delimitadas por estilos diferentes: vv.17-22 (material genealógico/narrativo); vv.23-24 (material poético).

3. Segmentação e tradução de Mt 18,21-22²⁹

Então chegando Pedro	21a	Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος
perguntou-lhe:	21b	εἶπεν αὐτῷ·
“Senhor, quantas vezes pecará contra mim o meu irmão	21c	κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου
para que eu o perdoe?	21d	καὶ ἀφήσω αὐτόν;
até sete vezes? ”	21e	ἕως ἐπτάκις;
Respondeu-lhe Jesus:	22a	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
“não te digo ‘até sete vezes’	22b	οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις
mas até setenta vezes sete! ”	22c	ἀλλ’ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἐπτά.

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

4. Delimitação e estrutura do texto (Mt 18,21-22)

Mt 18,15-35 forma uma unidade textual coesa, na qual a temática do perdão dirime o discurso (vv.15-22) e a parábola (vv.23-35). Viviano³⁰, Cuvillier³¹ e Boring³² concebem todo o capítulo como um “discurso comunitário”. Viviano considera os vv.21-22 como o início da parábola que se estende até o v.35.³³ Boring percebe que o redator mateano trabalhou em cima da seção de Mc 9,33-37, ampliando e inserindo “um discurso mais abrangente sobre a disciplina da igreja, com ênfase no perdão no interior da comunidade cristã”.³⁴ Diferente de

²⁹ Esse trecho sobre a temática do perdão, dos escândalos e dos pequeninos, tem o seu correspondente em Mc 9,33-37; 42-47//Mt 18,1-35//Lc 17,3,4. Aqui, não iremos explorar as divergências e similaridades redacionais. Para isto, indicamos o extenso comentário de Terrence France *The Gospel of Matthew*, p. 634-640, que trata da questão.

³⁰ VIVIANO, B. T., *O evangelho segundo Mateus*, p. 131-216, aqui 137.

³¹ CUVILLIER, E., *O evangelho segundo Mateus*, p. 81-106, aqui 83.

³² BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 988.

³³ VIVIANO, B. T., *O evangelho segundo Mateus*, p. 137.

³⁴ BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 998.

Carson³⁵, que além de enfatizar uma outra temática correlata, concebe o grande trecho de 1-35, estendido até 19,1-2 – conclusão transicional que modifica os discursos. Brown³⁶ também apresenta o capítulo como um sermão eclesial. Ele percebe que as cinco partes do evangelho (3,1–7,29; 8,1–10,42; 11,1–13,52; 13,53–18,35; 19,1–25,46) são estruturadas por uma narrativa e por um discurso; nesse caso, o sermão seria sobre a Igreja, e em toda esta parte (13,53–18,35) a cristologia e a eclesiologia sobressaem.³⁷

Pedro (v.21a) e Jesus (v.22a) são os personagens diretos, o diálogo ocorre na primeira camada – aquela da pergunta (Pedro) e da resposta (Jesus). Como personagem indireto está o “ὁ ἀδελφός μου/o meu irmão”, que, pelo contexto anterior (15,1), percebe-se que se trata do “irmão” em sentido coletivo – irmão comunitário, e não de André, irmão sanguíneo de Pedro (Mt, 4,18). Todavia, se os vv.15-20 falam de perdão em âmbito coletivo, a instrução dada a Pedro, no v.22b-c reflete o perdão no âmbito individual, como bem percebe France³⁸. Este autor também nota que a fórmula “οὐ λέγω σοι/não te digo”, em aspecto negativo realça a figura de Jesus como o mestre não convencional, conforme as fórmulas positivas de Mt 5,22.28.32.34.39.44.³⁹ Porém, pela evidência que se tem da alusão a Gn 4,24a-b, Caim e Lamec poderiam ser considerados como personagens imagéticos – pois estariam na mente do redator.

O v.25a não só serve como introdução de uma nova seção. O advérbio grego “τότε/então”, funciona aqui como conjunção conclusiva e manifesta a reação de Pedro diante do que foi discursado nos vv.15-20. Sendo assim, a forma verbal “προσελθὼν/chegando”, no aoristo participio ativo de maneira alguma dá a entender uma locomoção espacial de Pedro, antes, evidencia o resultado que a

³⁵ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 78. Carson compreende que os vv.21-35 formam uma unidade redacional distinta de 3-20 composta em duas subunidades: “Perdão repetido” vv.21-22 e “A parábola do servo ingrato” vv.23-35.

³⁶ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 262.

³⁷ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 262.

³⁸ FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 632.

³⁹ FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 636.

fala de Jesus provoca nele. A pergunta de Pedro, no v.21c, “ποσάκις/*quantas vezes*” não só abre o diálogo, mas introduz o direito de resposta dada a Jesus, de forma simples e modificadora.⁴⁰ Nos vv.21e-22c, reside uma típica alusão a Gn 4,24a-b. Diante da fórmula numérica trazida por Pedro “ἐπτάκις/*até sete vezes?*”, percebe-se uma clara conexão com Gn 4,15 (sentença de YHWH) e no v.24a (narrativa poética de Lamec). Em seu direito de resposta como mestre, Jesus também se utiliza da preposição quantitativa “ἕως/*até*”; com isso, o redator não só modifica, como também amplia (nos lábios de Jesus) o senso comum do perdão na vida comunitária. Como Lamec pretendia modificar a ordem em sentido negativo (v.24a-b), assim pretende Jesus em sentido positivo (v.22b-c).

A “nova instrução” de Jesus dada a Pedro comporta a seguinte estrutura: a) no v.21a-b, o narrador que “aparece” uma única vez, introduz o breve diálogo ente Pedro e Jesus; b) o v.21c-e é regido pelos advérbios de repetitividade “ποσάκις/*quantas vezes*” e “ἐπτάκις/*sete vezes?*”, que, de acordo com alguns autores⁴¹, já representavam uma iniciativa ampliada da parte de Pedro, face à estipulação quantitativa para o perdão estipulada pelos rabinos da época; e c) o v.22a-c mostra que a fórmula numérica “ἐβδομηκοντάκις ἐπτά/*setenta vezes sete*” é rígida, ou seja, comporta uma radicalidade imediata, salientada pela fórmula negativa “οὐ λέγω σοι/*não te digo*”, usada para apresentar Jesus como o “Novo Moisés”.

Dessa maneira, percebe-se que os vv.15-22 estão dentro do grande trecho de Mt 18,1-35 (discurso comunitário), que comporta três perícopes específicas: a) vv.1-14 (o maior no reino dos céus); b) vv.15-22 (disciplina e perdão na vida comunitária e pessoal); c) vv.23-35 (Parábola do perdão não correspondido). Os vv.15-22 comportam duas seções: 1) vv.15-20 – o perdão em âmbito coletivo; 2)

⁴⁰ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 226.

⁴¹ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 80; FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 636-637. O primeiro afirma que o limite estipulado pela literatura rabínica era de três vezes; o segundo, que afirma o mesmo número quantitativo apresentado por Carson, sugere que a pergunta de Pedro já sinalizava uma compreensão alargada do perdão.

vv.21-22 – o perdão em âmbito individual. É por isso que a classificação da fórmula de Jesus é: “a nova instrução dada a Pedro”. Ainda que o discípulo represente os outros discípulos de forma coletiva, a fórmula “οὐ λέγω σοι/não te digo” é estritamente direcionada a Pedro.

5. O uso de Gn 4,24 em Mt 18,21-22

Quando se toma contato com Mt 18,12-22, logo se percebe que o modo como o evangelista dispõe o texto de Gn 4,24 não segue a forma de uma citação literal⁴², antes, trata-se de uma alusão. Assim como outras categorias da metodologia do uso do AT no NT, a noção de alusão varia entre os mais diversos estudiosos do método. Beale⁴³ afirma que os critérios apresentados pelos autores acerca da alusão são bem mais extensos do que o das citações. Para o próprio Beale, a alusão seria “um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura”⁴⁴; Hays⁴⁵ apresenta um estudo cumulativo em sete passos que possibilitariam a detecção de diversas alusões presentes nos textos do Novo Testamento; e Evans afirma que “Essas alusões, às vezes, consistem de não mais que uma ou duas palavras”.⁴⁶ A análise formal da alusão a Gn 4,24 em Mt 18,21-22 se detem, primeiramente, em analisar qual fonte de Gênesis pode ter sido a base textual de Mateus. Esse passo é fundamental para que, posteriormente, se possa conhecer a intenção do evangelista diante das diferenças presentes no texto em relação à sua fonte.

⁴² BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 981, cataloga 61 citações diretas em todo o evangelho.

⁴³ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 55.

⁴⁴ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 56.

⁴⁵ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32. Hays enumera os sete passos que se tornaram conhecidos entre os estudiosos do método: 1) Disponibilidade; 2) Volume; 3) Recorrência; 4) Coerência temática; 5) Plausibilidade histórica; 6) História da interpretação; 7) Satisfação. Para uma verificação abundante das citações, alusões e ecos, com tabelas ilustrativas tomando como referência o TM e a LXX, indicamos o artigo de GONZAGA, W; RAMOS, D; CARVALHO, Y. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 10-31.

⁴⁶ EVANS, A. G., O Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 141-157. Aqui 141.

NA ²⁸ (Mt 18,21-22)	LXX (Gn 4,24)	TM (Gn 4,24)	Análise
²¹ Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμέ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις ; ²² λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλ’ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.	²³ εἶπεν δὲ Λαμεχ ταῖς ἐαυτοῦ γυναιξίν Αἰδα καὶ Σελλα, ἀκούσατέ μου τῆς φωνῆς, γυναῖκες Λαμεχ, ἐνωτίσασθέ μου τοὺς λόγους, ὅτι ἄνδρα ἀπέκτεινα εἰς τραῦμα ἐμοὶ καὶ νεανίσκον εἰς μῶλωπα ἐμοί, ²⁴ ὅτι ἑπτάκις ἐκδεδίκηται ἐκ Καὶν, ἐκ δὲ Λαμεχ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά .	וַיֹּאמֶר לְמֶךְ לְנִשְׁיָו עָדָה וְצִלָּה שְׂמַעֲנָן קוֹלִי נִשְׂי לְמֶךְ הַאֲזִינָה אֲמַרְתִּי כִּי אֵישׁ הִרְגֹתִי לַפֶּצַעַי וְיָלֵד לְחַבְרָתִי ²³ כִּי שְׂבַעֲתִים ²⁴ יָקֻם-קָיִן וְלֶמֶךְ שְׂבַעִים וְשִׁבְעָה:	Alusão ao cântico vindicativo de Lamec como consta na LXX e no TM.

Fontes: Textos grego do NT (NA28), grego da LXX e hebraico da BHS; tabela dos autores.

Como é possível perceber na tabela aqui acima, o texto de Mt 18,21-22, concernente à expressão “setenta vezes sete ocorre de forma idêntica à LXX. Levando-se em consideração que a “versão do Pentateuco é fiel e correta, dentro das características da língua *koiné* da época”⁴⁷, e que diversos hebraísmos e aramaísmos são encontrados na versão da LXX, não se percebe nestas pequenas demarcações quaisquer traços de parataxes que ajustam e modificam a tradução. Tanto no hebraico, como no grego, o número 7 que denota restrição nas passagens analisadas (Caim//Pedro), encontra um salto quantitativo irrestrito “שְׁבַעִים וְשִׁבְעָה/ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά” (Lamec//Jesus). Por certo, uso da fórmula numérica em Mt quer trazer um novo sentido para o ouvinte-leitor, porém, o sentido que o evangelista confere alcança mais clareza e abrangência quando se revisita a fonte.

6. Breve na análise do texto de Gn 4,23-24

O texto de Gn 4,17-26 apresenta três estilos literários coordenados entre si: narrativa, genealogia e poesia (cântico da vingança)⁴⁸, sendo a narrativa o estilo

⁴⁷ BARRERA, J. T., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 377.

⁴⁸ WALTKE, B. K., Gênesis, p. 120; MCKENZIE, J. L., Lamec, p. 485 e KEVAN, E. F., Gênesis, p. 89, falam de “cântico da espada”; KINDER, D., Gênesis, p. 73 apresenta “a canção sarcástica de desafio”. SILVA, C. M. D.,

mais predominante, haja visto que a genealogia aqui presente (vv.19-22) não segue o padrão rígido como nas outras genealogias do grande bloco 1–11⁴⁹. Antes de o narrador conceder fala a Lamec, tataraneto de Caim (4,17), a descendência cainita é esboçada após a fuga do ancestral para a terra de Nod (4,16). O nome “*Caim*/כַּיִן”, que também possui equivalente árabe, significa “ferreiro”⁵⁰ e possui estreita relação com o terceiro filho de Lamec (4,22), cuja acepção também traz o sentido de ferreiro.

O v.17 possui correspondência formal com o v.25 (“Caim conheceu a sua mulher/Adão conheceu a sua mulher”), trazendo a lógica da narrativa/genealógica⁵¹. No v.18, após a informação do nascimento Henoc,⁵² Irad, Maviael e Metusael, tem-se o nascimento de Lamec, o quinto depois de Caim, contraponto ao Henoc da linhagem setita – o “sétimo depois de Adão” (Jd 14). Quebrando a ordem genealógica, no v.19, o narrador apresenta as ações de Lamec, considerado o primeiro bígamo na ordem factual dos eventos narrativos; Lamec “toma” para si duas mulheres: Ada e Zila. A forma verbal *וַיִּקַּח* no *wayiqtol* do *hifil*, traduzido por “e tomou” (v.19), tem o sentido de “comportar-se desvergonhosamente, ter audácia”⁵³. A expressão denota o instinto selvagem e primitivo de Lamec, dando a entender que as mulheres foram forçadas ou violadas. A mesma forma verbal aparece em Nm 16,1,⁵⁴ para apresentar a audácia de Coré, Datã e Abiram.

Metodologia de exegese bíblica, p. 300-303 não lista o cântico de Lamec em nenhuma de suas definições; LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 182-183 também não apresenta o cântico na sua lista do gênero “Cantos da vida cotidiana”.

⁴⁹ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 9-13, realizou um estudo metódico a respeito das genealogias do primeiro bloco e as suas respectivas “fontes”, para a fonte javista o autor estabelece: 4,1-2.17-26; 5,29; 9,18-19; 10,1b.8-30; 11,28-30. Para a fonte sacerdotal Westermann estabelece: 5,1-32; 6,9-10; 9,28-29; 10,1-7.22-23.31-32; 11,10-26-27.31-32.

⁵⁰ KINDER, D., Gênesis, p. 74; MCKENZIE, J. L., Caim, p. 121; FOULKES, F., *qayin I*, p. 914.

⁵¹ WALTKE, B. K., Gênesis, p. 122.

⁵² Assim como exposto na nota 14 a respeito de Metusael/Matusalém, a mesma incidência ocorre com o personagem Henoc, que aparece nas duas linhagens (4,17-18; 5, 18-22). WALTKE de forma bem detalhada, já havia mostrado os inúmeros propósitos das genealogias em Gênesis como um todo, inclusive as repetições de nomes – Gênesis, p. 130-132. Para um outro panorama aprofundado WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 11-13. Os nomes dos personagens acima foram extraídos da tradução da Bíblia de Jerusalém, 1ª edição de 2002.

⁵³ HOLLADAY, W. L., Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento, p. 200.

⁵⁴ HOLLADAY, W. L., Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento, p. 200.

Com os vv.20-22 o narrador relata Lamec e sua prole. “Ada/אָדָא”, cujo nome pode significar *ornamento*⁵⁵, foi mãe de Jabel (v.20) e Jubal (v.21); já “Zila/זִילָא”, que quer dizer *sombra*,⁵⁶ gerou Tubalcaim e Noema⁵⁷ (v.22). Ada foi progenitora dos beduínos e músicos; Zila foi progenitora dos ferreiros. Levando-se em consideração a sugestão de Domingo Zamagna,⁵⁸ ela também seria a progenitora das prostitutas de ofício (Gn 38,13-16)⁵⁹. Após estas informações, o narrador, que, segundo Westermann,⁶⁰ teria lançado mão de um antigo material poético, concedendo fala ao personagem Lamec.

O sentido do nome Lamec é bem incerto pela maioria dos autores. Todavia, Stallman⁶¹ afirma que a raiz *lmq* é atestada no sumério como *lumga*, para referir-se ao deus do céu *Ea* – patrono da música e do canto. Também atestada no acadiano e no árabe, a raiz pode significar uma classe inferior de sacerdote, no primeiro caso, e um jovem forte, no segundo⁶². Seja como for, percebe-se que Lamec é uma figura lendária conhecida do Antigo Oriente Próximo.⁶³ Antes que o cântico seja introduzido pelo narrador, ele já deixa entrevisto que Lamec foi o grande inversor da ordem natural estabelecida por YHWH.⁶⁴

v.23a: *E disse Lamec a suas mulheres Ada e Zila*

É a terceira menção feita as personagens pelo narrador (vv.19-20). Cassuto advoga que o “poema propriamente dito” começa aqui, e não no primeiro

⁵⁵ MCKENZIE, J. L., Ada, p. 11.

⁵⁶ MCKENZIE, J. L., Sela, p. 783.

⁵⁷ ZAMAGNA, D., Gênesis, p. 40, nota a) diz: “...Noema ‘a alegria’, a ‘amada’, poderia ser epônimo de outra ‘profissão’, sobre a qual o texto se cala”; HOLLADAY, W. L., Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento, p. 340 fortalece o argumento. Para o hebraísta, a forma constructa נְעִמָּה, quer dizer “agradável, aprazível, adorável”, e é forma derivada do nome Noemi.

⁵⁸ Bíblia de Jerusalém [Gênesis], p. 40, nota a.

⁵⁹ STALLMAN, R. C., Lameque, p. 863-865; [863].

⁶⁰ WESTERMANN, C., Genesis 11, p. 1-14.

⁶¹ STALLMAN, R. C., Lameque, p. 863-865; [863].

⁶² Como Ninrode, que era conhecido como “deus caçador” na literatura suméria (Gn 10,8-10).

⁶³ Pelo rompimento da estrutura de paridade entre Adão e Eva (Gn 1,27; 2,18) e pela criação da cultura como tentativa de fugir da sentença divina imposta a Caim (Gn 4,11-12).

⁶⁴ CASSUTO, U., A Commentary on Genesis, p. 239.

imperativo “*ouçam/שְׁמַעוּן*”, como sugerem outros autores.⁶⁵ Para tanto, Cassuto afirma que “a métrica prova que estas palavras fazem parte do poema”⁶⁶. É provável que o oferecimento da canção a Ada e a Zila fosse uma “demonstração de força em benefício das mulheres”, como sugere Ross.⁶⁷ Se tal sugestão for levada em consideração, é provável que a luta com o “*jovem/יָלֵד*” tenha sido motivada por alguma questão que envolvesse as mulheres.

v.23b-e: ouçam minha voz mulheres e Lamec, escutem o que eu disser

Os dois primeiros seguimentos da poesia formam o primeiro paralelismo sinonímico com os verbos do campo do sentido, “*ouçam/שְׁמַעוּן*” e “*escutem/הִשְׁמָעוּ*”; e o substantivo constructo “*minha voz/קוֹלִי*” com a forma verbal “*eu disser/אֶמְרָתִי*”, trazendo um sentido de ênfase ao que será dito. As “*mulheres de Lamec/נְשֵׁי לָמֶךְ*” formam um segundo paralelismo sinonímico com “*Ada e Zila/עָדָה וְצִלָּה*”. Cassuto⁶⁸ percebe que a forma como as expressões estão parelhadas compõe um exórdio na compreensão tradicional da retórica bíblica. Essa convenção tem por finalidade convidar o público para que ouça um discurso ou um poema⁶⁹. Nesse caso, as mulheres estão sendo convidadas a ouvirem o “grande feito” do marido – uma ação truculenta em forma de canção. Wenham⁷⁰ enaltece a beleza artística da poesia de Lamec, por meio da cadência rítmica⁷¹ das formas verbais na primeira pessoa comum do singular, indicando que a poesia revela o egoísmo de Lamec:

⁶⁵ CASSUTO, U., A Commentary on Genesis, p. 239.

⁶⁶ ROSS, A. P., Creation and Blessing, p. 168.

⁶⁴ ROSS, A. P., Creation and Blessing, p. 168.

⁶⁸ CASSUTO, U., A Commentary on Genesis, p. 239.

⁶⁹ CASSUTO, U., A Commentary on Genesis, p. 239.

⁷⁰ WENHAM, G. J., Genesis 1–15, p. 345.

⁷¹ As formas verbais קוֹלִי, אֶמְרָתִי, הִרְגֵּתִי, לִפְעָעִי e לְחַבֵּרְתִּי, acentuam uma rima com a tônica na vogal i. Na língua portuguesa como se ver na estrutura acima, a cadência rítmica não pode ser apreendida.

minha voz v.23b

eu disser v.23e

eu matei v.23f

me ferir v.23g

me contundir v.23h

v.23f-h: Pois um homem eu matei por me ferir, e um jovem por me contundir

Nesses seguimentos temos mais dois paralelismos consecutivos: “*um homem/אִישׁ*” e “*um jovem/יָלֵד*”, e “*me ferir/פָּצַעַי*” e “*me contundir/חָבַרְתִּי*”. Stallman⁷² apresenta a probabilidade de se tratar de um personagem só – um jovem guerreiro. Tal dedução não seria improvável, visto que uma forma similar de apresentar as mesmas personagens já havia aparecido no poema (v.23a-23c). Kevan, por sua vez, vai na mesma direção que Stalman, referindo-se ao agressor como um “mancebo”;⁷³ não só isso, o autor defende que a forma verbal חָבַרְתִּי “tem o sentido de atravessar com uma arma pontiaguda”.⁷⁴ Tal posição sublinharia o gênero da seção, bem como uma estreita relação de agressor Lamec com o terceiro filho, Tubalcaim – patrono dos fabricantes de ferro. Westermann defende que o episódio não deve ser entendido como dois incidentes distintos, mas dentro de um cenário nômade e que a afirmação poética não passaria de uma “ostentação”⁷⁵. Por יָלֵד, Wenham⁷⁶ concebe um homem de até quarenta anos cuja força foi diminuída por seu opositor.

⁷² STALLMAN, R. C., Lameque, p. 863-865; [863].

⁷³ KEVAN, E. F., Gênesis, p. 89.

⁷⁴ KEVAN, E. F., Gênesis, p. 89.

⁷⁵ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 18.

⁷⁶ WENHAM, G. J., Genesis 1–15, p. 345.

v.24a-b: Porque ‘sete vezes’ Caim será vingado, mas Lamec setenta vezes sete

No quinto e último paralelismo do poema, o que se encontra é um paralelismo sintético de amplitude; é nessa lógica que o evangelista usa a expressão, visto que se trata de uma fórmula numérica irrestringível. No âmbito da rima poética estruturada em métrica, após dizer e matar, Lamec reivindica um direito ilimitado de proteção, tomando por base a proteção conferida ao seu ancestral Caim. Cabe ressaltar que na lógica da narrativa: “dizer”, é o presente entoado para as mulheres (v.23a-c); e “matar”, é o passado narrado nesse presente (v.23f-h). Com brilhantismo de quem “joga” com os fatos, o narrador faz o narrativo perceber que Lamec soube o que havia sido assegurado a Caim (Gn 4,15); parece que Lamec associa proteção ao ato da culpa – pois a narrativa transmite isso. Caim comete fratricídio e é protegido por um sinal para que ninguém o mate (Gn 4,14-15); Lamec comete um assassinato e faz uma reivindicação – mas a faz a quem? O desfecho de Caim é o recebimento do sinal, a partida para Nod e a edificação de Henoc; o desfecho de Lamec é o arvoreamento de uma proteção diante de suas duas mulheres.

Kinder⁷⁷ e Waltke⁷⁸ também traçam paralelos de diferença no comportamento dos dois personagens ante à maldade. Westermann⁷⁹ percebe uma quebra de estrutura rítmica pelo emprego da conjunção וְ. Segundo ele, se este versículo não estivesse disposto em linhas paralelas, facilmente ele seria identificado como um texto prosaico. Westermann⁸⁰ postula que é provável que este versículo tenha sido um acréscimo posterior, com finalidade de ligar o antigo cântico à narrativa de Caim e Abel, uma vez que não há menção a Caim nas linhas superiores.⁸¹

⁷⁷ KINDER, D., Gênesis, p. 73.

⁷⁸ WALTKE, B. K., Gênesis, p. 120.

⁷⁹ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 335.

⁸⁰ WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 335.

⁸¹ Embora não seja algo tão seguro de se afirmar, a quebra de estrutura notada por Westermann, introduzida pela conjunção, é um detalhe relevante em se tratando de um texto poético. Para aprofundamento da questão, indicamos

7. Breve análise de Mt 18,21-22

Mt 18,15-22 é uma perícope que está dentro do quarto bloco dos discursos no Evangelho de Mateus. A seção dos vv.21-22 é uma narrativa que introduz o único diálogo em todo o trecho (Mt 18,1-35). Antes da cena dialogal entre Pedro e Jesus a respeito da frequência com que se deve perdoar, o evangelista apresenta a questão perdão/disciplina em âmbito comunitário.⁸² Os vv.15-17 apresentam uma normativa que visa à relação entre os “ἀδελφοί/irmãos” no seio intraeclesial. O v.14 é a transição para essa nova seção; por isso, percebe-se uma relação entre os pequeninos e o irmão (vv.14-15).⁸³ Levando-se em consideração o paralelo (ainda que remoto) que Mt 18,15 possui com Lc 17,3, percebe-se, de forma um pouco implícita, que o versículo serve de prolepse para o que será afirmado nos vv.21-22.⁸⁴ Acrescenta-se que, o v.3 de Lucas reflete mais os vv.21-22 de Mateus do que o próprio v.15 do Evangelho (aspecto jurídico).

Nos vv.16-17 encontra-se a possibilidade de “recusa” gradativa acompanhada de “insistência” gradativa. Pela presença das testemunhas é compreendida uma prática já existente na *torâ*. O texto de Dt 19,15-21 “é uma seção breve que trata da lei concernente às testemunhas”.⁸⁵ Embora existam aspectos parecidos entre os dois textos, Dt 19,21 destoa completamente do trato da comunidade mateana, que tem sempre por finalidade uma reparação que não leva em conta a lei da proporção. Barbaglio⁸⁶, analisando essa primeira subdivisão do texto de Mateus, detecta três *moções no* discurso em direção ao irmão: a) privada (v.15); b) pública (v.16); c) plenária (vv.17-18). A participação de todos

os estudos de LIMA, M. L. C., Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica, p. 817-850; HOWARD Jr, D. M., Tendências recentes no estudo de Salmos, p. 323-362.

⁸² Se pode dizer que é quase que unânime entre os estudiosos situar a comunidade mateana em dois estágios diferentes: pré 70, Jerusalém; pós 70, Antioquia da Síria – especificamente no começo dos anos 80. Dentre as inúmeras obras que poderíamos citar, bastaria CARTER, W. Evangelho de São Mateus, p. 50-51; CUVILLIER, E., O evangelho segundo Mateus, p. 81-105, esp. 60-63.

⁸³ FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 625.

⁸⁴ FRANCE, R. T., The Gospel of Matthew, p. 625.

⁸⁵ BLOMBERG, C. L., Mateus, p. 1-138. Aqui 61.

⁸⁶ BARBAGLIO, G., Os Evangelhos (I), P. 280.

da comunidade na tentativa de restaurar o que está prestes a se perder é imprescindível.

Nos vv.19-20, as palavras de Jesus direcionam-se para as testemunhas. A locução adverbial “περὶ παντὸς πράγματος/*sobre qualquer assunto*”, não pode ser restringida a reuniões de oração, como bem percebe Carson⁸⁷; mas trata-se do âmbito normativo da comunidade. A expressão rabínica “δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς/*ligares na terra*” retoma a sentença de Jesus destinada a Pedro, em Mt 16,19, e ambienta o próprio personagem que entrará em diálogo com Jesus. Segundo Carson⁸⁸, essa sentença expressiva do rabinismo visa dois sujeitos no texto: o ofensor e o ofendido; se eles estiverem em acordo de reconciliação aqui na terra, o Pai celestial acordará dos altos céus. Nesse sentido, a mesma expressão aplicada a Pedro tem um aspecto diferente, pois ela denota uma liderança colegial. Entre o cenário normativo que visa ao perdão, e a parábola do perdão não correspondido, está o diálogo entre Jesus e Pedro sobre a intensidade do perdão.

v.21a-d: Então chegando Pedro perguntou-lhe: “Senhor, quantas vezes pecará o meu irmão para que eu o perdoe? Até sete?”

O início da alusão ao texto de Gênesis começa no v.21a-d, pois a expressão “ἐπτάκις/*sete vezes*” corresponde com Gn 4,15 e Mt 18,24a (שבעות). Assim como no v.1, o ensinamento de Jesus é motivado por uma pergunta, só que desta vez a pergunta é feita por um dos discípulos – o apóstolo Pedro. Hagner⁸⁹ atesta que Pedro, aqui, é o porta voz dos discípulos. A temática do perdão não era estranha a Pedro, pois o judaísmo já tinha delimitações diária para o perdão (três vezes por dia)⁹⁰ e a oração do Pai Nosso lançava luzes sobre o perdão (Mt 6,12; Lc 11,4). Embora a pergunta fosse em tom pessoal, “ποσάκις/*quantas vezes?*”, sua

⁸⁷ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 471.

⁸⁸ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 471.

⁸⁹ HAGNER, D. A., Matthew 14-28, p. 537. Ele faz referência a (15,15; 16,16; 17,4).

⁹⁰ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 456.

aplicabilidade visava o perdão ao integrante da comunidade. O número proposto por Pedro já apresentara uma amplitude considerável em relação ao perdão, pois a *baraíta yomah* 87b em relação ao perdão diz:

Foi ensinado em uma *baraíta* que o Rabino Yosei bar Yehuda diz: Quando uma pessoa comete uma transgressão pela primeira vez, ela é perdoada; uma segunda vez ela é perdoada; uma terceira vez ela é perdoada; mas a quarta vez, ela não é perdoada, como é declarado: “Assim diz o Senhor: por três transgressões de Israel, mas por quatro, eu não o reverterei” (Amós 2:6). E diz: “Todas essas coisas Deus faz duas ou três vezes com um homem” (Jó 33:29).⁹¹

Pedro não só demonstra uma amplitude e extrapolação da prática do perdão, ele também deixa claro na sua pergunta que perdão e pecado eram realidades diárias na comunidade mateana, que, por certo, estava tentando romper com as fórmulas estereotipadas do judaísmo palestinese.⁹²

v.22a-c: Respondeu-lhe Jesus: “não te digo ‘até sete vezes’, mas até setenta vezes sete”

Com a fórmula legal em sentido negativo “οὐ λέγω σοι/não te digo”, o Novo Moisés extrapola a quota diária do perdão. Por mais que Pedro já houvesse ampliado a sua noção de perdão, por meio da escuta do discurso anterior (Mt 18,15-20), Jesus faz uso da fórmula numérica rompendo com a concepção judaica, alargando a compreensão de Pedro, e, principalmente, deixando uma mensagem implícita para a comunidade mateana: a expressão traz a anulação da espiral da violência. Pedro denota o limite, Lamec a impunidade, mas Jesus representa de forma velada o axioma de YHWH proferido a Moisés: “O Senhor, o Senhor, o Deus compassivo e clemente, paciente, misericordioso e fiel...” (Ex

⁹¹ SEFARIA, BARAÍTA YOMAH 87b.

⁹² HAGNER, D. A., Mateus, p. 280-299, esp. 291-296; também CUVILLIER, E., O evangelho segundo Mateus, 81-106. Aqui 88-90.

34,6), como retratado em textos do Novo Testamento⁹³. Com perdão ilimitado e sendo perdoado, o discípulo é aquele que dispensa as características de Lamec (orgulho, rancor, violência e impulsividade) e se apegua às virtudes de Jesus (amor, mansidão, humildade, equilíbrio, perdão etc.). Pois assim como o perdão de Jesus de Nazaré não possui limites, suas características afetuosas também são inumeráveis.

Conclusão

A expressão numérica (“setenta vezes sete”), localizada nos textos de Gn 4,24 e Mt 18,22, possibilitou o itinerário temático percorrido neste estudo. As traduções e segmentações efetuadas a partir do texto hebraico e do texto grego nos deram condições de compreender como a lógica dos autores operava em cada cena. Em Gn 4,23-24, notamos que a narrativa genealógica, que começara em Gn 4,17, é “quebrada” de forma elegante pelo narrador, que já havia introduzido o personagem Lamec de dois modos: no v.18, Lamec é apenas mencionado na lógica da genealogia como filho de Matusael e tataraneto de Caim; no v.19, há uma mudança de cenário, o narrador interrompe o primeiro sub-bloco da narrativa genealógica (v.18) para apresentar uma ação de Lamec.

Entre os dois sub-blocos das narrativas genealógicas, o evento ocorrido no v.19 pavimenta duas ações sequenciais que se desenrolarão ao longo de toda a perícopes: a continuidade da linhagem cainita (vv.20-22) e o cântico vindicativo de Lamec, entoado para as suas mulheres (vv.23-24). O narrador não utiliza uma genealogia de padrão fixa e linear; tal fato permite que os personagens sejam descritos não somente em função da geração, mas, sobretudo, das ações. Antes que o cântico fosse entoado, temos uma informação importante sobre o seu

⁹³ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

compositor: ele é o primeiro bígamo insurgente no relato da criação e o progenitor daqueles que criaram uma cultura não agrícola (Gn 4,12).

Com maestria e lógica narrativa, o narrador apresenta um material poético antigo nos lábios de Lamec – uma poesia que não exalta o Criador, mas somente a criatura (Rm 1,25). O cântico tem uma rima e um paralelismo visível de ser percebido. Os paralelismos são todos de ordem sintética, com exceção do último, e realçam as paridades entre as palavras: Ada e Zila/mulheres de Lamec; ouçam/escutem; um homem/um jovem; sete vezes/setenta vezes sete. Todavia, a grande beleza dessa poesia não se encontra no paralelismo métrico, e sim na rima.

Lamec é “deflagrado” pela rima poética hebraica; seu egoísmo se dá de forma assonante: minha voz; eu disser; eu matei; me ferir; me contundi. A rima revela quem ele é. Ele é um pai que não pensa em seus filhos e um marido que não pensa em suas esposas; todas as suas ações são norteadas por seu ímpeto, por seu desejo e por suas ambições. Em outras palavras, Lamec representa alguém que sempre quer o que não é seu por direito. Ele tomou mulheres que não lhe pertenciam – como mostrou a forma verbal no *Hiffil*, tomou uma vida que não lhe pertencia, e por fim, pretende tomar um direito protetivo que pertencia ao seu ancestral. Não basta ser bígamo, não basta ser vitorioso no combate, não basta infundir uma nova cultura; no final das contas, Lamec nunca estará satisfeito.

A forma rítmica do poema é quebrada por uma conjunção; o “porque” da frase é conclusivo e mostra que Lamec exige diante de suas esposas um direito de proteção que não lhe foi oferecido. Ao contrário do que aconteceu com o seu tataravô, Caim, que recebeu uma proteção de YHWH. Lamec não está preocupado com perdão e restauração, sua preocupação consiste em ser vingado. O narrador deixa uma ideia implícita com essa frase, porque a frase de Lamec com a qual faz uso da expressão revela o medo da retaliação. Pois a ordem conferida sobre Caim era “porque qualquer um que matar a Caim...”. Logo,

deduz-se que a expressão proferida por Lamec é uma “fórmula de garantia” – pois o assassino não quer ser assassinado. Ele não é tão valente assim.

Jesus de Nazaré também faz uso da expressão. No discurso sobre a relação pessoal entre os irmãos da comunidade, o cuidado, e não a vingança, norteia todo o ambiente. Jesus ensina-nos que o perdão requer uma ação mais meticulosa do que pensamos. Não se trata em dá um abraço rápido e um ligeiro aperto de mãos. A primeira tentativa do v.15 ocorre em âmbito privado – ofensor/ofendido. Uma vez que o ofensor não cede o perdão (v.16), a questão vai para a esfera pública – ofensor/ofendido/testemunhas. Se a segunda também não funcionar, como uma última tentativa, a questão passa receber uma intervenção de ordem mais jurídica e pública, pois agora, diante da assembleia estará somente o ofensor. É aqui que a amplidão do conceito de perdão começa a ter forma, pois, diante de três tentativas não exitosas, Pedro já amplia a questão.

Na comunidade mateana, a regra judaica que estipulava a cota para o perdão não é aceita. Por sete já teríamos uma boa definição do que deve ser o perdão: o perdão deve ser algo pleno, completo, total, perfeito e fisionômico – como estava a terra após o sétimo dia. Com a percepção numérica de Pedro a comunidade já encontraria um grande salto quantitativo nas questões tratativas. Porém, Jesus “caminha mais uma milha”.

Diante das expressões dispostas nos lábios de Jesus e Pedro: percebe-se que Pedro, está equivalente a Caim em sentido neutro; Jesus, por sua vez, está equivalente a Lamec em sentido positivo. A expressão numérica (“setenta vezes sete”) encontra outra temática: perdão. Se em Gn 4,24 a expressão servia como uma “fórmula de garantia” contra a retaliação “justificada”. Aqui ela serve para indicar a marca que cada discípulo deve ter. Uma mesma expressão nos lábios de personagens tão diferentes evidencia a nossa postura enquanto cristãos, pois sobre nós não deve ser entoado o cântico da espada, mas, sim, a oração do Pai nosso

que diz “perdoa as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores...” (Mt 6,12; Lc 11,4).

É no âmbito do perdão que a comunidade deve caminhar, e não da vingança. Se em Lamec a teologia do “vingador de sangue” está patente (Nm 35,9-34), em Jesus está realçada a infinita misericórdia de Deus para com todos os homens. Com Jesus, aprendemos a não matar alguém por nos ferir ou por nos contundir. A lógica do Novo Moisés é o inverso do individualismo e do rancor lamequiano, ele nos diz: “Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, nem a túnica recuses” (Lc 6,29). À resposta iracunda do ancestral de Lamec dada a Deus, “sou eu guardador do meu irmão?” (Gn 4,9), Jesus responde: “...guardava-os em teu nome que me deste; guardei-os e nenhum deles se perdeu” (Jo 17,12). A pergunta se faz ecoar nestes tempos tão violentos e vingativos: “Onde está o teu irmão”? que nossas ações em prol do próximo sejam as melhores respostas.

Referências bibliográficas

ALAND, B. ALAND, K. *et al* (Eds.). **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, G; FABRIS, R; MAGGIONI, B. (Orgs.). **Os Evangelhos (I)**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 33-295.

BARRERA, J. T. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

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

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. ver. a ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

- BORING, M. G. **Introdução ao Novo Testamento**: História, literatura e teologia (Vol II). São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2016.
- BLOMBERG, C. L. Mateus. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012 [2ª ed].
- CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd, 2011
- CARTER, W. **O Evangelho de São Mateus**: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis**: From Adam to Noah – Genesis I-VI 8 [Part I]. Illinois: Skokie, 2005.
- CUVILLIER, E. O Evangelho segundo Mateus. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [3ª ed.] p. 81-106.
- ELLIGER, K. RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EVANS, C. A. O uso do Antigo no Novo Testamento. In: MCKNIGHT, S; OSBORNE, R. G. (Orgs.). **Faces do Novo Testamento**: Um exame das pesquisas mais recentes. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p.141-160.
- FOUKES, F. *qayin I*. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. IV]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1123-1249.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Michigan: Eerdmans, 2007.
- 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. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 285-312, jul./dez. 2020. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p285>

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

GONZAGA, W; RAMOS, D; CARVALHO, Y. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos. **Revista Kerygma**, v. 15, n. 2, p. 9-31, jun/dez. 2020. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-254.kerygma>.

HAGNER, D. A. **Matthew 14-28** [33b]. Michigan: Zondervan, 1995.

HAGNER, D. A.; Mateus: judaísmo cristão ou cristianismo judaico? In: MCKNIGHT, S. OSBORNE, R. G. (Orgs.). **Faces do Novo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018. p. 280-299.

HAYS, R. B. **Echoes of scripture in the letters of Paul**. Connecticut: Yale University Press, 1989.

HOLLADAY, W. L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOWARD Jr, D. M. Tendências recentes nos estudos dos Salmos. In: BAKER, W. M; ARNOLD, B. T. (Orgs.). **Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 323-362.

KEVAN, E. F. Gênesis. In: DAVIDSON, F; ALAN, M. STIBBS; KEVA, E. F. (Orgs.). **O Novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1963, p. 81-118.

KINDER, D. **Gênesis**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1979.

LIMA, M. L. C. Identificação e caracterização da poesia hebraica bíblica. *Teocomunicação*, v. 34, n. 146, p. 817-850, dez. 2004.

LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica**: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 1984.

NIHAN, CH. RÖMER, TH. O debate atual sobre a formação do Pentateuco. In: RÖMER, T.H.; MACHI, J-D.; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.] p. 108-143.

MARGUERAT, D. O problema sinótico. In: MARGUERAT, D. (Org.). **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [3ª ed.], p. 15-44.

MURPHY, R. E. CLIFFORD, R. J. Gênesis. In: BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 59-128.

RAHLS, A. HANHART, R. (Eds). **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahls: Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

ROGERS, J. S. Lameque. In: FREEDMAN, D, N. (Org.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans**: exegético, expositivo, abrangente, histórico e atualizado. São Paulo: Hagnos, 2021, p. 875-878.

ROSS, A. P. **Creation and Blessing**: A Guide to the Study Exposition of the Book of Genesis. Michigan: Baker Book House, 1988.

STALLMAN, R. C. Lameque. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. III]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 863-865.

SEFARIA. **Baráíta Yomah 87b**. Disponível em: [https://www.sefaria.org texts](https://www.sefaria.org/texts). Acesso em 15 Jul. 2024.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**: versão 2.0. São Paulo: Paulinas, 2022 [4ª ed.].

UEHLINGER, CH. Gênesis 1-11. In: RÖMER, TH; MACHI, J-D; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento: História, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.], p. 144-165.

VIVIANO, B. T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, R. E; FITZMYER, J. A; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 131-216.

VON RAD, G. **Genesis**: A commentary. Pennsylvania: Westminster Press, 1972.

WALTKE, B. K. **Gênesis**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. Rio Grande do Sul: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

WENHAM, G. J. **Genesis 1-15**. Word Biblical Commentary [I]. Texas: Word Books, 1987.

WESTERMANN, C. **Genesis 1-11**: A Commentary. Minnesota: Augsburg Publishing House, 1984.

Posfácio

A repetição de certas frases pode produzir um duplo efeito: por um lado, serve para introjetar conceitos a serem absorvidos, moldar uma determinada forma de pensamento, oferecer linhas claras para discernir as circunstâncias. Por outro lado, a repetição também pode acostumar os ouvidos àquela mensagem, de modo que os corações se tornem insensíveis a ela. Em Teologia, a primeira consequência é a busca, e a segunda deve ser evitada.

Ouve-se com relativa frequência que a “Escritura é a alma da Teologia” (DV 24) e essa afirmação é meio que um ponto pacífico no ambiente teológico. Entretanto, o duplo perigo acima mencionado, ronda esse universo. É fato que a Escritura é uma das principais fontes da qual bebe a Teologia. Se a Escritura é “alma”, logo uma teologia que prescindisse do elemento escriturístico, seria esquelética e desprovida de todo o seu vigor. Contudo, na prática, em muitos círculos acadêmicos, o texto bíblico ainda é citado apenas como uma confirmação de ideias pré-estabelecidas, e não como seu ponto de partida. Não basta conhecer o documento conciliar para ser tocado por ele, pois a simples repetição do jargão não produz uma teologia autenticamente bíblica.

Da parte das ciências bíblicas, é necessário também fazer um *mea culpa* envergonhado: aquilo que se produz em âmbito exegetico, muitas vezes não atinge a vida da Igreja. O linguajar hermético e a despreocupação com o “hoje” da salvação são dois fatores que bloqueiam o acesso ao que se discute no universo bíblico. A Pontifícia Comissão Bíblica já advertia que o papel do exegeta não é apenas distinguir as fontes, definir as formas ou explicar os procedimentos literários. “A finalidade do trabalho deles só é atingida quando tiverem esclarecido o sentido do texto bíblico como *palavra atual de Deus*”¹. E isso só acontece

¹ A Interpretação da Bíblia na Igreja III, C, 1 (São Paulo: Paulinas, 2ª ed.; o grifo é nosso).

quando o mesmo estudioso tem consciência de que aquilo que interpreta é “Palavra de Deus”.

Nesse sentido, é extremamente reconfortador perceber o esforço incansável do Prof. Waldecir Gonzaga em estimular seu grupo de pesquisa a refletir sobre a Sagrada Escritura, aproximando o texto bíblico do dia a dia da Igreja. O livro que o leitor tem nas mãos é uma coletânea de inúmeros artigos que cobrem o AT e o NT: “Escrituras Novas e Antigas em diálogo”.

A relação entre os dois Testamentos, segundo Bento XVI², se dá a partir de três âmbitos. Primeiramente, existe uma *continuidade* entre eles, pois quis a pedagogia divina conduzir pacientemente os homens até que finalmente despontasse a plenitude da revelação em Cristo Jesus. Em segundo lugar, pode-se falar de *ruptura*, pois a novidade do Evangelho supera – e muito – toda e qualquer expectativa que eventualmente a humanidade pudesse alimentar em relação a Deus. Por fim, no NT Deus *cumpr*e as promessas feitas aos antepassados, demonstrando-se assim Fiel e Veraz.

Dessa forma, só se contempla o rosto de Deus a partir de todo o conjunto da Escritura. Santo Agostinho, em seu famoso comentário ao Evangelho de S. João, partindo do sinal de Caná (Jo 2,1-12), chama a atenção para aquilo que acontece em relação à Bíblia. Embora desde sempre tenha havido profecias, enquanto não se conseguia ver nelas o Cristo, elas eram como água insípida. Por isso, afirma:

O que existe de mais insípido, de mais insignificante, do que todos os livros proféticos se os leres sem neles descobrir o Cristo? Mas se neles descobres o Cristo, não apenas adquire sabor aquilo que lês, bem como te inebrias, elevando a tua alma

² BENTO XVI, Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Verbum Domini” sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010, n. 40.

bem acima do corpo, far-te-á esquecer aquilo que está atrás de ti, para te fazer pender para o que está adiante³.

O santo Doutor destaca com essas palavras a relação umbilical entre AT e NT, uma vez que toda a Escritura fala de Cristo. Era esse o sentido espiritual que os Padres procuravam destacar em seus comentários ao texto sagrado. Da mesma forma como há um só Deus, um mesmo Espírito inspirou os hagiógrafos do AT e NT. Assim também, há um tema que perpassa a Escritura como que um fio de ouro.

A familiaridade com o texto bíblico deve levar em conta a sua inteireza. A visão “canônica” da Bíblia impede o crescimento de uma teologia míope e manca. Nesse sentido, o livro que temos o prazer de posfaciar oferece uma visão abrangente da Escritura, permitindo que o leitor se familiarize com inúmeros textos de ambos os Testamentos. É uma espécie de “sinfonia” de estudos que em seu conjunto favorecem uma sempre maior intimidade com a Escritura.

Desejo sinceramente que esse trabalho hercúleo produza como frutos muitos outros aprofundamentos dos temas aqui tratados, a fim de que o conhecimento de Cristo, que se deixa encontrar na Santa Palavra, redunde num discipulado mais coerente e fiel.

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Doutor em Sagrada Escritura pela Pont. Univ. S. Tomás de Aquino
(Roma)

Docente de Sagrada Escritura do Departamento de Teologia da PUC-Rio

Editor-Chefe de ReBiblica

e-mail: hcsutrini@puc-rio.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1754-8000>

³ “*Lege libros omnes propheticos, non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellege ibi Christum, non solum sapit quod legis, sed etiam inebriat, mutans mentem a corpore, ut praeterita obliviscens, in ea quae ante sunt extendaris*” (AUGUSTINUS, In Iohannis Evangelium Tractatus. Milano: Bombiani, 2010, n. 9,3; tradução nossa).

