

26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν
Χριστῷ Ἰησοῦ·

Waldecir Gonzaga et alii

27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐ-
νεδύσασθε.

28 οὐκ ἐνὶ Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἑλλήν,
οὐκ ἐνὶ δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θῆλυ·

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

TEMAS E TEXTOS BÍBLICOS EM ANÁLISE

29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἔργα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐ-
στε,
κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι. (Gl 3,26-29)



Editora Fundação Fênix

Esta obra, intitulada ***Temas e textos bíblicos em análise***, é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS: um trabalho interinstitucional e interdisciplinar, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos dos primeiros momentos, em que publicamos e disponibilizamos nove obras, agora publicamos outras cinco, 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 pesquisas e estudos voltados para todos os quatro corpora do Novo Testamento e, em alguns casos, até mesmo de textos do Antigo 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 novamente materializado nos dois formatos: e-book e impresso. Trata-se de outras cinco novas obras, desta vez, pautadas pela expressão “temas e textos bíblicos”, e norteadas pela linha do estudo, da pesquisa, da reflexão, da investigação e da análise dos textos e temas propostos: 1) *Temas e textos bíblicos em estudo*; 2) *Temas e textos bíblicos em pesquisa*; 3) *Temas e textos bíblicos em reflexão*; 4) *Temas e textos bíblicos em investigação*; 5) *Temas e textos bíblicos em análise*. Neste sentido, 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, interinstitucionais e interdisciplinares, 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



Temas e textos bíblicos em análise

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

Temas e textos bíblicos em análise



Editora Fundação Fênix

Fênix (e-book) e Letra Capital (impresso) 2025

Porto Alegre, 2025

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 – 56

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

Temas e textos bíblicos em análise [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS :

Editora Fundação Fênix, 2025.

(Série religião e teologia ; 56)

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5460-240-2

1. Textos Bíblicos - Comparação e análise.

25-277330

CDD-220.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Estudos 220.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	15
Crescendo na investigação das Sagradas Escrituras	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	41
“Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20	
<i>Waldecir Gonzaga; Marcelo Dantas da Silva Júnior</i>	
Capítulo II	87
Da cegueira ao discipulado: uma análise de Mc 10,46-52	
<i>Waldecir Gonzaga; Francisco Évison</i>	
Capítulo III	111
O pobre como herdeiro do Reino de Deus, à luz de Tg 2,1-6	
<i>Waldecir Gonzaga; Jonas Luiz de Souza</i>	
Capítulo IV	169
A aspersão do sangue como sinal salvífico em 1Pd 1,1-2 e o uso de Ex 12,21-27	
<i>Waldecir Gonzaga; Neilor Schuster</i>	
Capítulo V	197
A proclamação de Jesus aos espíritos em prisão. Uma nova possibilidade interpretativa para 1Pd 3,19	
<i>Waldecir Gonzaga; Marcelo Dantas da Silva Júnior</i>	

Capítulo VI	239
A identidade do Povo de Deus em 1Pd 2,4-10: Uma análise do uso do AT na descrição petrina da comunidade cristã	
<i>Waldecir Gonzaga; Lucas Rangel de Castro Soares</i>	
Capítulo VII	289
A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137	
<i>Waldecir Gonzaga; Rosendo Javier Bustamante</i>	
Capítulo VIII	331
A soberania de Deus refletida na unção de Ciro: uma análise de Is 45,1-7	
<i>Waldecir Gonzaga; Francisco Évison</i>	
Capítulo IX	351
A transição da Teocracia para a Monarquia em 1Samuel	
<i>Waldecir Gonzaga; Rosendo Javier Bustamante</i>	
Capítulo X	405
Grito, injusticia y memoria compasiva del Éxodo en los Salmos	
Punto de partida para un Quehacer Teológico Contextual	
<i>Waldecir Gonzaga; Manuel David Gómez Erazo</i>	
Posfácio	465
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	

Prefácio

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

Referente aos temas trabalhados na presente obra, é importante destacar que a análise bíblica, quando realizada com rigor metodológico, revela a complexidade e a riqueza dos textos sagrados que compõem a tradição judaico-cristã. Os escritos bíblicos não são homogêneos nem unívocos; ao contrário, constituem uma coletânea plural, formada ao longo de séculos, com múltiplas camadas literárias, teológicas e históricas. A hermenêutica moderna, ao empregar ferramentas da crítica textual, histórico-crítica e sociológica, permite um aprofundamento na compreensão desses textos e dos temas que neles se desenvolvem. A análise científica dos textos bíblicos aprofunda o entendimento da Revelação divina ao situá-la nos contextos humanos e históricos que a constituíram.

A hermenêutica bíblica é um exercício de escuta atenta à pluralidade de vozes que compõem as Escrituras, e à voz do Espírito Santo que continua a falar por meio dela. A análise de temas e textos bíblicos representa uma tarefa central na teologia atual, especialmente no âmbito da exegese bíblica, que busca compreender de modo crítico e científico os múltiplos sentidos das Escrituras, que enquanto Palavra de Deus expressa em linguagem humana, requerem uma abordagem que leve em conta sua historicidade, sua diversidade literária e sua inserção na Tradição viva da fé. A constituição dogmática *Dei Verbum* do

Concílio Vaticano II declara que Deus falou na Sagrada Escritura por meio de homens à maneira humana (DV 12), o que implica na necessidade de investigar o sentido literal dos textos e os contextos históricos e culturais que moldaram suas expressões. A análise exegética é uma atividade essencial para que o conteúdo da fé seja bem compreendido, transmitido e vivido.

O cânon bíblico reúne tradições distintas, redigidas em épocas diferentes, com intenções teológicas distintas. Textos sapienciais, proféticos, históricos, poéticos e apocalípticos exigem uma leitura atenta aos gêneros literários e às estruturas narrativas. O livro de Gênesis, por exemplo, apresenta duas tradições distintas da Criação (Gn 1,1–2,4a e Gn 2,4b-25), cuja análise revela não uma contradição, mas uma complementaridade: Deus como Criador cósmico e como artífice pessoal da existência humana. Essa pluralidade interna exige um método que respeite a complexidade do texto e evite tanto o literalismo reducionista, quanto a alegorização arbitrária.

A crítica histórica e literária, a análise semiótica, a sociologia bíblica e os estudos de recepção fornecem instrumentos importantes para compreender como os textos foram compostos, lidos e reinterpretados ao longo do tempo. Um exemplo emblemático encontra-se nos textos proféticos, como em Isaías 1,17, onde o profeta insiste que se aprenda a fazer o bem e que se procure a justiça, que se corrija o opressor, que se defenda o direito do órfão, e que se faça justiça à viúva. A análise crítica deste versículo, inserido no contexto das denúncias contra a religião desvinculada da ética, revela uma Teologia da Aliança profundamente comprometida com a justiça social. Tal leitura desafia interpretações espiritualistas ou descontextualizadas.

É preciso assumir uma postura crítica diante de leituras ideologizadas, fundamentalistas ou apologéticas, que pretendem submeter o texto bíblico a agendas teológicas, políticas ou morais pré-estabelecidas. A análise exegética necessita manter-se aberta à alteridade do texto, acolhendo suas tensões internas,

suas ambiguidades e até seus silêncios. A investigação acadêmica não é inimiga da fé, mas um serviço à verdade revelada, que precisa ser buscada com humildade e rigor. A análise dos temas e textos bíblicos, quando guiada por critérios científicos e abertos à fé, oferece à teologia e à Igreja instrumentos indispensáveis para o discernimento teológico e pastoral. A exegese bíblica não é apenas um exercício de erudição, mas uma mediação necessária para que a Palavra de Deus seja compreendida em profundidade, proclamada com fidelidade e vivida com coerência.

O teológico bíblico e o exegeta exercem um ministério na medida em que colocam sua competência a serviço da escuta comunitária das Escrituras, contribuindo para que a Revelação divina continue a iluminar o caminho da teologia e da Igreja em meio aos desafios do mundo contemporâneo. Que esta publicação possa colaborar para o exercício de um labor teológico inspirado e fundamentado em uma boa metodologia bíblica, e que os temas, aqui tratados, incentivem a empreender pesquisas cada vez mais sensíveis aos apelos do tempo atual.

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes¹

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS

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

Apresentação

Crescendo na investigação das Sagradas Escrituras

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. Buscou-se 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 segundo semestre de 2024, com acompanhamento semanal de produção de textos, com o firme compromisso de continuar pesquisando e produzindo textos com os discentes dos dois PPGs (PUC-Rio e PUC-RS). Com isso, visou-se estreitar ainda mais os laços entre os dois Programas e alcançar novas produções, como vem acontecendo desde 2023.2, com mais cinco livros publicados agora em 2025.1, a partir desta parceria, com textos de ambas as IES, entre professor e alunos e alunas.

Neste sentido, e assim foi assumido, como nas nove obras anteriores, também agora, a pesquisa, produção e publicação se dão em textos dos *corpora* do NT³, procurando trabalhar a força dos textos bíblicos do Novo Testamento,

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 dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 01-19; 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; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento* (2025).

mas igualmente em diálogo com leituras de interface com textos bíblicos do Antigo Testamento, quando nas perícopes escolhidas ocorre algum tipo de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (que pode ser por meio de *citação*, *alusão* ou *eco*), 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) Temas e textos bíblicos em estudo; 2) Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3) Temas e textos bíblicos em reflexão; 4) Temas e textos bíblicos em investigação; 5) Temas e textos bíblicos 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), desenvolvido por Roland Meynet⁵, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado⁶.

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; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 133-180.

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.

⁶ 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

Como nos nove livros publicados desde 2023², em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também estes livros (de 2025.1) terão a sua publicação nos dois formatos (*e-book* e impresso) e manterão o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentadas informações referentes a seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das atuais cinco obras, como ocorreu nas anteriores, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor das Escrituras Sagradas (Bíblia/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 os 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.

A Bíblia, em todos os seus livros Canônicos, contém a *inspiração*, *revelação* e *inerrância*, pois se trata da Palavra de Deus⁷: a) *Inspiração* é o ato pelo qual Deus capacita certos homens, utilizando-se dos meios, também humanos, para fazer-Se conhecido através da linguagem humana, e se refere ao movimento particular do Espírito de Deus; b) *Revelação* é o ato pelo qual Deus entra e age na história para falar aos homens como amigo, pelos fatos e palavras, e se refere à verdade manifestada na história; c) *Inerrância*: significa ausência de erro ou que algo não tem erro. A inerrância é um predicado da Bíblia e está intimamente ligado à sua autoridade e à sua inspiração. Duas são as correntes acerca da inerrância bíblica: 1) *Inerrância absoluta*: os fundamentalistas entendem a inerrância em seu sentido absoluto, ou seja, a total ausência de qualquer tipo de erro; 2) *Inerrância limitada*: é a posição daqueles que defendem a inspiração

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).

⁷ GONZAGA, W., A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos, p. 5-20.

conceitual, não verbal, e aceitam a exatidão da Bíblia para questões de salvação e moral e não para questões das ciências empíricas.

Como se sabe, os livros da Bíblia, em sua grande maioria, para o Antigo Testamento, foram escritos em hebraico, parte em aramaico e parte em grego; e grego para o inteiro Novo Testamento. A primeira e mais antiga tradução do AT foi para o grego, entre os anos 250 a.C. a 150 a.C., chamada de *Septuaginta* ou *Setenta* (LXX). A primeira tradução do AT e do NT completos para o latim, foi a *Vulgata*, de Jerônimo, no final do séc. IV d.C. Na época em que a foram escritos os Livros Sagrados ainda não havia a *Prensa*, que foi inventada por Johannes Gutenberg, no séc. XV de nossa era, e a Bíblia foi escrita sobretudo em *Tabuinhas de Cerâmica* (argila cozida em forno), em *Papiro* (planta originária do Egito) e *Pergaminho* (couro de carneiro curtido). A Bíblia foi vivida e contada pelos pais aos filhos, transmitida oralmente antes de ser escrita. Mas a tradição escrita durou mais ou menos 1.000 anos. Para o AT, a escrita começou por volta de 950 a.C. e terminou por volta do ano 50 a.C. Para o NT a escrita começou por volta do ano 50 d.C. e terminou por volta do ano 100 d.C. A fase da Escrita veio após a fase da Tradição Oral, pois muita coisa da Bíblia foi transmitida de pai para filho, de geração em geração, antes de ser registrada.

Outro dado a se ter presente e levar em consideração é que todos os *exemplares originais* dos escritos tanto do AT como do NT “se perderam” e que seus textos chegaram até nós por meio de *cópias de cópias*, uma vez que o material era muito frágil e precisa ser sempre copiado e recopiado para ser mantido em boas condições de uso. Além disso, no que diz respeito aos *Manuscritos* que temos à disposição, e são muitos, mais de sete mil já catalogados, eles são divididos em vários grupos, que são colocados segundo o *tipo, família e distribuição geográfica*.

No que diz respeito à língua hebraica, trata-se de uma língua semítica e consonantal, que não possui vogais, e o texto bíblico hebraico que temos remonta

ao período do II Tempo (515 a.C. a 70 d.C.) até o ano 100 d.C., quando as comunidades judaicas o teriam adotado como forma textual final e que os *Massoretas* vocalizaram durante os séculos VI ao IX d.C. Portanto, o Texto Massorético que possuímos hoje (em língua hebraica, também chamado de *Leningradense*) já conta com mais de mil anos de história. É a partir desse texto que hoje são feitas as edições da Bíblia Hebraica e as traduções modernas, inclusive para o mundo cristão, no tocante ao AT. No que diz respeito ao NT, escrito totalmente em língua grega, uma língua com consoantes e vogais, nós temos uma vasta gama de *Manuscritos* que são trabalhados por vários estudiosos no mundo hoje, na tentativa de recuperar o texto original dos escritos do Novo Testamento. Mas essa tarefa é realmente árdua e de grande responsabilidade, pois se trata de resgatar os primeiros escritos do cristianismo.

Se não bastasse isso, ainda temos a questão dos textos chamados apócrifos ou extracanonicos, que ficaram fora do cânon, que são numerosos tanto para o AT (52) como para o NT (88)⁸, onde encontramos muita literatura edificante e bastante próxima dos textos que foram escolhidos pela Igreja e deixados como canônicos, genuínos, inspirados e revelados. Esse foi realmente um processo longo e difícil para a Igreja, que o concluiu tão somente por volta do final do séc. IV d.C.⁹ Os textos bíblicos foram escritos em “formato carta”, sem divisão de capítulos e versículos, que apareceram bem mais tarde. A divisão da Bíblia em capítulos foi concluída em 1222, por *Estevão Langton*, então Cardeal Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra. Ele foi professor na Sorbone de Paris e faleceu no ano de 1228. E a divisão em versículos foi feita e revisada pelo frade dominicano *Santo Pagnini*, italiano, em 1528; e pelo tipógrafo *Roberto Etienne*, um protestante, em 1555, que concluiu a obra de revisão e divisão, em vista da impressão tipográfica, já na era da *Prensa*, de Gutenberg.

⁸ FARIA, J. F., Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo, p. 63-80.

⁹ GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

Embora os principais critérios para a formação do Cânon do Bíblico tenham sido a pessoa de Jesus, como norma suprema, e a pregação oral dos apóstolos, juntamente com a vida da comunidade e seu uso litúrgico, como pontos de referência no que diz respeito aos critérios que foram sendo levados em consideração para a aceitação dos livros presentes tanto no AT como no NT, percebe-se que houve uma progressão nos mesmos até que se chegasse a fechar o Cânon Bíblico como o temos em nossa Bíblia hoje. Aliás, devemos supor que sucedeu algo bem normal: quando a tradição oral começa a se tornar suspeita e incontrolável, impõe-se a necessidade de escritos que transmitam fielmente essa tradição. Não se pode falar de aceitação de um livro apenas a partir de um critério e sim de um conjunto de critérios, pois admitir como decisivo a aceitação de apenas um único critério poderia gerar graves erros. Não foi um critério sozinho e sim o conjunto dos critérios que deu base para se chegar às escolhas que foram sendo feitas, passo a passo, dos livros tanto para o AT como para o NT¹⁰. Os critérios para aceitação dos livros canônicos podem ser resumidos em: a) Apostolicidade e pregação apostólica; b) Regra de Fé (*Regula fidei* / *Ortodoxia*); c) Antiguidade; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais¹¹.

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, e/ou o Hebraico, quando for o caso, para o Antigo Testamento. Em alguns 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 as opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução para o texto bíblico e a bibliografia consultada; neste sentido, muitas são as notas reflexivas, problematizadoras,

¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 113-115; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico, p. 413-416.

¹¹ MANNUCCI, V., Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura, p. 241-242.

descritivas e/ou discursivas. Por isso, além do corpo do texto, é preciso conferir igualmente as muitas notas de rodapé. Isso proporciona realizar um melhor trabalho de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Bíblica quanto da Área Sistemático-Pastoral, além de outras ciências e saberes. Os textos, de fato, têm uma leitura inter e transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia Bíblica com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

Se as três obras publicadas em 2023.2¹² foram pautadas pela temática das *Epístolas do Novo Testamento*, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do Novo Testamento (1. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; 3. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.1¹³ se deu pelo valor da temática *Palavra de Deus* (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.2¹⁴ se deu pelo valor da temática *Escrituras* (1. Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2. Escrituras e Pastoral em debate; 3. Escrituras e saberes em análise); a escolha das cinco obras publicadas nesta edição de 2025.1 se deu pela expressão *Novo Testamento* e pela palavra *Bíblico/a*, no plural, para valorizar o *locus* dos Textos Sagrados da tradição judaico-cristã (1. Temas e textos bíblicos em estudo; 2. Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3. Temas e textos

¹² GONZAGA, W. et al. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento (2023).

¹³ 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).

¹⁴ GONZAGA, W. et al., Escrituras Antigas e Novas em diálogo (2024); GONZAGA, W. et al., Escrituras e Pastoral em debate (2024); GONZAGA, W. et al., Escrituras e saberes em análise (2024).

bíblicos em reflexão; 4. Temas e textos bíblicos em investigação; 5) Temas e textos bíblicos em análise). Realça-se ainda que, além do fato de estas cinco obras abrangerem todos os *corpora* do Novo Testamento, como nas edições anteriores, também são publicadas nos dois formatos: *e-book* e impresso.

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 “‘Meu nome é legião, porque somos muitos’: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20”¹⁵, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcelo Dantas Silva Júnior, traz uma análise da perícope de Mc 5,1-20, abordando a temática da expulsão dos espíritos, que se autodenominam “legião”. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Marcos, endemoninhado, exorcismo, legião e porcos. Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser escrito, por volta de 65 d.C., provavelmente em Roma, para uma comunidade mista, porém, com predominância de cristãos vindos da gentilidade. Trata-se de um Evangelho que também serviu de base para os demais Sinóticos, com muitos textos em comum. Marcos traz vários aspectos do ministério e vida pública de Cristo, como seus milagres, a exemplo do “exorcismo” do jovem endemoninhado de Gerasa, em Mc 5,1-20, que continua atraindo a atenção de muitos estudiosos acerca do sentido de sua interpretação, se literal ou simbólico. Por se tratar do mais antigo dos quatro Evangelhos canônicos, a perícope de Mc 5,1-20, que tem seu paralelo dos outros dois Evangelhos Sinóticos, em Mt 8,28-24 e em Lc 8,26-39, reveste-se de um especial valor, tanto para a literatura bíblica, como para a teologia e a pastoral. Deste os tempos Patrísticos, esta passagem bíblica vem despertando enorme interesse, sobretudo por causa do tema da possessão demoníaca, tão caro aos

¹⁵ Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., “Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20. *NUMEN*

exorcistas e aos pastores da Igreja, bem como na temática da espiritualidade, da saúde física e mental etc. Diante de seu valor bíblico-teológico-pastoral, a perícopes de Mc 5,1-20 também se reveste de um grande valor acadêmico. Para a análise da perícopes indicada, são oferecidos texto grego, tradução e crítica textual; dados pré-textuais de Marcos; trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco no século I d.C.; o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” ao longo dos séculos: demônios ou romanos?; e aponta-se um caminho para o entendimento da referida passagem bíblica.

O **Capítulo II**, intitulado “Da cegueira ao discipulado: uma análise de Mc 10,46-52”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Francisco Éverson, apresenta uma análise da perícopes de Mc 10,46-52, tendo como foco a temática do cego Bartimeu e do discipulado. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Marcos, Bartimeu, identidade, fé, discipulado e salvação. A perícopes de Mc 10,46-52, que trata da cura de Bartimeu, um mendigo cego, no caminho de Jericó a Jerusalém, integra um episódio capilar do Novo Testamento, tanto pela profundidade teológica quanto pelas implicações messiânicas. Nesta perspectiva, o presente estudo realiza uma análise exegética dessa passagem, servindo-se de alguns passos do método histórico-crítico, colocando em relevo a identidade messiânica de Jesus manifestada através do clamor de Bartimeu, que o reconhece como “Filho de Davi”. A partir deste reconhecimento, o referido cego não apenas confessa a realeza de Jesus, mas também estabelece um paralelo entre sua condição de marginalização e a promessa de salvação a ser realizada pelo Messias. Além disso, é possível identificar uma profunda relação entre Bartimeu, que se torna símbolo do discípulo verdadeiro e autêntico, e os discípulos de Jesus, os quais ainda não compreendiam plenamente a missão de seu mestre. O atual estudo é dividido em três partes principais: a análise textual, levando em consideração as variantes da NA28 e suas implicações; a discussão do contexto histórico e social,

sublinhando a marginalização do cego e a grandeza da fé; e um comentário exegético. O objetivo é oferecer uma maior compreensão do Evangelho de Marcos, destacando a relação existente entre a identidade messiânica de Jesus e a experiência de fé que transforma a vida dos homens como ocorreu com Bartimeu.

O **Capítulo III**, intitulado “O pobre como herdeiro do Reino de Deus, à luz de Tg 2,1-6”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jonas Luiz de Souza, aborda o tema do pobre como herdeiro do reino de Deus a partir da perícopes de Tg 2,1-6, um texto singular para se trabalhar a temática do olhar carinhoso e do zelo para com os pobres. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Tiago, pobres, Reino de Deus, fé, parcialidade e comunidade. Este estudo explora a percepção do pobre como herdeiro do Reino de Deus no pensamento de Tiago. Atenção particular é dada à denúncia de desprezo que os pobres sofrem na epístola e a uma possível parcialidade em relação aos cristãos ricos da própria comunidade. Para Tiago, são “os pobres para o mundo que Deus escolheu para serem ricos em fé e herdeiros do Reino” (Tg 2,5). Na Epístola de Tiago, o relacionamento com o mundo determina, em última análise, o comprometimento de alguém com o Reino de Deus. Nela, a própria definição de religião exige que a pessoa se mantenha “imaculada do mundo” (Tg 1,27). Assim, busca-se evidenciar a ênfase da epístola na atitude correta em relação ao tratamento e ao cuidado com os pobres e necessitados, dentro e fora da comunidade, entendendo ser estes a escolha preferencial de Deus para herdarem o Reino. Assume-se que a epístola reflete ditos da tradição de Jesus e princípios ensinados por ele, tanto em Lucas quanto em Mateus. Argumenta-se o modo como Tiago admoesta o seu público a viver de acordo com estes princípios, considerando-se que o autor, não simplesmente repete a tradição de Jesus, mas a pressupõe, desdobra-a e a aplica ao cenário particular da comunidade. Em suma, busca-se compreender a pergunta de Tiago: “Ouvi, meus amados irmãos, Deus não escolheu os pobres para o

mundo, para serem ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?” (Tg 2,5). Para tanto se oferece o texto grego, tradução e análise da temática, indicando que os pobres são os herdeiros do Reino de Deus.

O **Capítulo IV**, intitulado “A aspersão do sangue como sinal salvífico em 1Pd 1,1-2 e o uso de Ex 12,21-27”¹⁶, de autoria de Waldecir Gonzaga e Neilor Schuster, apresenta uma análise de interface entre um texto do AT (Ex 12,21-27) e outro do NT (1Pd 1,1-2), a partir da temática do sangue do Cordeiro, tanto para os judeus como para os cristãos. As oito palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Êxodo, 1Pedro, aspersão, sangue, estrangeiros, forasteiros, salvação e primogênito. O NT faz muitas referências a textos e ao conteúdo do AT, a partir do uso do AT no NT, que pode ser de forma explícita (citação) e/ou implícita (alusão e eco). Em 1Pd 1,1-2, a saudação epistolar abre a carta citando aqueles que foram aspergidos com o sangue de Jesus Cristo, aproximação com a “aspersão do sangue do Cordeiro”, como no livro do Êxodo. Em Ex 12,21-27, a “aspersão do sangue do Cordeiro” nas portas das casas dos hebreus que viviam no Egito é ordem de Deus, a ser feita para sempre. São tempos e lugares muito distintos os que separam os dois textos. Porém, há elementos que permitem realizar uma aproximação entre eles, relacionando seu significado e teologia. A dimensão salvífica dos textos, bem como a menção de serem estrangeiros e forasteiros são elementos-chave que aproximam as duas perícopes. Os primogênitos das casas onde o sangue foi aspergido no Egito (AT), tiveram suas vidas poupadas e foram salvos na noite em que o Senhor feriu o Egito. Aqueles pelos quais Jesus Cristo derramou o seu sangue, também foram salvos por este sinal cruento. Os hebreus eram estrangeiros no Egito, e a ordem de YHWH era dirigida a eles, em vista da libertação. A carta 1Pedro é dirigida a forasteiros (NT),

¹⁶ Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., A aspersão do sangue como sinal salvífico em 1Pd 1,1-2 e o uso de Ex 12,21-27. *Teocomunicação*, (2025).

que para além do espaço geográfico das cidades mencionadas, não estão em seu lugar, mas sim em busca do seu lugar definitivo. O presente estudo oferece os textos nas línguas originais, tradução portuguesa, comentários e análises textuais e temáticos.

O **Capítulo V**, intitulado “A proclamação de Jesus aos espíritos em prisão. Uma nova possibilidade interpretativa para 1Pd 3,19”¹⁷, de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcelo Dantas Silva Júnior, apresenta o tema da proclamação de Jesus aos espíritos em prisão, segundo a afirmação petrina de 1Pd 3,19. As dez palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, Jesus, espíritos, prisão, mortos, inferno, *descensus*, proclamação, exegese e Enoque. Quase dois mil anos após a sua redação, o texto de 1Pd 3,19 continua a ser um desafio aos teólogos, exegetas e pesquisadores comprometidos em encontrar uma melhor interpretação para a passagem. Nesse sentido, várias possibilidades foram aquilatadas ao longo dos estudos bíblicos, Teológicos, dogmáticos e pastorais a fim de clarificar o entendimento da perícopes. Nesse artigo, essas perspectivas são aduzidas e ponderadas – mostrando, inclusive, seus pontos positivos e negativos – seja na Teologia Bíblica ou na Sistemática. Levando em consideração a história da interpretação, anelou-se com este artigo uma proposta conciliadora entre as teologias Bíblica e Sistemática, demonstrando, assim, que durante o *triduum mortis Christi*, ou seja, nos três dias entre a sua morte e ressurreição, Jesus proclamou sua vitória às almas dos homens da época de Noé em estado de espírito nos lugares celestiais inferiores (*descensus Christi ad ínferos*). Tendo como escopo refletir exegeticamente sobre a perícopes 1Pd 3,18-20 e não apenas sobre o v.19, este artigo apresenta os seguintes passos: oferece o texto grego e uma tradução da perícopes de 1Pd 3,18-20; crítica textual e análise do aparato crítico;

¹⁷ Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., A proclamação de Jesus aos espíritos em prisão – Uma nova possibilidade interpretativa para 1Pd 3,19. *Yachay* (2025).

uma abordagem das análises tradicionais de 1Pd 3,19 (*descensus*, tradição agostiniana e dependência enoquita); e conclui a pesquisa oferecendo uma hermenêutica alternativa para 1Pd 3,18-20, além de introdução, conclusão e referências bibliográficas. Neste sentido, o presente estudo avança especialmente na reflexão sobre 1Pd 3,19, abre novos caminhos e possibilidades em vista de uma leitura interdisciplinar entre a Bíblia e a Sistemática, alarga horizontes e incentiva posteriores pesquisas em 1Pedro.

O **Capítulo VI**, intitulado “A identidade do Povo de Deus em 1Pd 2,4-10: Uma análise do uso do AT na descrição petrina da comunidade cristã”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Lucas Rangel de Castro Soares, aborda a temática da identidade do povo de Deus à luz da perícopes de 1Pd 2,4-10, tendo presente o método do uso do AT no NT. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, Exegese do NT, Uso do AT no NT, povo de Deus e comunidade cristã. Este estudo examina a identidade do Povo de Deus em 1Pd 2,4-10, a partir da análise de como o autor canônico se utiliza de textos do Antigo Testamento para descrever a comunidade cristã. O objetivo principal é demonstrar como as citações, alusões e ecos veterotestamentários moldam a eclesiologia da epístola, enquanto destaca a relação entre Israel e a Igreja. O estudo dialoga com o debate acadêmico sobre intertextualidade e exegese intra-bíblica ou intra-canônica, e interage com autores como Gregory K. Beale, Richard B. Hays e Steve Moyise. A pesquisa adota a metodologia de Beale para o estudo do uso do Antigo Testamento no Novo e aplica seus nove passos para a interpretação do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, o que inclui a identificação de referências textuais do primeiro testamento na perícopes, a análise do contexto original e do contexto do Novo Testamento, comparação textual e as análises teológica e retórica. O estudo está estruturado da seguinte maneira: uma introdução ao problema do uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento e

apresentação do método de Beale; a análise do contexto de 1Pd 2,4-10 e a crítica textual da perícope; a identificação e interpretação das passagens do Antigo Testamento citadas ou aludidas, com foco no impacto dessas referências na construção da identidade cristã. O estudo demonstra que 1Pd 2,4-10 reafirma a continuidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, enquanto apresenta a Igreja como receptora das prerrogativas e da missão do Israel do Antigo Testamento.

O **Capítulo VII**, intitulado “A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137”¹⁸, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, aborda o tema da justiça divina e da identidade teológica de Israel presente no Sl 137. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Salmo 137, Israel, exílio, justiça divina e Babilônia. Este estudo analisa como o Sl 137 reflete a profunda experiência de exílio do povo israelita, enfatizando a intersecção entre a justiça divina e a identidade teológica em um contexto de opressão e desespero. A importância do Sl 137 é contextualizada, uma vez que ele expressa lamento e desejo de restauração, revelando a luta constante do povo em manter sua fé e identidade em um ambiente hostil e desolador. A análise comparativa entre o Texto Massorético (TM) e a Septuaginta (LXX) destaca as variações textuais que podem enriquecer significativamente a interpretação do Sl 137, evidenciando as diferentes tradições de transmissão e interpretação ao longo dos séculos. As notas críticas oferecidas neste estudo fornecem uma visão detalhada sobre versículos específicos, explorando as nuances linguísticas e culturais que enriquecem a compreensão do texto. O contexto histórico é fundamental para entender as implicações do exílio babilônico na formação da identidade nacional e espiritual

¹⁸ Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137. *RECiFiT*, (2025).

de Israel, refletindo as dores, lutas e esperanças do povo. A crítica literária e a análise de formas abordam a construção do Sl 137, enquanto a conclusão conecta a busca por justiça divina à afirmação da identidade de Israel. O Sl 137, portanto, não apenas lamenta a perda e a dor, mas também clama por redenção e reafirma a fé no Deus que é justo e presente, mesmo em tempos de crise e desespero.

O **Capítulo VIII**, intitulado “A soberania de Deus refletida na unção de Ciro: uma análise de Is 45,1-7”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Francisco Évison, apresenta uma sobre o papel de Ciro da libertação dos deportados da Babilônia e a mão condutora de Deus ao longo do retorno e reingresso na Terra Prometida. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Deutero-Isaías, Ciro, ungido, soberania, YHWH, exílio e Israel. A reflexão sobre o papel de Ciro e a soberania divina em Is 45,1-7 constitui uma perspectiva teológica marcante na história de Israel. Integrando os textos do Deutero-Isaías, a referida perícopes, aponta para o exílio Babilônico e reconstrução de Israel, conjugando, deste modo, a intervenção divina na história com a esperança de redenção do referido povo. Nesta perspectiva, o contexto do exílio representou um momento de profunda crise identitária para Israel, uma vez que o povo escolhido se viu destituído de sua terra, de seu templo e de sua autonomia política. A destruição de Jerusalém e o cativeiro na Babilônia foram compreendidos não apenas como um desastre histórico, mas também como uma disciplina divina, mediante a qual Israel deveria reconhecer seus desvios e renovar sua aliança com YHWH. Diante disso, o texto se apresenta como um oráculo de salvação que redefine o papel de um líder estrangeiro, Ciro, como instrumento do Deus de Israel. A passagem destaca a exclusividade e o poder absoluto de YHWH sobre todas as nações, mesmo sobre aqueles que não O conhecem, revelando o Seu controle todos os eventos e figuras históricas. Neste contexto, a figura de Ciro é interpretada não como um rei comum, mas como um “ungido” (מָשִׁיחַ), escolhido

para libertar Israel e restaurar Jerusalém. O texto provoca um contraste entre o Deus único de Israel e os ídolos das nações, ressaltando que YHWH é o criador e mantenedor do cosmos, aquele que cria tanto a luz quanto as trevas, o bem e o mal, desafiando concepções dualistas. Is 45,1-7 não só ratifica a autoridade de Deus sobre o destino de Israel, mas também sugere uma teologia universalista ao utilizar Ciro, um governante estrangeiro, para cumprir Seus objetivos. Este estudo de Is 45,1-7 utiliza alguns passos do Método Histórico-Crítico, visando explorar as camadas de significado no texto e compreender seu impacto teológico.

O **Capítulo IX**, intitulado “A transição da teocracia para a monarquia em 1Samuel”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, aborda o tema da transição da teocracia para a monarquia, como é narrado no livro de 1Smuel. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Samuel, Monarquia, transição, teocracia e pedido do povo. Este estudo sobre a transição da teocracia para a monarquia em Israel, conforme relatado em 1Sm 8, investiga aspectos históricos e teológicos relevantes. O contexto histórico foca no pedido por um rei, que representa um marco na história bíblica, evidenciando a insatisfação popular com a liderança de Samuel e seus filhos. A crítica textual examina as diferenças e correções propostas pelas variantes do Texto Massorético e da Septuaginta (LXX), analisando como essas versões influenciam a interpretação do texto sagrado e a compreensão do desejo por um rei. Este exame crítico revela nuances teológicas e históricas sobre a mudança de governo em Israel, destacando os significados implícitos em cada versão. A escolha e a unção de Saul como rei (1Sm 10,17-27) e o discurso de despedida de Samuel, em que defende a teocracia (1Sm 12,1-25), são analisados à luz dessas variantes textuais, que impactam a interpretação dos eventos e a resposta divina ao clamor do povo. Comentários rabínicos e cristãos também são considerados, apresentando diferentes perspectivas sobre a monarquia e sua relação com a soberania divina,

enriquecendo a análise teológica. As implicações do pedido de um rei revelam a paciência de Deus com as demandas humanas, bem como a necessidade de uma liderança que espelhe valores divinos. O estudo conclui com reflexões sobre a natureza da liderança em Israel, sublinhando a tensão entre o governo humano e a teocracia idealizada por Samuel, evidenciando a complexa interação entre a soberania divina e os desejos do povo.

O **Capítulo X**, intitulado “Grito, injusticia y memoria compasiva del Éxodo en los Salmos. Punto de partida para un Quehacer Teológico Contextual”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Manuel David Gómez Erazo, um texto em língua espanhola, apresenta uma análise do grito e do clamor no Livro dos Salmos, da situação de quem está em dor e sofrimento, a exemplo da memória do Êxodo nos Salmos e demais livros das Escrituras Sagradas. As oito palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Grito, injustiça, memória, vítimas, Êxodo, Salmos, sabedoria e poesia israelita. Os Salmos, poesia e oração dirigidas a Deus, apresentam com originalidade a experiência emergente do mais profunda da humanidade do israelita. Esses poemas se movem entre o louvor e a súplica, os polos vitais do salmista de acordo com a antropologia mediterrânea. Existem salmos com a memória do grito exodal, expressão agressiva, dolorosa e humana, suscitada em vários contextos históricos e injustos de opressão pelos quais passou o povo invadido, especialmente durante o exílio babilônico. Chama a atenção o fato de que o clamor de injustiça é pouco enfatizado nas pesquisas bíblicas e, talvez, leve à minimização do drama nele contido, do que faz memória e é expressado em vários salmos; portanto, entendê-los como uma linguagem oracional ou salmódica dirigida a Deus colabora para tornar visível o salmista e seu grito pela injustiça. A pesquisa apresenta a recuperação e a visibilidade dessa expressão nos salmos, especificamente 9, 34, 77, 88 e 107, encontrando neles aspectos literários, históricos e teológicos a partir de uma metodologia qualitativa,

de uma técnica de revisão documental e de uma abordagem sincrônica, interpretando os significados que podem ser encontrados por detrás das estruturas e das palavras desse conjunto de salmos identificados. Essa busca nos permite vincular o grito como categoria dentro desse conjunto de poemas para gerar um trabalho bíblico-teológico baseado em métodos mais comprometidos com a realidade, a fim de canalizar uma experiência de fé madura e crítica que fortaleça a espiritualidade em meio aos complexos contextos atuais.

Além de todos os capítulos, cada obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Tiago de Fraga Gomes, da PUC-RS) e *Posfácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). A obra que temos em mãos, como dito desde o início, disponibilizada nos dois formatos (*e-book* e impresso), é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS. Como nos três livros publicados em 2023.2, nos três em 2024.1 e nos três em 2024.2, também nestes cinco de 2025.1, seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilingües (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID ID.

Se em 2023.2, iniciamos o projeto; em 2024.1, sedimentamos o mesmo; em 2024.2, levamos adiante; agora, em 2025.1, continuamos colhendo os frutos das nove 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, continuamos a dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor e autora, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas nove 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, pluridisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional.

Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e desbravando novas estradas para o futuro! Continuemos pensando 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 e de Ciências da Religião etc.

Aproveitemos os espaços que temos, como encontros, congressos, simpósios e eventos múltiplos, presenciais e/ou pelas plataformas virtuais; pensemos 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.; pensemos 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, às Ciências Humanas e à Casa Comum. A construção da Fraternidade, da Amizade Social e da Justiça Social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais o Diálogo de forma pessoal e comunitária, interdisciplinar e interinstitucional, 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.

FARIA, J. F. Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo. **Cadernos Patrísticos**, Vol. IV, n. 7, maio, p. 63-80, 2009.

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. A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos. **CREatividade** (Revista da Cultura Religiosa, PUC-Rio), Rio de Janeiro, Ano 2019, n. 2, p. 5-20, Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.CRE.45809>

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

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.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

GONZAGA, W. *et al*. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi:

<https://doi.org/10.36592/9786554600835> e
<https://www.fundarfenix.com.br/ebook/250novotestamento>

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

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

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 at. **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>

GONZAGA, W. et at. **Escrituras Antigas e Novas em diálogo**. 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/10.36592/9786554601795> Link:

<https://fundarfenix.com.br/ebook/340escrituras-antigas-e-novas-em-dialogo/>

GONZAGA, W. et at. **Escrituras e Pastoral em debate**. 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/10.36592/9786554601870> Link: <https://drive.google.com/file/d/1WsKa45Qn-THNPrfDxMlaQo9mT9w2cMuR/view>

GONZAGA, W. et at. **Escrituras e saberes em análise**. 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/10.36592/9786554601900> Link: https://drive.google.com/file/d/11UuXK8Qc_js7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

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>

GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 01-19, jul./dez.2024. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628>

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

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

- MANNUCCI, V. **Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus, 2008.
- 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, maio/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.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo I¹

“Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20²

“My name is legion, because we are many”: An exploratory analysis in Mc 5,1-20

“Mi nombre es legión, porque somos muchos”: Un análisis exploratorio en Mc 5,1-20

Waldecir Gonzaga³

Marcelo Dantas da Silva Júnior⁴

Resumo

Marcos foi o primeiro Evangelho canônico a ser escrito, por volta de 65 d.C., provavelmente em Roma, para uma comunidade mista, porém, com predominância de cristãos vindos da gentilidade. Trata-se de um Evangelho que também serviu de base para os demais Sinóticos, com muitos textos em comum. Marcos traz vários aspectos do ministério e vida pública de Cristo, como seus milagres, a exemplo do “exorcismo” do jovem endemoninhado de Gerasa, em Mc 5,1-20, que continua atraindo a atenção de muitos estudiosos acerca do sentido de sua interpretação, se literal ou simbólico. Por se tratar do mais antigo dos quatro Evangelhos canônicos, a perícopes de Mc 5,1-20, que tem seu paralelo dos outros dois Evangelhos Sinóticos, em Mt 8,28-24 e em Lc 8,26-39, reveste-se de um especial valor, tanto para a literatura bíblica, como para a teologia e a pastoral. Deste os tempos Patrísticos, esta passagem bíblica vem despertando enorme interesse, sobretudo por causa do tema da possessão demoníaca, tão caro aos exorcistas e aos pastores da Igreja, bem como na temática da espiritualidade, da saúde física e mental etc. Diante de seu valor bíblico-teológico-pastoral, a perícopes de Mc 5,1-20 também se reveste de um grande valor acadêmico. Para a análise da perícopes indicada, são oferecidos texto grego, tradução e crítica textual; dados pré-textuais de Marcos; trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco no século I d.C.; o debate sobre a simbologia ou literalismo da expressão “legião” ao longo dos séculos: demônios ou romanos?; e aponta-se um caminho para o entendimento da referida passagem bíblica.

Palavras-chave: Marcos, Endemoninhado, Exorcismo, Legião, Porcos.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-01>

² GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., “Meu nome é legião, porque somos muitos”: Uma análise exploratória em Mc 5,1-20. *NUMEN*, (2025).

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

⁴ Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). Pós graduado em Teologia Sistemática e em Cristianismo e Política pelo Instituto Jonathan Edwards. E-mail: dantasteologizando@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4288646123802653> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0887-5421>

Abstract

Mark was the first canonical Gospel to be written, around 65 AD, probably in Rome, for a mixed community, but with a predominance of Christians from the gentiles. It is a Gospel that also served as the basis for the other Synoptics, with many texts in common. Mark presents several aspects of the ministry and public life of Christ, such as his miracles, such as the “exorcism” of the demon-possessed young man from Gerasa, in Mark 5:1-20, which continues to attract the attention of many scholars regarding the meaning of its interpretation, whether literal or symbolic. Because it is the oldest of the four canonical Gospels, the pericope of Mk 5:1-20, which has its parallel in the other two Synoptic Gospels, Mt 8:28-24 and Lk 8:26-39, is of special value both for biblical literature and for theology and pastoral care. Since Patristic times, this biblical passage has aroused enormous interest, above all because of the theme of demonic possession, so dear to exorcists and pastors of the Church, as well as the theme of spirituality, physical and mental health, etc. In view of its biblical-theological-pastoral value, the pericope of Mk 5:1-20 is also of great academic value. For the analysis of the indicated pericope, the Greek text, translation and textual criticism are offered; pre-textual data from Mark; the theme of the symbolism of the demonic in the 1st century AD is addressed; the debate over the symbolism or literalism of the expression “legion” over the centuries: demons or Romans?; and a path to understanding the aforementioned biblical passage is pointed out.

Keywords: Mark, Demon-possessed, Exorcism, Legion, Pigs.

Resumen

Marcos fue el primer Evangelio canónico que se escribió, hacia el año 65 d.C., probablemente en Roma, para una comunidad mixta, pero con predominio de cristianos gentiles. Es un Evangelio que también sirvió de base a los demás Sinópticos, con muchos textos en común. Marcos contiene diversos aspectos del ministerio y la vida pública de Cristo, como sus milagros, como el “exorcismo” del joven endemoniado de Gerasa, en Mc 5,1-20, que sigue atrayendo la atención de muchos estudiosos sobre el sentido de su interpretación, literal o simbólica. Por ser el más antiguo de los cuatro Evangelios canónicos, la perícopa de Mc 5,1-20, que tiene su paralelo en los otros dos Evangelios Sinópticos, Mt 8,28-24 y Lc 8,26-39, tiene un valor especial tanto para la literatura bíblica como para la teología y la pastoral. Desde la época Patrística, este pasaje bíblico ha suscitado un enorme interés, sobre todo por el tema de la posesión demoníaca, tan apreciado por los exorcistas y pastores de la Iglesia, así como por el tema de la espiritualidad, la salud física y mental, etc. Por su valor bíblico-teológico-pastoral, la perícopa de Mc 5,1-20 también revestese de un gran valor académico. Para analizar esta perícopa, son ofrecidos el texto griego, la traducción y la crítica textual; datos pretextuales de Marcos; trabajos sobre el tema del simbolismo de lo demoníaco en el siglo I d.C.; el debate sobre el simbolismo o la literalidad de la expresión “legión” a lo largo de los siglos: ¿demonios o romanos? y señalamos una vía de comprensión de este pasaje bíblico.

Palabras clave: Marcos, Poseídos por el demonio, Exorcismo, Legión, Cerdos.

Introdução

No filme “JFK – a pergunta que não quer calar”, Davi Ferrie (personagem de Joe Pesci), quando perguntado pelo promotor Jim Garrison (Kevin Costner) acerca do assassino do presidente estadunidense John F. Kennedy (JFK),

respondeu com uma frase que se tornou icônica para muitos amantes da sétima arte: “É um mistério. É um mistério envolto em uma charada, dentro de um enigma”.⁵ O trocadilho revela o desafio hercúleo que determinadas questões possuem dentro da História.

Dentro do cristianismo não é diferente. Sim, há temas bíblicos, como “quando Jesus vai voltar?”, “o milênio é literal ou simbólico?”, “na ceia há transubstanciação, consubstanciação ou é um memorial?” etc., que estão longe de encontrar uma unanimidade dentre os estudiosos, tamanho o mistério e a grandeza da questão. Não à toa, seria razoável afirmar que certos assuntos estão circundados por uma intransponibilidade insolúvel capaz de desmotivar qualquer investigador a perseguir seu caminho nestes rumos e “labirintos”. Talvez seja o caso do objeto de estudo desta pesquisa para alguns, entretanto, para outros, a dificuldade não retira o interesse, pelo contrário, aumenta-o e alimenta ainda mais a caminhadas e busca de possível respostas, mesmo que as perguntas se redobrem ao longo do percurso.

Neste contexto, esta pesquisa foi construída por causa do anseio em responder uma dupla questão: afinal, quando o texto de Mc 5,1-20, um dos quatro Evangelhos canônicos do cânon do NT⁶, fala da possessão demoníaca está realizando uma descrição real e literal de um episódio ocorrido há quase dois mil anos? Ou apenas utilizando um recurso retórico a fim de simbolicamente criticar a presença romana na região?

Para isso, a presente pesquisa está dividida em quatro partes: na primeira, investiga-se exegeticamente a perícopes de Mc 5,1-20, bem como todos os componentes que a cerca (tradução, autoria, datação, contexto político-social, destinatários); na segunda, trabalha-se o tema da simbologia do demoníaco nos judaísmos do século I d.C.; na terceira, o debate sobre a simbologia ou literalismo

⁵ JFK: a pergunta que não quer calar. Direção de Oliver Stone. Manaus: Warner Bros, 1991. DVD.

⁶ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

da expressão “legião” é trazida à baila; por fim, na quarta, nas considerações finais, aponta-se um caminho para o entendimento da passagem.

1. Análise Exegética de Mc 5,1-20

A beleza e a unidade temática da perícope de Mc 5,1-20 são demonstradas pelo texto grego, tradução e algumas notas de crítica textual. Embora seja analisada a estrutura literária e linguística do segmento textual, o escopo desse estudo concentra-se no tema do demoníaco, no v.9. O objetivo do texto escriturístico é demonstrar para os leitores como Cristo traz paz e libertação aos afligidos e assolados por opressões. O autor do texto alude e relembra como Cristo é aquele que, diferentemente dos religiosos de então, vai ao encontro do necessitado, liberta-o dos males e do sofrimento, e restitui ao indivíduo dignidade e respeito, devolvendo-lhe a dignidade de ser humano, filho de Deus.

Um estudo acadêmico cuidadoso e sério exige o exame de qualquer perícope bíblica a partir da mesma em sua língua original, para que, em seguida, ocorra uma acurada tradução. Esforçando-se ao máximo para atingir o significado desejado pelo autor no momento da composição, bem como os possíveis impactos do seu texto nos destinatários. Além disso, como algo vivo e orgânico, também se faz necessário entender qual a aplicabilidade do escrito para a Igreja hoje. Em outras palavras, o que a perícope tem a dizer hoje? É possível que boa parte dos estudiosos da Bíblia ambicione encontrar alicerces nas Escrituras a fim de que uma boa e saudável teologia seja construída e em cuja prática gere paz e vida, nunca morte e ódio. Este estudo acredita que a perícope de Mc 5,1-20, especialmente o v.9, pode trazer luz para o entendimento existencial dos cristãos hodiernos. Dessa forma, é necessário observar os vocábulos, estruturas gramaticais e sintáticas, tanto na língua de saída (o grego) quanto na língua de chegada (o português).

Devido à singularidade de cada língua, certos vocábulos e sentenças, não poucas vezes, podem ser complicados de serem entendidos, sobretudo quando introjetados nas expressões idiomáticas de cada idioma. Entretanto, mesmo que isso aumente a complexidade da tarefa exegética, não a torna impossível. Assim, ao tradutor cabe a responsabilidade de conservar o significado original e a coerência interna da língua de saída para a língua de chegada. Ao selecionar o vocábulo na língua de chegada que mais é coerente com o contexto original, o exegeta pode se aproximar da mensagem intentada pelo autor bíblico em sua comunicação com seus interlocutores, como se percebe na tabela a seguir.

NA28 (Mc 5,1-20)	Tradução nossa
1 Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.	¹ E vieram para o outro lado do mar, para a região dos <i>gerasenos</i> .
2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθύς ὑπήνησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ,	² E saindo ele do barco, logo encontrou-se com ele, dos sepulcros, um homem com espírito imundo .
3 ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἀλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι	³ O qual tinha a morada entre os sepulcros, e nem com correntes se podia prender-lhe,
4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριῖσθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι·	⁴ Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes , e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagas, e ninguém podia subjugar-lo,
5 καὶ διὰ παντός νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.	⁵ E continuamente, de noite e de dia , nos sepulcros e nos montes estava gritando e cortando a si mesmo com pedras
6 Καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ	⁶ E vendo a Jesus, de longe, correu e prostrou-se perante ele.
7 καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει· τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.	⁷ E gritando com voz forte diz: O que (<i>há entre</i>) mim e a ti, Jesus filho do Deus Altíssimo? Conjuro a ti, por Deus, não me atormentes.
8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἐξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.	⁸ Dizia-lhe (<i>Jesus</i>), pois: Sai espírito imundo do homem.
9 καὶ ἐπηρώτα αὐτόν· τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ· λεγιὼν ὄνομά μοι , ὅτι πολλοὶ ἐσμεν.	⁹ E perguntava-lhe: Qual o teu nome? E diz-lhe: Legião o meu nome , porque somos muitos,
10 καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.	¹⁰ E implorava-lhe muito para que não lhes mandasse para fora da região.
11 Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη·	¹¹ Estava, porém, ali, perto do monte, uma grande manada de porcos , pastando.

12 καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες· πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους , ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.	¹² E suplicaram-lhe, dizendo: Envia-nos para os porcos , para que neles entremos.
13 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους , καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημονοῦ εἰς τὴν θάλασσαν , ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσῃ..	¹³ E permitiu-lhes (<i>Jesus</i>). E tendo saído, os espíritos imundos entraram nos porcos e precipitou-se a manada pelo despenhadeiro para o mar , cerca de dois mil, e se afogavam no mar.
14 Καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς · καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστὶν τὸ γεγονός	¹⁴ E os que tratavam-lhes (<i>aos porcos</i>) fugiram e anunciaram pela cidade e pelos campos ; e vieram para ver o que é (<i>tinha</i>) sucedido.
15 καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα , καὶ ἐφοβήθησαν.	¹⁵ E chegaram para Jesus e vêem o endemoninhado sentado, vestido e em perfeito juízo, o que tinha tido a Legião , e temeram.
16 καὶ διηγῆσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁶ E relataram-lhes o que tinham visto, como aconteceu ao endemoninhado e a respeito dos porcos .
17 καὶ διηγῆσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων .	¹⁷ E começaram a suplicar-lhe para sair dos territórios deles.
18 καὶ διηγῆσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁸ E embarcando ele no barco, o que tinha estado endemoninhado suplicava-lhe para que ele ficasse (<i>com ele</i>).
19 καὶ διηγῆσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.	¹⁹ E ele não lhe permitiu, mas disse-lhe: vai para a tua casa, junto aos teus, e anuncia-lhes as coisas que o Senhor a ti tem feito e teve misericórdia de ti.
20 καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἦρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον.	²⁰ E partiu e começou a proclamar na Decápolis as coisas que Jesus fez para ele, e todos se admiravam.

No que tange à crítica externa é importante ter em vista uma regra básica: “os testemunhos são pesados e não contados”⁷, ou seja, os manuscritos mais antigos e mais consistentes possuem maior peso na escolha entre as variantes. E os testemunhos textuais citados pelo *Aparato Crítico* de NA28 (Nestle-Aland, 2012, p. 62-63), como mais consistentes para o Evangelho de Marcos, são: $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{84}$, $\mathfrak{P}^{88}$; os unciais $\aleph$ (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, Γ (036)

⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

Codex Tischendorfianus, Δ (037) Codex Sangallensis, Θ (038) Codex Coridethianus, Ψ (044) Codex Athous Lavrensis, 059, 067, 069, 072, 083, 087, 099, 0107, 0126, 0130, 0131, 0132, 0143, 0146, 0167, 0184, 0187, 0188, 0213, 0214, 0269, 0274, 2292; e os minúsculos 28, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542 e os lecionários l844, l2211; igualmente a família dos minúsculos *f*^l e *f*², para os Evangelhos, e também o minúsculo 33 para os Evangelhos.

Pautando-se neste conjunto de testemunhas citadas de forma consistente para o Evangelho de Marcos, é que aqui se faz a crítica textual para a perícopa de Mc 5,1-20, tendo presente os critérios externos e internos da crítica textual⁸. Além disso, na avaliação e julgamento das variantes, segundo W. Paroschi, é preciso ter presente 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”⁹; ainda, segundo K. Aland e B. Aland: “O manuscrito B é, com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais”¹⁰.

No v.1, o termo ^Γ“ἤλθον/*vieram*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa plural de ἔρχομαι) é substituído pela variante “ἤλθεν/*veio*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de ἔρχομαι), nos seguintes manuscritos: ^κ2 C L Δ Θ *f*¹³ 28. 579. 700. 892. 1241. 2542 q sy bo; Epiph. Para sustentar a leitura no plural (“ἤλθον/*vieram*”), que é a que faz mais sentido no texto, o comitê central da NA28 (*txt*) apoia-se em todos os demais manuscritos, o que justifica a opção a partir da crítica externa. Ainda no v.1, no lugar de ^Γ“Γερασηνῶν/*Gerasenos*”, alguns manuscritos apresentaram uma variação da mesma unidade/termo: os manuscritos A C K *f*¹³ l 2211 [℣] sy^{p,h} indicam passagens com paralelas nos Evangelhos, com a variante *p*) “Γαδαρηνῶν/*Gadarenos*”; o manuscrito W traz a

⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

⁹ PAROSCHI, W., Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 52.

¹⁰ ALAND, K.; ALAND, B., O Texto do Novo Testamento, p. 117.

variante Γ Γεργυστηνων; e os manuscritos $\aleph^2$ L Δ Θ f^1 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. 2542 sy^{s.hmg} bo trazem a variante Γ Γεργεσηνων. Para sustentar a variante “Γερασηνῶν/*Gerasenos*”, o texto de NA28 Γ txt aposia-se nos seguintes manuscritos: $\aleph$ B D latt sa; o que justifica a opção por se tratar do apoio sobretudo dos maiúsculos Sinaítico e Vaticano, por serem os mais consistentes para o NT¹¹.

No v.2, o termo “εὐθὺς/*logo*” é omitido nos manuscritos B W it sy^{s.p}. Para deixar sua permanência no texto (txt), o comitê central da NA28 apoia-se em todos as demais testemunhas, o que justifica a opção como sendo a possível variante original. Ainda no v.2, o termo “ὑπῆντησεν/*encontrou-se*” (verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular do verbo ὑπαντάω) é substituído pela variante απηντησεν, nos seguintes manuscritos: A K W 33. 892. 1241 $\aleph$. A opção do texto de NA28 por trazer ὑπῆντησεν se apoia nos seguintes manuscritos: Γ txt $\aleph$ B C D L Δ Θ $f^{1.13}$ 28. 565. 579. 700. 1424. 2542. l 2211, o que justifica a opção, tendo em vista o apoio dos códices Sinaítico e Vaticano¹², além dos demais aqui elencados. Neste mesmo versículo, o aparato crítico indica que as palavras “ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος/*dos sepulcros um homem*” são substituídas por outras nos seguintes manuscritos ϵ 4 1–3 D W Θ 565. 700 it, mas de pouco peso diante de todas os demais manuscritos, sobre os quais a opção é por manter as palavras e não por substituí-las.

Nos v.4/5, o manuscrito D, no lugar de “ἡ διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἀλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπᾶσθαι ὑπ’ αὐτοῦ τὰς ἀλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετριφθαι/⁴ *Por ele muitas vezes ter sido preso com cadeias e correntes, e terem sido rompidas por ele, as correntes e as cadeias terem sido esmagas*”, traz a leitura ὅτι πολλάκις αὐτὸν δεδεμένον πέδαις καὶ ἀλυσέσιν ἐν αἷς ἐδησαν διεσπακεναι καὶ τὰς πέδας συντετριφέναι; enquanto que o manuscrito W traz a leitura Γ δια το πολλάκις αὐτον δεδεσθαι και πεδαις και αλυσεσι διεσπακεναι δε

¹¹ PAROSCHI, W., Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 52.

¹² PAROSCHI, W., Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 52; ALAND, K.; ALAND, B., O Texto do Novo Testamento, p. 117.

τας αλυσις και τας πεδας συντετριφεναι; os manuscritos f^1 28. 2542 trazem a leitura $\text{'} \delta\iota\alpha \text{'}$ το αυτον πολλας πεδας και αλυσεις αις εδησαν αυτον (– 2542) διεσπακεναι και συντετριφεναι; os manuscritos 565. 700 trazem a leitura $\text{'} \delta\iota\alpha \text{'}$ το πολλακις αυτον πεδαις και αλυσεσιν αις εδησαν αυτον (– 565) διεσπακεναι και (+ τας πεδας 565) συντετριφεναι; o manuscrito K, no lugar de ' “καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι· ⁵καὶ διὰ παντὸς **νυκτὸς** καὶ **ἡμέρας**”/ *e ninguém podia subjugá-lo, ⁵E continuamente, de **noite** e de **dia***”, traz uma leitura com distinção de ocorrência múltipla; o manuscrito D traz a leitura ' και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι νυκτος δε και ημερας; o manuscrito W traz a leitura $\text{'} \mu\eta\delta\epsilon\nu\alpha \text{'}$ δε ισχυειν αυτον ετι δαμασαι νυκτος δε και ημερας δια παντος; e os manuscritos 565. 700 trazem a leitura $\text{'} \text{ και μηδενα αυτον ισχυειν δαμασαι και δια παντος (πασης 700) νυκτος και ημερας.}$ A opção do comitê central da NA28 se apoia em todos os demais manuscritos, o que se sustenta pelos critérios da crítica externa, nem sendo necessário averiguação pelos critérios da crítica interna.

No v. 6, o pronome pessoal, no caso dativo ' “αὐτῷ/*ele*”, é substituído pela variante “αὐτον/*ele*”, no acusativo, do mesmo pronome pessoal, alterando apenas o caso da declinação, nos seguintes manuscritos: A B C L Δ 892. 1241. O comitê central, para trazer no dativo (“αὐτῷ/*ele*”) e não no acusativo (“αὐτον/*ele*”), apoia-se nos seguintes manuscrito: $\text{'} \text{txt } \& \text{ D K W } \Theta \text{ } f^{1.13}$ 28. 33. 565. 579. 700. (1424). 2542. $\text{I } 2211 \text{ } \mathfrak{M}$. Diante do peso dos manuscritos de ambos os lados, a opção foi pela *lectio difficilior*¹³ como sendo a mais provável de ser a possível leitura original.

No v.9, as palavras “λέγει αὐτῷ/*diz-lhe*” são substituídas pelo termo “απεκριθη/*respondeu*”, pelas testemunhas: D it; porém tratam-se de testemunhos isolados; a mesma coisa acontece com os manuscritos E 565. 700 *pm* (*permulti*: vários testemunhos do $\mathfrak{M}$, mas com diferenças) que trazem $\text{'} \text{ “απεκριθη λεγων/respondeu dizendo”}$; ainda no v.9, o termo ' λεγιών é substituído pela

¹³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

variante λεγεων, nos seguintes manuscritos: $\aleph^2$ A B² K W Θ $f^{1,13}$ 28. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. I 2211 $\mathfrak{M}$, o que apenas caracteriza uma variante e não muda o texto. Para manter a variante e leitura trazidas no texto da NA28, o comitê central se apoia em $\text{! txt } \aleph$ B C (D) L Δ 579. 700^c ^{vid}; por fim, no v.9, junto à expressão $\text{! } \lambda\epsilon\gamma\iota\omega\acute{\nu}\nu \acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha} \mu\omicron\iota\text{!}$ é acrescentado o verbo $\text{! } \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ (presente ind. 3ª singular de εἰμί), apoiado pelas testemunhas B D (*cf* !) f^{13} lat.; o que também não altera na tradução e no sentido do texto, visto que uma frase pronominal, sem o verbo, já pede o acréscimo do verbo ser na tradução; além disso, caracteriza-se por ser a *lectio brevior* a preferida¹⁴, segundo o critério interno, o que justifica a omissão do verbo εστιν como sendo a possível leitura original.

No v.10, as palavras “ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\rho\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta$ ”/lhes mandasse” são substituídas por $\text{! } \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\rho\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta$ nos manuscritos D f^{13} 28. 565. 700. 1424. (f^1 2542) $\mathfrak{M}$, mudando apenas a declinação do pronome, em nada alterando o sentido; a mesma coisa acontece com os manuscritos A 579. 1241. I 2211 *it*, que alteram a ordem, trazendo $\text{! } \acute{\alpha}\rho\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$; e com os manuscritos $\aleph$ L (! K W 892) lat sy^p bo, que trazem $\text{! } \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\rho\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\lambda\eta$; mas em nada alteram o sentido; novamente, o texto se apoia em $\text{! txt } B C \Delta$ (! Θ), justificando a opção por ser a *lectio difficilior*¹⁵, parecendo as demais serem tentativas de leitura explicativas.

No v.12: O termo $\text{! } \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ é substituído pela variante $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ (– K 579) $\text{oi } \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma \lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$, nos seguintes manuscritos: A K 33. 579. 1241. 1424. I 2211 $\mathfrak{M}$; os manuscritos D Θ 565. 700 trazem a variante $\text{! } \pi\alpha\nu\tau\alpha$ (– D) $\text{ta } \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha \epsilon\iota\pi\omicron\nu\tau\alpha$ ($\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\tau\alpha$ 700); enquanto que os manuscritos W f^{13} 28. 2542 trazem a leitura $\text{! } (\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\epsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma \textit{et}) \epsilon\iota\pi\omicron\nu$. A decisão do comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: $\text{! txt } \aleph$ B C L Δ f^1 892, o que justifica a opção como sendo a possível leitura original, pelo peso dos manuscritos citados.

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

No v.13, as palavras “ἐπέτρεψεν αὐτοῖς/*permitiu-lhes*” são substituídas, com acréscimo do nome *Jesus* Ἰησοῦς (+ o Ἰησοῦς 565. 700) por ἐπεμψεν αὐτοὺς nos seguintes manuscritos Θ 565. 700; enquanto que os manuscritos D ff² r¹ (c i) trazem a seguinte leitura: ἡ εὐθεὺς κυριὸς Ἰησοῦς ἐπεμψεν αὐτοὺς εἰς τοὺς χοίρους; e os manuscritos A K f¹³ 33. 579. 892^c. (1241). 1424. l 2211 ℳ lat sy^h apresentam a seguinte leitura: ἡ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς εὐθεὺς (– 579) ο Ἰησοῦς. Para manter a leitura “ἐπέτρεψεν αὐτοῖς/*permitiu-lhes*” o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos ἡ txt & B C L W Δ f¹ 28. 892. 2542 b e sy^{s,p} bo; Epiph, pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos, não sendo necessários recorrer aos critérios da crítica interna.

No v.14, o termo “ἀπήγγειλαν/*anunciaram*” é substituído pela variante ἀνηγγειλαν, nos seguintes manuscritos: W Δ f¹³ 28. 565. 2542. l 2211 pm (*permulti*: vários testemunhos do ℳ, mas com diferenças); Epiph; mas não altera o sentido do texto. Para manter a variante “ἀπήγγειλαν/*anunciaram*”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: ἡ txt & A B C D K L Θ f¹ 33. 579. 700. 892. 1241. 1424 pm (*permulti*: vários testemunhos do ℳ, mas com diferenças), igualmente pautando-se pelos critérios da crítica externa, o que justifica a opção, pelo peso dos manuscritos citados.

No v.15, as palavras “τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, ὃ ο *que tinha tido a Legião*” são substituídas por τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα, mudando apenas um letra no termo λεγιῶνα por λεγεῶνα, nos seguintes manuscritos: &² A B C K W Θ 0107 f^{1,13} 28. 33. 565. 700. 892. 1241. 1424. 2542. l 2211 ℳ; com variantes nos manuscritos ἡ – D lat sy^s bo; o texto se apoia nos manuscritos ἡ txt &* L Δ 579 aur vg^{mss}, porém, decidindo pela *lectio difficilior*.

No v.17, as palavras “ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν/*começaram a suplicar-lhe*” são substituídas por παρεκαλουν, nos seguintes D Θ 565. 700. 1424 a sa^{ms},

tratando-se de testemunhas isoladas, o que por si só desqualifica o apoio diante de todos os demais manuscritos.

No v.19, o termo “ἀπαγγεῖλον/*anuncia*” é substituído pela variante διαγγεῖλον, nos seguintes manuscritos: $\mathfrak{B}^{45}$ D W $f^{1.13}$ 28. 700. 2542; e pela variantes ἁναγγεῖλον nos seguintes manuscritos: A K L 0132. 33. 565. 892. 1241. 1424. l 2211 $\mathfrak{M}$. Para sustentar sua opção por manter “ἀπαγγεῖλον/*anuncia*” em detrimento de διαγγεῖλον, o comitê central da NA28 se poia nos seguintes manuscritos: | txt $\mathfrak{x}$ B C Δ Θ 579; ainda no v.19, as palavras “ὁ κύριός σοι’/o *Senhor a ti*” são substituídas por ἑσοι ο κύριος, nas seguintes testemunhas A K L W 0132 $f^{1.13}$ 28. 33. 565. 579. 700. 892. 1424. 2542. l 2211 $\mathfrak{M}$ lat, caracterizando apenas uma inversão de lugar, em relação ao pronome σοι; o manuscrito D (1241) traz a variante | p) σοι ο θεος, substituindo κύριός por θεος; enquanto que o manuscrito $\mathfrak{x}$ traz apenas | ο κύριος, sem o pronome σοι. Para manter a leitura “ὁ κύριός σοι’/o *Senhor a ti*”, o comitê central da NA28 se apoia nos seguintes manuscritos: | txt B C Δ Θ ff², o que se justifica pela a opção a partir dos critérios da crítica externa.

Pelo texto em si, objetivamente, a autoria do Evangelho de Marcos é anônima, uma vez que o escrito em parte alguma mencione ou indique seu autor. Entretanto, segundo autores da tradição patrística, dentre eles Papias (130 d.C.), Ireneu de Lyon (180 d.C.), Tertuliano e Clemente de Alexandria (século II d.C.) e Eusébio de Cesareia (século IV d.C.), dentre outros, o texto teria sido composto pelo jovem João Marcos (At 12,12-35), parente de Barnabé (Cl 4,10) e colaborador de Paulo (Fm 24), e, posteriormente, de Pedro (1Pd 5,13)¹⁶. Carson, Moo e Moris lembram da relevância do nome Marcos para as comunidades primitivas, motivo pelo qual uma apresentação seria completamente desnecessária: “Nenhum outro cristão primitivo de nome Marcos teria sido tão bem conhecido a ponto de ser mencionado sem uma identificação mais

¹⁶ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 103-105.

detalhada”¹⁷. Ademais, segundo a tradição, Marcos teria registrado as pregações e ensinamentos do apóstolo Pedro sem preocupação cronológica. O relato de Eusébio de Cesareia, citando Papias, é precioso:

Marcos se tornou intérprete de Pedro e escreveu tudo o que lembrava com precisão, não realmente na ordem das coisas ditas ou feitas pelo Senhor. Porque ele não havia ouvido o Senhor, nem o seguido, mas depois, como eu disse, seguiu Pedro, que ensinava quando era necessário, mas não o fazia na forma de uma sistematização dos oráculos do Senhor, assim Marcos nada fez de errado ao anotar cada ponto do modo que lembrava. Pois a uma coisa ele deu atenção: não omitir nada do que ouvira, nem fazer alguma falsa declaração sobre eles.¹⁸

Embora não haja relato de encontro entre Papias e Marcos, sabe-se que o primeiro esteve com dois discípulos do apóstolo João (João, o Ancião e um certo Arístion), e que estes lhes transmitiram a informação de que o escrito era de autoria marcana¹⁹. Se por um lado a tradição patrística se posiciona a favor da autoria marcana, o que, de fato, é um argumento valioso; por outro lado, os estudos mais recentes vão no sentido contrário, e levantam algumas dificuldades para a autoria de João Marcos. Destacam-se neste estudo as três maiores e mais importantes objeções.

1) A primeira é no nível linguístico. Como afirma Brown, “é difícil conciliar a ideia de o autor desse evangelho grego ser João Marcos, um judeu de Jerusalém (presumivelmente de língua aramaica), [...], com a impressão de que o texto não seja uma tradução do aramaico, que dependa de tradições [...] recebidas em grego”²⁰. Entretanto, a questão linguística também pode ser um ponto a favor da autoria marcana, uma vez que o texto grego está longe de ser um dos mais sofisticados do NT²¹. Além disso, há vários semitismos no Evangelho de Marcos

¹⁷ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 105.

¹⁸ *Apud* BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 162-163.

¹⁹ EDWARDS, J., O comentário de Marcos, p. 30.

²⁰ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 246.

²¹ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento (2022: e-book).

que seriam esperados de um cristão cuja criação tivesse sido em Jerusalém, vindo do judaísmo palestinese²².

2) Outra dificuldade está em como o autor descreve a geografia da Palestina (por exemplo: Mc 7,31 descreve Jesus indo para a Galileia e Decápolis, a sudeste de Tiro, por meio de Sidon, ao norte). Alguns argumentam que esses “erros” na verdade são uma imposição geográfico-teológica do redator²³; outros, levantam a possibilidade da rota ser normal a um pregador itinerante²⁴. Brown argumenta que “a tentativa de provar que Marcos usou teologicamente a geografia, não se importando, portanto, com a exatidão, parece forçada”²⁵. Por outro lado, Stein critica os próprios críticos por não entenderem o estilo marciano usado para descrever a topografia²⁶. Seja como for, essa questão está longe de encontrar consonância dentro da academia.

3) Por fim, há o debate sobre a fonte do Evangelho de Marcos. Se o jovem João Marcos é o autor, e este foi colaborador de Paulo durante um bom tempo, por que não há nenhum ponto de contato com a teologia paulina? Além disso, pela complexidade da narrativa (evidenciada pelas críticas da tradição, da fonte, da forma e da redação), como uma única testemunha da vida de Cristo teria sido fonte do material?²⁷.

Blomberg lembra que, assim como na teologia marciana, a cruz de Cristo (por ex.: 1Cor 2,2) é um dos temas centrais do arcabouço teológico de Paulo. Dessa forma, há sim ponto de contato entre as duas teologias. Em relação à complexidade do material, há algumas observações. Em primeiro lugar, a partir do estudo de Bauckham em “Jesus e as testemunhas Oculares”, é perceptível o recurso estilístico conhecido como “*inclusio* de testemunho ocular” – ou seja, nomear no começo e no término do documento as principais testemunhas oculares

²² CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 105.

²³ HARRINGTON, D., O Evangelho segundo São Marcos, p. 66.

²⁴ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 163.

²⁵ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 246.

²⁶ STEIN, R., Marcos, p. 8.

²⁷ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 163.

concernentes ao evento descrito²⁸. Em Marcos, Pedro aparece logo no início (Mc 1,16) e no final do texto (Mc 16,7). Por conseguinte, Bauckham é taxativo:

A referência de Marcos a ela [a aparição do Cristo ressurreto], no penúltimo versículo de seu Evangelho, apontando para além do fim de sua própria narrativa, foi pensada para situar Pedro tão salientemente no fim da história quanto no começo. As duas referências [Mc 1,16 e Mc 16,7] formam uma *inclusio* ao redor de toda a história, sugerindo que Pedro é a testemunha cujo testemunho inclui o todo. Isso é uma impressionante confirmação do tão controvertido testemunho de Papias [...] no sentido de que Pedro era a fonte das tradições evangélicas no Evangelho de Marcos.²⁹

Em segundo lugar, é como Marcos utiliza o artifício narrativo do “plural-para-o-singular”, ao escolher um integrante do grupo a fim de relatar um acontecimento a partir da sua perspectiva³⁰. Evidencia-se esse recurso literário no apóstolo em várias situações (por exemplo: Mc 1,21, Mc 14,32, Mc 14,66-72).

Feitas essas observações, pode-se responder à pergunta anterior. Ainda que exista uma forte dependência petrina na narrativa, isso não exclui o contato de Marcos com possíveis fontes orais e nem mesmo a realização de uma edição de materiais cuja circulação já se fazia presente na Igreja primitiva³¹. Como Harrington observa, “é melhor não tender demasiadamente a supor que Pedro tenha sido o único ou mesmo o principal canal de Marcos para o ministério público de Jesus”³².

Assim, este estudo se posiciona a favor da autoria marcana do Evangelho de Marcos. É provável que o autor tenha construído o seu Evangelho a partir das exposições de Pedro, como suas pregações e contato presencial contínuo, além do contato com tradições já presentes no século I d.C., orais e/ou escritas.

²⁸ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 163-164.

²⁹ BAUCKHAM, R., Jesus e as testemunhas oculares, p. 164-165.

³⁰ BAUCKHAM, R., Jesus e as testemunhas oculares, p. 208.

³¹ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 163-164.

³² HARRINGTON, D., O Evangelho segundo São Marcos, p. 66.

Em relação à datação, há três hipóteses para a datação do Evangelho de Marcos. 1) A primeira, defendida por estudiosos neotestamentários, como Carson, Moo e Morris³³, que entendem que o escrito marcano foi redigido em algum momento da década de 50 d.C. A hipótese está estribada na ideia de que Lucas fez do Evangelho de Marcos uma das suas fontes para compor a chamada obra lucana: Lucas-Atos³⁴. Como Atos termina com Paulo na prisão romana, possivelmente em 62 d.C., Marcos teria que ter sido escrito antes dessa data. Entretanto, como observa Stein, Atos não é uma biografia do apóstolo Paulo, mas sim um escrito que mostra o cumprimento da ordem de Jesus em At 1,8: “e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até aos confins da terra”³⁵. Quando Paulo chegou em Roma, cumpriu-se a ordem de Jesus. Assim, para Lucas, não há mais o que relatar. Se essa suposição estiver certa, a tese da composição de Marcos na década de 50 d.C. fica um tanto fragilizada.

2) A segunda hipótese, e a mais provável, defende a redação do texto entre 65 d.C. e 70 d.C. Um bom argumento a favor desse período está no fato de não haver qualquer menção à destruição do Templo de Jerusalém na fala escatológica de Jesus em Mc 13. Além disso, como Myers sugere, é necessária uma datação anterior a 70 d.C. para que a coerência político-econômica da narrativa de Marcos faça sentido³⁶. O autor tece fortes críticas ao Templo de Jerusalém, bem como à sua economia política, o que seria completamente desnecessário se o templo já estivesse destruído³⁷. Concomitantemente a Myers, Blomberg afirma: “Uma data em algum lugar nos anos sessenta é provavelmente nossa suposição mais segura, sem tentar estreitar as coisas mais do que isso”³⁸.

³³ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 109-110.

³⁴ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 110.

³⁵ STEIN, R., Marcos, p. 15-16.

³⁶ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 68.

³⁷ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 68.

³⁸ BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 162.

3) A terceira e última alternativa posiciona o Evangelho de Marcos após 70 d.C. A data avançada ancora-se na pressuposição de que Mc 13 estaria refletindo a experiência do saque de Jerusalém pelo Império Romano³⁹. Além disso, os que defendem essa hipótese assumem que para os de fora da Palestina a destruição do Templo de Jerusalém não teria relevância a ponto de garantir uma menção simbólica no texto⁴⁰. Entretanto, em relação à primeira alegação, Carson, Moo e Morris, demonstram como diversas pesquisas têm aduzido à falta de relação entre Mc 13 e os acontecimentos em 70 d.C.⁴¹. Já a segunda alegação encontra um sério problema com a literatura do mesmo período. Segundo Brown⁴², a atenção que Josefo e a literatura apocalíptica dão à queda e destruição do Templo em seus escritos, torna improvável que cristãos judeus ignorariam um evento tão impactante. É possível que Myers tenha razão em sua crítica aos acadêmicos defensores dessa posição, ao afirmar: “Acredito que a resistência geral à data anterior a 70 entre os estudiosos seja exemplo de sua tendência (docética) para suprimir os aspectos econômico e político do texto em favor do teológico”⁴³. Como corolário das análises apresentadas, este estudo compreende o período entre 65 e 70 d.C. como o que melhor situa a redação de Marcos.

Além disso, uma pergunta que salta á vista é: para quem o texto foi escrito? Os estudos bíblicos hodiernos apresentam duas possibilidades como de maior probabilidade: 1) A primeira, seguindo a tradição patrística, enxerga Marcos escrevendo para os cristãos romanos. Para isso, algumas interessantes justificativas são apresentadas, como a alta presença dos latinismos dentro do texto (por exemplo: legião, Mc 5,9; pretório, Mc 15,16), demonstrando, assim, que o autor optou por usar o idioma local para se comunicar com sua audiência romana⁴⁴; o fato de Mc 13,9 se encaixar melhor na perseguição iniciada por Nero

³⁹ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 111.

⁴⁰ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 250.

⁴¹ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 111.

⁴² BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 250-251.

⁴³ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 68.

⁴⁴ STEIN, R., Marcos, p. 14.

do que na “suposta perseguição da igreja palestina durante a Guerra dos Judeus”⁴⁵; a relação monetária entre as moedas doada pela viúva e a moeda chamada *kodrantês*, em Mc 12, 42, sendo esta de não circulação no oriente⁴⁶.

2) Entretanto, alguns estudiosos defendem um público-alvo na Síria ou ao norte da Transjordânia⁴⁷. Alusões ao sul da Síria, em Mc 3,8 e Mc 7,24, são vistas como indícios dos destinatários. Além disso, se a passagem de Mc 13 ocorreu no cenário da Guerra dos Judeus (66-70 d.C.), seria mais fácil de explicá-la dentro de um contexto sírio que romano⁴⁸. Mas e os latinismos presentes em Marcos? Myers⁴⁹ argumenta que eles não provam um público romano, mas apenas indicam como a introjeção linguística ocorreu nas áreas socioeconômica e administrativa das culturas colonizadas da Palestina. A grande dificuldade na segunda posição está em Mc 7,26. Se o público-alvo era Sírio, por que usar a descrição “siro-fenícia de nascimento” para descrever a mulher que se aproxima de Jesus? Como Stein aponta, “para um público sírio, ‘fenícia’ teria sido suficiente, enquanto ‘siro-fenícia’ pareceria ‘sem sentido’”⁵⁰.

Embora os argumentos de ambos os lados possuam pontos interessantes e afirmações densas, esse estudo entende não haver dados suficientes para um posicionamento contundente a favor de uma posição clara. Em concomitância a Brown⁵¹, reconhece-se que não é possível saber o lugar para o qual Marcos se dirige. Por outro lado, algumas afirmações são cabíveis: eram pessoas de fala grega e que não conheciam o aramaico, uma vez que Marcos traduz os termos aramaicos para o grego; havia forte influência do latim no local – isso explica o constante uso dos latinismos; pelo fato de haver explicação dos costumes judaicos, boa parte dos ouvintes era de origem gentílica.

⁴⁵ STEIN, R., Marcos, p. 14.

⁴⁶ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 248.

⁴⁷ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 249.

⁴⁸ STEIN, R., Marcos, p. 13.

⁴⁹ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 68.

⁵⁰ STEIN, R., Marcos, p. 14.

⁵¹ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 249.

Outro ponto importante para a questão é gênero literário do Evangelho de Marcos. Assim como os escritos de Mateus, Lucas e João, Marcos é uma peça literária “evangélica”. Mas o que seria esse gênero? Ryken traz a seguinte definição:

O principal fator novo é o consenso crescente de que a forma primária dos Evangelhos é narrativa ou história, não sermão ou ditado. Sobretudo, críticos literários têm dito, atualmente, que os Evangelhos consistem em personagens fazendo certas coisas em uma série de contextos. “As características de gênero do evangelho são (...) características narrativas”, escreve um erudito bíblico, criticando as insuficiências das abordagens tradicionais. “Os escritores do evangelho não produziram livros de exegese, nem pregações”, outro escreve; “ao contrário, eles contavam histórias, e, se quisermos entender o que os Evangelhos dizem, devemos estudar como as histórias são contadas”⁵².

Aqui, tem-se o ponto nevrálgico: os Evangelhos não são biografias sobre Jesus – o que explica o desinteresse pela sua infância, por exemplo –, ou pregações, mas sim histórias cuja proposta principal é o anúncio salvífico trazido por Cristo. Carson, Moo e Moris afirmam que “a singularidade da Pessoa de que tratam levou os evangelistas a criarem uma forma literária sem um claro paralelo”⁵³. Ou seja, há uma unicidade nesse estilo literário conhecido como “evangelho”.

Especificamente no caso de Marcos, “o evangelho da ação”⁵⁴, há uma preocupação maior em narrar as vitórias de Jesus sobre as estruturas temporais, naturais e sobrenaturais do que em relatar seus ensinamentos e ditos. Uma razão para isso, possivelmente, é que Marcos intenta explicar como as consequências das ações de Jesus provocaram a sua morte⁵⁵. Outro motivo pode ser a sua tentativa de demonstrar que Jesus era um homem de ação⁵⁶.

⁵² RYKEN, L., *Pra ler a Bíblia como literatura*, p. 124.

⁵³ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 55.

⁵⁴ RYKEN, L., *Literary Introductions to the Books of the Bible*, Ebook.

⁵⁵ BLOMBERG, C., *Introdução de Atos a Apocalipse*, p. 157.

⁵⁶ RYKEN, L., *Literary Introductions to the Books of the Bible*, Ebook.

Dentro do gênero do livro⁵⁷, propõe ainda cinco subgêneros: (1) história do herói, focando nas ações do personagem central; (2) narrativa; (3) subgênero narrativo, com histórias que só são encontradas em Marcos (4) histórias das viagens de Jesus; (5) os discursos de Jesus. Essa divisão é valorosa para a questão principal desse estudo: a expressão *legião*, em Mc 5,9, deve ser interpretada de forma literal ou é melhor compreendida como uma fala simbólica cuja intenção é aludir ao imperialismo romano?

Por último, o contexto político-social marcano é fundamental para o entendimento do escrito. Partindo do pressuposto que Marcos foi redigido na década de 60 d.C., o clima era de grande instabilidade oriunda da ação de judeus nacionalistas contra Roma⁵⁸. É nesse período, inclusive, que ocorre a revolta judaica (66 d.C.) e a destruição do Templo de Jerusalém pelo general romano Tito (70 d.C.)⁵⁹.

Marcos redige seu Evangelho dentro de um contexto crescente de tensão entre judeus e romanos. Ainda que seu público-alvo fosse majoritariamente gentio, em Roma ou na Síria, os leitores outrora oriundos do judaísmo estavam cientes do clima de ebulição congênito à Palestina.

Se o clima político era ruim, a estrutura econômica da sociedade palestina, em grande parte agrária, também não favorecia a paz. Aqui, é importante dar um passo atrás e oferecer um panorama da estrutura econômica então vigente. Lenski sugere que a Palestina romana era uma “sociedade agrária avançada”, ou seja, era caracterizada por uma “acentuada desigualdade social”, causada primordialmente pelas instituições governamentais⁶⁰. Assim, seguindo a macrosociologia de Lenski⁶¹, havia oito níveis de estratificação social na época de Jesus: (1) governador; (2) classe dominante; (3) classe retentora (os militares); (4)

⁵⁷ RYKEN, L., *Literary Introductions to the Books of the Bible*, Ebook.

⁵⁸ MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 69.

⁵⁹ MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 69.

⁶⁰ LENSKI, G., *Power and Privilege*, e-book.

⁶¹ LENSKI, G., *Power and Privilege*, e-book.

comerciantes; (5) sacerdotes; (6) camponeses; (7) artesãos; (8) impuros, degradados e dispensáveis. Essa organização tornava o ambiente propício a desconfianças e problemas interclasses e intraclasses. Carney ilustra como a situação era temerária, principalmente entre os camponeses pobres.

Para viver com seus próprios recursos [...] o camponês ou agricultor tinha que reduzir seus desejos e seu padrão de vida ao mínimo absoluto. Daí a “primitiva falta de vontade”, exatamente o contrário do consumidor moderno continuamente estimulado a querer e a buscar mais coisas, pondo para funcionar a economia industrial. Daí, também, a ideia camponesa do “bem limitado”, a qual defende a afirmação de que todas as coisas boas — alimento, terra, honra, posição — existem em quantidades fixas e em doses pequenas. Como suas quantidades não podem ser aumentadas, se um agricultor ganhar mais do que algum deles já ganhou até então, ele será acusado de tê-lo conseguido mediante o prejuízo de todos os seus companheiros. Essa noção é a causa de intermináveis e inexoráveis desarmonias, lutas e desconfianças no seio das comunidades camponesas. [...] Quando se obtém um excedente fora do comum, ele é gasto com festival, para favorecer o grupo⁶².

Se entre os próprios camponeses já existia esse clima de rivalidade em relação à produção, ela também estava introjetada entre os camponeses e os moradores da cidade. Segundo Myers⁶³, “Quanto mais o urbanismo helenista penetrava na colônia, tanto mais profundas se tomavam as contradições entre as diferentes necessidades da cidade e da aldeia. O conflito no princípio era econômico e cultural”. Na Galileia, onde Jesus atuou boa parte do seu ministério, essa tensão era ainda mais aguda⁶⁴.

Sem dúvida tanto no início do movimento de Jesus quanto na redação do Evangelho de Marcos, o clima na Palestina não era tranquilo. Problemas com a opressão romana, com as injustiças econômicas e com a estratificação social estavam no horizonte dos judeus desse período. Uma vez explicado os elementos exegéticos concernentes e circundantes ao texto, volta-se para o tema do

⁶² *Apud* MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 81.

⁶³ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 82.

⁶⁴ WITHERINGTON III, B., *New Testament History*, p. 115-116.

demoníaco no primeiro século. Compreender como os judeus e os cristãos entendiam a ação dos demônios é importante para a problemática deste estudo.

2. O demoníaco: do judaísmo pré-exílico ao cristianismo do século I d.C.

Para adentrar ao conceito do demoníaco presente em Marcos é necessário aquilatar a formação do imaginário judaico-cristão sobre o Diabo e os demônios. Assim, este tópico se dividirá em três partes: na primeira, observar-se-á como a Bíblia hebraica trata do tema antes do exílio; em seguida, os períodos do exílio e pós-exílio ganham destaque; e, por fim, será aduzido o período interbíblico e a sua influência no cristianismo do primeiro século.

Comumente, tem-se que o período pré-exílico é o intervalo de tempo anterior à invasão e conquista de Jerusalém, no Reino de Judá, por Nabucodonosor, rei da Babilônia, em 587 a.C.⁶⁵ Os textos da Bíblia Hebraica anteriores ao século VI a.C. demonstram pouca ou nenhuma relação dicotômica ou dualista na interpretação da ação sobrenatural na realidade. Em outras palavras, todos os eventos têm como causa primeira YHWH. Não há referência direta a uma figura oposta a ele, seja no sentido ontológico ou funcional.⁶⁶ Não há demônios ou mesmo diabo, no sentido hodierno.⁶⁷ Toda e qualquer interferência supranatural é advinda da ação de YHWH.

Dois exemplos são suficientes para demonstrar a afirmação acima: em 2Sm 24,1, é dito que YHWH instigou Davi a realizar o Censo dentro de Israel, ação posteriormente condenada como nociva pelo próprio Deus. Nesse caso, tem-se em YHWH o agente externo causador do mal; outro caso interessante é

⁶⁵ REINKE, A., *Aqueles da Bíblia*, Ebook. (corrigido)

⁶⁶ Obviamente há citações a outros deuses no AT; entretanto, eles sempre são nomeados como “falsos deuses”. Além disso, não existe qualquer proximidade, em essência de natureza, com o Satanás da cosmovisão judaico-cristã hodierna.

⁶⁷ Ainda que não exista uma referência direta ao diabo e seus demônios, alguns acadêmicos enxergam alusões indiretas aos demônios no AT; ver também VAILATTI, C., *Manual de demonologia*, p. 58.

encontrado em Am 3,6, em que claramente é relatado a relação de YHWH com o mal.

Até mesmo Satanás, o Satan (שָׂטָן), vocábulo que aparece 27 vezes no AT, está longe de ser a personificação da “essência” do mal antes do século VI a.C. Nos escritos canônicos anteriores ao exílio, o seu significado é “adversário”, “oponente”, e não um nome próprio⁶⁸. É somente a partir do exílio que uma nova teologia é construída, gradativamente, sobre a realidade última do mal.

Foi durante o exílio, quando foram conquistados pelos babilônios, que os judeus começaram a reinterpretar as crenças do próprio judaísmo⁶⁹. Nogueira destaca esse momento divisor de águas da seguinte forma:

O momento decisivo para a formação de uma hierarquia demoníaca foi o Cativoiro Babilônico, no século VI a.C. Nesse período, reavivam-se antigas crenças tribais que, perpetuadas à margem da crença oficial, ganham maior conteúdo e densidade em contato com tradições mesopotâmicas comuns, sistematizadas e amplificadas em sistema mágico-religioso coerente⁷⁰.

Se a cosmovisão judaica começou a ser remodelada no contato com as crenças dos babilônios, é no período persa que ela definitivamente sofrerá o maior e mais robusto impacto. Ademais, como já amplamente apontado pelos estudos bíblicos, a interação religiosa com a principal religião persa, o Zoroastrismo, fez com que os judeus comesçassem a repensar a atribuição do mal a YHWH⁷¹. Para os seguidores de Zoroastro, a realidade natural era um reflexo da realidade dualista existente entre duas grandes forças que se digladiavam, dois irmãos gêmeos: *Spenta Mainyu* (Espírito Santo) e *Ahra Mainyu* (Espírito Mau, ou

⁶⁸ VAILATTI, C., Manual de demonologia, p. 38.

⁶⁹ Embora seja comumente atribuído o vocábulo no plural, judaísmos, para denotar as múltiplas faces e correntes existentes dentro da religião judaica, a expressão será usada no singular por dois motivos: (1) Não foram todas as correntes religiosas do judaísmo levadas para a Babilônia; (2) Foi o judaísmo da elite que, durante o exílio, entrou em contato com outras formas de pensamento e iniciou o processo de reinterpretação da sua própria história.

⁷⁰ NOGUEIRA, C. R., O diabo no imaginário cristão, p. 17.

⁷¹ GERSTENBERGER, E., Israel no tempo dos persas (2014); LELLIS, N. (Org.), Israel no período Persa (2018); TERRA, K.; LELLIS, N. (orgs.), Judaísmo e Período Persa (2022).

Ahriman), ambos filhos de Ahura-Mazda, o ser supremo⁷². *Mainyu*, é importante destacar, não é mau no sentido ontológico, mas tornou-se mau devido ao uso indevido do livre-arbítrio⁷³.

Nesse ponto, entretanto, é mister acentuar que ainda não há uma dualidade ontológica transcendental, uma vez que a *Ahura* é o ser supremo e bom. Entretanto, a versão babilônica do zoroastrismo irá escalonar a problemática para a dimensão transcendental e ontológica.

O pensamento dualista de Zaratustra [Zoroastro], restrito à criação (ou seja, dentro do mundo físico, onde lutavam o Espírito Santo e Ahriman), ganhou novos contornos na versão zurvanista, criada mais tarde na Babilônia, a qual acentuava a oposição entre o mundo divino e o material. Nessa versão, o próprio Ahura/Ormazd, e não o Espírito Santo, estaria em oposição a Ahriman, em uma luta permanente sob o olhar de Zurvan, o tempo-espaço infinito e pai dos dois opostos. Nascia o dualismo radical entre bem e mal, ontologicamente instaurados em dois deuses que batalhavam em oposição permanente.⁷⁴

Assim, o texto de 2Sm 24,1 passa a ser relido à luz desse processo discursivo com outras culturas e religiões. Não é YHWH quem incita Davi a realizar o censo, uma vez que o mal jamais pode vir D’Ele, mas sim Satanás (1Cr 21,1) – ainda que, nesse momento, sua compreensão não seja ontologicamente do mal absoluto. Todavia, já há um o aspecto de funcionalidade, de alguém cuja função é fazer o mal, ainda que sob a gerência de YHWH, como lembra Stokes.

A leitura tradicional de 1 Crônicas 21:1 sustenta que o satanás neste versículo é Satanás, Arqui-inimigo de Deus, como na tradição judaica e cristã posterior. O redator substituiu Deus por Satanás, a fim de resolver a dificuldade teológica de atribuir o pecado de Davi e a calamidade resultante à obra de Deus. Enquanto esta interpretação explicaria o ajuste editorial do Cronista, escritos judaicos muito posteriores à época de Crônicas continuam a falar da figura de Satanás como um agente de Deus, não como um adversário de Deus (por

⁷² REINKE, A., Os Outros da Bíblia, Ebook.

⁷³ REINKE, A., Os Outros da Bíblia, Ebook.

⁷⁴ REINKE, A., Os Outros da Bíblia, Ebook.

exemplo, Jub. 10). Por todas as indicações fora desta passagem, os judeus não chegaram à crença de que Satanás foi o rival de Deus até um período muito posterior. Supor que tal ideia seria encontrado em Crônicas corre o risco de anacronismo⁷⁵.

Satanás, como o agente do mal e da destruição, também é encontrado no livro de Jó. Embora a datação do escrito seja alvo de debates intermináveis entre os especialistas⁷⁶, há aqueles que defendem a redação anterior ao exílio e existem os que afirmam ser pós-exílio, é possível observar uma forte presença de uma teologia da retribuição, a qual se coaduna mais assertivamente dentro do período pós-exílio, talvez no século V a.C.⁷⁷

Do século II a.C. ao I d.C. floresceu no judaísmo uma alta produção de literatura sobre o demoníaco coerente⁷⁸. Escritos como 1 e 2 Enoque, Jubileus, Testamento dos Doze Patriarcas, para citar apenas alguns, reverberaram toda a imagética e as tradições construídas a partir das relações com babilônicos, persas e gregos.

Os gregos utilizavam duas palavras, que serão valiosas para esse estudo, a fim de lidar com a realidade espiritual: *Théos* e *daimon*. Homero (século IX ou VIII a.C.) parece ter sido um dos pioneiros na utilização do termo *Théos* para se referir a um ser divino ou a uma ação divina⁷⁹. Os deuses seriam grandiosos, seres extremamente poderosos e imortais (aqui é importante uma ressalva: para Homero, imortalidade não significa eternidade), mas jamais seriam a realidade última ou mesmo os criadores do mundo⁸⁰.

Ao longo do tempo, entretanto, “o conceito de *théos* depura-se, refina-se, espiritualiza-se, ‘diviniza-se’, pelo assim dizer. Ao mesmo tempo em que se desprende de formas icônicas, racionalizando-se, impõe obrigações éticas.

⁷⁵ STOKES, R., *The Satan: How God’s Executioner Became the Enemy*, Ebook (tradução nossa)

⁷⁶ DILLARD, R.; LONGMAN III, T., *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 189-190.

⁷⁷ MORLA, V., *Job 1–28*, p. 12-13.

⁷⁸ NOGUEIRA, C. R., *O diabo no imaginário cristão*, p. 20.

⁷⁹ *Apud* ULLMAN, R., *O significado de Theós em grego*, p. 140.

⁸⁰ ULLMAN, R., *O significado de Theós em grego*, p. 142.

Procede-se a uma demitização dos deuses homéricos. Há uma mudança no *modus essendi* da divindade”⁸¹. Essa mudança, já perceptível com os pré-socráticos (VII a.C. a V a.C.), encontra o seu ápice com Platão (427-347 a.C.). Para o discípulo de Sócrates, Deus é a realidade última, aquele que é pleno (ainda que impessoal e não-individualizado), o Bem. Por isso, enquanto para Homero os deuses eram a causa do bem e do mal, para Platão Deus só pode causar o bem⁸². Aristóteles (384-322 a.C.), embora com uma perspectiva mais racionalista de Deus, também vai ao encontro de Platão sobre transcendentalidade e impessoalidade de Deus. Dos filósofos pós-aristotélicos até o século I d.C., muitos vão debater o tema a partir das linhas monoteísta, politeístas e/ou panteísta.

Se o contato com a cultura persa, através do zoroastrismo, já havia retirado a possibilidade das ações “ruins” por parte de YHWH, com a helenização, passou ser incogitável compreender o Deus supremo do universo como fonte do mal. YHWH é eterno, é imortal, possui todo poder, YHWH é *théos*. Entretanto, se a divindade judaica é a fonte de todo bem, como explicar o mal? É necessário haver um ser que seja a própria personificação do mal. Aqui, a filosofia de Platão será basilar.

Daimon era outro termo muito frequente no grego antigo para designar a ação de divindades e espíritos (bons ou ruins) no mundo. Entretanto, ao absolutizar a realidade última na condição de *théos*, os socráticos precisaram resinificar o conceito de *daimon*, tornando-o não mais uma ação dinâmica da divindade, mas sim seres em estado intermediário entre os deuses e os seres humanos. Além disso, esses seres poderiam ser adorados, desde que se oferecesse primeiro adoração à divindade(s) superior(es), e os seres humanos poderiam alcançar o seu estágio, ou seja tornarem-se demônios, após a morte⁸³.

⁸¹ ULLMAN, R., O significado de Theós em grego, p. 145

⁸² ULLMAN, R., O significado de Theós em grego, p. 146.

⁸³ WALTON, J.; WALTON, J. H., Demons and Spirits in Biblical Theology, Ebook.

Nogueira fala da importância dessa mudança para os sucessores de Platão, através da Nova escola, e o seu impacto para as regiões estrangeiras.

A nova escola, num esforço de reconstruir a ordem moral do Universo, estabelece uma hierarquia desses demônios, distinguindo-os em bons e maus, segundo os atributos anteriores das divindades agora rebaixadas à condição de gênios secundários, e adapta a essa teologia a liturgia helênica, misturada com ritos mágicos e orientais. Desse modo, as religiões da Grécia, do Egito, da Fenícia, da Pérsia e da Mesopotâmia, que tendiam à confluência e miscigenação durante o período helenístico, tornaram-se simples demonologias, extremamente interligadas. Aí encontramos o ponto de confluência com a religiosidade judaica.⁸⁴

Talvez a obra cuja demonstração mais marcante dessa confluência seja a LXX (Septuaginta), a versão traduzida para o grego dos textos da Bíblia hebraica entre os séculos III ao II a.C.⁸⁵, além dos livros escritos diretamente em grego, os chamados deuterocanônicos e/ou apócrifos do AT⁸⁶. Martin propõe que a LXX é a ponte entre os *daimones* gregos e demonologia cristã, uma vez que os seus tradutores agruparam “várias palavras e seres do Oriente próximo em uma categoria de ‘tamanho único’ dos *daimons* gregos - ao longo do caminho lançando tanto as palavras quanto os seres sob uma luz mais consistentemente negativa do que pode ter sido assumido pela maioria dos gregos”⁸⁷. Outro ponto importante é como a LXX traz uma separação funcional e operacional entre anjos e *daimons*⁸⁸. É como se existissem duas classes de trabalhadores, dois grupos de seres, agindo com funções diferentes.

⁸⁴ NOGUEIRA, C. R., O diabo no imaginário cristão, p. 22.

⁸⁵ FREEDMAN, D. (Ed.), Dicionário da Bíblia Eerdmans, p. 1357.

⁸⁶ Livros chamados Deuterocanônicos do AT: Tobias, Judite, 1-2Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico e Baruc; Carta de Jeremias (= Baruc 6), Susana (= Daniel 13), Bel e o Dragão (= Daniel 14); fragmentos próprios do grego do livro de Ester (Est 10,4-16) e do livro de Daniel (Dn 3,24-90); livros chamados Apócrifos: Esdras I, Macabeus III e IV; Salmos 151, Odes (14 poemas), Salmos de Salomão (18 salmos).

⁸⁷ MARTIN, D. When Did Angels Become Demons?, p. 664. (tradução nossa)

⁸⁸ MARTIN, D. When Did Angels Become Demons?, p. 666.

Não obstante, a influência grega na tradição judaica também pode ser vista nos escritos apócrifos e pseudoepígrafes. Walton e Walton enfatizam como os manuscritos do mar morto, o livro de Jubileus e o Mito dos Vigilantes aduzem claramente à dicotomia entre o bem e o mal, e a separação funcional de anjos e demônios⁸⁹. Analogamente, nota-se a presença de uma crescente hierarquização entre os componentes de ambos os grupos. Entre os seres angelicais, isso fica bem evidenciado em 1 Enoque 6,4, que narra a queda dos anjos: “Assim se chamavam os seus chefes: Semjaza, o superior de todos ele, Arakiba, Rameel, Kokabiel, Armaros, Tamiel, Ramiel, Danel, Ezekeel, Narakijal, Azael, Armaros, Batarel, Ananel, Sakeil, [...] e Sariel. Eram esses os chefes de cada grupo de dez”⁹⁰. Já entre os seres malignos, os demônios, o livro Os Segredos de Enoque 29,2-4, aduz a seguinte passagem:

(...) Satanail foi, com seus anjos, precipitado das alturas. E um dos anjos, tendo saído de sua hierarquia e se desviado para uma hierarquia debaixo da sua, concebeu um pensamento impossível: colocar o seu trono acima das nuvens que se encontram sobre a terra, para que seu poder se igualasse ao meu. Precipitei-o do alto com seus anjos, e ele pôs-se a voar por cima do abismo continuamente⁹¹.

Desse modo, como é possível observar, Satanás já ocupa o papel de chefe dos demônios. O termo *Satan*, a partir do século II a.C. passou por uma mutação deixando de se referir apenas a uma função, a de acusador ou de agente do mal, para se tornar um nome próprio⁹². Stokes conclui que:

Satanás começou como um emissário punitivo de Deus, trazendo a morte àqueles cujas ações justificaram tal tratamento. A noção de Satanás como um agressor ou executor permaneceria parte da tradição durante o primeiro século d.C. e iria adiante. No entanto, esta noção retrocederia para um segundo plano no desenvolvimento do pensamento sobre

⁸⁹ WALTON, J.; WALTON, J. H., *Demons and Spirits in Biblical Theology*, Ebook.

⁹⁰ KIBUUKA, B. (tradutor e editor). 1 Enoque, p. 32.

⁹¹ PROENÇA, E. (org.). *Apócrifos e Pseito-Epígrafos da Bíblia*, p. 116.

⁹² WALTON, J.; MATTHEWS, V.; CHAVALAS, M., *Comentário Bíblico Atos*, p. 511.

Satanás. Satanás veio a ser considerado mais fundamentalmente como alguém que criou problemas para o justo do que aquele que perturba os ímpios. Satanás tornou-se um enganador, um testador, o inimigo do povo de Deus e, eventualmente, até mesmo o inimigo de Deus.⁹³

Assim, quando se chega ao século I d.C. já há uma demonologia judaica estabelecida, hierarquizada, na qual Satanás/Diabo não é mais adjetivado apenas como “acusador” ou “adversário”, mas sim torna-se a personificação do mal e líder dos demônios. É dentro desse horizonte que o cristianismo nasce. A literatura do NT não conduz nenhuma reformulação, apenas promove uma leve modificação na demonologia judaica. Agora, há uma oposição entre o Império das Trevas, cujo “imperador” é o Diabo, e o Reino de Deus, onde Cristo é o rei. Satanás e seus demônios querem destruir a humanidade, e Deus, através de Jesus, quer salvá-la. Com isso em mente, pode-se finalmente adentrar a questão principal desse estudo: legião em Marcos é uma referência aos demônios ou aos romanos? É o que se intenta responder nos próximos parágrafos.

3. Legião: demônios ou romanos?

Para compreender a perícopes de Mc 5,1-20, e qualquer texto bíblico, é necessário, primeiramente, estabelecer qual metodologia epistemológica será empregada para a interpretação. Assim, é basilar tecer algumas considerações metodológicas.

Por causa das contribuições da filosofia da linguagem, sabe-se que é não possível ocorrer uma avaliação neutra do texto. O leitor traz para o escrito seus pressupostos e valores, ou seja, sua cosmovisão⁹⁴. Assim, este estudo parte de uma epistemologia realista, mas crítica, como propõe Wright⁹⁵, na qual há pontos

⁹³ STOKES, R., *The Satan: How God's Executioner Became the Enemy*, Ebook (tradução nossa)

⁹⁴ ADRIANO FILHO, J., *Estética da recepção e métodos histórico-críticos*, p. 314.

⁹⁵ WRIGHT, N. T., *O Novo Testamento e o Povo de Deus*, p. 77-78.

de contato com a hermenêutica da suspeita de Ricoeur, porém não se desconsidera (ou relativiza) o objetivo do autor no escrito.

O realismo crítico se poia em três premissas fundamentais⁹⁶: 1) O ser humano é um contador de história que observa um mundo carregado de histórias; 2) A observação é desafiada pela reflexão crítica sobre ele mesmo como contador de história, ou seja, reconhece que a reivindicação sobre a realidade pode estar errada; 3) Podendo, porém, por narrativas adicionais, encontrar formas alternativas de falar verdadeiramente sobre o mundo, empregando histórias novas ou modificadas. Em outras palavras, há o reconhecimento das características básicas do leitor (sua visão de mundo, sua história, seu contexto cultural) mas também se leva em consideração o autor (sua possível intenção, seu contexto, sua própria visão de mundo). Há uma atividade dialógica entre leitor e autor, e não uma oposição ou dualidade entre um e o outro⁹⁷.

Osborn⁹⁸ argumenta a favor da interação entre o método dedutivo e o indutivo, como forma de extrair a possível intenção do autor. Para isso, é fundamental uma análise cuidadosa do todo para as partes, e das partes para o todo. Nesse contexto, será vital compreender o objetivo primevo do Evangelho de Marcos a fim de que a perícopes em questão (Mc 5,1-20) possa dialogar com a mensagem principal livro.

Não esquecendo a responsabilidade da interpretação do leitor, como dito acima, caminha-se em diálogo com as diferentes vozes e posicionamentos sobre o tema deste estudo para que se evite aquilo que Croatto chama de “apropriação totalitária”⁹⁹.

Com essas breves considerações, adentra-se no objetivo do Evangelho de Marcos, bem como em uma possível análise e explicação da perícopes de Mc 5,1-

⁹⁶ WRIGHT, N. T., O Novo Testamento e o Povo de Deus, p. 78.

⁹⁷ WRIGHT, N. T., O Novo Testamento e o Povo de Deus, p. 104.

⁹⁸ OSBORN, G., A espiral hermenêutica, p. 47-48.

⁹⁹ CROATTO, J. S., Hermenêutica Bíblica (1986).

20. Uma vez fincado esses dois pilares, acredita-se, ser mais viável a compreensão do vocábulo “λεγιὼν/*legião*”, presente em Mc 5,9.

Embora Marcos não explicita claramente através de alguma preposição ou sentença o motivo pelo qual escreve seu Evangelho, o que torna a tarefa extremamente árdua e complexa, é possível esboçar algumas hipóteses sobre os objetivos do texto. Os estudiosos têm aduzidos várias interpretações para a mensagem marcana, mas em geral acabam se dividindo em três áreas: escatológica, cristológica e apologética¹⁰⁰.

Nos últimos anos, parece existir uma certa confluência cristológica e apologética sobretudo para as áreas cristológica e apologética. Brown¹⁰¹, por exemplo, a partir de uma perspectiva cristológica, defende que o objetivo é ensinar os leitores sobre a necessidade de entender os atos e ensinamentos de Jesus à luz da vitória da cruz, uma vitória que se deu por meio do sofrimento. Martin¹⁰² também se posiciona dentro da área cristológica, mas também acrescenta a necessidade do discipulado, mostrando que os cristãos devem seguir o mesmo caminho de Cristo – humilhação, sofrimento e morte, caso necessário.

A partir da frase de abertura do Evangelho de Marcos, “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]/*Princípio do evangelho de Jesus Cristo, [o Filho de Deus]*” (Mc 1,1), alguns acadêmicos defendem a subversidade apologética do texto marciano. Esse é o caso de Myers e outros estudiosos¹⁰³. Marcos seria um manifesto que subverte a ordem ao proclamar Cristo como o verdadeiro Filho de Deus, e não César, e em cuja vida há exemplo e inspiração para o discipulado radical¹⁰⁴. Dentro desse aspecto, Roskan¹⁰⁵ entende que Marcos procura legitimar o ministério de Jesus a fim de que os cristãos compreendam que as perseguições são naturais aos que proclamam o Reino de

¹⁰⁰ CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 113.

¹⁰¹ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 205.

¹⁰² MARTIN, R., Mark: Evangelist and Theologian, p. 156-162.

¹⁰³ BRANDON, S., Jesus and the Zealots, Ebook.

¹⁰⁴ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 34-35.

¹⁰⁵ ROSKAN, H., The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context, p. 145.

Deus, uma vez que estes serão vistos pelas autoridades como desafiadores da ordem pública.

Como indicado na metodologia, o realismo crítico acredita ser possível, através de uma abordagem de múltiplas perspectivas, isto é, conjuntiva, refinar as propostas iniciais a fim de se obter um conhecimento mais maduro e aquilatado. Nesse contexto, inegavelmente, temas como discipulado, Cristo como Deus e subversidade estão dentro do escrito marcano. As colocações dos estudiosos são válidas e preciosas. Então, por que se deve limitar a análise a um objetivo central? Este estudo indica a não delimitação do objetivo de Marcos apenas a um tema central, a exemplo do que apresentam Köstenberger, Kellum e Quarles, que evocam a confluência de quatro objetivos, pensando na comunidade dos crentes:

(1) um propósito pastoral: ensinar os cristãos sobre a natureza do discipulado; (2) um propósito de treinamento missionário: explicar como Jesus preparou os seus seguidores para assumirem sua missão e também mostrarem aos outros como fazê-lo; (3) um propósito apologético: demonstrar aos não cristãos que Jesus é o Filho de Deus por causa de seu grande poder e apesar de sua crucificação; e (4) um propósito anti-imperial: mostrar que Jesus, não César, é o verdadeiro Filho de Deus, Salvador e Senhor.¹⁰⁶

Agora, é preciso observar como a perícopes se relaciona com os esses objetivos. Melhor: é possível classificá-la dentro de um deles? A estrutura da perícopes pode ser dividida em 5 partes, indicando uma temática e sequência para cada uma:

Trecho	Conteúdo
v.1-5	Congenialidade do gesareno possuído
v.6-10	Jesus e a Legião
v.11-13	A Legião e os porcos
v.15-17	A reação dos gesarenos
v.18-20	A missão do gesareno liberto

¹⁰⁶ KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C., Introdução ao Novo Testamento (2022: e-book).

É sugestivo que o contexto imediato precedente da passagem (Mc 4,35-41) mostre Jesus lidando com algo violento, forte e incontrolável: o mar. Tanto o mar, quanto o gesareno possuído, agiam com intrepidez e força, provocavam medo nas pessoas e estavam é um estado de incontrolabilidade. É somente a partir da ação de Cristo que a paz é restaurada. O caos e a destruição são vencidos por Jesus.

Ainda que haja divergências quanto ao sentido de “*λεγιὼν/legião*” (Mc 5,9), parece não haver muita dúvida de que o episódio retrata a ação de Cristo em prol da liberdade – seja ela espiritual ou política. Ou seja, aqui, tem-se um relato apologético, com cunho profundamente cristológico, sobre como Jesus possui autoridade suprema e tem poder para restaurar desordens causadas e presentes na realidade. O seu poder reajusta qualquer estrutura fragmentada no espaço-tempo. Diante disso, pergunta-se: na perícope em questão, a desordem estabelecida é de cunho espiritual ou político? O próximo tópico aborda a questão.

3. Lidando com a “Legião”

Para tratar o assunto com cuidado é fundamental ouvir as vozes dissonantes e hermenêuticas diferentes. Assim, este tópico está dividida em três partes: 1) na primeira, é visto a hermenêutica socioanalítica, que tem sido bem relevante no estudos bíblicos; 2) em seguida, observa-se a interpretação dos Padres da Igreja durante a Patrística; e, por fim, 3) como outros acadêmicos nos últimos anos, que não partem de uma hermenêutica socioanalítica, têm analisado o texto.

Atualmente, boa parte da crítica bíblica tem interpretado essa passagem como uma referência simbólica ao Império Romano. Por exemplo, Carneiro¹⁰⁷ compreende a perícope dentro de um bloco maior (Mc 4,1-6,54), no qual o “*θαλασσα/Mar*” ganha proeminência na narrativa, aparecendo 12 vezes (quase o dobro do restante do livro, 7x) e é uma substituição simbólica do Império Romano.

¹⁰⁷ CARNEIRO, M., Jesus dominando o mar: esperança em meio à tragédia no Evangelho de Marcos, p. 81-82.

Dentro desse pensamento, o vocábulo “λεγιὼν/*legião*” deve ser compreendido como um recurso retórico marcano para enfatizar a dominação e a violência exercidas pelo império romano na Palestina¹⁰⁸.

Para Myers, a figura do gesareno possuído é uma representação da ansiedade coletiva diante do imperialismo estrangeiro, um tipo de “colonização da mente”, “em que a angústia da comunidade diante de sua subjugação é reprimida e depois se volta contra si mesma, talvez seja suposta pelo relato de Marcos, quando diz que o homem emprega violência contra si mesmo (5,5)”¹⁰⁹. Horsley é ainda mais enfático ao analisar a situação e indica que:

A história de exorcismo seguinte em Marcos (5,1-20), se temos ouvidos para ouvir, traz outra revelação sobre “o que está acontecendo” na vida do povo da Galiléia e arredores. Quando o demônio é exorcizado, é possível identificá-lo. O nome dele é Legião. Os ouvintes originais reconheceriam imediatamente que “Legião” referia-se às tropas romanas. Pois na experiência recente dos ouvintes, as legiões romanas haviam queimado as aldeias nos arredores de cidades como Mágdala e Séforis e haviam assassinado ou escravizado milhares dos seus pais e avós. Além disso, numa série de imagens militares, Legião é “mandado/debandado” a entrar na “tropa/manada” de porcos, que então “precipitam-se” encosta abaixo como numa batalha, mas acabam “afogando-se no mar”, sugerindo não o lago, mas o mar Mediterrâneo, donde haviam originalmente vindo para conquistar o povo.¹¹⁰

Horsley¹¹¹ ainda sugere um paralelismo simbólico com a vitória sobre o exército de faraó, o qual foi morto por afogamento no mar vermelho (Ex 14–15). Essa perspectiva bélica supernatural seria apenas uma camuflagem simbólica para um discurso contra o Império romano. Ou seja, os exorcismos em Marcos devem ser compreendidos como lutas contra o imperialismo romano e seu projeto de dominação¹¹².

¹⁰⁸ CARNEIRO, M., Jesus dominando o mar: esperança em meio à tragédia no Evangelho de Marcos, p. 84.

¹⁰⁹ MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 34-35.

¹¹⁰ HORSLEY, R. A., Jesus e o império, p. 106-107.

¹¹¹ HORSLEY, R. A., Jesus e o império, p. 107.

¹¹² HORSLEY, R. A., Hearing the whole story, p. 121.

O cenário construído pelo redator, com tumbas e porcos ao mar, nada mais é do que uma ridicularização das pretensões do Império romano na região¹¹³. Até mesmo a escolha da cidade, Gerasa, seria uma alusão à brutal ação de Vespasiano na campanha de reconquista de Jerusalém, na qual “mandou Lúcio Anio a Gerasa, com um corpo de Cavalaria e infantaria. Tomou a praça de assalto, matou ali uns mil homens da defesa, que não puderam escapar, escravizou a todos os demais e deixou a cidade entregue ao saque dos soldados, que a incendiaram depois”¹¹⁴. Um ponto levantado por alguns estudiosos é a interlocução entre porcos e demônios, a qual analisada de maneira peculiar gera duas interpretações sobre a violência:

1) a primeira retrataria a violência contra a mulher. Henderson lembra que as metáforas no mundo grego tinham a intenção simbólica de enfatizar o poder e a paixão incorporados nos animais, em vez de uma mera descrição física¹¹⁵. Por exemplo, o porco, nesse caso, faria um link com o órgão genital “quente, rosado e sem pelo de uma jovem garota em oposição a mulheres mais velhas”¹¹⁶, conquanto estas também pudessem alcançar o “estado” daquelas através da depilação¹¹⁷. Se a figura do porco é uma metáfora para as mulheres, os demônios seriam os soldados romanos. Partindo de uma referência em Aristófanes, no século V a.C., Marcus¹¹⁸ propõe uma alusão aos vários casos de violência sexual proporcionados pelos soldados romanos a mulheres.

2) a segunda violência seria contra os homens. Carter¹¹⁹ lembra que a *Legio decima Fretensis* (“Décima Legião do Estreito”) foi fundamental no cerco e conquista de Jerusalém, no ano 70 d.C. Curiosamente, o símbolo dessa legião era o javali, uma espécie suína. Assim, “se os porcos forem lidos como javalis (masculino, τοὺς χοίρους), o emblema da Décima Legião, a legião ‘entra em’ ou

¹¹³ CARTER, W., O Evangelho de Mateus, p. 280.

¹¹⁴ JOSEFO, F., História dos Hebreus. Vol 3, p. 133.

¹¹⁵ HENDERSON, J., The Maculate Muse, p. 48.

¹¹⁶ HENDERSON, J., The Maculate Muse, p. 131.

¹¹⁷ HENDERSON, J., The Maculate Muse, p. 131.

¹¹⁸ MARCUS, J., Mark 1-8, p. 345.

¹¹⁹ CARTER, W., Cross-Gendered Romans and Mark’s Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20), p. 153.

penetra outros homens, envergonhando a melhor força de combate de Roma”¹²⁰. Assim, o texto estaria ridicularizando e humilhando a principal tropa do império.

Uma outra colocação sobre os porcos precisa ser feita. Derrett¹²¹ observou a inadequabilidade do substantivo ἄγέλη, “rebanho” ou “manada”, em Mc 5,11, em conexão com “porcos”. Ora, porcos não se movimentam de forma aglutinada e coordenada, como fazem os rebanhos de gado, pelo contrário, os porcos caminham de forma desordenada. Por outro lado, o vocábulo quando aparece na literatura grega, como nas obras de Homero, simboliza os recrutas militares¹²². Esta seria mais uma evidência a favor do simbolismo da passagem.

Nota-se como há, para a hermenêutica socioanalítica, uma alta tonicidade de subversidade no texto. Não à toa, Garroway¹²³ defende uma agenda anti-imperial nessa passagem – assim como em todo o livro –, e reforça a necessidade de se interpretá-la à luz de Mc 4,30-41 (a parábola do grão de mostarda). Após fazer coro com boa parte da proposta de Myers, que compreendeu os exorcismos em Mc 1 e 5 como repúdio político às autoridades judaicas e romanas, Garroway dá um passo à frente ao defender a volta do ex-endemoninhado à cidade como o ápice da história. Desta forma, a “vitória” passiva e pacífica do Reino de Deus sobre o império romano ocorre como na parábola do grão de mostarda. Apenas um indivíduo, um ex-oprimido pelas forças desumanizante e opressoras, leva a mensagem de libertação aos seus.

[...] a expulsão violenta dos versos anteriores serve como um contraponto introdutório para essa invasão pacífica, uma descrição do conceito paradigmático do reino, ao qual o sucesso inesperado do demoníaco como semente de mostarda oferece uma alternativa pacífica e subversiva. A estrela da história é o endemoninhado e sua infiltração final na sociedade que uma vez o rejeitou. Esta reentrada, portanto, não pode ser descartada como um desfecho

¹²⁰ CARTER, W., Cross-Gendered Romans and Mark's Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20), p. 154. (tradução nossa)

¹²¹ *Apud* MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 238.

¹²² Homero, *Apud* BAUER, W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, p. 8.

¹²³ GARROWAY, J., The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20, p. 57-75.

narrativo, pois é antes o momento mais importante da história em que a natureza radicalmente nova e subversiva do reino de Deus é revelado.¹²⁴

Como é possível perceber, ainda que haja diferenças nas ênfases, para os estudiosos dessa linha hermenêutica o âmago da perícopes é: mesmo ébria pelo seu poderoso poder militar, Roma terá seu destino semelhante ao dos porcos, ou seja, a morte, porque o Reino de Deus conduzido por Jesus está sendo implementado no mundo.

A interpretação sociopolítica da perícopes tem conduzido pesquisadores a aquilatar o relato como um discurso simbólico de resistência à ocupação dominante. Entretanto, será essa a melhor maneira de compreender o texto? Sem dúvida é uma boa possibilidade, mas será a mais coerente com Marcos? Observar como o texto foi entendido pela Patrística será fundamental.

Jerônimo (340-420 d.C.), fez a seguinte afirmação sobre a “necessidade” dos demônios possuírem os porcos:

Não é necessário incomodar ninguém que, por ordem do Senhor, dois mil porcos tenham sido mortos pela ação de demônios, uma vez que aqueles que testemunharam o milagre não teriam acreditado que uma multidão tão grande de demônios tivesse saído do homem a menos que igualmente massivo vários porcos fossem levados à ruína, mostrando que era uma legião que os conduzia.¹²⁵

Crisóstomo (347-407 d.C.) interpretou o episódio como uma demonstração clara da natureza dos demônios:

Ele [Jesus] fez isso para que você soubesse que os demônios teriam feito a mesma coisa com os humanos e os afogado se Deus tivesse permitido que fizessem isso. Mas ele conteve os demônios, deteve-os e permitiu que fizessem tal coisa. Quando o seu poder foi transferido para os porcos, ficou evidente para todas as testemunhas o que eles teriam feito às pessoas.

¹²⁴ GARROWAY, J., *The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20*, p. 60. (tradução nossa)

¹²⁵ RODRIGUEZ, M., *Marcos*, Ebook (tradução nossa)

Disto aprendemos que se os demônios tivessem o poder de possuir porcos, eles também poderiam ter possuído seres humanos.¹²⁶

Cirilo de Alexandria (376-444 d.C.) preferiu exaltar o poder de Jesus contra Satanás: “Cristo estava fechando até mesmo os demônios mais ferozes nas estradas bloqueadas. Ele estava desfazendo a tirania do diabo”¹²⁷.

Prudêncio (384-405 d.C.), indicou que: “Impelidos, os astutos demônios, legião chamada aquele flagelo de mal, assumiu o fedor sórdido de um rebanho sujo de porcos. E nas águas lamacentas desmoronam-se com feras enlouquecidas”¹²⁸.

Ainda poderiam ser citados os comentários de Ambrósio, Efrén de Síria e Hilário de Poitiers. Ao que parece, o vetor hermenêutico durante a Patrística estava direcionado para uma interpretação “literal” da passagem. Ou seja, a libertação trazida por Jesus ao jovem de Gerasa foi realmente espiritual. Por último, é preciso analisar as objeções dos estudiosos à hermenêutica socioanalítica.

Stein sugere uma interpretação análoga à posição dos teólogos da Patrística. Ao tratar da palavra “legião”, discorda veementemente da abordagem socioanalítica. “Alguns veem no nome uma “alusão inconfundível” à ocupação romana [...], mas o nome “legião” tem simplesmente a função de indicar o número de demônios no homem”¹²⁹.

Esse argumento é valioso numa leitura comparativa com a literatura apócrifa. No livro Testamento de Salomão (obra possivelmente iniciada no século I d.C. e finalizada no século III ou IV d.C.)¹³⁰, há a utilização de “legião” em seu sentido quantitativo para se referir aos demônios¹³¹. A expressão também é encontrada em textos aramaicos e gregos, o que evidencia o quanto a palavra estava

¹²⁶ RODRIGUEZ, M., Marcos, Ebook (tradução nossa)

¹²⁷ RODRIGUEZ, M., Marcos, Ebook (tradução nossa)

¹²⁸ RODRIGUEZ, M., Marcos, Ebook (tradução nossa)

¹²⁹ STEIN, R., Marcos, p. 329.

¹³⁰ VAILATTI, C., Manual de demonologia, p. 231.

¹³¹ STEIN, R., Marcos, p. 309.

difundida no século I d.C.¹³². Healy¹³³, inclusive, ainda sugere que a resposta dos demônios a Jesus teria sido uma última tentativa de evitar o exorcismo, ao se reforçar a sua grande quantidade (6000) como forma de intimidar Jesus.

Outro ponto alegado é que a solicitação de permanência na região por parte dos demônios indicaria o simbolismo do texto, uma referência ao imperialismo romano na região. Entretanto, novamente, essa simbologia pode ser estranha ao autor bíblico. France lembra que “se acreditava que os demônios tinham áreas geográficas específicas de operação, de modo que realocá-los significava torná-los impotentes; [...] Mais comumente, um exorcista pode[ria] banir um demônio para uma área remota, longe da habitação humana”¹³⁴. Nesse contexto, Anderson¹³⁵ ainda destaca como era comum nas histórias de exorcismo o clamor de demônios para que não fossem enviados ao estrangeiro. Se já havia uma tradição comportamental do demoníaco, sem qualquer paralelismo com o imperialismo estrangeiro, por que aqui, nesse caso, seria diferente?

Além disso, se o cenário literário fora construído para aduzir uma crítica à opressão romana, como defende a hermenêutica socioanalítica, tem-se mais dois problemas: a localização e o sujeito libertado. Como observa Witherington III, “o problema com esta conclusão [de que o texto é uma alegoria política] é claro: Jesus não está na Terra Santa quando esse encontro ocorre, nem está resgatando um judeu”¹³⁶. Embora Collins argumente que “o caráter gentio de Gerasa [...] não deve superenfaticado”¹³⁷, uma vez que o helenismo presente nas cidades de Decápolis não seria um dificultador à prática do judaísmo, o problema da localização e do coprotagonista da história continua sem solução.

Outro ponto importante é que a presença de “porcos” durante a narrativa seria mais uma evidência em prol da veracidade “literal” da história, uma vez que

¹³² GUELICH, R., Mark 1-8:26, p. 281.

¹³³ HEALY, M., The Gospel of Mark, e-book.

¹³⁴ FRANCE, R. T., The Gospel of Mark, Ebook (tradução nossa)

¹³⁵ ANDERSON, H., The Gospel of Mark, p. 149.

¹³⁶ WITHERINGTON III, B., The Gospel of Mark, e-book. (tradução nossa)

¹³⁷ COLLINS, A., Mark, p. 267. (tradução nossa)

suínos eram proibidos pela lei judaica. Quanto ao argumento léxico de que ἀγέλη, “rebanho ou manada”, em Mc 5,11, não ser adequado para porcos, Collins¹³⁸ lembra que os povos antigos consideravam o ajuntamento de uma grande quantidade de porcos como rebanho. Desta forma, Marcos estaria descrevendo-os a partir do conhecimento da época.

Além disso, em um recente estudo¹³⁹, levantou uma interessante hipótese, na qual a perícopa marcana estaria em eco com as tradições desenvolvidas pelos judaísmos do Segundo Templo, em especial na correlação entre Asael (anjo que aparece no Mito do Vigilantes, em 1Enoque) e Azazel (Levítico).

Alguns judeus do Segundo Templo identificaram o mito de Asael dos Vigilantes com Azazel de Lev. 16 e conceberam a punição de Asael/Azazel como uma promulgação cósmica do rito do bode expiatório, no qual a fonte do pecado/mal é fisicamente banida e eliminada do submundo. Parece, portanto, razoável sugerir que Marcos não se baseia em duas tradições distintas, mas em uma única corrente na qual esses dois fluxos convergem.¹⁴⁰

Dessa forma, os judeus que receberam o Evangelho de Marcos (e tinham ciência dessas tradições ou dessa única corrente), provavelmente, entenderam o simbolismo da passagem. Ao expulsar a legião de demônios e “destruí-la” junto com os porcos, da mesma forma que bode expiatório no AT era enviado ao deserto para a morte, Jesus sinalizou o banimento dos poderes espirituais malignos de suas posições de autoridade sobre as nações estrangeiras¹⁴¹. Agora, no Reino de Deus, os gentios são libertados da escravidão das forças cósmicas e acolhidos na família de Deus¹⁴². Aqui, o simbolismo é espiritual e não político.

¹³⁸ COLLINS, A., Mark, p. 270.

¹³⁹ MOSCICKE, H., The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers, p. 363-383.

¹⁴⁰ MOSCICKE, H., The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers, p. 371. (tradução nossa)

¹⁴¹ MOSCICKE, H., The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers, p. 363.

¹⁴² MOSCICKE, H., The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers, p. 382.

Por último, Garroway¹⁴³ destacou a existência de uma agenda anti-imperial em Marcos, como visto anteriormente. Este estudo concorda que há um elemento subversivo e anti-imperial no Evangelho marcano, porém este diz respeito à reivindicação da filiação divina para o verdadeiro governador do mundo. Para o evangelista, Jesus é o verdadeiro filho de Deus, e não César. Por conseguinte, essa agenda parece estar limitada a esse ponto.

Alguns exemplos são importantes para destacar esse argumento. (1) Em Mc 15,39, o centurião romano é descrito de forma positiva, como alguém que reconheceu a divindade de Cristo (“Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus”). Se há uma agenda marcana holisticamente desenhada como um contradiscurso às tropas imperiais, pergunta-se: por que haveria uma declaração como essa na narrativa?

Marcos, inclusive, parece dividir a responsabilidade da morte de Jesus entre romanos e judeus. (2) Se Pilatos é quem sentencia Cristo à morte, são os religiosos judeus quem articulam o plano para matá-lo (Mc 10,33-34). (3) Se os soldados romanos são os torturadores (Mc 15,16-20), é a multidão judaica quem clama pela crucificação (Mc 15,11-13). Logo, afirmar a existência de um programa principal contra Roma no escrito, não parece ser algo tão claro no Evangelho de Marcos.

Conclusão

Visto e avaliados os posicionamentos, é possível perceber uma boa probabilidade para uma interpretação mais “literal” do texto. O fato de Jesus expulsar demônios na sinagoga (Mc 1,21-28) e em terra estrangeira (Mc 5,1-20) serve para apontar a sua autoridade sobre as realidades espirituais de qualquer território. Ele não é poderoso apenas em Israel mas sim em todos os lugares. O exorcismo do gesareno pode ser visto como um simbolismo de uma libertação

¹⁴³ GARROWAY, J., *The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20*, p. 57-75.

político-social, mas acima de tudo deveria ser entendido como algo mais profundo, a saber: a vitória de Cristo sobre todos os opressores da humanidade – a começar pelo mundo espiritual.

Se, por um lado, esse estudo se posiciona a favor da experiência sobrenatural, por outro lado, não é sábio esquecer-se todos os paralelos apontados pela hermenêutica socioanalítica com o império romano. Talvez, como sugere Witherington III¹⁴⁴, Marcos esteja aproveitando um fato concreto para satirizar a presença romana na região. Entretanto, parece basilar que o intuito da perícopes é sinalizar aos leitores o poder absoluto de Jesus sobre as forças sobrenaturais. Esse é o ponto nevrálgico da perícopes Mc 1,1-20. Se há ou não elementos discursivos satirizadores, é uma questão aberta à discussão, e, por isso, a contribuição da hermenêutica socioanalítica sempre será importante.

Referências Bibliográficas

- ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e métodos histórico-críticos: o texto da perspectiva do leitor. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, 2019, p. 311-324.
- 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.
- ANDERSON, H. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co.; London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1981.
- BAUCKHAM, R. **Jesus e as testemunhas oculares**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- BLOMBERG, C. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

¹⁴⁴ WITHERINGTON III, B., The Gospel of Mark, e-book.

- BRANDON, S. **Jesus and the Zealots**. Manchester: University Press, 1967. (e-book)
- HARRINGTON, D. O Evangelho segundo São Marcos. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 65-129.
- BROWN, R. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- CARNEIRO, M. Jesus dominando o mar: esperança em meio à tragédia no Evangelho de Marcos. *Estudos Bíblicos*, vol. 32, n. 125, 2015. p. 77-86.
- CARSON, D; MOO, D; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARTER, W. **O Evangelho de Mateus**: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo, Paulus, 2002.
- CARTER, W. Cross-Gendered Romans and Mark's Jesus: Legion Enters the Pigs (Mark 5:1–20). *Journal of Biblical Literature*, vol 134 (1), 2015. p. 139–155.
- COLLINS, A. **Mark**: a commentary. Fortress Press, 2007.
- CROATTO, J. S. **Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Paulinas, São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- DILLARD, R.; LONGMAN III, T. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- EDWARDS, J. **O comentário de Marcos**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002. (e-book)
- FREEDMAN, D. (Ed.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans**. São Paulo: Hagnos, 2021.
- GARROWAY, J. The Invasion of a Mustard Seed: A Reading of Mark 5.1-20. *Journal for the Study of the New Testament*, 2009, vol 32 (1), p. 57-75.

GERSTENBERGER, E. **Israel no tempo dos persas**. São Paulo: Loyola, 2014.

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

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

GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 01-19, jul./dez.2024, eISSN 1676-3742e Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628>

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GUELICH, R. **Mark 1-8:26**, WBC 34A. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2015.

HEALY, M. **The Gospel of Mark**. Michigan: Baker Academic, 2008.

HENDERSON, J. **The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

HORSLEY, R. A. **Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel**. Louisville: Westminster John Knox, 2001.

HORSLEY, R. A. **Jesus e o império**. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

JOSEFO, F. **História dos Hebreus**. Vol 3. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KIBUUKA, B (tradutor e editor). **1 Enoque**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: 2022.

LELLIS, N. (Org.). **Israel no período Persa: A (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios**. São Paulo: Loyola, 2018.

LENSKI, G. **Power and Privilege: A Theory of Social Stratification**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013. (e-book)

MCGRATH, A. **Teologia Sistemática**, Histórica e Filosófica. São Paulo: Shedd, 2005.

MARCUS, J. **Mark 1-8**. London: The Anchor Yale Bible, Doubleday & Co., 2002.

MARTIN, R. **Mark: Evangelist and Theologian**. Michigan: Zondervan, 1972.

MARTIN, D. When Did Angels Become Demons? **Journal of Biblical Literature**, 2010. p. 657–677.

MORLA, V. **Job 1–28**, Bilbao: Desclee De Brouwer, 2007.

MOSCICKE, H. The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers: Echoes of Second Temple Scapegoat Traditions in Mark 5.1-20. **Journal for the Study of the New Testament**, 41(3), 2019, p. 363-383.

MURAD, A.; GOMES, P. R.; RIBEIRO, S. **A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas 2010.

MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulus, 1992.

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

NOGUEIRA, C. R. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

OSBORN, G. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri: SBB, 2012.

PROENÇA, E. (org.). **Apócrifos e Pseitdo-Epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

REINKE, A. **Os Outros da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

REINKE, A. **Aqueles da Bíblia**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021. (e-book)

- RODRIGUEZ, M. **Marcos**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época Patrística. Nuevo Testamento, 2. Madrid: Ciudad Nueva, 2000. (e-book)
- ROSKAN, H. **The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context**. Leiden: Brill, 2004.
- RYKEN, L. **Literary Introductions to the Books of the Bible**. Illinois: Crossway, 2015. (e-book)
- RYKEN, L. **Pra ler a Bíblia como literatura**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- STEIN, R. **Marcos**: Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- STOKES, R. **The Satan: How God's Executioner Became the Enemy**. Grand Rapids: Eerdmans, 2019. (e-book)
- TERRA, K.; LELLIS, N. (orgs.). **Judaísmo e Período Persa**: Imaginários, textos e teologias. São Paulo: Recriar, 2022.
- ULLMAN, R. O significado de Theós em grego. Clássica - *Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 2(1), 1989, p. 135-152.
- VAILATTI, C. **Manual de demonologia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- WALTON, J.; MATTHEWS, V.; CHAVALAS, M. **Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento**. Belo Horizonte: Atos, 2003.
- WALTON, J.; WALTON, J. H. **Demons and Spirits in Biblical Theology**: Reading the Biblical Text in Its Cultural and Literary Context. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2019. (e-book)
- WITHERINGTON III, B. **The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2001. (e-book)
- WITHERINGTON III, B. **New Testament History: A Narrative Account**. Michigan: Baker Academic, 2003.
- WRIGHT, N. T. **O Novo Testamento e o Povo de Deus**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.

Capítulo II¹

Da cegueira ao discipulado: uma análise de Mc 10,46-52

From blindness to discipleship: an analysis of Mk 10,46-52

De la ceguera al discipulado: un análisis de Mc 10,46-52

Waldecir Gonzaga²

Francisco Évison³

Resumo

A perícopre de Mc 10,46-52, que trata da cura de Bartimeu, um mendigo cego, no caminho de Jericó a Jerusalém, integra um episódio capilar do Novo Testamento, tanto pela profundidade teológica quanto pelas implicações messiânicas. Nesta perspectiva, o presente estudo realiza uma análise exegética dessa passagem, servindo-se de alguns passos do método histórico-crítico, colocando em relevo a identidade messiânica de Jesus manifestada através do clamor de Bartimeu, que o reconhece como “Filho de Davi”. A partir deste reconhecimento, o referido cego não apenas confessa a realeza de Jesus, mas também estabelece um paralelo entre sua condição de marginalização e a promessa de salvação a ser realizada pelo Messias. Além disso, é possível identificar uma profunda relação entre Bartimeu, que se torna símbolo do discípulo verdadeiro e autêntico, e os discípulos de Jesus, os quais ainda não compreendiam plenamente a missão de seu mestre. O atual estudo é dividido em três partes principais: a análise textual, levando em consideração as variantes da NA28 e suas implicações; a discussão do contexto histórico e social, sublinhando a marginalização do cego e a grandeza da fé; e um comentário exegético. O objetivo é oferecer uma maior compreensão do Evangelho de Marcos, destacando a relação existente entre a identidade messiânica de Jesus e a experiência de fé que transforma a vida dos homens como ocorreu com Bartimeu.

Palavras-chave: Marcos, Bartimeu, Identidade, Fé, Discipulado, Salvação.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-02>

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

³ Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estudante do Studium Biblicum Franciscanum (Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia) em Jerusalém no período de outubro de 2023 à abril de 2024. Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <evison.isaias@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0794648035072900> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3487-5126>

Abstract

The passage in Mark 10,46-52, which deals with the healing of Bartimaeus, a blind beggar on the road from Jericho to Jerusalem, is a capillary episode in the New Testament, both in terms of its theological depth and its messianic implications. In this perspective, this study carries out an exegetical analysis of this passage, using some steps of the historical-critical method, highlighting the messianic identity of Jesus manifested through the cry of Bartimaeus, who recognizes him as “Son of David”. Based on this recognition, the aforementioned blind man not only confesses the royalty of Jesus, but also establishes a parallel between his condition of marginalization and the promise of salvation to be fulfilled by the Messiah. Furthermore, it is possible to identify a deep relationship between Bartimaeus, who becomes a symbol of the true and authentic disciple, and Jesus' disciples, who still did not fully understand their master's mission. This study is divided into three main parts: the textual analysis, taking into account the variants of NA28 and their implications; the discussion of the historical and social context, highlighting the marginalization of the blind man and the greatness of faith; and an exegetical commentary. The objective is to offer a greater understanding of the Gospel of Mark, highlighting the relationship between the messianic identity of Jesus and the experience of faith that transforms men's lives as occurred with Bartimaeus.

Keywords: Mark, Bartimaeus, Identity, Faith, Discipleship, Salvation.

Resumen

La perícopa de Mc 10,46-52, que trata de la curación de Bartimeo, un mendigo ciego, en el camino de Jericó a Jerusalén, forma parte de un episodio capilar del Nuevo Testamento tanto por su profundidad teológica como por sus implicaciones mesiánicas. Desde esta perspectiva, este estudio realiza un análisis exegético de este pasaje, utilizando algunos pasos del método histórico-crítico, destacando la identidad mesiánica de Jesús manifestada a través del grito de Bartimeo, quien lo reconoce como “Hijo de David”. A partir de este reconocimiento, el citado ciego no sólo confiesa la realeza de Jesús, sino que establece un paralelismo entre su condición de marginación y la promesa de salvación que debe realizarse por el Mesías. Además, es posible identificar una relación profunda entre Bartimeo, que se convierte en símbolo del verdadero y auténtico discípulo, y los discípulos de Jesús, que todavía no comprendían plenamente la misión de su maestro. El presente estudio se divide en tres partes principales: el análisis textual, teniendo en cuenta las variantes de NA28 y sus implicaciones; la discusión del contexto histórico y social, destacando la marginación de los ciegos y la grandeza de la fe; y un comentario exegético. El objetivo es ofrecer una mayor comprensión del Evangelio de Marcos, destacando la relación entre la identidad mesiánica de Jesús y la experiencia de fe que transforma la vida de las personas, como sucedió con Bartimeo.

Palabras claves: Marcos, Bartimeo, Identidad, Fe, Discipulado, Salvación.

Introdução

No centro do Evangelho de Marcos, um dos quatro Evangelhos canônicos⁴, a narrativa de Mc 10,46-52, sobre a cura de Bartimeu, desponta como um dos

⁴ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

momentos mais tocantes e reveladores do ministério de Jesus. Este episódio não se limita a restauração da visão de um homem cego, mas se apresenta como um ponto de inflexão que clarifica questões profundamente humanas e espirituais.

Bartimeu, um mendigo à margem da sociedade, clama por misericórdia e, ao fazer isso, ultrapassa a simples busca pela cura física. Sua invocação, ao reconhecer Jesus como o “Υἱὸν Δαυείδ/*Filho de Davi*”, segmentos dos vv.47e.48d, vai além do gesto de um cego desesperado e ressoa como uma confissão de fé genuína e radical. Nesse grito por salvação, ele encarna o anseio de todos aqueles que, mesmo na mais profunda escuridão, aguardam um vislumbre de luz redentora que só Jesus pode oferecer.

A interrelação entre a condição de marginalização de Bartimeu e a identidade messiânica de Jesus manifesta uma ponte entre o sofrimento humano e a promessa de libertação. A exegese dessa passagem se propõe revelar não apenas os emaranhados de um milagre, mas também a profundidade teológica do reconhecimento messiânico que desponta como uma chave hermenêutica para a compreensão do propósito divino no mundo.

A figura de Bartimeu, ao se erguer da cegueira física e espiritual, é posta em paralelo com a posição dos discípulos, que ainda lutavam para compreender a verdadeira missão de seu mestre. Contrasta, neste sentido, a fé genuína de Bartimeu e a incompreensão dos seguidores de Jesus. Deste modo, a observação de tal relação se torna um convite para uma reflexão mais ampla sobre o que significa o autêntico discipulado de Jesus.

Este estudo, ao se debruçar sobre a perícopes de Mc 10,46-52, propõe-se a realizar uma análise exegética que não apenas esclareça as implicações textuais e históricas, mas que também leve os leitores a um aprofundamento espiritual, convidando-os a uma nova compreensão da fé que, embora simples, seja capaz iluminar a toda escuridão.

Através de alguns passos do Método Histórico-Crítico, busca-se investigar as camadas literárias e culturais que sustentam o texto, dando especial atenção à centralidade do título messiânico de Jesus e sua relação com a experiência de fé vivenciada por Bartimeu.

1. Segmentação e tradução de Mc 10,46-52

Para uma melhor apreensão da questão central abordada pelo autor sagrado em um texto bíblico, além da determinação de alguns elementos como época, elementos históricos, culturais e teológicos, também é fundamental considerar outros aspectos literários como a tradução, a delimitação do texto, verificando se este apresenta ou não coesão e coerência⁵, bem como os elementos linguísticos que viabilizam o enquadramento do texto em determinado gênero literário⁶.

Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱερειχώ.	v46a	Então, chegaram a Jericó
Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερειχώ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ	v 46b	E tendo ele saído de Jericó com seus discípulos e uma numerosa multidão
ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος τυφλὸς προσαιτῆς ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.	v 46c	Bartimeu, filho de Timeu, um mendigo cego, estava sentado à beira do caminho
καὶ ἀκούσας	v 47a	E ouvindo
ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐστίν	v 47b	Que era Jesus, o Nazareno
ἤρξατο κράζειν	v 47c	Começou a clamar
αἱ λέγειν	v 47d	E a dizer:
Υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.	v 47e	(Ó) filho de Davi, Jesus, tem compaixão de mim
αἱ ἐπιτίμων αὐτῷ πολλοὶ	v 48a	E muitos o repreendiam
ἵνα σιωπήσῃ·	v 48b	para que se calasse
ὁ δὲ πολλῶν μᾶλλον ἐκράζεν	v 48c	Mas (ele) clamava ainda mais (alto):
Υἱὲ Δαυεὶδ, ἐλέησόν με.	v 48d	(Ó) filho de Davi, tem compaixão de mim
καὶ στὰς	4 v 9a	E enquanto parava ⁷

⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 201-235.

⁶ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 26-29

⁷ A tradução de καὶ pode abarcar: “e”, “mas” ou “também”, dependendo da aplicação no texto. No entanto, tendo em vista o verbo στὰς, (*histemi*), que significa “estar de pé”, no particípio aoristo ativo, masculino, nominativo singular, consiste numa ação simultânea, que ocorre paralelamente àquela de curar, deste modo a conjunção καὶ pode ser traduzida por “enquanto”, ou “e enquanto”. Tal construção pode indicar uma pausa para uma ação

ὁ Ἰησοῦς εἶπεν	v 49b	Jesus disse:
Φωνήσατε αὐτόν.	v 49c	Chmai-o!
καὶ φωνοῦσι τὸν τυφλόν	v 49d	E chamaram o cego
λέγοντες αὐτῷ	v 49e	dizendo-lhe:
Θάρσει,	v 49f	Tem coragem!
ἔγειρε,	v 49g	Levanta-te!
φωνεῖ σε.	v 49h	(ele) te chama
ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ	v 50a	E, enquanto jogava fora o manto
Ναπηδῆσας	v 50b	Deu um pulo
ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.	v 50c	(e) foi até Jesus
αὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ	v 51a	E respondendo-lhe
ὁ Ἰησοῦς εἶπεν	v 51b	Jesus disse:
Τί σοι θέλεις	v 51c	O que queres,
ποιήσω;	v 51d	(que) eu faça por ti?
ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ Ῥαββουνεῖ,	v 51e	E, o cego disse-lhe: “Rabbuni!”
ἵνα ἀναβλέψω.	v 51f	Que eu torne a ver ⁸ !
καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ	v 52a	E Jesus disse-lhe:
Ὑπάγε,	v 52b	Vai
ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.	v 52c	A tua fé te salvou
καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν,	v 52d	E imediatamente tornou a ver
καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.	v 52e	E seguiu-o no seu caminho

Fonte: texto grego da NA28⁹; tabela e tradução dos autores.

1. Notas de tradução e de crítica textual de Mc 10,46-52

Tomando como ponto de partida o aparato crítico da NA28, verifica-se que a crítica textual de Mc 10,46-52 aponta variações em palavras como “mendigo” (προσαίτης) e (επαίτων) de mesmo significado (v.46); “nazareno” em referência a Jesus (Ναζωραῖος) e (Ναζωρηνός) de mesmo significado (v.47); e pequenas diferenças nos títulos dados a Jesus: “Senhor, mestre” (κύριε ῥαββί) e “meu mestre” (ῥαββουνί). No entanto, as variantes mais suportadas pelos manuscritos mais antigos (sobretudo aqueles incluídos em B e outros testemunhos

importante, ou para um pronunciamento, indicando que o ato de parar não é meramente físico, mas pode indicar uma atitude de atenção ou preparação para algo de maior importância.

⁸ A palavra ἀναβλέπω, no v.51f também poderia ser traduzida por “olhar para cima”, indicando o pedido pelo retorno da sua dignidade, outrora perdida pela incapacidade de ver, ou também uma espécie de iluminação.

⁹ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece, p. 705.

autorizados) são preferidas, proporcionando uma reconstrução mais coerente e fiel do texto. A leitura crítica dos manuscritos fortalece a interpretação e ajuda a garantir que a tradução seja precisa e fiel ao contexto original¹⁰.

Quanto ao **v.46d** - ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδὸν προσαίτης (“estava sentado à beira do caminho, um mendigo”): A maioria dos manuscritos aqui (28, 565, 700, 1241, 1424, 2542 M lat sy sa) concorda com “Bartimeu, filho de Timeu, um mendigo cego estava sentado à beira do caminho”. A palavra προσαίτης (mendigo) aparece em quase todos os manuscritos. Entretanto, a variante επαίτων (D. Θ 565), em vez de προσαίτης, significa também “mendigo”, contudo, com um sentido de “mendigo profissional”; aparece somente em D e Θ (também 565), mas com uma nuance diferente, comum em contextos de “pedintes profissionais”. Ambas as variantes se referem à mendicância de Bartimeu. Contudo, προσαίτης parece ser a escolha mais antiga, baseada em manuscritos mais antigos e de maior peso¹¹, enquanto επαίτων pode ser uma tentativa de clarificação ou atualização do vocabulário, com uma *lectio corrigenda*¹². A leitura preferida é προσαίτης, que aparece nos manuscritos mais autorizados, incluindo o B.

No que se refere ao **v.47b** - A maioria dos manuscritos traz a palavra “nazareno” (Ναζωραῖος) para se referir a Jesus (28, 565, 579, 700, 1241, 1424, 2542 M 12). Todavia, alguns manuscritos trazem Ναζωρηνός (D 281 qtxt). Esta forma é uma variação dialetal ou ortográfica de Ναζωραῖος. A forma Ναζωραῖος é recorrente na maioria dos manuscritos e é amplamente aceita como a leitura mais provável (*lectio probabilior*)¹³, sendo mais comum nos manuscritos mais antigos, como o códice B. Assim, Ναζωρηνός é considerado uma variante secundária.

No **v.49c** – A leitura da qual a maioria dos manuscritos (ADKWTO, 28, 565, 700, 2542 M lat sy sa) se serve é “chamai-o” (φωνήσατε αὐτόν). Contudo, o

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

¹¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

¹² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

manuscrito 700 traz uma variante “para ele” / “com ele” (αὐτῷ) em vez de “ele” (αὐτόν), o que muda ligeiramente a nuance de quem está sendo chamado, significando “Chamai-o para ele” / “com ele”. A leitura φωνήσατε αὐτόν é preferida, uma vez que tem mais suporte de manuscritos antigos e de maior peso textual.

O **v.51d** – Apesar da expressão “Senhor, mestre” (κύριε ῥαββί), com a qual o cego se dirige a Jesus, aparecer em D e em algumas versões latinas (579, 892, 1241, 1424 q sams bort), a maioria dos manuscritos mantém a forma aramaica “meu mestre” (ῥαββουνί), usado como um título respeitoso. Tal uso revela uma forma mais reverente e pessoal de dirigir-se a Jesus, conforme visto em outros textos evangélicos (Jo 20,16). Além disso, tal leitura é preferida uma vez que tem um peso textual mais antigo. κύριε ῥαββί, por sua vez, parece ser uma tentativa de harmonização ou clarificação do título (*lectio harmonizata vel corrigenda*)¹⁴.

No **v.52c** – A expressão “te salvou” (σέσωκέν σε) aparece na maioria dos manuscritos (A C D K W F O). Entretanto, outros manuscritos trazem σώζω em formas levemente diferentes, mas o significado geral permanece o mesmo. A forma σέσωκέν σε é a preferida, pois reflete uma ação completada com efeitos duradouros (a fé de Bartimeu já o salvou).

Diante das notas de crítica textual, concorda-se com a opção assumida pelo comitê central da NA28, em manter as variantes no texto como sendo as mais prováveis de serem as mais antigas e originais.

2. Análise da constituição do texto

Além da tradução e segmentação de um texto bíblico, a análise de outros aspectos literários são cruciais para a compreensão acerca da questão central

¹⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

refletida pelo autor sagrado¹⁵. Dentre esses elementos destacam-se a identificação da constituição do texto, isto é, a verificação dos seus limites, aquilo que dá unidade, coesão e coerência ao texto; e os aspectos linguísticos que ajudam a enquadrá-lo em determinado gênero literário ou se apresenta em si múltiplos gêneros; também são capilares a determinação da época e do contexto dos escritos, os elementos culturais e teológicos que lhe são sublinhados e que formam o pano de fundo do texto. Nesta perspectiva, no que concerne ao Evangelho de Marcos, é possível esboçá-lo em cinco partes:

I Introdução (Mc 1,1-13) – traz uma apresentação do tema central e da identidade de Jesus como o Filho de Deus e trata da preparação para o ministério através do batismo de Jesus, e trata também da tentação;

II Ministério na Galileia (Mc 1,14–8,26) – verifica-se o início do ministério de Jesus, suas pregações e milagres, o chamado dos discípulos, os conflitos com líderes religiosos e ensino por parábolas, a cura de pessoas e a demonstração do poder de Deus, a cura do cego anônimo (Mc 8,22-26);

III Caminho para Jerusalém (Mc 8,27–10,52) – aborda a revelação da verdadeira identidade de Jesus e o anúncio da paixão, trata ainda da confissão de Pedro e o reconhecimento de Jesus como o Cristo (Mc 8,27-30), do ensino sobre o discipulado e o sofrimento e cura de Bartimeu (10,46-52)

IV Ministério em Jerusalém (Mc 11,1–15,47) – apresenta a entrada triunfal em Jerusalém, os conflitos com autoridades religiosas, o ensino no templo e o uso das parábolas, e a paixão e morte de Jesus.

V Ressurreição e comissionamento (Mc 16,1-20) – aborda sobre a ressurreição de Jesus e as instruções finais aos discípulos, concluindo dessa forma o Evangelho.

Tendo vista o referido esboço, também partilhado por R.T. France¹⁶, William L. Lane¹⁷ e Joel Marcus¹⁸, é possível enquadrar a perícopes de Mc 10,46-

¹⁵ LIMA, M.L.C., Exegese Bíblica teoria e prática, p. 76.

¹⁶ FRANCE, R. T., The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text (2002).

¹⁷ LANE, W. L., The Gospel of Mark (1974).

¹⁸ MARCUS, J., Mark 8–6. A new translation with introduction and commentary (2009).

52 na seção III. “Caminho para Jerusalém” (Mc 8,27–10,52). Neste itinerário, Jesus, por três vezes predisse aquilo que se sucederia com ele, isto é, sua paixão, morte e ressurreição (Mc 8,31; 9,31; 10; 33-34).

No entanto, paralelo a cada predição, prorrompia-se de modo sequencial uma incompreensão por parte dos discípulos (Mc 8,32-33; 9,32-37; 10,35-45). Tal ação é posta em confronto com a compreensão, abertura e discipulado do cego Bartimeu, mediante a sua insistência em encontrar-se com Jesus, apesar das dificuldades e oposições, e com o reconhecimento da identidade do divino mestre: “(Ó) filho de Davi, tem compaixão de mim” (v.48d), com a sua fé, e o com o seguimento imediato.

Sob este prisma, verifica-se que Mc 10,46-52 possui uma estrutura bem delineada, integrando uma progressão narrativa lógica que confere ao episódio uma unidade de conteúdo clara. Joachim Gnilka¹⁹, por exemplo, observa que o texto inicia com a chegada de Jesus a Jericó, e finaliza com Bartimeu “seguindo-o pelo caminho” (v.52e), encerrando assim o ciclo narrativo. Em outras palavras, essa movimentação geográfica (entrada e saída de Jericó) e o ato de seguir (ἠκολούθει) fornecem uma moldura clara para a unidade da passagem.

Esta unidade também é assegurada mediante a dinâmica de chamada e resposta entre Bartimeu e Jesus. Assim, a narrativa segue uma sequência de clamor (Bartimeu grita por Jesus), confronto (a multidão tenta silenciá-lo), encontro (Jesus responde ao chamado), e desfecho (a cura e o seguimento). Segundo Robert H. Gundry²⁰, esse ciclo de eventos robustece a coesão textual, reforçando a unidade da passagem como uma interação que se resolve por completo.

A escolha de termos e a repetição de expressões como a invocação de Bartimeu : “Υἱὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*” (vv.47e-48d) reforçam a unidade da

¹⁹ LAMPE, G. W. H., *Das Evangelium nach Markus*, p. 108-110.

²⁰ LONGENECKER, R. N., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, p. 548-550.

narrativa. Tal invocação é um elemento central que define a narrativa, uma vez que sublinha a identidade messiânica de Jesus e estabelece a persistência de Bartimeu. Ou seja, a repetição de “Υἱὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*” cria uma ligação temática e teológica que confere coesão à passagem, reforçando seu caráter unitário como uma narrativa de revelação messiânica.

Além disso, o verbo “seguir” (ἠκολούθει) no versículo final (v.52e) é um marcador que conecta a cura com o discipulado, sugerindo um chamado, em vez de apenas um milagre, e dá uma dimensão maior ao evento, tornando-o autossuficiente. O vocabulário de seguimento (ἠκολούθει) fecha a narrativa, sugerindo que Bartimeu passa de beneficiário de um milagre a seguidor de Jesus.

Diante desta realidade, pode-se visualizar que o diálogo direto e as respostas de Bartimeu reforçam a autonomia da unidade textual e contribuem para a singularidade da passagem, já que é uma das poucas vezes em que um personagem fora do círculo de discípulos se dirige a Jesus de modo tão explícito e com um título messiânico²¹. Gundry argumenta que esse uso do discurso direto caracteriza a passagem como uma interação completa, que se encerra com a cura e a decisão de Bartimeu de seguir Jesus.

O uso de conjunções, como “e (καὶ)”, e/ou o advérbio “então” / “também” (καὶ), conecta cada evento de forma contínua e sem interrupções. Também é possível noptar a fluidez dos verbos de ação: “(ele te) chama” (v.49h), “deu um pulo” (v.50b), “foi até Jesus” (50c), “tornou a ver” (v.52d), “seguiu-o” (v.52e), o que dá ritmo e cadência ao texto, reforçando sua coesão e unicidade²².

²¹ GUNDRY, R. H., Mark: A Commentary on His Apology for the Cross, p. 548-550.

²² PESCH, R., Das Markusevangelium, p. 327-329.

3. Crítica da forma

No que concerne à forma textual, o uso de paralelismos, como o que ocorre na repetição do chamado “Υἱὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*” e no diálogo direto entre Jesus e Bartimeu, são aspectos que servem para sublinhar a fé do cego como elemento capilar. Essa repetição do clamor de Bartimeu, por exemplo, acentua sua insistência e fé²³. Além disso, o uso formal do diálogo dá à narrativa um tom mais pessoal e direto, colocando Bartimeu como um exemplo de discípulo, em contraste com outros personagens dos Evangelhos, que não aderem ao chamado ou que tem certa resistências, enquanto que Bartimeu aceita de imediato e segue o Mestre.

Em relação às formas e ao tempo verbal que aparecem no texto, verifica-se a presença de verbos que estão no presente histórico, concedendo à narrativa mais vivacidade e imediatez. No v.46a, tem-se “chegaram” (ἔρχονται), e no v.49d, tem-se “chamaram” (φωνοῦσι); estes são exemplos do uso do presente histórico que traz o leitor para o momento da ação.

Verifica-se ainda a presença de aoristo indicativo. Este tempo verbal é usado para ações pontuais e completas no passado, como ἀνέβλεψεν (“tornou a ver”), no v.52c. O uso do aoristo, neste caso, intensifica a transformação definitiva de Bartimeu ao final do episódio, mostrando o milagre como um evento conclusivo²⁴.

Há ainda a presença de vocativo e particípio. No v.47e, por exemplo, Bartimeu clama a Jesus com o vocativo “Υἱὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*”. Conforme supramencionado, essa repetição do título messiânico contribui para a carga teológica e emocional da narrativa, destacando a fé e o reconhecimento de Bartimeu sobre a identidade de Jesus. O verbo ἔκραζεν (“clamava”), no v.48c, no

²³ LANE, W. L., *The Gospel of Mark*, p. 380-383.

²⁴ GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*, p. 132-135.

imperfeito, aponta para a continuidade e persistência do pedido de Bartimeu. Já o verbo ἀνέβλεψεν (“tornou a ver”), no aoristo indicativo ativo, no v.52d, implica uma ação pontual e finalizada²⁵.

Vale mencionar ainda que o uso contrastante de participípios no presente e no aoristo é um fator de distinção entre o clamor prolongado de Bartimeu e a sua cura instantânea. Realizada por Cristo. Neste sentido, o uso desses tempos verbais articula a dinâmica entre o pedido contínuo e a resposta imediata de Jesus²⁶.

Outro elemento importante no texto é a presença de verbos de movimento, como: ἔρχεται (chegaram), ἀνέστη (levantou-se) e ἠκολούθει (seguir), que conectam as ações de Bartimeu com o movimento de Jesus, criando um aspecto de continuidade no texto. Esse movimento culmina no seguimento de Bartimeu a Jesus, viabilizando assim a enquadrar a perícopes em um gênero literário.

Por fim, as narrativas da cura de Bartimeu, nos Sinóticos, apresentam diferenças significativas em seus estilos e elementos literários. Marcos (Mc 10,46-52), por exemplo, menciona apenas Bartimeu, enfatizando a singularidade da fé do cego. Além disso incorpora diálogos elaborados que destacam a importância de seu clamor. Em contrapartida, Mateus (Mt 20,29-34) fala de dois cegos, adotando uma narrativa mais direta e sem diálogos significativos, refletindo uma abordagem coletiva da compaixão de Jesus. Lucas (Lc 18,35-43), por sua vez, combina uma introdução descritiva com um enfoque na fé, apresentando Bartimeu como um modelo de crença e perseverança. Enquanto Marcos foca na resposta individual de Jesus ao clamor de Bartimeu, Mateus e Lucas ressaltam a compaixão de Jesus de maneira mais geral. Essas diferenças revelam as ênfases teológicas e narrativas de cada evangelista, que adapta a história para suas audiências específicas e intenções literárias.

²⁵ COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 490-492.

²⁶ LANE, W. L., The Gospel of Mark, p. 395-398.

4. Estrutura da Perícope Mc 10,46-52

Na estrutura tripartida que segue abaixo é destaca a progressão narrativa desde o pedido inicial, passando pela resposta de Jesus, até a mudança final de Bartimeu como seguidor:

I. Introdução e contextualização (v.46):

- a. Descrição do Cenário: Jesus e seus discípulos chegam a Jericó, e uma grande multidão está presente. Bartimeu é introduzido como um cego e mendigo, marginalizado, à beira do caminho.
- b. Propósito Temático: Essa introdução prepara o leitor para o encontro transformador entre Jesus e Bartimeu. Tal contextualização inicial sublinha a posição de vulnerabilidade de Bartimeu²⁷.

II. Encontro e pedido de Cura (vv.47-51):

- a. Clamor de Bartimeu e Título Messiânico (vv.47-48): Bartimeu clama “Filho de Davi”, um título messiânico, reconhecendo a autoridade divina de Jesus. Sua persistência, mesmo diante das tentativas de silenciá-lo, manifesta sua fé e sua necessidade.
- b. Diálogo e Declaração de Intenção (vv.49-51): Jesus chama Bartimeu e pergunta o que ele deseja, ao que Bartimeu responde claramente sobre sua necessidade de visão. Essa estrutura de diálogo reflete a tradição dos pedidos diretos nos milagres, mostrando a cura obtida pela fé²⁸.

III. Cura e Seguimento (v.52):

- a. Milagre da Cura: Jesus afirma que a fé de Bartimeu o salvou, e ele recupera a visão imediatamente.
- b. Resposta de discipulado: Bartimeu segue Jesus “pelo caminho”, um termo simbólico que remete ao seguimento de Jesus e ao discipulado. Esse versículo

²⁷ PERKINS, P., Mark, p. 186.

²⁸ COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p.491.

encerrando a perícope com Bartimeu passando de um papel de dependência à ação ativa de seguir Jesus²⁹.

5. Crítica do gênero literário

Mc 10,46-52 é predominantemente um relato de milagre, especificamente uma narrativa de cura, uma vez que segue a mesma estrutura do referido gênero, a saber: situação de necessidade: Bartimeu é identificado como um cego e mendigo (v.46), indicando sua condição de marginalização e dependência, o que prepara o leitor para o milagre; pedido de ajuda: Bartimeu, ao ouvir que Jesus está passando, clama “Υιὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*” (vv.47-48), demonstrando não somente o seu desejo de cura, mas também a sua fé na identidade messiânica de Jesus; intervenção de Jesus: Jesus interrompe seu trajeto para responder ao chamado de Bartimeu, destacando sua acessibilidade e misericórdia. Quando Jesus pergunta “O que queres (que) eu faça por ti??” (v.51c.51d), ele dá a Bartimeu a oportunidade de expressar sua fé abertamente (vv.49-51); realização do Milagre: Jesus declara que a fé de Bartimeu o salvou (v.52a). Esse elemento é central, pois, realça a importância da fé no contexto de milagres em Marcos; reação ou resultado: Bartimeu imediatamente passa a seguir Jesus “no seu caminho” (vv.46c.52e), indicando uma nova jornada de fé e discipulado (v.52b).

Embora o texto apresente um gênero literário predominante, é possível identificar a presença de elementos de chamada ao discipulado. O verbo final “seguir” (ἠκολούθει), indica que Bartimeu não apenas recebe a cura, mas assume um novo papel como seguidor de Jesus. Joachim Gnilka³⁰ chega a interpretar essa inclusão como uma fusão deliberada entre o relato de milagre e a narrativa de vocação, como também se percebe em Gundy³¹. Para ele, essa inclusão é uma técnica marcana para ligar o evento ao contexto mais amplo de formação dos

²⁹ GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*, p. 135.

³⁰ GNILKA, J., *Das Evangelium nach Markus*, p. 135

³¹ GUNDY, R. H., *Das Evangelium nach Markus*, p. 108-110.

discípulos. Desta forma, esse duplo gênero reforça a unidade textual ao mostrar que Bartimeu passa de marginalizado a discípulo³².

6. Comentário exegético de Mc 10,46-52

O relato da cura do cego Bartimeu, em Mc 10,46-52, é uma narrativa rica que não apenas sublinha a compaixão de Jesus, mas também reflete um progresso na compreensão da fé. Se, de um lado, o relato anterior, Mc 8,22-26, apresenta um cego anônimo que é curado de forma gradual por Jesus, e é exortado a manter a cura em segredo; do outro lado, o relato da cura de Bartimeu, manifesta uma busca ativa por parte do cego que recebe imediatamente a cura, apontando assim para um desenvolvimento na fé³³.

Nesta perspectiva, é possível depreender a partir dessa diferença, uma transição de um conhecimento superficial para uma compreensão mais aprofundada acerca da identidade messiânica de Jesus³⁴. É justamente neste sentido que se verifica não apenas a ocorrência de um milagre, mas o nascimento de um verdadeiro discípulo: “E seguiu-o no seu caminho” (v.52e).

Esse contraste não é evidente apenas em relação ao relato do cego anônimo, mas também pode ser visto inclusive no que diz respeito à própria dificuldade dos discípulos ao longo do caminho do discipulado em compreenderem a missão e os desígnios do seu mestre. Diante disso, é possível perceber que também os discípulos eram cegos, mas não de uma cegueira de ordem física, mas sim de ordem espiritual. Em outras palavras, verifica-se de modo concreto um itinerário que revela um desenvolvimento da compreensão acerca da identidade de Jesus posta em paralelo com o que se espera de um verdadeiro discípulo, encarnado na

³² LANE, W. L., *The Gospel of Mark*, p. 380-383.

³³ BROWN, M. E., *Novo Comentário São Jerônimo*, p.109.

³⁴ BOCK, D. L., *Jesus according to Scripture*, p.275.

figura de Bartimeu. Quanto mais clara a visão de quem é Jesus, mais as escamas dos olhos iam caindo, conduzindo Bartimeu a uma adesão plena ao Senhor.

O v.46 apresenta alguns dados contextuais muito importantes: Jesus que chega a Jericó, cidade associada à história da conquista de Israel, depois parte em direção a Jerusalém. É justamente nesse contexto que ele encontra o cego Bartimeu. Essa localização é fulcral, uma vez que além de Jericó estar situada a 24 km a nordeste de Jerusalém³⁵, representa o limiar entre a vida antiga e o novo caminho que Jesus propõe. Segundo Bock, o fato de Jesus estar passando por essa cidade coloca em relevo o seu papel como o novo líder que está prestes a conduzir seu povo à verdadeira libertação, revelando aqui que Jesus é antítipo de Josué³⁶.

Em outras palavras, a cidade, associada a histórias de libertação de Israel, representa uma transição não apenas geográfica, mas também espiritual que os seguidores de Jesus deveriam experimentar. A jornada de Jesus para Jerusalém, local onde ocorrerá a sua paixão, integra o movimento culminará na revelação da identidade plena de Jesus³⁷.

Outro dado importante no v.46 é o fato de que Bartimeu é apresentado de forma singular. A sua identidade é nomeada, o que é raro no Evangelho de Marcos, e que ocorre também em Mc 5,22-43³⁸. Essa menção, é importante, pois estabelece uma conexão pessoal entre o curado e o leitor. Além disso, o cego é apresentado como “filho de Timeu”, e sua designação em aramaico destaca a sua cultura e identidade.

O v.47 é muito importante na narrativa. A expressão “Υιὸν Δαυείδ/*Filho de Davi*” que é enfocada no clamor do cego, é a primeira aplicação pública do título messiânico a Jesus, e o primeiro reconhecimento, além de Pedro, feito por um homem e não por um demônio (Mc 1,24 – “Santo de Deus; Mc 3,11 – “tu és o Filho de Deus”; Mc 5,7 – “Filho do Deus Altíssimo”). Esse reconhecimento

³⁵ Onomastica bíblica - pesquisar

³⁶ BOCK, D. L., *Jesus according to Scripture*, p. 287

³⁷ HORSLEY, R. A.; SCHNEIDER, J. M. *The Message and the Kingdom*.

³⁸ BROWN, M. E., *Novo Comentário São Jerônimo*, p.109

antecipa a entrada triunfal em Jerusalém e destaca a capacidade de um marginalizado (pedinte cego) discernir a verdadeira identidade do Messias, uma perspectiva que contrasta fortemente com a falta de compreensão dos discípulos³⁹.

Além disso, a expressão “Υἱὸς Δαυὶδ/*Filho de Davi*” tem ressonância em Mc 11,9, no contexto da entrada messiânica de Jesus em Jerusalém quando a multidão o aclamava como Rei. Nos lábios de Bartimeu essa expressão era repleta de verdade e profundidade. No entanto, tal aclamação feita pelo povo era meramente superficial, uma vez que pouco tempo depois, os brados de alegria e os “hosanas” se transformaram em Jerusalém em gritos de “Crucifica-o!”.

Outro ponto importante é o fato que o verbo ἀκούσας, particípio aoristo ativo de ἀκούω (ouvir), aponta para uma ação verbal cujo tempo exato não é explicitamente definido, caracterizando-se como um passado indefinido. Esse aspecto verbal sublinha a participação ativa de Bartimeu no evento narrado, uma vez que ao ouvir a palavra que denota a presença de Jesus, ele prontamente o invoca com o título “Υἱὸς Δαυὶδ/*Filho de Davi*”. Tal designação, embora rara nos Evangelhos, aparece nos Sinóticos introduzindo súplicas por milagres de cura, como nos relatos de Mateus (9,27; 15,22; 20,30-31; 21,9.15), Marcos (10,47-48) e Lucas (18,38-39). Essa recorrência manifesta uma tradição cristológica que associa a filiação davídica de Jesus ao poder taumatúrgico, corroborando sua identidade messiânica dentro da tradição judaica e do contexto narrativo dos Evangelhos⁴⁰.

No v.48, vê-se que a multidão tenta silenciar Bartimeu. Essa reprimenda da multidão pode ser interpretada como a tensão existente entre os valores sociais da época e a visão inclusiva de Jesus que chama e atrai para si. É possível identificar ainda uma grande mazela social: enquanto os poderosos tentam controlar e

³⁹ CHILDS, B. S. *The New Testament as Canon: An Introduction*, p. 150.

⁴⁰ GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S., *Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52*, p. 12.

marginalizar, Jesus oferece inclusão e acesso. A insistência de Bartimeu em clamar ainda mais forte ilustra sua determinação e fé, desafiando àquela lógica social predominante⁴¹.

O v.49, por sua vez, põe em destaque a ordem de Jesus para que Bartimeu se aproxime. Este é um momento fundamental, uma vez que destaca a acessibilidade do Senhor⁴². Neste sentido, a chamada de Jesus sublinha o princípio de que todos têm lugar no reino de Deus, especialmente aqueles que só tem a Deus a quem recorrer. Essa ação é também uma reafirmação do amor de Jesus por aqueles pelos pequeninos.

Ainda nesse contexto, Bartimeu recebe uma mensagem encorajadora de um sujeito não identificado: “Tem coragem! Levanta-te! (Ele) te chama” (Mc 10,49). A identidade daquele que disse tais palavras permanece eclipsada, possivelmente de forma intencional. Esse anonimato poderia ter sido uma oportunidade para exaltar a atitude dos discípulos, especialmente considerando a iminente entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. No episódio anterior, Jesus já havia lidado com uma tensão entre seus discípulos, resultado do pedido de Tiago e João por posições de privilégio. Aqui, no entanto, a multidão, antes resistente ao clamor do cego, agora se torna mediadora de sua aproximação a Cristo.

O verbo ἔγειρε, imperativo de ἐγείρω (“levantar-se, erguer-se”), possui um significado que vai além do simples ato físico de se levantar. Tal verbo é utilizado em diversas curas operadas por Jesus, como a do paralítico (Mc 2,11), do homem da mão ressequida (Mc 3,3) e na ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,41); ele carrega uma dimensão simbólica de transformação e renovação. Além disso, é empregado na discussão com os saduceus para afirmar a ressurreição dos mortos (Mc 12,26). Assim, “levanta-te” representa não apenas uma ação corpórea, mas uma mudança verdadeira e radical de condição, sublinhando a passagem da

⁴¹ EDWARDS, J. R., The Gospel according to Mark, p. 315.

⁴² FRANCE, R. T., The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text, p. 411.

marginalização para a restauração e inserção na nova vida proporcionada por Cristo⁴³.

No v.50a, é posto em relevo a ação de Bartimeu de abandonar o seu manto. Esse ato pode ser interpretado como um símbolo de uma ruptura com seu passado. Käsemann⁴⁴, por exemplo, entende que essa ação representa a fé ativa de Bartimeu, o qual deixa para trás o que o identifica como um mendigo para se dirigir ao Messias. Esse abandono manifesta uma disposição para a transformação que Jesus oferece, além de uma declaração de fé em seu poder de curá-lo.

Os vv.51a-52e colocam em destaque a pergunta de Jesus: “O que queres, (que) eu faça por ti?”. Essa pergunta não é meramente retórica, mas um convite à confissão de necessidade e à declaração de fé. A resposta de Bartimeu, “Que eu torne a ver!” (v.51f), manifesta o seu reconhecimento da identidade de Jesus como aquele que pode proporcionar cura e restauração. Outra tradução possível para ἀναβλέψω é “olhar para cima”, indicando também que a cura de Bartimeu não é apenas física, mas espiritual, simbolizando uma visão mais profunda que vem com a fé, e o retorno à dignidade, já que na condição de mendigo o semblante se volta para a terra.

A resposta de Jesus “Vai, a tua fé te salvou” (vv.52b.52c), revela a interação entre fé e cura⁴⁵, tema esse que permeia os relatos de Marcos. Tal afirmação conecta a cura física à salvação espiritual, revelando que a verdadeira visão integra uma percepção mais ampla da identidade de Jesus. A relação entre fé e salvação é um tema central na teologia de Marcos, na qual a resposta ao chamado de Jesus é fundamental.

A afirmação de que Bartimeu “seguiu-o no seu caminho” (v.52e) indica sua nova identidade como discípulo⁴⁶. Esse ato de seguir não é apenas físico, mas implica em responder positivo ao chamado de Jesus e se comprometer com sua

⁴³ GONZAGA, W.; MIRANDA, B. G., Mc 10,46-52: Bartimeu, de mendigo em Jericó a discípulo, p. 554.

⁴⁴ KÄSEMANN, E., Jesus Means Freedom, p. 107.

⁴⁵ BOCK, D. L., Jesus according to Scripture, p. 287

⁴⁶ WRIGHT, N. T. Jesus and the Victory of God, p. 133.

missão. Bartimeu, ao se juntar a Jesus em sua jornada, torna-se um exemplo de verdadeira fé e vocação, contrastando com a hesitação dos discípulos, que frequentemente falham em entender o caminho que Jesus está traçando.

Por fim, o relato da cura de Bartimeu não só revela o amor-compaixão e o poder de Jesus, mas serve também como um fio condutor para a compreensão da sua identidade messiânica, da fé e do discipulado. A conversão de Bartimeu, de um cego a um seguidor, é um testemunho eficaz da capacidade transformadora do encontro com Jesus, mostrando que a verdadeira visão e a compreensão de Cristo vão além das barreiras sociais e espirituais.

Conclusão

Tendo em vista todo o itinerário percorrido, pode-se perceber que o episódio da cura de Bartimeu, em Mc 10,46-52, ocorre em um momento fundamental da narrativa do evangelista Marcos, em que Jesus se dirige a Jerusalém. Com o auxílio de alguns passos do Método Histórico-Crítico, foi possível compreender que este trajeto não foi apenas físico, mas simbolizou a jornada de Jesus em direção à sua paixão e morte, integrando um forte significado teológico.

Nesta perspectiva, esta viagem de Jesus prorrompeu como um tempo de preparação tanto para os discípulos quanto para a comunidade, para os quais as questões de identidade e messianismo eram fundamentais. Bartimeu, um cego mendigo, é introduzido na narrativa de maneira contundente, pois seu nome e a sua condição marginalizada ressaltam a urgência de sua busca por Jesus.

Assim, a apresentação de Bartimeu como “filho de Timeu” não é apenas uma identificação acidental, mas uma forma de conectar a cura também à sua condição social, destacando a sua desvantagem e ao mesmo tempo a sua força de não se acostumar com a sua condição de limitação. A inclusão de um nome

específico, embora raro no Evangelho de Marcos, indica a importância do indivíduo em seu chamado e na resposta de Jesus.

O título messiânico “Υἱὲ Δαυεὶδ/*Filho de Davi*”, usado por Bartimeu ao clamar por Jesus, é reconhecido por muitos biblistas, como Joachim Jeremias⁴⁷, como uma confissão de fé e um reconhecimento da verdadeira identidade do divino Mestre. Esse título, não só remete à sua linhagem davídica, mas também à sua função como libertador, contrastando com a percepção errônea dos discípulos sobre o messianismo, que ainda está muito associada a expectativas políticas e territoriais. Em outras palavras, esta aclamação de Bartimeu antecipa a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, ressaltando a verdadeira natureza de seu ministério e missão.

O ato de Bartimeu de deixar seu manto ao seguir Jesus constitui um gesto simbólico profundo, o qual pode ser interpretado como um desvencilhar-se do passado de grande limitação e exclusão para aceitar novo chamado de Jesus. Ou seja, o manto, representando tanto sua condição de mendigo quanto o antigo modo de vida, é deixado para trás, sinalizando uma transformação radical que ocorre mediante o encontro com Cristo.

A interação de Jesus com Bartimeu, quando Ele pergunta “O que queres, (que) eu faça por ti?” (v.51d), revela a importância da fé no processo de cura. Bartimeu, ao responder “Que eu torne a ver!” (v.51f), demonstra um entendimento concreto e claro acerca daquilo que ele deseja: não apenas a restauração da visão física, mas também uma revelação mais profunda da verdade divina.

O versículo final (v.52) põe em relevo a interconexão entre fé e salvação, uma temática de grande importância em Marcos. A salvação neste contexto não se limita a um ato de cura, mas implica um chamado ao discipulado, à incorporação na comunidade de seguidores de Jesus. Bartimeu se torna não

⁴⁷ JEREMIAS, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 83.

apenas alguém que foi curado, mas um discípulo que acompanha Jesus “em seu caminho” (vv.46c.52e), apontando diretamente para o chamado universal à fé e à missão.

Portanto, a cura de Bartimeu, em Mc 10,46-52, não é apenas um relato de cura, mas constitui também um grandioso e profundo itinerário teológico cuja meta é compreensão da identidade de Jesus, a natureza do verdadeiro discipulado e a esperança de salvação que se estende a todos, especialmente aos que se encontram em situação de grande limitação e cegueira.

Referências bibliográficas

BOCK, D. L. **Jesus according to Scripture: Restoring the Portrait of the Son of God**. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

BROWN, M. E. **Novo Comentário São Jerônimo**. São Paulo: Editora Paulinas, 2001.

CHILDS, B. S. **The New Testament as Canon: An Introduction**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

COLLINS, A. Y. **Mark: A Commentary**. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

EDWARDS, J. R. **The Gospel according to Mark**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

GNILKA, J. **Das Evangelium nach Markus**. Freiburg: Herder, 1986..

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

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

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 01-19, jul./dez.2024, eISSN 1676-3742e Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628>

GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. xx, n. 1, p. 1-18, jan.-dez. 2022. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2022.1.42899>

GONZAGA, W.; MIRANDA, B. G. Mc 10,46-52: Bartimeu, de mendigo em Jericó a discípulo, **Encontros Teológicos** | Florianópolis | V.35 | N.3 | Set.-Dez. 2020 | p. 541-568. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v35i3.1630>

GUNDRY, R. H. **Mark: A Commentary on His Apology for the Cross**, Chapters 9-16. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

HORSLEY, R. A.; SCHNEIDER, J. M. **The Message and the Kingdom**. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**: pesquisa de um economista sobre a vida social, econômica e política no tempo do Novo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2008.

KÄSEMANN, E. **Jesus Means Freedom**. London: SCM Press, 1971. p. 107.

LAMPE, G. W. H. **Das Evangelium nach Markus**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1967.

LANE, W. L. **The Gospel of Mark**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica**: teoria e prática. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

LONGENECKER, R. N. **Mark: A Commentary on His Apology for the Cross**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

MARCUS, J., **Mark 8–6**. A new translation with introduction and commentary. The Anchor Yale Bible. Vol. 27A. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

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

PERKINS, P. **Mark**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PESCH, R. **Das Markusevangelium**. Freiburg: Herder, 1977.

WRIGHT, N. T. **Jesus and the Victory of God**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Capítulo III¹

O pobre como herdeiro do Reino de Deus, à luz de Tg 2,1-6

The poor as heirs of the Kingdom of God, in the light of James 2,1-6

Los pobres como herederos del Reino de Dios, a la luz de Santiago 2,1-6

Waldecir Gonzaga²

Jonas Luiz de Souza³

Resumo

Este estudo explora a percepção do pobre como herdeiro do Reino de Deus no pensamento de Tiago. Atenção particular é dada à denúncia de desprezo que os pobres sofrem na epístola e a uma possível parcialidade em relação aos cristãos ricos da própria comunidade. Para Tiago, são “os pobres para o mundo que Deus escolheu para serem ricos em fé e herdeiros do Reino” (Tg 2,5). Na Epístola de Tiago, o relacionamento com o mundo determina, em última análise, o comprometimento de alguém com o Reino de Deus. Nela, a própria definição de religião exige que a pessoa se mantenha “imaculada do mundo” (Tg 1,27). Assim, busca-se evidenciar a ênfase da epístola na atitude correta em relação ao tratamento e ao cuidado com os pobres e necessitados, dentro e fora da comunidade, entendendo ser estes a escolha preferencial de Deus para herdarem o Reino. Assume-se que a epístola reflete ditos da tradição de Jesus e princípios ensinados por ele, tanto em Lucas quanto em Mateus. Argumenta-se o modo como Tiago admoesta o seu público a viver de acordo com estes princípios, considerando-se que o autor, não simplesmente repete a tradição de Jesus, mas a pressupõe, desdobra-a e a aplica ao cenário particular da comunidade. Em suma, busca-se compreender a pergunta de Tiago: “Ouvi, meus amados irmãos, Deus não escolheu os pobres para o mundo, para serem ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?” (Tg 2,5). Para tanto se oferece o texto grego, tradução e análise da temática, indicando que os pobres são os herdeiros do Reino de Deus.

Palavras-chave: Tiago, Pobres, Reino de Deus, Fé, Parcialidade, Comunidade.

Abstract

This study explores the perception of the poor as heirs of the Kingdom of God in the thought of James. Particular attention is given to the denunciation of the contempt suffered by the poor

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-03>

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

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

in the epistle and to possible partiality towards the wealthy Christians within the community. For James, it is “those who are poor in the world that God has chosen to be rich in faith and heirs of the Kingdom” (Jas 2,5). In the Epistle of James, the relationship with the world ultimately determines one's commitment to the Kingdom of God. In it, the very definition of religion requires one to keep oneself “unstained from the world” (Jas 1,27). Thus, the epistle seeks to emphasize the correct attitude towards the treatment and care of the poor and needy, both within and outside the community, understanding them to be God's preferred choice to inherit the Kingdom. It is assumed that the epistle reflects sayings from the tradition of Jesus and principles taught by him, both in Luke and Matthew. It is argued that James admonishes his audience to live according to these principles, considering that the author does not simply repeat the tradition of Jesus but presupposes, unfolds, and applies it to the particular scenario of the community. In summary, the aim is to understand James' question: “Listen, my beloved brothers and sisters, has not God chosen the poor in the world to be rich in faith and heirs of the Kingdom which he promised to those who love him?” Listen, my beloved brothers, has not God chosen those who are poor in the world to be rich in faith and heirs of the kingdom, which he has promised to those who love him?” (Jas 2,5). To this end, the Greek text, translation, and thematic analysis are provided, indicating that the poor are the heirs of the Kingdom of God.

Keywords: James, Poor, Kingdom of God, Faith, Partiality, Community.

Resumen

Este estudio explora la percepción de los pobres como herederos del Reino de Dios en el pensamiento de Santiago. Se presta particular atención a la denuncia del desprecio que sufren los pobres en la epístola y a la posible parcialidad hacia los cristianos ricos dentro de la comunidad. Para Santiago, son “los pobres del mundo a quienes Dios ha elegido para que sean ricos en la fe y herederos del Reino” (St 2,5). En la Epístola de Santiago, la relación con el mundo determina en última instancia el compromiso de uno con el Reino de Dios. En ella, la propia definición de religión exige que uno se mantenga “sin mancha del mundo” (St 1,27). Así, la epístola busca enfatizar la actitud correcta hacia el trato y el cuidado de los pobres y necesitados, tanto dentro como fuera de la comunidad, entendiéndolos como la opción preferida de Dios para heredar el Reino. Se supone que la epístola refleja dichos de la tradición de Jesús y principios enseñados por él, tanto en Lucas como en Mateo. Se sostiene que Santiago exhorta a sus oyentes a vivir según estos principios, considerando que el autor no se limita a repetir la tradición de Jesús, sino que la presupone, la desarrolla y la aplica al escenario particular de la comunidad. En resumen, se trata de comprender la pregunta de Santiago: “Escuchen, mis amados hermanos: ¿No ha elegido Dios a los pobres del mundo para que sean ricos en fe y herederos del Reino que prometió a los que lo aman?” (St 2,5). Para ello, se aporta el texto griego, la traducción y el análisis temático, indicando que los pobres son los herederos del Reino de Dios.

Palabras claves: Santiago, Pobres, Reino de Dios, Fe, Parcialidad, Comunidad.

Introdução

A Epístola de Tiago se destaca pela sua ênfase na prática da fé cristã. O autor exorta seus leitores a viverem de forma coerente com a fé que professam, demonstrando-a por meio de ações concretas. Sobre a veemente defesa de Tiago

aos necessitados, argumenta-se que a bênção de Jesus aos pobres em Lc 6,20 é semelhante ao que proclama Tg 2,5, e, com base nisso, mostra-se que muitos aspectos da representação dos pobres e sua conexão com o Reino de Deus, nos Evangelhos de Mateus e de Lucas, são desdobrados e aplicados à situação da Igreja, tal como abordado na Epístola de Tiago. Para substanciar esta afirmação, apresenta-se neste estudo uma breve introdução à Epístola, contendo dados sobre a autoria, datação, teologia e principais temas, considerados relevantes para o estudo em questão. Em seguida, faz-se uma exegese da passagem de Tg 2,1-6.

Um dos temas mais importantes da Epístola é a defesa dos pobres e a denúncia da parcialidade entre os cristãos de uma mesma comunidade. Tiago, assim como Jesus em Lc 6,20, proclama os pobres como bem-aventurados e herdeiros do Reino de Deus. Assim, o estudo busca analisar a relação entre pobreza e Reino de Deus, aprofundando a compreensão destes conceitos utilizados por Tiago. Também buscamos identificar como Tiago denuncia a parcialidade e como apresenta os pobres como herdeiros do Reino.

Para aprofundar a análise, estabelecemos um diálogo com os Evangelhos de Mateus e de Lucas, traçando paralelos e identificando pontos de convergência e divergência na abordagem do tema. Nosso objetivo é compreender a pergunta central de Tg 2,5: “Ouvi, meus amados irmãos, Deus não escolheu os pobres para o mundo, para serem ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?”

1. A Epístola de Tiago

O autor da Epístola se identifica como Tiago. Ele se qualifica como servo de Deus e de Jesus Cristo (Tg 1,1). Ele é indiscutivelmente um mestre (Tg 3,1), mas, ainda há muita divergência sobre a identidade deste Tiago. Todavia, a

linguagem e o clima da Epístola mostram que o autor exerceu uma grande autoridade na Igreja Primitiva.

1.1. Tiago, líder da Igreja em Jerusalém

Antes de entrarmos na análise do texto propriamente dito, faz-se necessário, como relevância para este estudo, analisar a pessoa de Tiago como líder da Igreja em Jerusalém, com autoridade para proferir os discursos e ditos aqui assinalados. Como muitos no campo acadêmico recente concordam, ele é provavelmente Tiago, o “irmão do Senhor” (Gl 1,19), que tinha grande autoridade na Igreja de Jerusalém. Segundo Varner,

Trabalhos sérios sobre a epístola que são ousados o suficiente para atribuir a obra a Tiago, o meio-irmão de Jesus, e datá-la antes de sua morte em 62 d.C., continuam a aparecer (Davids, 2–22; Johnson, 108–14; Moo, 2000, 20–22; Witherington, 395–401; Blomberg-Kamell, 32–35; McCartney, 8–32; McKnight, 13–34). Uma nova apreciação de Tiago tem surgido, mas e quanto a Tiago, o homem? A pesquisa sobre Tiago levou a uma nova leitura tanto da carta quanto das referências esparsas ao homem em Atos, Gálatas e 1 Coríntios. O resultado dessa pesquisa levou a uma nova perspectiva sobre Tiago, o líder, e também sobre Tiago, a carta.⁴

Ainda, segundo a pesquisa de Varner⁵, a maioria dos teólogos acredita que Tiago era o chefe da Igreja Primitiva em Jerusalém. Entretanto, há alguns estudiosos, baseados em suas interpretações dos textos do Novo Testamento e na literatura histórica do século I d.C., que afirmam ser Tiago, o “irmão de Jesus”, o chefe da Igreja como um todo. Entre os vários⁶, Varner⁷ e Cullman⁸ defendem

⁴ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 18.

⁵ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 18-19.

⁶ KALISHER, M., Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago, p. 12-14.

⁷ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 18-21.

⁸ CULLMAN, O., *Pedro*, 45-47 *apud* GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 300-301.

que esta liderança de toda a Igreja Primitiva pode ser justificada por alguns motivos. Abaixo expomos os motivos pelos quais estes autores creem nesta falácia, e logo após faremos o contraponto de porque estes autores se equivocam em suas colocações. Estes autores entendem, pelos relatos bíblicos, que a liderança de Tiago se estende para toda a Igreja, pelos seguintes motivos:

- Em Gl 1,18-19, tem-se: “Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor”. Aqui, Paulo relata sua visita a Jerusalém e reconhece Tiago como apóstolo.

- Em Gl 2,9, tem-se: “e conhecendo a graça em mim concedida, Tiago, Cefas e João, os notáveis tidos como colunas, estenderam-nos a mão, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão: nós pregaríamos aos gentios e eles para a Circuncisão”. Paulo fala de seu encontro com os apóstolos em Jerusalém. Aqui, ele coloca o nome de Tiago em primeiro lugar, como uma das colunas da Igreja, onde também se registra que ele acatou a instrução de Tiago quanto ao cuidado com os pobres. Segundo Gonzaga⁹, “Paulo, ao colocar a ordem dos nomes, [...] não quis estabelecer uma ordem hierárquica, como que a indicar que Tiago seria, neste momento, o chefe de toda a Igreja e não Pedro”. Reconhecer Tiago como apóstolo ou citá-lo em primeiro lugar nos escritos, não dá a ele a primazia da Igreja toda, quando esta é dada por Jesus a Pedro, figura de longe mais citada em todo o Novo Testamento.

- No episódio em que Pedro é libertado da prisão, registrado em At 12,7-17, ao relatar-se o ocorrido, Pedro primeiramente menciona Tiago e, após, menciona os outros irmãos. Neste caso, estando Pedro no cárcere, a Igreja em Jerusalém estava sob a liderança de Tiago.

- Em At 15,4-21, registra o primeiro Concílio dos apóstolos em Jerusalém (também chamado de Assembleia ou Conferência). Em At 15,7, relata-se que

⁹ GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 299-300.

houve muitos debates e discussões. Após os debates e as falas de Pedro, Paulo e Barnabé, Tiago toma a palavra e dá o seu veredito sobre os temas abordados: “Eis porque, pessoalmente julgo...” (At 15,19). Aqui, mais uma vez se destaca a liderança de Tiago na Igreja em Jerusalém, e, como líder, ele toma a palavra e indica o caminho.¹⁰

- Em At 21,17-25, está relatado o retorno de Paulo a Jerusalém. Dirigindo-se à casa de Tiago, Paulo é orientado por este a fazer um voto, para que se comprovasse que Paulo continuava zeloso da lei. Ele segue a instrução de Tiago (At 21,23-24), pois já havia sido reconhecida a liderança deste na Igreja em Jerusalém. Logo após, Tiago reitera a ordem dada anteriormente: “Quanto aos gentios que abraçaram a fé, já lhes escrevemos sobre as nossas decisões...” (At 21,25).

- Na Epístola de Judas, o autor, para dar peso à sua instrução, identificou-se como irmão de Tiago. “Por quê? Porque, mesmo que os crentes não tivessem noção de quem era Judas, eles certamente já haviam ouvido falar de Tiago”¹¹. Não se contesta a liderança de Tiago na Igreja em Jerusalém.

As considerações acima, de fato apontam Tiago como o líder principal da Igreja em Jerusalém. Além disso, entre todos os líderes da Igreja, Josefo menciona apenas Tiago em seus escritos. Em sua obra, “História dos Hebreus”, ele traz a seguinte referência “[...] fez comparecer Tiago, irmão de Jesus, chamado Cristo, e alguns outros; acusou-os de terem desobedecido às leis e os condenou ao apedrejamento”.¹² Josefo relata aqui o julgamento e a execução de Tiago após ele ser julgado pelo Sinédrio, e não cita nenhum outro apóstolo, mas, descreve a Tiago a partir da liderança da Igreja em Jerusalém. A liderança de Tiago, “irmão de Jesus”, na nascente Igreja de Jerusalém, é incontestável.

¹⁰ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 10-11.

¹¹ KALISHER, M., Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago, p. 13.

¹² ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro Vigésimo, Capítulo 8, p. 925.

Neste sentido, Bruce defende que a «a primazia dada a Tiago é algo notável» e que ele se tornou influente na Igreja-Mãe de Jerusalém e que, com a saída dos demais apóstolos, por causa da perseguição, ele a guiava com um conselho de anciãos, sendo ele o *primus inter pares*.¹³

Os autores citados usam os motivos acima como defesa para comprovar uma liderança plena de Tiago na Igreja Primitiva. No entanto, ao avaliar os textos-prova utilizados por eles, e com a anuência de Bruce, comprova-se que estes textos reforçam a liderança de Tiago para a Igreja de Jerusalém, e não para toda a Igreja. Gonzaga diz “concordar com Cerfaux, ao defender que a interpretação de Cullman, colocando Tiago como superior a Pedro e chefe de toda a Igreja Primitiva, ‘é exorbitar da margem de interpretação permitida pelos débeis indícios que a carta oferece’”¹⁴.

Então, longe de justificar uma liderança de toda a Igreja Primitiva, os textos indicam uma liderança plena da Igreja-Mãe em Jerusalém, mas, de modo algum, de toda a Igreja. Esta liderança de toda a Igreja, por Jesus Cristo, foi dada a Pedro e não a Tiago, “irmão do Senhor”. Mas, será ele o autor da epístola que leva o seu nome?

1.2. Questão da autoria da Epístola de Tiago

A questão da autoria da Epístola de Tiago é um tema intrigante e que, há séculos, tem gerado debates entre os estudiosos do Novo Testamento. A Epístola se apresenta como tendo sido escrita por “Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo” (Tg 1,1). Essa simplicidade na autoidentificação, porém, tanto para sua aprovação, quanto para descrédito, abre margem para diferentes interpretações

¹³ BRUCE, F. F., Galatians, p. 121-122 *apud* GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 300.

¹⁴ CERFAUX, L., Gálatas, p. 36 *apud* GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 301.

sobre quem seria esse Tiago, especialmente considerando a existência de outros personagens com o mesmo nome no Novo Testamento.

Para Köstenberger, “a questão debatida pelos estudiosos não é de qual Tiago se trata, mas se a Epístola poderia realmente ser de Tiago, o Justo, o meio-irmão de Jesus”¹⁵. O autor lista outros personagens com o nome de Tiago, presentes no Novo Testamento:

1. Tiago, filho de Zebedeu (irmão de João, um dos Doze, Mc 1.19; 5.37, 9.2; 10.35; At 12.2); ele foi martirizado muito cedo para ser o autor de Tiago.
2. Tiago, filho de Alfeu (outro membro dos Doze, possivelmente também o Tiago mais jovem (Mc 15.40); embora fosse um apóstolo [...] ele é um candidato improvável, porque (a) o escritor não foi chamado de um apóstolo, e (b) esse Tiago não era bem conhecido o suficiente para assinar uma carta circular apenas como “Tiago”.
3. Tiago, o pai de Judas (Lc 6.16; At 1.13), era demasiado obscuro para ser este Tiago famoso.
4. Tiago, o meio-irmão do Senhor (Mt 13.55); este Tiago é o único candidato viável: (a) ele era suficientemente bem conhecido para ter escrito esta carta; (b) ele era conhecido como uma voz de autoridade na Igreja de Jerusalém (At 12.17; 15.13; 21.18; Gl 1.19).¹⁶

A possível autoria, como descrito acima, se baseia entre outros fatores, na proeminência da liderança de Tiago na Igreja Primitiva, na ênfase da Epístola na prática da fé e na lei do amor, características que se harmonizam com a figura de Tiago descrita no Novo Testamento, e, ainda de acordo com Köstenberger¹⁷, a ausência de indícios que fortalecessem a autoria de outros personagens apontados com Tiago.

A tradição cristã, desde os primórdios da Igreja, tende a atribuir a autoria da Epístola a Tiago, o Justo, “irmão de Jesus” e líder da comunidade cristã em Jerusalém. Segundo Gonzaga¹⁸, autores da Patrística aceitaram algumas epístolas

¹⁵ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1439.

¹⁶ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1439.

¹⁷ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1440.

¹⁸ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 391-393

como canônicas e outras como não canônicas, e, inclusive, várias destas epístolas figuraram entre os textos disputados e não entraram nas primeiras listas do cânon dos livros do Novo Testamento.

No entanto, ao longo da história, diversos estudiosos questionaram a autoria de Tiago, o “irmão de Jesus”, apresentando argumentos baseados em evidências internas e externas à Epístola. Dibelius¹⁹, em seu comentário sobre a Epístola de Tiago, argumenta que a Epístola apresenta um grego fluente e sofisticado demais, incompatível com a imagem de Tiago, um camponês da Galileia. Para ele, a Epístola teria sido escrita por um autor helenista anônimo, posterior à morte de Tiago. Vielhauer, em “História da literatura cristã primitiva”, afirma que a Epístola tem nível quase literário e “emprega um vocabulário rico que se equipara à *koiné* de alto nível, entre eles 34 *hapax legômena* [...] e expressões que vem dos LXX”²⁰.

Para Moo²¹, estas objeções são facilmente satisfeitas. Ele argumenta que o grego usado por Tiago, embora mais refinado que o de outros textos neotestamentários, não exige um conhecimento profundo de literatura grega. As palavras e frases supostamente filosóficas estariam acessíveis a qualquer pessoa educada da época, familiarizada com o mundo helenístico. Moo destaca que a Palestina, na época de Tiago, já estava influenciada pelo vocabulário e ideias gregas, e que, de certa maneira, Tiago, como líder da Igreja, teve acesso a essa educação. Portanto, para Moo, a linguagem da Epístola não impede que Tiago, o “irmão de Jesus”, seja o autor.

A favor de Moo, e contra Dibelius e Vielhauer, Wright²² argumenta que, apesar do grego excelente usado na Epístola, a autoria de Tiago não deve ser descartada. Wright evidencia a familiaridade do autor com a vida e tradição judaica, que o uso que faz de semitismos e ditos de Jesus sugerem acesso à

¹⁹ DIBELIUS, M., James: A Commentary on the Epistle of James, p. 11.

²⁰ VIELHAUER, P., História da Literatura Cristã Primitiva, p. 596.

²¹ MOO, D., O Comentário de Tiago, p. 32-34.

²² WRIGHT, N.T.; BIRD, M., O Novo Testamento em seu mundo, p. 723-724.

tradição oral, e a perfeita afinidade com escritos judaicos do segundo Templo, como 2 Baruc, Testamento de Jó e Jubileus. Wright demonstra ainda que Tiago usa fontes palestinas ao descrever a oração de Elias, aproximando-o do judaísmo do primeiro século. Concordando com o exposto acima, Gonzaga e Santos²³ afirmam que,

notoriamente, o Tiago identificado no prólogo da carta (Tg 1,1) fala com autoridade. Sua obra contém cinquenta e cinco verbos no modo imperativo, sendo a terceira missiva que mais apresenta essa forma de conjugação verbal em todo o epistolário neotestamentário [...]. Em geral, os comentadores concordam que o Tiago apresentado nas páginas do Novo Testamento em condições de escrever esta carta seria o reconhecido líder da Igreja mãe de Jerusalém (At 12,17; 15,13; 21,18).

Os embates a favor ou contra a autoria da Epístola estão longe de serem conclusivos, mas os estudos têm avançado e vários autores são favoráveis à autoria de Tiago, o justo, “irmão de Jesus”. McKnight²⁴, por exemplo, apresenta argumentos sólidos que contribuem a esta favorabilidade. O autor, após analisar as evidências a favor o contra a autoria tradicional da Epístola de Tiago, conclui que os argumentos contra são inconclusivos, e os a favor, embora não totalmente convincentes, são mais fortes. Ele assume a autoria de Tiago, o “meio-irmão de Jesus”, como a mais provável, baseando-se na referência ao nome “Tiago”, em Tg 1,1, e na ausência de fortes argumentos contra a tradição.

McKnight²⁵ destaca ainda a influência de Franz Mussner e Martin Hengel em sua análise, e cita Luke Timothy Johnson²⁶, do qual extraímos os argumentos adicionais a favor da autoria tradicional:

²³ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 162.

²⁴ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 37-39.

²⁵ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 39.

²⁶ JOHNSON, L., The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 23.

- Ausência de sinais de autoria tardia e pseudônima: A Epístola não apresenta características comuns em obras pseudônimas, como enfeites ficcionais, longas digressões sobre a ordem da igreja ou descrições vívidas do fim dos tempos.
- Reflexão sobre os primeiros estágios de uma seita: O foco na moralidade e não nos costumes da cultura dominante sugere um contexto próximo ao início do cristianismo, quando a comunidade ainda se definia em relação à cultura judaica.
- Proximidade com os ensinamentos de Jesus e Paulo: A Epístola apresenta paralelos com os ensinamentos de Jesus e com as cartas de Paulo, indicando familiaridade com a tradição cristã primitiva.
- Contexto local palestino: A Epístola reflete o contexto palestino do primeiro século, com referências à vida e à cultura judaica.
- Uso de Tiago em 1Clemente: A citação da Epístola de Tiago em 1Clemente, um escrito cristão do final do século I d.C., sugere que ela já circulava naquele período.

Com base nesses argumentos, McKnight²⁷ defende que a autoria tradicional de Tiago é provável, embora reconheça que a questão não pode ser provada conclusivamente. Ele enfatiza evidências da identidade judaica do autor e a força da visão tradicional, que encontra suporte em diversas evidências adicionais, mas reconhece que não há provas conclusivas da autoria de Tiago, “irmão de Jesus”.

Não obstante toda a problemática sobre autoria apostólica ou não, a Epístola de Tiago, com sua mensagem prática e desafiadora, continua a inspirar e orientar cristãos ao longo dos séculos, independentemente da identidade precisa de seu autor. Mas as divergências em relação à Epístola de Tiago não se limitam apenas a sua autoria, também a sua datação e contexto são motivos de intenso debate.

²⁷ MCKNIGHT, S., *The Letter of James*, p. 39.

1.3. Datação da Epístola de Tiago

A datação e o contexto da Epístola de Tiago estão diretamente relacionados à questão da autoria, já que a identificação do autor pode influenciar a determinação do período e do ambiente em que a Epístola foi escrita e até mesmo a aplicação do texto pretendida neste estudo. Assim como a autoria, a datação e o contexto da Epístola são temas complexos e que geram debates entre os estudiosos. A Epístola não fornece informações explícitas sobre quando foi escrita ou para quem, o que abre margem para diferentes interpretações e hipóteses.

Para Köstenberger, “dada a ausência de indicações convencionais de tempo, tais como referências a pessoa, lugares ou eventos específicos, a Epístola é bem difícil de datar”.²⁸ Considerando a autoria de Tiago, o Justo, o autor delimita o período de composição entre a conversão de Tiago (c. 33 d.C.) e sua morte (c. 62 d.C.). Concordando com Varner²⁹ sobre a liderança de Tiago na Igreja de Jerusalém (c. 41/42 d.C.) e a possível correspondência entre as dificuldades econômicas mencionadas na Epístola e a fome na Palestina (At 11,28-30), Köstenberger³⁰ sugere uma data posterior a 41/42 d.C.

A familiaridade de Tiago com os ensinamentos de Jesus, que parece ir além do conhecimento literário, indica uma data anterior aos Evangelhos canônicos (o que indicaria em meados da década de 50 d.C. ou no início da década de 60 d.C., uma vez que Marcos foi escrito por volta de 65 d.C.). A ausência de menção a questões como a inclusão dos gentios e a controvérsia dos judaizantes, discutidas no Concílio de Jerusalém (49 d.C.), pode sugerir que a Epístola tenha sido escrita antes desse evento. Assim, Köstenberger conclui que a data mais provável para a composição da Epístola se situaria entre 42 e 49 d.C., concordando com

²⁸ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1448.

²⁹ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 12-13.

³⁰ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1449-1450.

Robinson³¹, que a considera “o primeiro documento concluído da igreja que sobreviveu”. As datas e as afirmações fazem parte das convicções dos autores, mas não são fatos, são aproximações a partir do estudo e opinião destes estudiosos.

Kalisher³² concorda com a datação proposta por Köstenberger, situando a escrita da Epístola entre 45 e 49 d.C. O autor argumenta que a Epístola reflete um período de transição na Igreja Primitiva, quando a comunidade cristã ainda estava ligada à sinagoga³³ e às práticas judaicas, mas já enfrentava perseguições e desafios internos.

Robinson³⁴, conforme citação acima, defende que a Epístola de Tiago foi escrita na segunda década da missão cristã, sendo o primeiro documento completo da Igreja que chegou até nós. Ele se baseia em evidências internas à Epístola, como o estilo simples e a ausência de referências a eventos posteriores, como a destruição do Templo e o concílio de Jerusalém.

Douglas Moo³⁵, juntando-se aos autores acima, concorda com a datação aproximada, proposta por eles, e situa a escrita da Epístola entre 45 e 49 d.C. Moo argumenta que a Epístola reflete as preocupações e os desafios da Igreja Primitiva nesse período, como a perseguição, a pobreza e a necessidade de perseverança na fé.

Dibelius³⁶, defende que a Epístola foi escrita por um autor anônimo, posterior à morte de Tiago, provavelmente no final do século I ou início do século II d.C. Ele se baseia em evidências internas à Epístola, como o grego sofisticado e a ausência de referências explícitas a Jesus, interpretando argumentos já refutados neste estudo. Vielhauer³⁷ concorda com Dibelius, argumentando que a

³¹ ROBINSON, J., *Redating the New Testament*, p. 139.

³² KALISHER, M., *Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago*, p. 16.

³³ Recomenda-se o excelente artigo de Gonzaga e Santos sobre o uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 162-184.

³⁴ ROBINSON, J., *Redating the New Testament*, p. 139.

³⁵ MOO, D., *O Comentário de Tiago*, p. 32-34.

³⁶ DIBELIUS, M., *James: A Commentary on the Epistle of James*, p. 12-13.

³⁷ VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 596-597.

Epístola apresenta características literárias e teológicas que a aproximam de escritos cristãos do final do século I e início do século II. Ele também destaca a ausência de referências à destruição do Templo como evidência de uma datação posterior.

Gonzaga³⁸, em seu artigo sobre as Cartas Católicas, também aborda a questão da datação da Epístola de Tiago em relação ao processo de formação do cânon do Novo Testamento. Ele analisa as diferentes perspectivas e evidências sobre a data da Epístola, apresentando um panorama abrangente do debate. O autor destaca a complexidade da questão e a dificuldade de se chegar a uma conclusão definitiva, considerando a ausência de referências explícitas a eventos históricos na Epístola. Gonzaga³⁹ também discute a relação entre a datação da Epístola e a sua aceitação no cânon, argumentando que a datação posterior defendida por pode ter contribuído para as dúvidas e controvérsias em torno da canonicidade da Epístola de Tiago, e deixa a temática da autoria e da datação em aberto, para ulteriores pesquisas e conclusões.

1.4. Contexto da Epístola de Tiago

Determinar o contexto da Epístola de Tiago é essencial para a compreensão da sua mensagem e propósito, especialmente à luz deste estudo, que busca analisar a percepção do pobre como herdeiro do Reino de Deus. A escassez de informações explícitas sobre a audiência e as circunstâncias específicas da sua composição exige uma análise mais cuidadosa do texto, bem como um diálogo com diferentes perspectivas acadêmicas.

³⁸ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

³⁹ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 392-393.

1.4.1 Os destinatários da Epístola de Tiago

A identificação do público-alvo é complexa. Köstenberger⁴⁰ e Johnson⁴¹ sugerem que Tiago escreveu para cristãos judeus dispersos pela Palestina, enquanto outros defendem que a Epístola se dirige a um público mais amplo, composto por cristãos de diferentes origens. A ênfase de Tiago na prática da fé, na justiça social e no cuidado com os pobres sugere que seus leitores viviam em um contexto marcado por desigualdades e injustiças, com discriminação dentro da própria comunidade cristã. É possível que a Epístola tenha sido escrita em um momento de perseguição ou dificuldades para a Igreja Primitiva, o que explicaria a exortação de Tiago à perseverança e à fidelidade. Ou seja, os destinatários da Epístola, também ainda permanecem com o debate aberto.

Alguns autores⁴², no entanto, defendem um círculo judaico-cristão como destinatário da Epístola: argumentam que Tiago escreveu para cristãos judeus que mantinham fortes laços com a tradição judaica, baseando-se na ênfase da Epístola na observância da lei e nos valores judaicos; Bauckham⁴³, no capítulo de abertura de seu comentário, “Uma Epístola para a diáspora”, concorda que os destinatários da Epístola são cristãos judeus, baseando-se nos diversos elementos presentes na Epístola, como a ênfase na observância da lei, a utilização de imagens e referências do Antigo Testamento e a familiaridade do autor com a cultura e com as práticas judaicas. Essa perspectiva se coaduna com a identificação de Tiago como líder da Igreja em Jerusalém, uma comunidade composta majoritariamente por cristãos de origem judaica; Martin⁴⁴, em seu comentário sobre Tiago, também argumenta a favor de uma audiência judaico-cristã, destacando a forte influência da sabedoria judaica na Epístola e o uso de imagens e expressões típicas do Antigo

⁴⁰ KÖSTENBERGER, A., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1450-1451.

⁴¹ JOHNSON, L., The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 20-21.

⁴² KALISHER, M., Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago, p. 14-15.

⁴³ BAUCKHAM, R., James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage, p. 25-29.

⁴⁴ MARTIN, R. P., James, p. 8-11.

Testamento. Ele observa que Tiago se dirige aos seus leitores como “as doze tribos que estão dispersas” (Tg 1,1), uma expressão que remete à diáspora judaica e sugere que os destinatários eram cristãos de origem judaica.

Gonzaga e Santos defendem um público mais amplo como receptores da Epístola e sugerem que ela pode ter sido dirigida a destinatários compostos por cristãos de diferentes origens, isto é, “gentios considerados o novo e verdadeiro Israel, dispersos no sentido de estarem espalhados pelo mundo e distantes de seu lar celestial ou, judeus cristãos afugentados de Jerusalém por causa da perseguição”⁴⁵. Neste aspecto, Moo também sugere um público mais abrangente. Segundo o autor detalha no “Comentário de Tiago”, falando sobre os leitores e sua situação,

O judaísmo intertestamentário usava o vocabulário de “doze tribos” para denotar o verdadeiro povo de Deus nos últimos dias — uso esse que também é refletido no Novo Testamento (veja os comentários sobre 1.1). E uma vez que os cristãos primitivos vieram a entender que o povo escatológico de Deus incluía tanto gentios quanto judeus, Tiago pode ter “transferido” o termo de sua raiz judaica original e o aplicado de forma ampla para a igreja de sua época.⁴⁶

Contudo, em uma análise mais apurada, percebe-se que Moo apresenta uma posição intermediária, argumentando que, embora a Epístola tenha sido escrita primariamente para cristãos judeus, ela também se dirige a um público mais amplo, com uma mensagem universal sobre a fé e a vida cristã. Ele observa que a Epístola não faz referências específicas a práticas ou crenças judaicas, e que os temas abordados por Tiago, como a pobreza, a riqueza, a tentação e a perseverança, são relevantes para cristãos de todas as épocas e culturas.

⁴⁵ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 163.

⁴⁶ MOO, D., O Comentário de Tiago, p. 33.

1.4.2. Contexto social da Epístola Tiago

A Epístola de Tiago fornece indícios valiosos sobre o contexto social da comunidade a quem se dirige. Ao focar em temas como riqueza e pobreza, opressão e justiça social sugere que os destinatários viviam em um ambiente marcado por desigualdades e injustiças. A preocupação de Tiago com a exploração dos pobres pelos ricos (Tg 2,1-9) e a exortação para que os ricos chorem e lamentem por causa das misérias que viriam sobre eles (Tg 5,1-6), indicam que a comunidade enfrentava tensões sociais e conflitos relacionados à desigualdade econômica.

A exortação de Tiago à perseverança nas provações indica também que a comunidade estava passando por perseguições e sofrimento. Hubbard⁴⁷, associa as provações mencionadas, à perseguição promovida por Herodes Agripa I (At 12,1-4), que resultou na morte de Tiago, filho de Zebedeu (62 d.C.), e na prisão de Pedro. Johnson⁴⁸, por sua vez, sugere que as provações podem se referir a conflitos internos e tensões sociais na comunidade, como disputas entre ricos e pobres ou divergências teológicas.

Dado este contexto, Köstenberger⁴⁹ argumenta que o motivo da escrita da Epístola tem o objetivo de oferecer aconselhamento pastoral, independentemente das circunstâncias específicas dos destinatários, fornecendo orientações espirituais em momentos de adversidade, como a dispersão dos fiéis após o apedrejamento de Estêvão (At 8,1-4). Segundo o autor, as instruções na Epístola parecem adequadas tanto para ricos quanto para pobres, retratando ricos proprietários que oprimem trabalhadores pobres. Provavelmente, este contexto social, reflete a realidade dos cristãos que se tornaram trabalhadores migrantes. Köstenberger⁵⁰ enfatiza que a Epístola encoraja esses cristãos a se manterem

⁴⁷ HUBBARD, D., *The Book of James, Wisdom that Works*, p. 119.

⁴⁸ JOHNSON, L., *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 23-25.

⁴⁹ KÖSTENBERGER, A., *Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa*, p. 1450-1451.

⁵⁰ KÖSTENBERGER, A., *Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa*, p. 1451.

firmes na fé e comprometidos com o senhorio de Cristo, oferecendo uma mensagem pertinente para os desafios sociais e espirituais de sua época.

Elliott⁵¹, em seu estudo sociológico sobre a Primeira Epístola de Pedro, observa que as comunidades cristãs primitivas frequentemente enfrentavam perseguições e discriminação por parte da sociedade circundante. Ele argumenta que a ênfase de Tiago na perseverança nas provações e na fidelidade a Deus pode ser compreendida como uma resposta aos desafios e sofrimentos enfrentados pelos cristãos em seu contexto social.

Gonzaga, em seus estudos sobre as Cartas Católicas e o Cânon Bíblico⁵², destaca a complexidade e a diversidade do contexto da Epístola de Tiago. Ele observa que, apesar de ser reconhecida como canônica pela tradição da Igreja, a Epístola enfrentou dúvidas e controvérsias em seus primórdios, não aparecendo em todas as listas, a exemplo da lista de Marcião, que negou todas as cartas católicas. Essa hesitação inicial pode ser compreendida à luz de seu contexto multifacetado e das diferentes interpretações que ela suscitou, especialmente em relação à ênfase na prática da fé e à ausência de referências explícitas a Jesus. O contexto da Epístola se estende além de seu tempo e espaço original, abrangendo a história da Igreja na medida que a Epístola é lida, interpretada e aplicada em diferentes épocas e culturas. O debate sobre o contexto da Epístola nos convida a uma leitura mais atenta e profunda de sua mensagem, buscando compreender seu significado para a Igreja de hoje e os desafios que ela nos coloca em relação à prática da fé, à justiça social e ao compromisso com o Reino de Deus, especialmente no que diz respeito à inclusão e valorização dos pobres e marginalizados na comunidade e na sociedade como um todo.

Em síntese, o contexto da Epístola de Tiago é complexo e multifacetado, refletindo a diversidade e os desafios enfrentados pela Igreja Primitiva, que

⁵¹ ELLIOTT, J. H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter*, p. 85.

⁵² GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 421-444; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 408-409; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 61-92.

incluíam perseguições, dificuldades econômicas e tensões sociais. Escrita possivelmente por Tiago, o Justo, a Epístola endereçada a cristãos judeus ou a um grupo mais amplo de cristãos de diferentes origens sublinha a importância da prática da fé, da justiça social e da perseverança nas provações, permanecendo relevante ao longo da história da Igreja. Isso é evidenciado pela leitura, interpretação e aplicação da Epístola em diferentes épocas e culturas, convidando a uma análise atenta e profunda de sua mensagem para a Igreja contemporânea, desafiando-nos a viver o Evangelho de forma autêntica e transformadora.

A Epístola de Tiago, com sua mensagem atemporal sobre a prática da fé e a justiça social, continua a inspirar e orientar a Igreja, independentemente de sua datação específica e contexto original.

2. Exegese de Tg 2,1-6

A exegese de Tg 2,1-6, no contexto deste estudo, cujo objetivo é explorar a percepção do pobre como herdeiro do Reino de Deus, propõe uma análise cuidadosa e precisa da perícopes. Neste caso, a tradução própria e a crítica textual se apresentam como ferramentas essenciais para uma melhor compreensão e fundamentação da mensagem de Tiago.

Para Wegner, a exegese, como método de interpretação de textos bíblicos, busca “aclarar as situações descritas nos textos”⁵³ e compreender o significado original e contextualizado da mensagem do autor. Na perícopes em questão, a exegese mostra-se essencial para desvendar as nuances do discurso de Tiago sobre a parcialidade e a relação entre fé e obras, bem como sua implicação na vida da comunidade cristã. A exegese permite ir além de uma leitura superficial e literal do texto, aprofundando a análise dos aspectos históricos, literários e teológicos, para extrair o sentido profundo e relevante da mensagem.

⁵³ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 23.

A tradução, com seus desafios próprios, oferece uma melhor oportunidade de interação com o idioma de origem, permitindo explorar as nuances da linguagem, as ambiguidades e as dificuldades de interpretação. Considerando especificamente a perícopes de Tg 2,1-6, a tradução própria pode auxiliar na compreensão de termos como acepção de pessoas, pobre e rica, e Reino de Deus, levando-se em conta o contexto linguístico e cultural da época. Assim, a tradução própria, pode contribuir para uma análise mais precisa e contextualizada do texto bíblico.

A crítica textual pressupõe acesso a um texto mais confiável, já que, através da análise das variantes textuais presentes nos manuscritos, evitam-se interpretações fundamentadas em leituras corrompidas ou menos prováveis. Desta forma, a crítica textual demonstra sua relevância para a exegese da perícopes, buscando a reconstrução mais fiel do texto grego original utilizado. Como exemplo, podemos citar o v.1, no qual algumas variantes textuais invertem a ordem das palavras ou omitem a expressão “da glória”. A crítica textual analisa essas variantes e, com base em critérios como a antiguidade e a qualidade dos manuscritos, determina a leitura mais provável, que, nesse caso, é a que mantém a ordem original das palavras e inclui a expressão “o glorioso”.

Assim, justifica-se a interação entre exegese, tradução e crítica textual. A tradução mais aproximada do texto grego utilizado contribui para uma exegese mais precisa e contextualizada, enquanto a crítica textual assegura que tanto a tradução quanto a exegese se baseiem na leitura mais confiável do texto. Essas três atividades complementam-se e interagem para uma melhor análise da perícopes.

2.1. Segmentação e tradução de Tg 2,1-6

Segundo Cássio Murilo Dias da Silva: “Traduzir é preciso”⁵⁴. Ele defende a importância de o exegeta ter domínio das línguas originais para uma análise mais precisa e profunda do texto bíblico. Dias da Silva encoraja a tradução própria como forma de aprofundar a compreensão do texto, permitindo ao pesquisador interagir diretamente com as nuances e ambiguidades do texto original. Neste sentido, também Moisés Silva⁵⁵, exegeta e comentarista do Novo Testamento, destaca a importância da tradução própria como forma de superar as limitações das traduções existentes. Ele argumenta que toda tradução é uma interpretação e que a tradução própria permite ao exegeta ter maior controle sobre o processo de interpretação, escolhendo as palavras e expressões que melhor representam o sentido original do texto.

Ἀδελφοί μου,	v.1a	Meus irmãos,
μὴ ἐν προσωπολημψίαις	v.1b	não com acepção de pessoas,
ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.	v.1c	tende a fé de nosso Senhor Jesus Cristo, o glorioso.
ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἄνθρωπος χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ,	v.2a	Pois, se entrar em vossa sinagoga um homem com anel de ouro, com roupa luxuosa,
εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥύπαρᾷ ἐσθῇτι,	v.2b	e entrar também um pobre com roupasuja;
ἐπιβλέψετε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπράν	v.3a	porém atentardes para o que veste a roupaluxuosa,
καὶ εἴπητε·	v.3b	e disserdes:
σὺ κάθου ὧδε καλῶς,	v.3c	“Senta-te bem aqui”,
καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε·	v.3d	e ao pobre disserdes:
σὺ στῆθι	v.3e	“tu, fica em pé [ali]
ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου,	v.3f	ou senta-te lá abaixo do meu estrado”,
καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς	v.4a	também não fizestes distinção entre vós mesmos,
καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;	v.4b	e vos tornastes juizes de maus pensamentos?
ἀκούσατε,	v.5a	Ouvi,

⁵⁴ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica versão 2.0, p. 41.

⁵⁵ SILVA, M., Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics, p. 30.

ἀδελφοί μου ἀγαπητοί·	v.5b	meus amados irmãos,
οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ	v.5c	Deus não escolheu os pobres para o mundo,
πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;	v.5d	(para serem) ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?
ὁμοίως δὲ ἡτιμάσατε τὸν πτωχόν.	v.6a	Mas, vós desprezastes o pobre .
οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὁμῶν	v.6b	Os ricos não vos oprimem,
καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὁμᾶς εἰς κριτήρια;	v.6c	e eles mesmos [não] vos arrastam para tribunais?

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

2.2. Notas textuais de Tg 2,1-6

O aparato crítico da Nestle-Aland 28 (NA28) fornece informações sobre variantes textuais significativas nos manuscritos do Novo Testamento. Para Tg 2,1-6, o aparato crítico destaca variantes textuais que podem influenciar a interpretação do texto. Abaixo, segue a explanação e explicação do aparato crítico para essa perícopa, com base nas informações disponíveis na NA28.

Tg 2,1: Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. Aparato Crítico: Ἰησοῦ Χριστοῦ om. $\mathfrak{P}^{23}$ B 33. 1739. 1881 pc; τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης $\aleph$ A C Ψ 0246. 5. 81. 322. 323. 945. 1175. 1241. 1243. 1292. 1505. 1611. 1735. 1739. 1852. 2138. 2298. 2344. 2464. Byz Lect it vg syr cop bo eth.

A expressão Ἰησοῦ Χριστοῦ (“Jesus Cristo”) é omitida em manuscritos como $\mathfrak{P}^{23}$ (papiro do século III), Codex Vaticanus (B), 33, 1739, 1881 e poucos outros (pc), enquanto a variante τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης (“do nosso Senhor glorioso”) aparece sem Ἰησοῦ Χριστοῦ nesses manuscritos. A maioria dos manuscritos, incluindo Codex Sinaiticus ($\aleph$), Codex Alexandrinus (A), Codex Ephraemi Rescriptus (C), Codex Athous Lavrensis (Ψ), 0246, 5, 81, 322, 323, 945, 1175, 1241, 1243, 1292, 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 2138, 2298, 2344, 2464, o Texto Bizantino (Byz), Lectionários (Lect), a Vulgata Latina (vg),

versões siríacas (syr), coptas (cop), boáricas (bo) e etíopes (eth), suporta a leitura completa.

Tg 2,2: ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἄνθρωπος χρυσοδακτύλιος ἐν ἑσθῇτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἑσθῇτι. Aparato Crítico: συναγωγὴν ⲛ A B C Ψ 0246. 5. 33. 81. 322. 323. 945. 1175. 1241. 1243. 1292. 1505. 1611. 1735. 1739. 1852. 2138. 2298. 2344. 2464. Byz Lect it vg syr cop bo eth; ἐκκλησίαν C2 1739. 1881 pc.

A palavra συναγωγὴν (“sinagoga”) é atestada em manuscritos como Codex Sinaiticus (ⲛ), Codex Alexandrinus (A), Codex Vaticanus (B), Codex Ephraemi Rescriptus (C), Codex Athous Lavrensis (Ψ), 0246, 5, 33, 81, 322, 323, 945, 1175, 1241, 1243, 1292, 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 2138, 2298, 2344, 2464, o Texto Bizantino (Byz), Lectionários (Lect), a Vulgata Latina (vg), versões siríacas (syr), coptas (cop), boáricas (bo) e etíopes (eth). Em alguns manuscritos, como Codex Ephraemi Rescriptus (C), a palavra é substituída por ἐκκλησίαν (“igreja”), uma variante que reflete uma adaptação cristã posterior, enquanto συναγωγὴν é considerada a leitura original.

Tg 2,3: καὶ ἐπιβλέψῃτε ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἑσθῇτα τὴν λαμπράν καὶ εἴπητε αὐτῷ· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στῇθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου. Aparato Crítico: καὶ εἴπητε αὐτῷ om. 322 .81 .33 *ⲛ.323. 945. 1175. 1241. 1243. 1292. 1505. 1611. 1735. 1739. 1852. 2138. 2298. 2344. 2464. Byz Lect it vg syr cop bo eth.

A expressão καὶ εἴπητε αὐτῷ (“e digam a ele”) é omitida em manuscritos como Codex Sinaiticus (ⲛ), 1292. 1233. 1241. 1175. 945. 323. 322 81. 33. 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 2138, 2298, 2344, 2464, o Texto Bizantino (Byz), Lectionários (Lect), a Vulgata Latina (vg), versões siríacas (syr), coptas (cop), boáricas (bo) e etíopes (eth). A maioria dos manuscritos, incluindo Codex Vaticanus (B), suporta a leitura completa.

Tg 2,4: οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; Aparato Crítico: διεκρίθητε ⲛ A B C Ψ 0246. 5. 33. 81. 322. 323. 945. 1175. 1241. 1243. 1292. 1505. 1611. 1735. 1739. 1852. 2138. 2298. 2344. 2464. Byz Lect it vg syr cop bo eth; διεκρίνατε A2 C2 1739. 1881 pc.

A palavra διεκρίθητε (“fizestes distinção”) é atestada em manuscritos como Codex Sinaiticus (ⲛ), Codex Alexandrinus (A), Codex Vaticanus (B), Codex Ephraemi Rescriptus (C), Codex Athous Lavrensis (Ψ), 0246, 5, 33, 81, 322, 323, 945, 1175, 1241, 1243, 1292, 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 2138, 2298, 2344, 2464, o Texto Bizantino (Byz), Lectionários (Lect), a Vulgata Latina (vg), versões siríacas (syr), coptas (cop), boáricas (bo) e etíopes (eth). Em alguns manuscritos, como Codex Alexandrinus (A), a palavra aparece como διεκρίνατε, uma variante verbal sem alteração significativa no significado.

Tg 2,5: ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί· οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; Aparato Crítico: τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ ⲛ A B C Ψ 0246. 5. 33. 81. 322. 323. 945. 1175. 1241. 1243. 1292. 1505. 1611. 1735. 1739. 1852. 2138. 2298. 2344. 2464. Byz Lect it vg syr cop bo eth; τοὺς πτωχοὺς B2 1739. 1881 pc.

A expressão τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ (“os pobres para o mundo”) é atestada em manuscritos como Codex Sinaiticus (ⲛ), Codex Alexandrinus (A), Codex Vaticanus (B), Codex Ephraemi Rescriptus (C), Codex Athous Lavrensis (Ψ), 0246, 5, 33, 81, 322, 323, 945, 1175, 1241, 1243, 1292, 1505, 1611, 1735, 1739, 1852, 2138, 2298, 2344, 2464, o Texto Bizantino (Byz), Lectionários (Lect), a Vulgata Latina (vg), versões siríacas (syr), coptas (cop), boáricas (bo) e etíopes (eth). Em alguns manuscritos, como Codex Vaticanus (B), a expressão é abreviada para τοὺς πτωχοὺς (“os pobres”), mas a maioria dos manuscritos suporta a leitura completa.

Tg 2,6: ὑμεῖς δὲ ἡτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; Aparato Crítico: Não há variantes textuais significativas nos manuscritos principais.

A palavra ἡτιμάσατε (“desprezaste”) é consistentemente atestada em manuscritos como Codex Sinaiticus (Ⲱ), Codex Vaticanus (B) e Codex Alexandrinus (A), sem variantes significativas. A estrutura da frase οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν (“Os ricos não vos oprimem”) também é uniforme nos manuscritos, sem variantes textuais relevantes. O termo κριτήρια (“tribunais”) aparece sem variação nos manuscritos principais.

Como informado antes, o aparato crítico de Tg 2,1-6 foi elaborado a partir da edição de NA28, por ser esta edição o principal referencial, que apresenta um aparato crítico mais detalhado e abrangente, incluindo uma lista extensa de manuscritos, versões antigas e citações patrísticas. A NA28 é o texto mais frequentemente utilizado para estudos textuais aprofundados, em que a identificação precisa de variantes textuais é essencial.

De fato, a crítica textual é essencial para estabelecer a base mais confiável para a interpretação. A inversão de palavras, a inserção ou omissão de pronomes, por exemplo, pode parecer um simples detalhe, mas pode trazer implicações consideráveis para a compreensão do sentido original do texto, com mudanças teológicas. Além disso, a análise de termos como “sinagoga”⁵⁶ e “acepção de pessoas”⁵⁷ revela como o texto está profundamente enraizado no contexto social e religioso do cristianismo primitivo, oferecendo percepções valiosas sobre as tensões e dinâmicas da época.

Por isso, destaca-se a relevância da análise textual para o escopo deste estudo. Ao estabelecer uma leitura precisa do texto, não apenas se fortalece a argumentação do estudo, mas também garante que a aplicação da mensagem de

⁵⁶ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 167.

⁵⁷ GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 185-219; GONZAGA, W.; AMORIM, A., A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago, p. 309-339.

Tiago para a Igreja contemporânea seja fundamentada em uma interpretação sólida. A crítica de Tiago à parcialidade e sua ênfase no cuidado com os pobres ganham nova profundidade quando compreendidas à luz de uma exegese cuidadosa e contextualizada.

Wallace⁵⁸ destaca a importância da análise gramatical e sintática do texto grego para a exegese do Novo Testamento, argumentando que estudar a estrutura gramatical e o vocabulário do texto proporciona uma compreensão mais profunda e precisa do significado. Ou seja, a análise textual é essencial para este estudo, visando entender melhor a perspectiva de Tiago sobre os pobres como herdeiros do Reino de Deus. Esse exame detalhado do texto revela a crítica de Tiago à parcialidade e à discriminação social, além de enfatizar a prática da fé e o cuidado com os pobres.

Portanto, a análise textual não é apenas um passo preliminar na exegese deste texto, mas um processo contínuo que enriquece a interpretação e a aplicação ao texto bíblico. Na perícopes de Tg 2,1-6, essa análise permite desvendar as camadas de significado presentes no texto, confrontando a Igreja contemporânea com o desafio de viver uma fé autêntica, comprometida com a justiça e o cuidado com os mais vulneráveis. Ao continuar aprofundando essa análise, busca-se contribuir para uma compreensão mais rica e relevante da mensagem de Tiago para os dias atuais.

2.3. Tese do texto de Tg 2,1-6

A perícopes de Tg 2,1-6 apresenta uma crítica contundente à parcialidade e à discriminação social dentro da comunidade cristã, destacando a incoerência entre a fé professada e a prática discriminatória em relação aos pobres. A tese central do texto pode ser resumida na afirmação de que a fé em Jesus Cristo, o

⁵⁸ WALLACE, D. B., Gramática Grega, p. xii.

Senhor glorioso, não pode coexistir com a acepção de pessoas, especialmente quando essa discriminação favorece os ricos em detrimento dos pobres. Tiago argumenta que os pobres, embora desprezados pelo mundo, são escolhidos por Deus para serem “ricos em fé e herdeiros do Reino” (Tg 2,5). Portanto, a tese do texto é que a verdadeira fé se manifesta em ações que refletem a justiça e o amor de Deus, especialmente no tratamento igualitário e digno aos pobres.

2.3.1. A incoerência entre fé e prática: parcialidade e discriminação

Tiago começa sua exortação com uma questão retórica: “Meus irmãos, não com acepção de pessoas, tende a fé de nosso Senhor Jesus Cristo, o glorioso” (Tg 2,1). A expressão “acepção de pessoas” (προσωποληψία) refere-se ao ato de tratar alguém com favoritismo ou discriminação com base em aparências externas, como *status* social ou riqueza. Tiago condena essa prática como incompatível com a fé em Jesus Cristo, que é descrito como “o glorioso”. O projeto de Jesus Cristo contrasta profundamente com a superficialidade da discriminação baseada em riquezas materiais. Desse modo, a fé autêntica não pode coexistir com a parcialidade, pois esta nega o princípio fundamental do “amor ao próximo”, que é central na mensagem de Jesus.

A crítica de Tiago à acepção de pessoas não é apenas uma questão moral, mas também teológica. Como observa Moo, “os cristãos, em obediência a seu Rei, Jesus Cristo, têm de construir entre eles mesmos uma contracultura genuína em que os valores do reino de Deus, e não os valores deste mundo, sejam vividos”⁵⁹. Essa crítica é particularmente relevante em um contexto em que a riqueza e o *status* social eram frequentemente associados à bênção divina, enquanto a pobreza era vista como um sinal de desfavor.

⁵⁹ MOO, D., O Comentário de Tiago, p. 151.

A parcialidade também é condenada por outros autores do Novo Testamento, como Paulo, que em Rm 2,11 afirma que “Deus não faz acepção de pessoas”. No entanto, Tiago vai além, mostrando como a discriminação social dentro da comunidade cristã nega a essência do evangelho. Para Gonzaga e Amorim, “a crítica de Tiago à ‘acepção de pessoas’ na comunidade cristã revela a incompatibilidade entre os princípios do Evangelho e qualquer forma de marginalização ou preconceito, desafiando os cristãos a promoverem uma comunidade mais acolhedora e solidária”⁶⁰.

Na perspectiva latino-americana, a crítica de Tiago à acepção e discriminação de pessoas ganha uma dimensão ainda mais profunda. Como destaca Elsa Tamez, “em nossa realidade atual, a opressão se intensificou, os salários são muito baixos e muitas vezes retidos; a discriminação racial e sexual é comum. Quem pode negar que os pobres abundam em toda a América Latina?”⁶¹. Segundo a autora, a mensagem de Tiago é um chamado à Igreja latino-americana para ser autenticamente cristã e se posicionar contra as estruturas de injustiça e opressão que perpetuam a pobreza e a exclusão. De fato, a fé autêntica exige gestos concretos de solidariedade, especialmente para com os mais vulneráveis, pois é na prática do amor que a fé se realiza.

2.3.2. A inversão de valores no Reino de Deus: a escolha divina dos pobres

Tiago faz uma afirmação teológica crucial: “Deus não escolheu os pobres para o mundo, para serem ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?” (Tg 2,5). Aqui, Tiago subverte a lógica mundana que valoriza os ricos e poderosos, afirmando que Deus escolheu os pobres para serem herdeiros do Reino. Essa escolha divina não se baseia em méritos humanos, mas na graça

⁶⁰ Gonzaga, W.; AMORIM, A., A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago, p. 331.

⁶¹ TAMEZ, E., Santiago: lectura latinoamericana de la Epístola, p. 100.

de Deus, que eleva os humildes e rejeita os orgulhosos (Tg 4,6). Os pobres são “ricos em fé” porque, em sua humildade e dependência de Deus, eles demonstram uma confiança genuína no Senhor, ao contrário dos ricos, que muitas vezes confiam em suas riquezas (Tg 1,9-11).

A escolha divina dos pobres como herdeiros do Reino reflete a inversão de valores característica do evangelho. Como destaca Miranda⁶², a eleição dos pobres desafia as estruturas de poder e privilégio do mundo, apontando para um Reino onde os últimos serão os primeiros. Essa inversão de perspectiva é um tema recorrente nos ensinamentos de Jesus, presente tanto na bem-aventurança dos pobres (Lc 6,20) quanto na parábola do rico e Lázaro (Lc 16,19-31). Tiago, ao retomar essa temática, enfatiza que a verdadeira riqueza não reside em posses materiais, mas na fé e na promessa da herança do Reino. Bingemer⁶³ reforça essa ideia, afirmando que a inversão de valores proposta por Tiago desafia a lógica do mundo, convidando-nos a valorizar os pobres não por sua condição social, mas por sua abertura à graça divina.

A afirmação de Tiago também ressoa com a tradição profética do Antigo Testamento, que frequentemente denuncia a opressão dos pobres e anuncia a justiça de Deus. Como argumenta Moo⁶⁴, a ênfase de Tiago na eleição dos pobres como herdeiros do Reino reflete a preocupação divina com aqueles que são marginalizados pela sociedade, destacando que a graça de Deus se manifesta de maneira especial entre os humildes e necessitados.

Para Richard⁶⁵, a escolha divina dos pobres como herdeiros do Reino ganha uma dimensão ainda mais profunda, o autor afirma que a opção preferencial pelos pobres é um tema central na teologia latino-americana, que vê nos pobres os protagonistas do Reino de Deus. O autor argumenta que a mensagem de Tiago é um chamado à Igreja latino-americana para se comprometer com a luta pela

⁶² MIRANDA, J., O Pobre e a Justiça na Bíblia, p. 123-128.

⁶³ BINGEMER, M., A Opção pelos Pobres na Teologia Latino-Americana, p. 69.

⁶⁴ MOO, D., The Letter of James, p. 112.

⁶⁵ RICHARD, P., A Força Espiritual da Teologia da Libertação, p. 53-54.

justiça e pela dignidade dos pobres, reconhecendo neles os verdadeiros herdeiros do Reino. Portanto, as ponderações do autor convergem com a mensagem de Tiago, que convoca a comunidade cristã a viver os valores do Reino de Deus, priorizando os pobres e marginalizados.

2.3.3. Uma crítica à opressão dos ricos

A Epístola de Tiago faz um flagrante denúncia da opressão dos ricos sobre os pobres: “Os ricos não vos oprimem, e eles mesmos vos arrastam para tribunais?” (Tg 2,6). Essa crítica revela uma tensão social dentro da comunidade, onde os ricos, além de serem privilegiados, também exercem poder sobre os pobres, levando-os a tribunais e perpetuando a injustiça. Tiago contrasta a escolha divina dos pobres com a opressão humana praticada pelos ricos, mostrando que a discriminação em favor dos ricos não apenas contradiz a fé cristã, mas também reforça estruturas de injustiça e exploração.

A crítica de Tiago à opressão dos ricos reflete a realidade social do mundo antigo, onde a riqueza e o poder estavam frequentemente associados à exploração dos pobres. Segundo Moo, “a denúncia de Tiago contra os ricos que oprimem os pobres é uma chamada à justiça e à solidariedade com os marginalizados”⁶⁶. Bauckham, por sua vez, destaca que “a crítica de Tiago à opressão dos ricos reflete a preocupação de Deus com a justiça social e o cuidado com os mais vulneráveis”⁶⁷.

A denúncia de Tiago também tem implicações práticas para a vida da comunidade cristã. Como observa Johnson, “a fé que não se compromete com a justiça e a dignidade dos pobres é uma fé que trai o evangelho de Jesus Cristo”⁶⁸.

⁶⁶ MOO, D., *The Letter of James*, p. 114-115.

⁶⁷ BAUCKHAM, R., *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*, p. 145.

⁶⁸ JOHNSON, L., *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 234.

A Igreja é chamada a ser uma comunidade onde a opressão é rejeitada e onde os pobres são valorizados e acolhidos como herdeiros do Reino.

A crítica de Tiago à opressão dos ricos ganha uma dimensão ainda mais profunda ao considerarmos a realidade da América Latina, marcada por profundas desigualdades sociais. A opressão dos ricos sobre os pobres é uma realidade cotidiana, onde a desigualdade social e econômica é uma das mais altas do mundo. A mensagem de Tiago é um chamado à Igreja latino-americana para se posicionar contra as estruturas de injustiça e opressão que perpetuam a pobreza e a exclusão.

A denúncia de Tiago também tem implicações práticas para a vida da comunidade cristã. A fé autêntica, que se compromete com a justiça e a dignidade dos pobres, é uma fé que vive o evangelho de Jesus Cristo. A crítica de Tiago à opressão dos ricos, em um contexto de desigualdade e exploração, conclama a Igreja a uma postura profética e libertadora, buscando a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, à luz do Evangelho.

2.4. Aplicações práticas para a Igreja contemporânea

A mensagem de Tiago mantém sua atualidade em um mundo marcado por profundas desigualdades sociais e econômicas. Sua crítica à parcialidade e à opressão desafia a Igreja a examinar suas práticas e a indagar se está sendo fiel aos ensinamentos de Jesus. A parcialidade e a discriminação, infelizmente, ainda são realidades presentes em muitas comunidades cristãs, o que torna a exortação de Tiago especialmente urgente.

Tiago não se limita a denunciar a opressão dos pobres pelos ricos dentro da mesma comunidade cristã (Tg 2,6); ele convoca a Igreja a agir em defesa dos mais vulneráveis. Como observa Gutierrez⁶⁹, “a Igreja não pode ser neutra diante das

⁶⁹ GUTIÉRREZ, G., Teologia de la Liberación: Perspectivas, p. 386.

injustiças sociais. Ela é chamada a ser uma voz profética, denunciando as estruturas de opressão e anunciando a esperança do Reino de Deus”. Alves complementa essa reflexão, destacando que a fé autêntica não pode ser alienada da realidade social⁷⁰. A Igreja deve ser um sinal de esperança para os pobres e marginalizados, traduzindo sua fé em ações concretas de amor e justiça.

3. Pobreza e parcialidade

A Epístola de Tiago apresenta uma profunda reflexão sobre a relação entre pobreza e parcialidade, desafiando a comunidade cristã a confrontar as contradições entre a fé professada e a prática social. Tiago denuncia a discriminação contra os pobres e a preferência dada aos ricos dentro da própria comunidade cristã, revelando como essa atitude fere a dignidade humana e se opõe aos valores do Reino de Deus. A pobreza, em Tiago, não se limita à condição material, mas abrange uma dimensão espiritual, caracterizada pela humildade, dependência de Deus e abertura à sua graça.

A parcialidade, por sua vez, manifesta-se na negação da igualdade fundamental entre todos os seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus. Além disso, é investigado como a parcialidade se manifesta na comunidade cristã, suas implicações e a necessidade de superá-la em busca de uma Igreja mais justa e acolhedora, onde os pobres sejam verdadeiramente reconhecidos como herdeiros do Reino de Deus, sem distinção e discriminação. A perspectiva latino-americana, com suas particularidades e desafios, também será considerada, buscando contribuir para uma compreensão mais abrangente e contextualizada da mensagem de Tiago para a Igreja contemporânea.

⁷⁰ ALVES, R., O Enigma da Religião, p. 19.

Moo⁷¹, complementa que a crítica à parcialidade é de suma importância para Tiago, que condena vigorosamente qualquer tipo de favoritismo que leve os cristãos a tratar as pessoas de forma diferente com base em sua posição social. Johnson⁷², por sua vez, enfatiza que a parcialidade é incompatível com a fé cristã, pois nega a igualdade fundamental de todos os seres humanos diante de Deus.

3.1.1. Conceitos de pobre e pobreza na Epístola de Tiago

Em Tiago, o conceito de “pobre” (πτωχός) transcende a mera condição socioeconômica e também abrange uma dimensão espiritual e existencial. O pobre é aquele que se reconhece necessitado de Deus, adotando uma postura de humildade e dependência. Como destaca Miranda⁷³, “pobre em Tiago é aquele que, despojado de seus bens materiais, se torna rico em fé, esperança e amor”. Essa pobreza de espírito (πτωχοὶ τῷ πνεύματι) se manifesta na abertura à graça divina e na confiança na promessa do Reino, como em Mt 5,3. Nystrom⁷⁴ complementa essa perspectiva, lembrando que os pobres aos quais Tiago se dirige são os marginalizados da sociedade: viúvas, órfãos e vítimas de condições econômicas injustas, que em sua piedade se colocam sob a misericórdia de Deus.

Tiago não idealiza a pobreza, reconhecendo o sofrimento e a opressão que os pobres enfrentam. Ele denuncia a injustiça e a exploração praticadas pelos ricos (Tg 2,6; 5,1-6), exortando a comunidade cristã a defender os marginalizados e a promover a justiça social. Tamez, em sua leitura latino-americana da Epístola, enfatiza que para Tiago, “o mais importante é a experiência de morte que estão sofrendo os pobres, criaturas de Deus, e que Deus, doador da vida, está pendente deles, isto sim está muito claro na Epístola”.⁷⁵ Na perspectiva latino-americana,

⁷¹ MOO, D., O Comentário de Tiago, p. 189.

⁷² JOHNSON, L., The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 227.

⁷³ MIRANDA, J., O Pobre e a Justiça na Bíblia, p. 123-128.

⁷⁴ NYSTROM, D. P., Santiago, p. 43

⁷⁵ TAMEZ, E., Santiago: lectura latinoamericana de la Epístola, p. 37.

o conceito de “pobre” ganha contornos ainda mais desafiadores. Conti, ao analisar a situação dos pobres na comunidade cristã primitiva, destaca que o “pobre” é

el *ptojós* (que) no tiene trabajo ni medios de vida; está obligado a mendigar para subsistir. De esta clase de pobres hablaba siempre Jesús, y dijo que eran bienaventurados porque de ellos era el Reino de Dios. Adviértase la similitud con Santiago 2,5 donde se proclama a éstos, que para el mundo son *ptojós*, como “ricos en fe y herederos del reino.”⁷⁶

Com isto, Conti aprofunda a análise do conceito de “pobre” em Tiago, destacando sua dimensão simbólica e o relacionando com a fragilidade e a vulnerabilidade humana. Essa ênfase na dimensão socioeconômica da pobreza, que caracteriza o *ptojós* como aquele em situação de extrema necessidade, nos convida a olhar para a realidade dos pobres em nossa sociedade, que sofrem com a exclusão, a marginalização e a falta de acesso aos bens básicos.

3.1.2. Cuidando dos seus na Igreja: o cuidado com os pobres na Igreja Primitiva

A Igreja Primitiva, seguindo o exemplo de Jesus, preocupava-se em cuidar dos pobres e necessitados. A prática da caridade e da assistência mútua era uma marca distintiva da comunidade cristã, que se empenhava em partilhar seus bens e recursos com aqueles que sofriam⁷⁷. destaca que o cuidado com os pobres era uma expressão concreta da fé e do amor cristão, um testemunho da presença do Reino de Deus no mundo.

O valor da ação estava explícito para o autor da Epístola de Tiago, ele afirma várias vezes que “a fé sem obras é morta”. Não obstante, assim como a fé

⁷⁶ CONTI, C., Propuesta de estructuración de la carta de Santiago, p. 17.

⁷⁷ KALISHER, M., Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago. Porto Alegre: Chamada, 2016, p. 85.

é um dom gratuito, assim devemos ter em conta a gratuidade das ações solidárias. Para Pimentel⁷⁸, a “gratuidade da ação nos pede a capacidade de trabalhar e ser solidários sem esperar nenhum tipo de recompensa”. A gratuidade de nossas obras de amor solidário se transformará em um testemunho crível em uma sociedade onde muitas pessoas buscam apenas o interesse pessoal a qualquer preço.

A preocupação com os pobres não se limitava à assistência material, mas incluía também a acolhida, o apoio e a inclusão social. Os pobres eram considerados membros importantes da comunidade, com direito à participação e ao respeito, buscando criar um ambiente de igualdade e fraternidade, onde se sentissem valorizados e amados. É interessante como Wright destaca esta importância do pobre na comunidade cristã primitiva, o autor destaca que

em algumas partes da Igreja Primitiva, havia uma regra dizendo que, se um membro regular da congregação entrasse na igreja, o porteiro cuidaria dele; mas, se um estranho entrasse, em particular um estranho pobre, o próprio bispo deixaria seu assento e iria até a porta para receber o recém-chegado.⁷⁹

Com certeza estamos muito distantes dessa atenção e cuidado. Concordando com Wright acima, Vielhauer⁸⁰ destaca que a Igreja Primitiva valorizava a solidariedade e a partilha, buscando criar um ambiente de igualdade e fraternidade. Na perspectiva latino-americana, este tipo de cuidado com os pobres na Igreja Primitiva é um modelo a ser seguido. Para Pimentel⁸¹, a Igreja deve ser um espaço de resistência e de luta contra a exclusão e a opressão dos pobres. Por isso, ele considera conveniente e necessário compartilhar a vida em espaços e coletivos de solidariedade, sejam eles comunidades cristãs de base,

⁷⁸ PIMENTEL, F., *Codicia, resistencia y proyecto alternativo*, p. 78.

⁷⁹ WRIGHT, N. T., *Cartas para todos: Tiago, 1-2 Pedro, 1-3 João, Judas*, p. 28.

⁸⁰ VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento*, p. 482.

⁸¹ PIMENTEL, F., *Codicia, resistencia y proyecto alternativo*, p. 77.

grupos populares, organizações de mulheres, associações de moradores ou organizações não governamentais. Seguindo a sugestão do autor, devemos valorizar o espaço da comunidade cristã como um lugar privilegiado para assumir um compromisso com a defesa da vida. O autor complementa que, essa resistência se manifesta na denúncia das injustiças sociais, na promoção da justiça, tendo como ponto de partida os desafios das realidades nas quais se vive⁸².

3.1.3. Deus ama escolher os fracos

Tiago afirma que Deus escolheu os pobres para serem “ricos em fé e herdeiros do Reino” (Tg 2,5). A escolha divina dos pobres pode ser vista como um sinal da inversão de valores característica do Reino de Deus, onde os últimos serão os primeiros. Davis⁸³, por sua vez, destaca que “Tiago ecoa o ensinamento de Jesus sobre a bem-aventurança dos pobres (Mt 5,3), mostrando que a pobreza espiritual é uma condição para herdar o Reino”.

Richard⁸⁴, em sua análise da teologia latino-americana, ressalta a importância da opção preferencial pelos pobres, tema central que vê nos pobres os protagonistas do Reino de Deus. Essa ênfase na opção pelos pobres encontra eco nas palavras do Papa Bento XVI:

A fé liberta-nos, de igual modo, do isolamento do eu, porque nos leva à comunhão: o encontro com Deus é, em si mesmo e como tal, encontro com os irmãos, um acto de convocação, de unificação e de responsabilidade pelo outro e pelos demais. Neste sentido, a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza (cf. 2 Cor 8,9).⁸⁵

⁸² PIMENTEL, F., Codicia, resistencia y proyecto alternativo, p. 76-77.

⁸³ DAVIS, P., The Epistle of James: a commentary on the Greek text, p. 112.

⁸⁴ RICHARD, P., A Força Espiritual da Teologia da Libertação, p. 53-54.

⁸⁵ BENTO XVI. Discurso do Papa Bento XVI, Santuário de Aparecida, 13 de maio de 2007.

Bento XVI destaca que a fé autêntica liberta o indivíduo do egoísmo e o conduz à comunhão com Deus e com os irmãos. Deus ama escolher os fracos. O conceito está enraizado na fé cristã, que reconhece em Jesus aquele que se fez pobre para nos enriquecer com a sua pobreza. A escolha dos pobres como herdeiros do Reino é um tema recorrente na Bíblia, que denuncia a opressão e anuncia a justiça de Deus. Essa escolha, como vimos nas palavras do Papa Bento XVI, nos convida a um compromisso radical com a justiça e a solidariedade, reconhecendo em cada pessoa a dignidade de filho de Deus.

3.2. Conceitos de igualdade na Igreja propostos na Epístola de Tiago - A parcialidade como obstáculo ao Reino

A parcialidade (προσωποληψία), denunciada por Tiago como incompatível com a fé cristã (Tg 2,1), é um obstáculo à realização do Reino de Deus. Ao tratar as pessoas de forma diferente com base em sua condição social ou econômica, a comunidade cristã nega o princípio fundamental da igualdade e do “amor ao próximo” (Tg 2,8-9)⁸⁶. Gonzaga e Amorim⁸⁷, ao analisar a parcialidade, afirmam que ela é uma forma de discriminação que fere a dignidade humana e impede a construção de uma sociedade justa e fraterna. Nesse sentido, Tiago condena a hipocrisia daqueles que professam a fé em Jesus Cristo, mas discriminam os pobres e necessitados.

3.2.1. A parcialidade nos faz desprezar aqueles a quem Deus escolheu

A prática da parcialidade leva a comunidade cristã a desprezar aqueles que Deus escolheu como herdeiros do Reino. Ao dar preferência aos ricos e

⁸⁶ GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

⁸⁷ GONZAGA, W.; AMORIM, A., A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago, p. 330.

poderosos, os cristãos se afastam do coração de Deus e se tornam cúmplices das estruturas de injustiça e opressão. Como afirma Conti⁸⁸, “a ação é uma afronta à dignidade do pobre como ser humano, e contrasta taxativamente com a atitude de Deus para com estas mesmas pessoas”. A parcialidade é um pecado que clama aos céus por justiça, pois nega a dignidade dos pobres e os exclui da comunidade.

Na ótica da realidade latino-americana, a crítica à parcialidade se aprofunda ao considerar o contexto social e eclesial da América Latina. Para Archila,

Santiago propone una inversión de los órdenes simbólicos y sociales dominantes que amenazan la vida humana (psiqué) y, en concreto, la vida de los hermanos y de las hermanas más pobres. Esta inversión se expresa en un lenguaje antropológico como una crítica a las prácticas y concepciones dualistas que han comenzado a permear la vida de la comunidad, y que tienen su raíz en las estructuras económicas y simbólicas del Imperio Romano. En este contexto, los huérfanos y las viudas son propuestos como el criterio ético y teológico que fundamenta la re-creación de los órdenes simbólicos y las prácticas (la fe que obra por el amor) presentes en la misma experiencia originaria del cristianismo.⁸⁹

Neste sentido, a parcialidade é uma manifestação do dualismo que permeia a sociedade e a Igreja, separando o sagrado do profano, o espiritual do material, e gerando a exclusão dos pobres e marginalizados. Confrontar a parcialidade requer um compromisso ativo da Igreja em desafiar essas divisões e promover a inclusão. Ao superarmos essa parcialidade, podemos nos tornar um verdadeiro reflexo do Reino de Deus, promovendo a justiça e a igualdade para todos, individualmente e comunitariamente.

⁸⁸ CONTI, C., Propuesta de estructuración de la carta de Santiago, p. 20.

⁸⁹ ARCHILA, F. R., La ley del reino: una exigencia de vida plena, p. 43.

3.2.2. A parcialidade é uma violação à lei do Reino de Deus

A parcialidade é uma violação à lei do Reino de Deus, que se fundamenta no amor, na justiça e na igualdade. Ao discriminar os pobres, a comunidade cristã se torna infiel à sua missão de anunciar o Evangelho e de construir um mundo mais justo e fraterno. Como indica Comblin, em “Teologia da Missão”⁹⁰, a parcialidade é uma contradição ao próprio Evangelho, que proclama a igualdade de todos diante de Deus e a necessidade de amar o próximo como a si mesmo. A crítica à parcialidade se fortalece ao considerar a importância da práxis na fé cristã. A fé autêntica se manifesta em ações concretas de solidariedade e justiça, especialmente em favor dos pobres e oprimidos. A parcialidade, ao negar a igualdade e o “amor ao próximo”, se torna uma negação da própria fé cristã.

Ainda, a parcialidade demonstra uma fé imatura, que não compreendeu a essência do Evangelho. A fé autêntica, amadurecida no amor e na prática da justiça, capacita os cristãos a vencerem a tentação da parcialidade e a tratarem todos com igualdade e respeito. A superação da parcialidade exige um processo contínuo de conversão e transformação, tanto pessoal quanto comunitária. É um desafio que se coloca a cada cristão e a cada comunidade, chamados a viverem de acordo com os valores do Reino de Deus.

A prática da parcialidade revela uma compreensão distorcida do Reino de Deus, que se manifesta na justiça, na paz e na igualdade. A parcialidade, ao privilegiar alguns em detrimento de outros, impede a realização do Reino de Deus na Terra. A superação da parcialidade é um passo fundamental para a construção de um mundo mais justo e fraterno, em que todos possam ter a oportunidade de viver em plenitude, de acordo com a vontade de Deus.

A Epístola de Tiago representa um desafio para a Igreja contemporânea, que muitas vezes se vê dividida entre a fé professada e a fé praticada, com suas

⁹⁰ COMBLIN, J., Teologia da Missão, p. 76.

consequências na prática social. A superação da parcialidade e a promoção da justiça são tarefas urgentes, que exigem de nós um compromisso renovado com os valores do Reino de Deus. Que a Epístola de Tiago continue a nos inspirar e a nos guiar no caminho da fé autêntica, que se manifesta no amor, na justiça e na solidariedade.

4. O Reino de Deus

O Reino de Deus é um tema central na mensagem de Jesus e permeia toda a Escritura. No Antigo Testamento, o Reino de Deus é frequentemente retratado como o reinado de YHWH sobre Israel e sobre todas as nações. É um reino de justiça, paz e prosperidade, onde Deus reina supremo e seu povo vive em obediência a seus mandamentos. Nos Evangelhos, o Reino é apresentado como uma realidade presente e futura, que se manifesta no ministério de Jesus e na vida daqueles que o seguem. Em Tiago, o Reino é visto como uma promessa para aqueles que amam a Deus e praticam a justiça, com especial atenção aos pobres.

4.1. O Reino de Deus nos Evangelhos e em Tiago

Nos Evangelhos Sinóticos, o Reino de Deus é central na mensagem de Jesus. Ele anuncia a chegada do Reino (Mc 1,15), convida as pessoas a se arrependerem e crerem no Evangelho (Mc 1,15) e realiza sinais e prodígios que demonstram o poder do Reino (Mt 11,2-6). Jesus utiliza parábolas para ilustrar a natureza do Reino (Mt 13), destacando seu crescimento gradual (Mt 13,31-33), sua preciosidade (Mt 13,44-46) e sua abrangência (Mt 13,33). Ele também ensina sobre a necessidade de buscar o Reino em primeiro lugar (Mt 6,33) e de viver de acordo com seus valores (Mt 5-7).

Em Mateus, o Reino é frequentemente associado à ideia de justiça e ao cumprimento da Lei. Jesus ensina que somente aqueles que praticam a vontade de Deus entrarão no Reino dos Céus (Mt 7,21). Ele realça a importância da justiça social (Mt 6,1-4), do perdão (Mt 6,14-15) e do “amor ao próximo” (Mt 22,37-40). Lucas, por sua vez, salienta a dimensão social do Reino, mostrando como Jesus se volta para os pobres, os enfermos e os excluídos (Lc 4,18-19). Ele destaca a compaixão (Lc 10,25-37), a misericórdia (Lc 6,36) e a inclusão (Lc 14,12-14).

Tiago, por sua vez, sublinha a dimensão ética do Reino, mostrando que a fé em Jesus Cristo deve se traduzir em ações concretas de justiça e “amor ao próximo”. O Reino de Deus é uma comunidade de iguais, na qual não há lugar para a parcialidade e a discriminação (Tg 2,1-4). Tiago exorta os cristãos a viverem de forma coerente com a fé que professam (Tg 2,14-26), demonstrando-a por meio de ações práticas, como o cuidado com os pobres e necessitados (Tg 1,27).

Kalisher⁹¹, aprofunda a análise da relação entre fé e obras na Epístola de Tiago, argumentando que a fé genuína se manifesta em ações concretas de amor e justiça. Para ele, a ênfase de Tiago na prática da fé não se opõe à doutrina da justificação pela fé, mas a complementa, mostrando que a fé verdadeira se traduz em obras que glorificam a Deus e beneficiam o próximo. Ele destaca que a perspectiva de Tiago sobre o Reino de Deus está intrinsecamente ligada à sua ênfase na prática da fé, pois o Reino se manifesta na vida daqueles que traduzem sua fé em ações concretas de amor e justiça.

Moo⁹², por sua vez, explora a relação entre a teologia de Tiago e o ensinamento de Jesus nos Evangelhos. Ele argumenta que Tiago não apenas repete os ensinamentos de Jesus, mas os desenvolve e aplica ao contexto da comunidade cristã primitiva. Para Moo, a ênfase de Tiago na prática da fé é uma

⁹¹ KALISHER, M., *Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago*, p. 126-145.

⁹² MOO, D., *O Comentário de Tiago*, p. 122-148.

forma de enfatizar a importância de viver de acordo com os valores do Reino de Deus, que se manifesta na vida daqueles que amam a Deus e ao próximo. O autor destaca que a perspectiva de Tiago sobre o Reino de Deus é coerente com o ensinamento de Jesus, mas apresenta nuances próprias, que refletem as necessidades e desafios da comunidade cristã primitiva.

Johnson⁹³, em seu comentário, analisa a Epístola de Tiago à luz do contexto social e cultural do cristianismo primitivo, e argumenta que Tiago escreve para uma comunidade cristã que enfrenta perseguição e marginalização, e que sua ênfase na prática da fé é uma forma de encorajar os cristãos a permanecerem firmes em sua fé e a testemunharem do amor de Cristo em meio às adversidades. Para Johnson, a perspectiva de Tiago sobre o Reino de Deus é uma resposta aos desafios da comunidade cristã primitiva, que buscava viver os valores do Reino em um mundo hostil. Ele destaca que a ênfase de Tiago na prática da fé não é um legalismo, mas uma forma de expressar a autenticidade da fé cristã.

Martin⁹⁴, faz sua leitura da Epístola de Tiago à luz da tradição judaica e cristã, argumentando que ela é profundamente enraizada na sabedoria do Antigo Testamento e nos ensinamentos de Jesus e defende que a principal ênfase de Tiago é a necessidade de uma fé viva e eficaz, que se manifesta em obras de misericórdia e justiça. Para Martin, a perspectiva de Tiago sobre o Reino de Deus é uma chamada à comunidade cristã a participar da obra de Deus no mundo, promovendo a justiça e a paz. Ele destaca que a ênfase de Tiago na prática da fé não é um legalismo, mas uma expressão da gratidão a Deus e do “amor ao próximo”.

Em suma, a compreensão do Reino de Deus em Tiago se entrelaça com a sua ênfase na prática da fé e no compromisso com a justiça. Para Tiago, o Reino não é apenas uma promessa futura, mas uma realidade presente na vida daqueles

⁹³ JOHNSON, L., *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 92-98.

⁹⁴ MARTIN, R. P., *James*, p. 8-11.

que vivem de acordo com os valores do Evangelho. Essa perspectiva desafia a comunidade cristã a viver uma fé autêntica, comprometida com a transformação do mundo à luz dos ensinamentos de Jesus.

As diferentes perspectivas sobre o Reino de Deus em Tiago e nos Evangelhos, com suas convergências e divergências, nos convidam a um diálogo e a uma compreensão mais abrangente dessa realidade central na mensagem cristã. É nesse diálogo que é possível aprofundar nossa compreensão do Reino e buscar viver de acordo com seus valores, promovendo a justiça, a paz e a inclusão de todos.

4.1.1. Comparações entre os Evangelhos de Mateus e Lucas e Tiago

É interessante observar como o tema do Reino de Deus é abordado de formas semelhantes, mas com nuances próprias, em Tiago e nos Evangelhos Sinóticos, especialmente em Mateus e Lucas. Em todos esses escritos, o Reino é visto como uma realidade que traz esperança e justiça para os pobres e marginalizados. Neste sentido, apresenta-se aqui uma análise comparativa entre as perspectivas de Mateus, de Lucas e de Tiago sobre o Reino de Deus, com foco nas questões do cuidado com os pobres e marginalizados, a “regra de ouro” (Mt 7,12; Lc 6,31; Tb 4,15)⁹⁵ e os paralelos com ditos de Jesus. A análise busca identificar convergências e divergências entre as abordagens desses autores, contribuindo para uma melhor compreensão do tema.

O debate sobre o Reino de Deus e suas implicações éticas e sociais é central na tradição cristã. Mateus, Lucas e Tiago, cada um a seu modo, oferecem contribuições valiosas para essa discussão, desafiando a comunidade cristã a viver de acordo com os valores do Reino, que se manifesta na justiça, na compaixão e

⁹⁵ MAN GING, C. I.; GONZAGA, W., El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona, p. 701–725.

na solidariedade. A análise comparativa das perspectivas de diversos autores, revela a riqueza e a diversidade da tradição cristã, e convida a um diálogo constante com as Sagradas Escrituras, buscando compreender e viver o Evangelho em sua plenitude.

No Evangelho de Mateus, o Reino dos Céus é frequentemente descrito como uma realidade futura, alcançada por meio da fé em Jesus e da obediência aos seus mandamentos. A ênfase na justiça e no cumprimento da Lei é marcante em Mateus, que apresenta Jesus como aquele que veio cumprir a Lei e os Profetas (Mt 5,17). Jesus ensina que a entrada no Reino exige uma justiça que excede a dos escribas e fariseus (Mt 5,20), e que o “amor ao próximo” é o segundo maior mandamento, depois do amor a Deus (Mt 22,37-40), que o primeiro exige o segundo e que o segundo é consequência natural do primeiro⁹⁶.

Mateus enfatiza a importância do cuidado com os pobres e marginalizados. Jesus se identifica com os “pequeninos” (Mt 10,42; 18,6.10.14) e ensina que a prática da justiça e da misericórdia são essenciais para a entrada no Reino (Mt 25,31-46). A “regra de ouro” é apresentada como um princípio fundamental da vida cristã (Mt 7,12, Lc 6,31; Tb 4,15), onde Jesus exorta seus seguidores a amarem os seus inimigos (Mt 5,44).

Carson⁹⁷ busca demonstrar a necessidade da obediência aos mandamentos de Jesus como caminho para a entrada no Reino dos Céus. Para ele, a ética do Reino é exigente, mas também libertadora, pois nos conduz a uma vida plena e abundante. O comentarista conclui que o é a autêntica da fé cristã autêntica.

Carter⁹⁸, em seu comentário sociopolítico, interpreta o discurso de Jesus sobre o Reino dos Céus como uma crítica radical às estruturas de poder de seu tempo. Na sua visão, Jesus anuncia um Reino de justiça, paz e igualdade, que

⁹⁶ GONZAGA, W.; SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4, p. 301-320.

⁹⁷ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 178-195.

⁹⁸ W CARTER, Warren., O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens, p. 85-102.

subverte as hierarquias sociais e religiosas da época. Ele defende a resistência não-violenta como forma de participação na construção do Reino.

No Evangelho de Lucas, por sua vez, o Reino de Deus é apresentado como uma realidade presente, que se manifesta na vida e no ministério de Jesus. O evangelista dá destaque à dimensão social do Reino, mostrando como Jesus se volta para os pobres, os enfermos e os excluídos. O cuidado com os pobres e a inclusão social são temas centrais em Lucas, que apresenta Jesus como aquele que proclama boas novas aos pobres e libertação aos oprimidos (Lc 4,18-19). Jesus ensina que o “amor ao próximo” deve se estender a todos, inclusive aos inimigos (Lc 6,27-36), e que a riqueza material pode ser um obstáculo à entrada no Reino (Lc 18,24-25).

Lucas coloca em evidência a importância da compaixão e da misericórdia. Jesus cura os enfermos, perdoa os pecadores e se compadece dos que sofrem. A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) ilustra o “amor ao próximo” que se estende a todos, independentemente de sua origem social ou religiosa. A “regra de ouro” é apresentada como um princípio fundamental da vida cristã (Lc 6,31; Mt 7,12; Tb 4,15), e Jesus ensina que a verdadeira grandeza consiste em servir aos outros (Lc 22,24-27).

Edwards⁹⁹, examina a ênfase do evangelista na dimensão social do Reino de Deus. Para ele, Lucas apresenta Jesus como o profeta da justiça social, que se identifica com os pobres e marginalizados, e que anuncia um Reino de inclusão e igualdade. Ele ressalta que a compaixão e a misericórdia são valores inegociáveis para aqueles que buscam o Reino.

Robertson¹⁰⁰ vê o discurso de Jesus sobre o Reino de Deus, em Lucas, como uma chamada à conversão e ao arrependimento, e sustenta que Jesus anuncia um Reino que já está presente, mas que ainda não se manifestou em sua

⁹⁹ EDWARDS, J. E., O Comentário de Lucas, p. 142-158.

¹⁰⁰ ROBERTSON, A. T., Comentário Lucas - A luz do Novo Testamento grego, p. 78-95.

plenitude. Ele incentiva a esperança e a perseverança como virtudes essenciais aos seguidores de Cristo.

Deiros¹⁰¹ centra sua análise de Lucas, na universalidade da mensagem do Evangelho. O autor defende a ideia de que Jesus se dirige a todas as pessoas, independentemente de sua origem social ou religiosa, e que o Reino de Deus é aberto a todos que se arrependem e creem no Evangelho. Para Ele, a missão e o testemunho cristãos são elementos cruciais para a expansão do Reino de Deus.

Na Epístola de Tiago, porém, o Reino de Deus é uma promessa para aqueles que amam a Deus e praticam a justiça, com especial atenção aos pobres. Tiago denuncia a parcialidade e a discriminação contra os pobres, exortando os cristãos a viverem de acordo com os valores do Reino, que se manifesta na justiça, na compaixão e na solidariedade. Ele mostra que a fé genuína se manifesta em ações concretas de amor e justiça, e que o cuidado com os pobres e necessitados é uma expressão essencial da vida cristã.

Tiago reitera a importância da humildade e da dependência de Deus. Ele exorta os cristãos a resistirem ao orgulho e à soberba, e a se submeterem à vontade de Deus. A “regra de ouro” é apresentada como um princípio fundamental da vida cristã, que em Tg 2,8 é indicada explicitamente com “o amor ao próximo”, sendo chamada de “lei régia”, aquela que é lei soberana sobre todas as demais leis. Ademais, Tiago ensina que a verdadeira religião consiste em cuidar dos órfãos e das viúvas em suas necessidades (Tg 1,27).

Para Varner¹⁰², os objetivos de Tiago estão radicados na prática da fé como expressão da vida cristã autêntica. Ele argumenta que Tiago não se opõe à doutrina da justificação pela fé, mas a complementa, mostrando que a fé verdadeira produz frutos de justiça. Varner aponta para a sabedoria e o discernimento como guias da vida cristã.

¹⁰¹ DEIROS, P. A., Comentário Bíblico Vida - Lucas: O Evangelho Universal, p. 123-140.

¹⁰² VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 143-168.

Segundo Millos¹⁰³, Tiago está mais interessado na relação entre fé e obras, e propõe que a fé genuína se manifesta em ações concretas de justiça, e que a prática da justiça social é uma exigência essencial da fé cristã. Ele relembra a importância da oração e da perseverança como pilares fundamentais da espiritualidade.

Para Osborne¹⁰⁴, a ênfase principal de Tiago reside na vida diária da comunidade cristã, pois a vida autêntica se desenvolve em comunidade, na qual os cristãos devem se apoiar mutuamente na fé, no amor e nas boas obras. Ele conclama os cristãos à prática da hospitalidade e do perdão.

Já para Konings¹⁰⁵, a ênfase recai sobre a relação entre a Epístola e o Antigo Testamento. O autor afirma que a Epístola se baseia profundamente na sabedoria do Antigo Testamento, e que seu foco na prática da fé é uma continuação da tradição profética que denuncia a injustiça e anuncia a justiça de Deus. Ele finaliza apontando para a esperança escatológica como um motor para a vida cristã.

As diferentes perspectivas sobre o Reino de Deus em Mateus, Lucas e Tiago, são um convite a uma reflexão profunda sobre a natureza do Reino e suas implicações para a vida cristã. Enquanto Mateus enfatiza a justiça e o cumprimento da Lei como requisitos para a entrada no Reino, Lucas destaca a dimensão social do Reino, mostrando como Jesus se volta para os pobres e marginalizados. Tiago, por sua vez, direciona-nos a viver a prática da fé e do compromisso com a justiça, exortando a cristandade a viver de acordo com os valores do Reino.

Essas diferentes perspectivas se complementam, oferecendo uma visão abrangente do Reino de Deus, que é ao mesmo tempo presente e futuro, individual e social, espiritual e material. A compreensão do Reino de Deus em suas múltiplas

¹⁰³ PÉREZ MILLOS, S., Santiago. Comentário exegético del texto griego del Nuevo Testamento, p. 89-115.

¹⁰⁴ OSBORNE, G., Comentário Expositivo de Tiago, p. 78-95.

¹⁰⁵ KONINGS, J., Cartas de Tiago e de Judas, p. 56-72.

dimensões nos desafia a viver uma fé autêntica, comprometida com a transformação do mundo à luz dos ensinamentos de Jesus.

5. O pobre como herdeiro do Reino de Deus

A Epístola de Tiago culmina em uma afirmação teológica profunda e desafiadora: “os pobres são os herdeiros do Reino de Deus”. Essa declaração, presente em Tg 2,5, é taxativa e não negociável; ela não apenas sintetiza o cerne da Epístola, mas também reflete os ensinamentos de Jesus, especialmente as bem-aventuranças (Lc 6,20; Mt 5,3). Aliás, é o que a Igreja Primitiva pediu a Paulo que não transcurasse de forma alguma e que ele disse que estava fazendo com especial cuidado: “Somente devíamos nos lembrar dos pobres, o que também procurei eu mesmo me esforçar por fazer” (Gl 2,10), texto este que o Papa Francisco indicou como fonte para falar do “critério-chave” de pertença eclesial, na *Evangelii Gaudium*¹⁰⁶. Portanto, ao longo deste tópico, busca-se aprofundar a importância do pobre como herdeiro do Reino, destacando dois aspectos principais: a escolha divina dos pobres e as implicações práticas dessa eleição para a vida da comunidade cristã.

5.1 A escolha divina dos pobres como herdeiros do Reino

A afirmação de Tiago de que Deus escolheu os pobres para serem “ricos em fé e herdeiros do Reino” (Tg 2,5) é um dos pilares teológicos da Epístola. Essa escolha divina não se baseia em méritos humanos, mas na graça e na misericórdia de Deus, que se compadece daqueles que são marginalizados e oprimidos. Como observa Moo¹⁰⁷, a eleição dos pobres reflete a preocupação de Deus com aqueles

¹⁰⁶ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95.

¹⁰⁷ MOO, D., O Comentário de Tiago, p. 141.

que são desprezados pelo mundo, destacando que a graça de Deus se manifesta de maneira especial entre os humildes e necessitados. Essa eleição não é apenas uma promessa futura, mas uma realidade presente que se manifesta na vida daqueles que vivem em dependência de Deus e em solidariedade com os mais vulneráveis.

Para McKnight¹⁰⁸, Tiago não apenas repete os ensinamentos de Jesus, mas os desenvolve e aplica ao contexto da comunidade cristã primitiva, mostrando que a verdadeira riqueza reside na fé e na promessa da herança do Reino. Essa perspectiva leva a comunidade cristã a valorizar os pobres não por sua condição social, mas por sua abertura à graça divina. Kalisher, por sua vez, enfatiza que a eleição dos pobres como herdeiros do Reino é uma lembrança de “Tiago [...] aos seus leitores da soberania de Deus e da maneira como Ele age”¹⁰⁹. Jesus ensinou quais qualidades são necessárias aos herdeiros do Reino (Mt 5–7), e em Tiago, tais qualidades são mais evidentes nos membros pobres da comunidade, trazendo fortes implicações para cada membro e toda a comunidade.

5.2. Implicações práticas para a comunidade cristã

A eleição dos pobres como herdeiros do Reino de Deus tem implicações profundas para a vida da comunidade cristã. Tiago entende que, desde o Antigo Testamento, os pobres sempre foram parte do cuidado de Deus, e, por isso, exorta os cristãos a viverem a prática da piedade, de acordo com os valores do Reino, que se manifestam na imparcialidade para com todos, na inclusão e aceitação do próximo, na compaixão e na solidariedade efetiva. Varner reconhece que os “pobres tinham um papel definido na mensagem social dos profetas hebreus.

¹⁰⁸ MCKNIGHT, S., *The Letter of James*, p. 126.

¹⁰⁹ KALISHER, M., *Sejam praticantes. Aplicando a Epístola de Tiago*, p. 131.

Jesus e Tiago simplesmente focam seu papel como sendo mais central para os propósitos de Deus e do Messias nesta fase do plano do reino”¹¹⁰.

Para Varner, a Igreja é convocada a se comprometer com a luta pela dignidade dos pobres, reconhecendo neles os verdadeiros herdeiros do Reino: “Eles são herdeiros de um reino não passado pelos canais normais de herança. [...] são herdeiros por meio de uma promessa que foi dada àqueles que O amam. Tiago já mencionou as mesmas palavras em 1:12 que Deus prometeu a coroa da vida aqueles que O amam”¹¹¹. Portanto, o duplo mandamento do “amor a Deus e ao próximo” é evidente na mensagem de Tiago, exigindo uma resposta concreta de sua comunidade na transformação das estruturas de injustiça e desprezo aos mais vulneráveis.

Vielhauer afirma que Tiago exige uma piedade ativa, e que “o autor defende com ênfase a tese de que a fé sem obras não poderia salvar, estaria morta”.¹¹² Pois, é a prática da fé que evidencia o viver de acordo com os valores do Reino de Deus. Ele observa que a fé autêntica manifestada em obras de misericórdia e justiça, especialmente em relação ao pobre, ao órfão e à viúva, fundamenta o ethos religioso da comunidade. Este tipo de fé desafia a Igreja a examinar suas práticas e a indagar se está sendo fiel aos ensinamentos de Jesus, especialmente no que diz respeito ao cuidado dos mais necessitados.

A teologia latino-americana contribui muito a este respeito, ao trazer a experiência dos pobres para o centro do debate teológico, oferece um rico diálogo com a Epístola de Tiago. Ambos enfatizam a importância da prática da fé, da justiça e da solidariedade para a construção do Reino de Deus. A teologia latino-americana, com sua ênfase na opção pelos pobres e na transformação social, enriquece a nossa compreensão dos ensinamentos de Tiago e inspira a um compromisso mais profundo com os mais vulneráveis e empobrecidos.

¹¹⁰ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 40-41

¹¹¹ VARNER, W., James, A Commentary on the Greek Text, p. 181.

¹¹² VIELHAUER, P., História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento, p. 602.

Scannone¹¹³ reitera que teologia latino-americana está enraizada na experiência dos pobres e oprimidos¹¹⁴. Essa teologia, que surge da práxis dos pobres e se volta para a transformação da realidade, busca construir um mundo mais justo e fraterno, no qual todos possam ter vida em abundância. A teologia latino-americana, portanto, não é apenas uma reflexão teórica, mas um compromisso com a ação transformadora.

Portanto, a teologia latino-americana, com sua ênfase na opção pelos pobres e na transformação social, pode enriquecer nossa compreensão da mensagem de Tiago e nos inspirar a um compromisso mais profundo com os marginalizados e excluídos. Que a mensagem de Tiago e o legado da teologia latino-americana nos inspirem a viver uma fé autêntica, comprometida com a construção de um mundo mais justo e fraterno, no qual os pobres sejam verdadeiramente reconhecidos como herdeiros do Reino de Deus e participem de seus frutos, com dignidade.

Conclusão

Ao longo deste estudo, exploramos a rica e complexa temática do pobre como herdeiro do Reino de Deus na Epístola de Tiago. Investigamos a fundo a identidade do autor, contextualizando a Epístola em seu tempo e ambiente, e aprofundamos a análise da perícopa de Tg 2,1-6, buscando extrair o significado profundo e relevante da mensagem. A pesquisa se debruçou sobre a crítica contundente de Tiago à parcialidade e à discriminação social, revelando a profunda preocupação do autor com a justiça e a inclusão dos pobres na comunidade cristã.

¹¹³ SCANNONE, J. C., Teología de la liberación y opción por los pobres, p. 92.

¹¹⁴ SCANNONE, J. C., Teología de la liberación y opción por los pobres, p. 92.

A análise da perícope de Tg 2,1-6 evidenciou a incoerência entre a fé professada e a prática discriminatória, demonstrando que a verdadeira fé se manifesta em ações que refletem o amor e a justiça de Deus, especialmente no tratamento igualitário e digno aos pobres. A ênfase na escolha divina dos pobres como herdeiros do Reino de Deus, em Tg 2,5, subverteu a lógica mundana que valoriza a riqueza e o poder, revelando a inversão de valores característica do Evangelho.

O estudo buscou aprofundar relação entre pobreza e Reino de Deus, revelando que a pobreza em Tiago transcende a mera condição socioeconômica, abrangendo uma dimensão espiritual de humildade, dependência de Deus e abertura à sua graça. A investigação demonstrou que a comunidade cristã é chamada a acolher e incluir os pobres, reconhecendo-os como membros valiosos do corpo de Cristo e protagonistas na construção do Reino de Deus.

Também buscamos explorar a denúncia da opressão dos ricos e a necessidade de conversão da comunidade cristã. A crítica de Tiago à opressão dos ricos e à discriminação dos pobres interpelou a Igreja a um compromisso radical com a justiça e a solidariedade, buscando a transformação das estruturas de injustiça e a promoção da igualdade.

A pesquisa também aprofundou a compreensão do Reino de Deus como uma realidade presente e futura, que se manifesta na vida daqueles que amam a Deus e praticam a justiça, especialmente no cuidado com os pobres e necessitados, vivendo o mandamento do “amor ao próximo”¹¹⁵. O estudo realça que a Epístola de Tiago, com sua mensagem atemporal sobre a prática da fé e a justiça social, permanece como um desafio para a Igreja contemporânea, interpelando-a a viver uma fé autêntica e transformadora, comprometida com a

¹¹⁵ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197.

construção de um mundo mais justo e fraterno, onde os pobres sejam verdadeiramente reconhecidos como herdeiros do Reino de Deus.

Desta maneira, evidencia-se que a mensagem de Tiago é um chamado à Igreja para ser um sinal do Reino de Deus no mundo, promovendo a justiça, a igualdade e o “amor ao próximo” (Tg 2,8)¹¹⁶, especialmente aos pobres e marginalizados. A ênfase de Tiago na prática da fé e na coerência entre fé e vida nos desafia a viver o Evangelho de forma autêntica, expressando nossa fé em ações concretas de amor e solidariedade.

Conclui-se, portanto, que a Epístola de Tiago, com sua mensagem profética e libertadora, permanece como uma fonte de inspiração e orientação para a Igreja contemporânea. A comunidade cristã é chamada a testemunhar essa realidade, vivendo uma fé que se traduz em ações concretas de amor e justiça, e promovendo a inclusão e a dignidade de todos. Assim, a mensagem de Tiago nos convida a uma conversão contínua, que nos leve a viver de acordo com os valores do Reino, anunciando e construindo um mundo onde os pobres sejam verdadeiramente reconhecidos como herdeiros do Reino de Deus.

Referências Bibliográficas

ALVES, R. **O Enigma da Religião**. Campinas: Papirus Editora, 1984.

ANTIGUIDADES JUDAICAS, Livro Vigésimo, Capítulo 8. JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

ARCHILA, F. R., La ley del reino: una exigencia de vida plena. **Ribla**, n. 31, 1998, p. 43-67.

BAUCKHAM, R. **James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage**. New York: Taylor & Francis e-Library, 2002.

¹¹⁶ GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 11ª impressão. São Paulo: Paulus, 2016.

BINGEMER, M. **A Opção pelos Pobres na Teologia Latino-Americana.** São Paulo: Paulinas, 2010.

BENTO XVI. **Discurso do Papa Bento XVI**, Santuário de Aparecida, 13 de maio de 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html. Acesso em: 02 fev. 2025.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: História, literatura e teologia:** Cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos. São Paulo: Paulus, 2016.

COMBLIN, J., **Teologia da Missão.** Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

CONTI, C. La Carta de Santiago: Propuesta de estructuración de la Carta de Santiago. **RIBLA**, n. 31, 1998, p. 7-23.

DAVIS, P. H. **The Epistle of James:** a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

DIBELIUS, M. **James: A Commentary on the Epistle of James.** Philadelphia: Fortress Press, 1976.

ELLIOTT, J. **A Home for the Homeless:** A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

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

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

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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: 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, EdPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W.; AMORIM, A., A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Escrituras e saberes em análise**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2024, p. 309-339. Disponível em: <https://fundarfenix.com.br/ebook/355escrituras-e-saberes-em-analise/>. Acesso em: jan. 2025.

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

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

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

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

HUBBARD, D., **The Book of James, Wisdom that Works**. Waco: Word Books, 1980.

JOHNSON, L. T. **The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1995.

KALISHER, M. **Sejam praticantes**. Aplicando a Epístola de Tiago. Porto Alegre: Chamada, 2016.

KONINGS, J. Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago. **ReBiblica**, v. 2, n. 3, p. 42-64, 2021. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p42>.

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, S.; QUARLES, C. **Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

LIMA, W. C. **A discriminação do pobre em Tiago 2,1-7: uma análise exegética e sociológica**. 2017. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

MAN GING, C. I.; GONZAGA, W. El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona. **Paralellus**, Unicap, Recife, PE, Brasil, v. 15, n. 37, p. 701–725, 2024. DOI: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2024.v15n37.p701-725>

MARTIN, A. **Cartas deuteropaulinas e Cartas católicas: introdução aos estudos bíblicos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

MARTIN, R. P. **James**. Volume 48. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

MIRANDA, J. P. **O Pobre e a Justiça na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1982.

MOO, D. **O Comentário de Tiago**. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

MOO, D. **The Letter of James**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

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

NYSTROM, D. P., **Santiago**. Comentario bíblico con aplicación NVI. Miami: Editorial Vida, 2014.

PÉREZ MILLOS, S. **Santiago**. Comentário exegético del texto griego del Nuevo Testamento. Madrid: CLIE. 2012.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1998.

RICHARD, P. **A Força Espiritual da Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1990.

ROBINSON, J. A. T. **Redating the New Testament**. Philadelphia: Westminster, 1976.

SCANNONE, J. C., **Teología de la liberación y opción por los pobres**. Buenos Aires: Agape Libros, 2005.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVA, M. **Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics**. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

TAMEZ, E. **Santiago: lectura latinoamericana de la Epístola**. San José: Editorial DEI, 1985.

TUÑÍ, J. O. **Escritos Joaninos e Cartas Católicas: introdução ao estudo da Bíblia**. v.8. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

VARNER, W. James, **A Commentary on the Greek Text**. Dallas: Fontes Press, 2017.

VIELHAUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva**. Introdução ao Novo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2015.

WALLACE, D. B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo; Sinodal, 2016.

WRIGHT, N. T., **Cartas para todos: Tiago, 1-2 Pedro, 1-3 João, Judas**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

WRIGHT, N.T.; BIRD, M. **O Novo Testamento em seu mundo**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

Capítulo IV¹

A aspersão do sangue como sinal salvífico em 1Pd 1,1-2 e o uso de Ex 12,21-27²

The sprinkling of blood as a salvific sign in 1Pet 1,1-2 and the use of Ex 12,21-27

La aspersión de la sangre como signo salvífico en 1Pd 1,1-2 y el uso de Ex 12,21-27

Waldecir Gonzaga³

Neilor Schuster⁴

Resumo

O NT faz muitas referências a textos e ao conteúdo do AT, a partir do uso do AT no NT, que pode ser de forma explícita (citação) e/ou implícita (alusão e eco). Em 1Pd 1,1-2, a saudação epistolar abre a carta citando aqueles que foram aspergidos com o sangue de Jesus Cristo, aproximação com a “aspersão do sangue do Cordeiro”, como no livro do Êxodo. Em Ex 12,21-27, a “aspersão do sangue do Cordeiro” nas portas das casas dos hebreus que viviam no Egito é ordem de Deus, a ser feita para sempre. São tempos e lugares muito distintos os que separam os dois textos. Porém, há elementos que permitem realizar uma aproximação entre eles, relacionando seu significado e teologia. A dimensão salvífica dos textos, bem como a menção de serem estrangeiros e forasteiros são elementos-chave que aproximam as duas perícopes. Os primogênitos das casas onde o sangue foi aspergido no Egito (AT), tiveram suas vidas poupadas e foram salvos na noite em que o Senhor feriu o Egito. Aqueles pelos quais Jesus Cristo derramou o seu sangue, também foram salvos por este sinal cruento. Os hebreus eram estrangeiros no Egito, e a ordem de YHWH era dirigida a eles, em vista da libertação. A carta 1Pedro é dirigida a forasteiros (NT), que para além do espaço geográfico das cidades mencionadas, não estão em seu lugar, mas sim em busca do seu lugar definitivo. O presente estudo oferece os textos nas línguas originais, tradução portuguesa, comentários e análises textuais e temáticos.

Palavras-chave: Êxodo, 1Pedro, Aspersão, Sangue, Estrangeiros, Forasteiros, Salvação, Primogênito.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-04>

² GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., A aspersão do sangue como sinal salvífico em 1Pd 1,1-2 e o uso de Ex 12,21-27. *Teocomunicação*, 2025.

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 pela EST. E-mail: neilorschuster@gmail.com ; Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2398073305776990> ; Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-9887-6822>

Abstract

The NT makes numerous references to the texts and content of the OT, utilizing the OT in explicit ways (quotations) and/or implicitly (allusions and echoes). In 1Pet 1,1-2, the epistolary greeting opens the letter by referencing those who have been sprinkled with the blood of Jesus Christ, drawing a parallel to the sprinkling of the Lamb's blood in the book of Exodus. In Ex 12,21-27, the sprinkling of the Lamb's blood on the doorposts of the Hebrew houses in Egypt is a command from God, to be observed forever. Vastly different times and places separate the two texts. However, certain elements allow for a comparison between them, relating their meaning and theology. The salvific dimension of the texts, as well as the mention of being strangers and sojourners, are key elements that connect the two pericopes. The firstborn sons of the houses where the blood was sprinkled in Egypt (OT) had their lives spared and were saved on the night the Lord struck down Egypt. Those for whom Jesus Christ shed his blood were also saved by this bloody sign. The Hebrews were strangers in Egypt, and YHWH's command was directed to them, in view of their liberation. The letter of 1 Peter is addressed to sojourners (NT) who, beyond the geographical space of the cities mentioned, are not in their own place, but rather in search of their ultimate destination. This study offers the texts in their original languages, Portuguese translation, commentary, and textual and thematic analyses.

Keywords: Exodus, 1Peter, Sprinkling, Blood, Strangers, Sojourners, Salvation, Firstborn.

Resumen

El NT hace muchas referencias a textos y contenidos veterotestamentarios, basándose en el uso del AT en el NT, que puede ser explícito (cita) y/o implícito (alusión y eco). En 1Pe 1,1-2, el saludo epistolar abre la carta mencionando a los que han sido rociados con la sangre de Jesucristo, acercándose a la “aspersión de la sangre del Cordero”, como en el libro del Éxodo. En Ex 12,21-27, la “aspersión de la sangre del Cordero” en las puertas de las casas de los hebreos que vivían en Egipto es un mandato de Dios, que debe cumplirse para siempre. Los tiempos y lugares que separan ambos textos son muy diferentes. Sin embargo, hay elementos que permiten acercarlos, relacionando su significado y su teología. La dimensión salvífica de los textos, así como la mención de ser extranjeros y forasteros, son elementos clave que acercan las dos perícopas. A los primogénitos de las casas donde se derramó la sangre en Egipto (AT), se les perdonó la vida y se salvaron la noche en que el Señor golpeó Egipto. Aquellos por quienes Jesucristo derramó su sangre también fueron salvados por esta cruel señal. Los hebreos eran extranjeros en Egipto, y el mandato de YHWH iba dirigido a ellos con vistas a su liberación. La carta 1 Pedro se dirige a los extranjeros (NT), que, más allá del espacio geográfico de las ciudades mencionadas, no están en su lugar, sino en busca de su lugar definitivo. Este estudio ofrece los textos en sus lenguas originales, la traducción portuguesa y comentarios y análisis textuales y temáticos.

Palabras claves: Éxodo, 1Pedro, Rociar, Sangre, Extranjeros, Forasteros, Salvación, Primogénitos.

Introdução

Há muitos textos no NT que remetem a passagens do AT, a partir do uso do AT no NT, segundo uma das três possibilidades seguintes: citação, alusão e/o eco. Isso se dá naturalmente, pois NT é herdeiro da tradição do AT, continuidade

em muitos aspectos, ainda que já descontinuidade em tantos outros, na interpretação e inovação, mas com altíssimo grau de assimilação e continuidade.

Muitos temas são reconhecidos e recebem um destaque maior, quanto ao interesse como também a pesquisas já produzidas, a exemplo dos muitos são os estudos já realizados neste campo⁵. Outros, no entanto, ainda não foram muito pesquisados e estudados e, por isso mesmo, podem ser uma fonte importante para novas pesquisas e interpretações.

O presente estudo procura relacionar duas perícopes distintas: 1Pd 1,1-2 (NT) e Ex 12,21-27 (AT), a partir da Primeira Carta de Pedro, como base, uma das sete cartas católicas⁶ (NT), tendo como segundo texto uma passagem do Livro de Êxodo, um texto do Pentateuco (AT)⁷. Num primeiro momento pode haver um estranhamento para alguns leitores da literatura bíblica, mas é comum observar tal aproximação entre os textos, quando se realizam tantos estudos acadêmicos como leituras orantes da Bíblia, a partir do método da *Lectio Divina*. Mais ainda, após pesquisas, é possível constatar que há temas congruentes e é possível defender, bem como explanar, uma aproximação com consistência, a exemplo destes dois textos (1Pd 1,1-2 e Ex 12,21-27). Justamente esta tarefa que o presente estudo se propõe a realizar.

⁵ *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità 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; DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413.

⁶ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

⁷ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica, p. 247-277.

Após conhecer um pouco sobre cada livro, o presente estudo contextualiza cada perícopo em seu texto completo. Em seguida, uma análise mais aprofundada ajuda na compreensão de cada texto selecionado. Posteriormente, o estudo busca estabelecer uma relação entre os textos, a partir de temáticas afim que unem ambos, a saber: a “aspersão do sangue” e a eleição dos estrangeiros e forasteiros.

De modo algum o estudo tem o objetivo de esgotar o assunto, mas sim contribuir com novas possibilidades interpretativas das Sagradas Escrituras e ampliar o debate científico. A “aspersão do sangue” é um tema que continua sendo atual, não só na dimensão do culto religioso, mas também seu significado na concretude da vida. Ao mesmo tempo, a temática que aborda os forasteiros e os estrangeiros, mostra-se super atual nestes tempos em que vivemos. Neste sentido, é apresentado o estudo feito a partir da pesquisa realizada, também com a possibilidade de iluminar alguns aspectos do tempo presente.

1. As pragas do Egito, no livro do Êxodo

O Livro do Êxodo é o segundo livro da Bíblia, pertencendo ao Pentateuco, grupo de livros que narra as origens de Israel e as leis que orientam esse povo. Os hebreus, povo escolhido de Deus, encontram-se em território egípcio, sendo escravizados pelo Faraó e seu governo. Estão submetidos à vontade deste soberano que tem *status* divino. “O êxodo é o primeiro agir constitutivo de Yahweh para com Israel”⁸. Gunneweg também afirma que: “o tema do êxodo, como os restantes temas básicos do Pentateuco, pertence à época anterior à ‘conquista da terra’, e à consolidação de Israel”⁹.

Desde o princípio do Livro do Êxodo, o objetivo de libertar o povo que sofre o peso da escravidão no Egito é central. Os 15 primeiros capítulos narram

⁸ GUNNEWEG, A. H. J., Teologia Bíblica do Antigo Testamento, p. 87.

⁹ GUNNEWEG, A. H. J., Teologia Bíblica do Antigo Testamento, p. 87.

muitas reviravoltas em uma narrativa que vai culminar esta saída para um lugar novo. É Deus que faz contato com esse povo e, por isso, “(...) pode-se dizer que o Êxodo marca o nascimento do Povo de Israel”¹⁰.

Devido à dureza do coração do Faraó, recaem sobre o Egito as dez pragas. A questão central deste acontecimento emblemático, como diz Ska, precisa ser destacado: “O problema principal do relato das pragas do Egito não é o da liberdade e da responsabilidade do faraó. É antes o problema do Poder do Deus de Israel”¹¹.

As pragas são apresentadas a partir de Ex 7. São dez em um conjunto, mas há uma distinção importante a ser feita. “As primeiras nove pragas têm uma estrutura que se distingue da décima, ainda que estejam estreitamente unidas na redação final”¹². As primeiras nove seguem uma sequência, também no que diz respeito ao lugar de anúncio. No entanto, “(...) a décima praga não é climática somente pela sua posição fora da série dos tercetos, mas também por seu prenúncio em Ex 11,1, onde o Faraó, finalmente, permitirá a partida do povo”¹³.

As pragas do grupo principal (as 9 primeiras) são acontecimentos naturais e constituem um grande transtorno para a vida no Egito. São problemas que afetam o agir cotidiano e que o texto afirma ser enviadas por Deus. Moisés é quem anuncia e, em nome do povo de Israel vai acompanhando a evolução do quadro posto. Ao ter contato com o texto, ele pode despertar medo, nojo, preocupação, sentimentos que também provocou na população que sofria com os danos causados pelas pragas.

No relato das pragas, segundo Andiñach, é possível perceber “(...) uma composição cuidadosamente construída que tem por objetivo criar um clima particular, no qual existe, desde o início, uma tensão que vai aumentando até

¹⁰ MACCHI, J. D., Êxodo, p. 216

¹¹ SKA, J.-L., O canteiro do Pentateuco, p. 112

¹² ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico, p. 116.

¹³ CLIFFORD, R. J., Êxodo, p. 137.

produzir, na décima praga, uma explosão de dimensões cósmicas”¹⁴. É uma Nação que ali vai surgir, a partir do que estes acontecimentos desencadeiam.

Entre esta divisão, está o texto foco que nos interessa neste estudo. Uma ordem que vem de Deus e que prepara o povo hebreu para a última e derradeira praga que irá cair sobre o Egito. São as orientações para a Páscoa. Para esta, deverão ser preparados pães ázimos para servir de alimento. Também as famílias devem se organizar no sacrifício de animais para serem preparados e consumidos durante o festejo pascal.

2. A aspersão do sangue do Cordeiro (Ex 12,21-27)

O texto de Ex 12,21-27 conta com uma beleza linguística singular, com todo o movimento realizando a partir dos personagens, dos verbos e da semântica de cada palavra. Porém, muito mais que isso, trata-se de um texto realmente significativo e importante para a tradição judaico-cristã no que diz respeito à libertação da escravidão do Egito e celebração da primeira Páscoa, quando o povo hebreu saiu do Egito, da casa e escravidão do faraó, por decisão de Des e auxílio de Moisés,

Texto Hebraico de Ex 12,21-27 (BHS)	Tradução portuguesa
21 וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְכָל־זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מִשְׁכּוֹ וַיְקַח לָהֶם צֹאן לְמִשְׁפַּחַת־יָכֶם וְיִשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח:	21 E chamou Moisés a todos os anciãos de Israel e disse-lhes: escolhei e tomai para vós cordeiros, para as vossas famílias e imolai a Páscoa .
22 וְלִקְחֶתֶם אֶל־הַמִּשְׁקוֹף וְאֶל־שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת מִן־הַדָּם אֲשֶׁר בַּסֵּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִמֶּתַח־בֵּיתוֹ עַד־בֹּקֶר:	22 E tomareis um feixe de hissopo e molhareis no sangue que está na bacia e encostareis na verga e nos dois umbrais do sangue que está na bacia, e vós não saireis ninguém da porta de sua casa até amanhecer
23 וְעָבַר יְהוָה לְנֹגֵף אֶת־מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפָסַח יְהוָה עַל־הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחָת לָבֹא אֶל־בְּתִיכֶם לְנֹגֵף:	23 E YHWH passará para golpear os egípcios, e verá o sangue sobre a verga e sobre os dois umbrais ; e YHWH passará sobre a porta,

¹⁴ ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico, p. 166.

	e não permitirá ao exterminador de ir para as vossas casas, para golpear.
24 וְשַׁמְרֶתֶם אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה לְחֻק־לָךְ וּלְבְנֶיךָ עַד־עוֹלָם:	24 E guardareis esta palavra como estatuto para ti e para os teus filhos, para sempre (<i>eternamente</i>).
25 וְהָיָה כִּי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן יְהוָה לָכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וְשַׁמְרֶתֶם אֶת־הָעֲבֹדָה הַזֹּאת:	25 E acontecerá que quando fordes para a terra que YHWH dará para vós, conforme disse; e guardareis este costume cultural (<i>cerimônia</i>).
26 וְהָיָה כִּי־יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מַה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם:	26 E será quando disserem a vós, os vossos filhos: que costume cultural (<i>cerimônia</i>) é este para vós?
27 וְאָמַרְתֶּם זִבְח־פֶּסַח הוּא לַיהוָה אֲשֶׁר פָּסַח עַל־בְּתֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת־מִצְרַיִם וְאֶת־בְּתֵינִו הִצִּיל וַיִּקְדוּ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ:	27 E direis: sacrifício de Páscoa . Este, para YHWH, que passou sobre as casas dos filhos de Israel, em seu golpear os egípcios, mas livrou as nossas casas; e se inclinou o povo e se prostraram (<i>adoraram</i>).

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

O texto relata um novo contato de Moisés, agora com o povo de Israel. Durante a ocorrência das pragas, seu contato está direcionado ao Faraó, Aarão e o próprio Deus que se comunica com ele. A teologia destacada neste texto visa “a transmissão dos mandamentos aos anciãos”¹⁵, a mando do Senhor. Está direcionada aos anciãos de Israel, num claro direcionamento a todo o povo. É a segunda ordem, pois anteriormente já ouviram a respeito da preparação dos pães ázimos a serem consumidos por ocasião da Páscoa. “Este segundo estatuto refere-se ao uso do sangue animal sacrificado e não ao seu consumo”¹⁶. Este elemento já é uma distinção importante.

Não aparecem descritos alguns elementos que fazem parte do rito completo. O rito expõe que a ordem dada através de Moisés tem caráter litúrgico e legal. O sangue exigia um cuidado especial, e por isso chama a atenção como ele é destacado. Ele não podia ser tocado, por isso se usa o hissopo na aspersão. E o sangue do animal sacrificado, deveria estar na bacia.

¹⁵ CLIFFORD, R. J., Êxodo, p. 137.

¹⁶ PIXLEY, G.V., Êxodo, p. 88.

A importância do sangue tem haver com o vínculo que esse texto tem com a narrativa da praga a seguir. Haverá sangue no Egito, que provocará aflição em todo o lar; mas também haverá outro sangue, que preservará a vida dos que foram tratados injustamente e são mantidos na escravidão contra a vontade de Deus¹⁷.

Num olhar mais atento, percebe-se que o texto apresenta uma espécie de confusão, ou contradição. É Deus que passará e verá as marcas nas portas, mas isso é estranho, pois o próprio Senhor conhece as casas do seu povo. E seguindo o relato, afirma-se que onde as marcas de sangue estiverem não se permitirá que o destruidor entre nas casas, como se este fosse alguém enviado pelo Senhor, e não Ele mesmo.

As orientações são específicas para que o povo de Israel permaneça em suas casas e faça a “aspersão do sangue”. O caráter legal vai além destas duas ações: “O que se deve preservar ‘como lei’ é a memória dos feitos uma vez que Deus está realizando sua salvação; não apenas a anuncia”¹⁸. Nesse caso, a própria narrativa torna-se uma lei, pois ela não poderá mais deixar de ser narrada, com os ritos que ali são descritos. Também por esse motivo, às crianças que perguntarão qual o sentido de tudo o que está sendo feito, deve sempre ser recordado que foi nesta noite que Deus salvou o povo de Israel, movido por sua misericórdia, mantendo viva e atual esta interpretação.

O texto deixa exposto que o aquilo que será vivido pelo povo de Israel é um acontecimento singular, capaz de mudar a história. Este evento, esta noite não pode ser esquecida, pelo contrário, deve manter-se viva na história das pessoas. Este acontecimento precisa ser passado para as gerações futuras. Além disso, “Os preceitos nos v.24-27a são significativos para a aversão de Israel a toda e qualquer forma de conflito de gerações”¹⁹. E ainda “as crianças perguntarão sobre o sentido do rito, porque não o entendem; sua curiosidade não tem receio de perguntar por

¹⁷ ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico, p. 161.

¹⁸ ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico, p. 162.

¹⁹ CRAGHAN, J. F., Êxodo, p. 101.

tudo o que veem”²⁰. Ele tem consequências concretas no cotidiano, pois garantiu a salvação, ao mesmo tempo em que apresenta Deus como alguém preocupado e atento ao sofrimento de seu povo, e por isso cuida dele para que esta última praga não caia sobre o povo que o escolheu como seu Senhor.

Quando estiverem de posse da promessa do Senhor, a terra que lhes foi preparada, todos deverão se recordaa desta noite e fazer celebrarão a Páscoa anualmente para recordar esta noite que fez mudar o significado da festa da Páscoa, tendo um novo sentido o povo eleito.

3. A Páscoa judaica

Após o momento do encontro, da assembleia que reuniu o povo de Israel, é chegado o momento da dispersão, no qual todos os israelitas voltam às suas casas para preparar a Páscoa esperar a passagem do Senhor naquela noite. Isso é natural: depois das instruções é hora de realizar o que esta nova lei exigiu. Segundo Ravasi, “A Páscoa, no Judaísmo, é a etapa mais solene do calendário civil e litúrgico”²¹.

Há, no entanto, uma grande construção e um processo histórico que a fazem chegar nesse lugar de destaque. No ritmo da natureza, a Páscoa judaica celebrada anteriormente respeitava a dimensão cíclica da vida, em harmonia com a natureza e o cosmos.

A estrutura da Páscoa tinha, na origem, um sabor tipicamente pastoral: migração para novas pastagens na lua cheia da primavera, vestimentas para a viagem (roupas no corpo e bastão), alimentos de ocasião (ervas amargas e pães cozidos sobre chapas de pedra), sacrifício para a fecundidade do rebanho

²⁰ ANDIÑACH, P. R., O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico, p. 160.

²¹ RAVASI, G., Êxodo, p. 57.

(cordeiro não despedaçado para que, idealmente, retornasse ao rebanho), sangue propiciatório contra as ciladas da viagem²².

É perceptível que estes elementos estão presentes na Celebração da Páscoa que posteriormente se consolidou, a partir do acontecimento salvífico a que este estudo se dedica. Mas, se acrescentam elementos litúrgico-religiosos e prescritivo-legais. Aí se concretiza o que foi mencionado anteriormente com um novo sentido, com nova interpretação.

Para a noite narrada na perícopes de Ex 12,21-27, é possível perceber a presença de vários elementos. A lua cheia, além de ser referência temporal, é capaz de deixar as noites menos escuras. Da mesma forma, a alimentação foi cuidadosamente escolhida: enquanto ainda estão no território, uma refeição reforçada, com carne de um jovem cordeiro, reservando energia para a caminhada. Para a jornada, o pão era mais fácil de ser transportado e não tão perecível num clima específico como é o do deserto da região. Sobre o modo de consumir o cordeiro pascal, era importante estar vestido adequadamente, pronto para partir na sua viagem de libertação. O sacrifício é a garantia da salvação dos primogênitos de Israel, sinal de força e esperança para o futuro diferente que se abre ao horizonte do povo israelita. Esta tradição perdura: “A maneira de comer o cordeiro pascal – sandálias nos pés e cajado à mão – visava recordar a pressa com que os hebreus saíram do Egito quando, pela noite, o faraó os expulsou”²³.

De fato, com o passar do tempo estes ritos e prescrições foram consolidados em Israel. A Páscoa consiste em “(...) uma festa de família, sem sacerdotes, sem altar, e que se realiza em casa, sem ter que sair em peregrinação para um santuário”²⁴. Ela está ligada à festa dos ázimos, mas não pode ser confundida com a mesma. Enquanto que a Páscoa é celebrada no décimo quarto dia do mês com

²² RAVASI, G., Êxodo, p. 59.

²³ PIXLEY, G., Êxodo, p. 86.

²⁴ SKA, J.-L., Antigo Testamento: 1 Introdução, p. 119.

um cabrito ou um cordeiro, a festa dos ázimos compreende sete dias, desde o décimo quarto até o vigésimo primeiro. Assim já o foi no seu evento fundante.

Tudo isso se dá também a partir de um olhar fiducial, de plena confiança nas mãos do Criador e libertador. A fé garante a memória desta noite, desta celebração, desta páscoa única, desta libertação. Segundo Gunneweg, “Sem um testemunho de fé do agir de Deus no êxodo do Egito qualquer recordação destes acontecimentos teria sido. As fontes egípcias silenciam acerca destes acontecimentos”²⁵.

Em síntese, para a tradição do povo de Israel, “celebrar a Páscoa significa transpor gerações e aliar-se em uma experiência que explica e unifica todo o povo”²⁶. É um acontecimento central na história e identidade deste povo, pois toda a sua história se torna diferente através dele. Na tradição cristã, encontram-se fortes elementos da Páscoa judaica; e acima de tudo, trata-se de um acontecimento, que também dá um novo significado, mudando toda a história posterior.

4. A saudação na Primeira Carta de Pedro (1Pd 1,1-2)

A perícope de 1Pd 1,1-2 constitui a saudação inicial da Primeira Carta de Pedro, uma das sete cartas católicas. Conta com especial beleza linguística e temática, trazendo o anúncio de Cristo aos eleitos e dispersos nas várias comunidades da Igrejas, espalhadas pelos rincões de então. O tema da santificação dos eleitos e dispersos, por meio da aspersão do sangue do cordeiro, é um ponto forte de destaque na perícope. Assim como o povo hebreu foi aspergido com o sangue do cordeiro, no Egito, fora da pátria, em Ex 12,21-27, aqui em 1Pd 1,1-2, também fora da pátria, os eleitos e dispersos são aspergidos

²⁵ GUNNEWEG, A. H. J., Teologia Bíblica do Antigo Testamento, p. 89.

²⁶ CRAGHAN, J., Êxodo, p. 101.

com o sangue do cordeiro que é Jesus Cristo; não mais com o sangue de um animal, que é imolado para isso, mas sim com o sangue do próprio Filho de Deus, Jesus Cristo, o cordeiro por excelência.

Texto grego de 1Pd 1,1-2 (NA28)	Tradução portuguesa
Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας	¹ Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos eleitos estrangeiros da dispersão: <i>do Ponto, da Galácia, da Capadócia, da Ásia</i> <i>e da Bitínia,</i>
² κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.	² segundo a presciência de Deus Pai, <i>na santificação do Espírito,</i> <i>para obediência e aspersão do sangue de</i> Jesus Cristo Graça a vós e que a paz seja multiplicada!

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

De acordo com Kummel²⁷, a provável redação da Primeira Carta de Pedro se dá entre os anos 90 e 95 d.C. Ela inicia com uma saudação do autor, a qual demonstra que os destinatários da carta estão em províncias do Império Romano, espalhadas pela Ásia Menor. É bastante aceita a ideia de que não seja somente direcionada a uma comunidade e sim a várias igrejas, “(...) mas em jogo está a situação do conjunto das comunidades da Ásia Menor, e, além disso, inclusive toda ‘a irmandade espalhada pelo mundo’”²⁸. No último tópico, aprofundaremos este elemento, aproximando-o da perícopes veterotestamentária.

Ainda que a saudação inicial, que abre a Primeira Carta de Pedro, mencione em primeira pessoa o apóstolo, não é certo que ele tenha sido seu redator, podendo ser fruto da escola petrina. Há diversos elementos de estudo que precisam ser levados em conta e que apontam para outra direção. Na opinião de Schlosser: “(...) os dados relativos à data, à língua da carta e à exegese praticada favorecem a hipótese de que a carta seja obra de um membro judeu-cristão da comunidade

²⁷ KUMMEL, W. G., Introdução ao Novo Testamento, p. 558.

²⁸ FELDMAYER, R., A primeira Carta de Pedro, p. 56.

de Roma”²⁹. Além disso, outras objeções importantes são feitas à autoria petrina: o estilo, um grego bom, improvável a um pescador da Galileia; difícil pensar que o próprio Pedro se chamaria assim, pois provavelmente usaria seu nome Simão ou ainda Cefas. O argumento mais forte nesse sentido é destacado por Thevissen: “O AT é citado segundo a tradução da septuaginta. O autor, portanto, parece ter lido a Bíblia em grego, coisa que realmente não pode esperar de Pedro, que nasceu na Palestina”³⁰.

Isso faz suscitar outra questão importante: mas por que então atribuir a Pedro a Epístola? Certamente, por ser considerado de autoria de um apóstolo, especialmente o líder após a morte e ressurreição de Jesus, faz com que a epístola receba uma atenção e credibilidade muito maiores. Além disso, “ao lado de Jesus como o protagonista do Evangelho, ele é o mais citado, quem sempre é citado por primeiro nas listas dos discípulos e quem, dentro dos círculos dos discípulos, age com maior autonomia”³¹. Mas, para além disso, nomeá-lo como autor da Carta, demonstra “(...) que sua importância era reconhecida pelos destinatários como pelo seu autor real”³².

A eleição já se mostra desde o princípio explicada e fundada na fórmula triádica. As três pessoas protagonizam a escolha: “(...) depois da vontade salvífica de Deus Pai e do agir santificador do Espírito, recorre agora à ação redentora de Jesus Cristo, sujeito lógico do terceiro membro da oração”³³. A menção que faz “referência trinitária é expandida em 1,3-12”³⁴. Porém, por se tratar de um escrito ainda do primeiro século, não está constituída toda a compreensão trinitária, ainda que elementos apontem para esta direção. A conclusão da saudação se dá com um desejo de paz para aqueles que a recebem, como é próprio da literatura epistolar. Esta marca é passível de verificação em outros exemplos da literatura

²⁹ SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 541

³⁰ THEVISSEN, G., A primeira carta de Pedro, p. 15.

³¹ FELDMIEIER, R. A Primeira Carta de Pedro, p. 55.

³² SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 541.

³³ FELDMIEIER, R. A Primeira Carta de Pedro, p. 61.

³⁴ DALTON, W. J., Primeira Epístola de Pedro, p. 658.

neotestamentária, como as cartas paulinas. Pedro, no entanto, faz um leve acréscimo: “sempre mais abundante” (1Pd 1,2).

A paz, elemento importante e comum na saudação judaica, também precisa ser destacada aqui. Ela não é um simples estado de espírito, ou de não-guerra, tampouco de ausência de conflito bélico-armado. Ela é existencial: “Indica antes a condição mais objetiva de alguém estar em harmonia com Deus, não só em termos individuais, mas da coletividade, do mundo todo, da ordem social constituída, com todas as bênçãos daí resultantes”.³⁵

Para além destes elementos, a saudação é uma breve introdução, que naturalmente não é o tema central da Carta, mas que apresenta dois elementos significativos que pretendemos relacionar com o texto do Êxodo: a “aspersão do sangue” e a “eleição de um povo”, dos que são os forasteiros, para além do aspecto geográfico de sua característica.

5. A aspersão do sangue de Jesus Cristo (1Pd 1,2)

A menção acerca da “aspersão do sangue” de Jesus Cristo é muito breve e praticamente só uma citação, como é possível observar no texto epistolar. Mas, esta menção cresce de importância quando se percebe que se trata do sacrifício cruento de Jesus que derrama seu sangue na cruz para a salvação da humanidade. Naturalmente, há um forte elemento teológico, uma vez que esta é uma interpretação do sentido vicário de sua morte. De imediato, há um desejo de se interligar esta menção com o Livro do Êxodo, e isso será feito no item posterior.

Outro elemento da eleição é o fato de que demonstra a meta da mesma segundo a presciência de Deus: “A consagração na comunhão salvífica fundamentada no Sangue de Cristo”³⁶. É um evento salvífico, o derramamento

³⁵ MUELLER, E. N., I Pedro, p. 73.

³⁶ FELDMEIER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 61.

deste sangue. Este seu caráter não pode ser ignorado, nem esquecido. Ao mesmo tempo, é um convite a esta comunhão geradora de salvação, nas três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) que são um sinal da teologia trinitária que se desenvolve a partir da reflexão e experiência das comunidades cristãs nos primeiros séculos do cristianismo. O termo consagração também é sinal de convite a emergir neste mistério de salvação, justamente como participação neste plano amoroso, de autoria de Deus.

Nesta fórmula, duas dimensões são destacáveis: a “aspersão do sangue” e a “obediência” (1Pd 1,2). É natural, como mencionado antes, este caráter teológico da “aspersão do sangue”. O que cabe ao homem é a “obediência”. Ela tem uma dimensão complementar muito interessante. É uma fórmula de aliança, que é aprofundado na sequência, mas que é importante destacar neste momento. “A obediência é o que cabe ao homem; a santificação é realizada pelo Espírito, que faz o homem entrar na aliança com Deus”.³⁷

A memória do mistério pascal de Cristo vai conferindo este novo significado à Páscoa. A Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo estavam sendo retomadas nos encontros das comunidades que celebravam as liturgias ao redor da mesa. A partir da herança judaica, o caráter memorial da liturgia não perde a sua força, mas, pelo contrário, também atualiza o próprio mistério que se recorda.

Mencionar a “aspersão do sangue” de Jesus Cristo, este seu caráter teológico-salvífico, logo no segundo versículo, mostra que a Carta não está somente interessada realidade sociocultural, ou ainda geográfica dos que estão dispersos. Há uma realidade distinta que se está convidando a observar: “Na vida dos crentes há, portanto, também uma outra dimensão, a da relação com Deus”³⁸.

³⁷ THEVISSEN, G., A primeira carta de Pedro, p. 25.

³⁸ BROCCARDO, C., Primeira Carta de Pedro, p. 314.

6. Caráter salvífico da aspersão (1Pd 1,2)

Realizada a etapa de estudo e análise dos textos, o presente estudo avança para a etapa que procura elementos de aproximação entre os mesmos. O primeiro que se destaca é o que está mencionado, tanto em Ex 12,22, como em 1Pd 1,2: a “aspersão do sangue”. No primeiro texto (Ex 12,22), ele aparece como uma ordem, uma lei, um mandamento, elemento da liturgia a ser seguida na noite da páscoa; no segundo texto (1Pd 1,2), ele aparece como sinal, identidade e acontecimento histórico salvífico dos participantes e herdeiros da ação salvadora de Jesus Cristo. Em ambos, o sangue é sinal.

É importante destacar uma continuidade nas celebrações pascais. A “aspersão do sangue” está diretamente relacionada à Páscoa. Ela é parte do rito da Páscoa e do acontecimento pascal. Em ambos os textos isso se concretiza. “O reenfoque da ‘Páscoa’ de Cristo mantém continuidade com a do êxodo”³⁹. Uma vez que isto acontece, é possível buscar mais elementos simbólicos e implícitos que estão presentes nos grandes acontecimentos pascais.

Na teologia neotestamentária, Jesus Cristo é apontado como Cordeiro de Deus. É João Batista quem faz este anúncio profético, indicando que Jesus Cristo é “o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29); e a literatura do Novo Testamento que com frequência o chama desta forma (Cordeiro de Deus). De fato, ele é a vítima sem mancha, sem erro, sem falha que derrama seu sangue e este é sinal de salvação, ao mesmo tempo que é desejo de Deus que este sinal prodigioso aconteça. É um acontecimento terrível o derramamento de seu sangue, ao mesmo tempo que faz parte de um acontecimento maior que muda radicalmente a vida de todos aqueles que acreditam e esperam em Deus. Mas, sobretudo, é e exige um ato de fé.

³⁹ CROATTO, J. S., Êxodo: uma hermenêutica da liberdade, p. 60.

Na teologia veterotestamentária, o sacrifício de um Cordeiro, jovem, de um ano, sem falha e sem defeito, é ordem divina e a aspersão de sangue é o sinal que vai garantir a salvação ao povo de Israel e a seus primogênitos. O acontecimento daquela noite muda a história de todo o povo e será lembrado e celebrado sempre desta forma. Sempre por ocasião da Páscoa, na tradição do povo de Israel, é sacrificado um Cordeiro e se prepara para servir de alimento nesta noite.

Enquanto que a “aspersão do sangue” é ordem dada por Deus, e transmitida por Moisés para o Povo, a fim de libertar-se do regime de escravidão, “a ‘obediência’ a Cristo é a obediência de fé, a adoção de um novo Senhor com um governo muito melhor que o serviço aos deuses pagãos antigos que levavam a moralidade decadente”⁴⁰.

A “aspersão do sangue” dos cordeiros nas portas salvou os primogênitos das famílias do Povo de Israel. Mas a tragédia no Egito foi grande. “É certo que a morte do filho mais velho de um faraó, herdeiro do trono, era considerada uma catástrofe nacional. Por isso é provável que a tradição popular tenha falado da morte de todos os primogênitos do Egito”⁴¹ dada a morte exemplar, talvez ainda aliada ao sacrifício dos animais primogênitos (Ex 12,29; Ex 13,1) em vista da celebração da páscoa do povo de Israel. Imediatamente, se recorda que Jesus é o Primogênito do Pai, que se oferece em sacrifício. A morte dele, para além de ser algo terrível, triste e violento, é sinal de salvação e de um rompimento com esta lógica cruenta. A nova realidade que se inaugura com o sacrifício de Jesus Cristo é a de que não são mais necessários sacrifícios de animais. Pelo contrário, a libertação plena chegou, não há mais sujeição e escravidão, mas libertação e vida nova em Deus.

⁴⁰ NEYREY, J. H., 1 Pedro, p. 330.

⁴¹ SKA, J.-L., O Livro do Êxodo, p. 69.

É muito importante destacar o elemento teológico e a interpretação com o olhar de fé. É atribuído este significado, e um novo sentido brota a partir destes acontecimentos. O autor da Primeira Carta de Pedro sabe disto e, por isso, reforça esta memória, para não esquecer deste grande acontecimento e, ao mesmo tempo, para poder aprofundar o significado do mesmo. De acordo com Feldmeyer, “A aspersão com o sangue de Cristo é, por assim dizer, o *novo pacto* e a 1Pedro haverá de reclamar, em decorrência, com bastante naturalidade os predicados de honra outrora reservados ao Povo de Deus do Antigo Testamento para a comunhão cristã”⁴².

Faz-se necessário indicar ainda outra correlação entre os textos a partir da “obediência”, e o que ela representa nos textos. Enquanto que no Êxodo, a “obediência” à ordem divina faz aspergir o sangue dos cordeiros nas portas, na Primeira Carta de Pedro, a “obediência” é a ação humana que é complementada pela grande ação do Cordeiro, que se entrega totalmente e de forma vicária. Em ambas, a “obediência” integra este grande projeto salvífico. Para Thevissen, “Por sua obediência, entregando-se pela fé, o homem é posto em contato com a salvação. Assim, recebe uma nova vida: a comunhão vital com Deus”.⁴³

Realizada esta aproximação de cunho mais literal e objetiva, agora também se busca identificar uma semelhança contextual entre os textos. Este recorte é importante por propiciar uma aproximação maior e uma relação de continuidade entre o texto veterotestamentário e o texto neotestamentário.

⁴² FELDMEYER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 61.

⁴³ THEVISSSEN, G., A primeira carta de Pedro, p. 25.

7. Estrangeiros e forasteiros: Destinatários da mensagem

O texto de Ex 12,21-27, como visto, é uma mensagem de Deus, passada por Moisés aos anciãos do povo de Israel, que se encontram em território egípcio. Por conseguinte, não estão em sua terra, são estrangeiros e, por isso, precisam se sujeitar às leis locais, neste caso, ao regime político e a servidão ao Faraó. Aliás, é desta terra, segundo Ex 2,23-25, que sobe o grito deste povo e que Deus escuta o clamor, dando início ao processo de liberação.

A perícope de Ex 12,21-27 narra exatamente a última noite em território estrangeiro. A mensagem e a orientação dizem respeito ao jeito de preparar esta noite em vista da iminência da partida para a nova fase, em nova terra, com uma vida nova, na qual não mais estarão submetidos ao poder do Faraó, mas serão um povo livre, somente submetidos a YHWH. A promessa de YHWH é uma terra para morar, na qual serão livres e que, por consequência, poderão chamá-la de sua.

O texto de 1Pd 1,1-2 também não está direcionado a quem se encontra em sua terra. “A carta está endereçada a cristãos ‘na diáspora’”⁴⁴. Mencionadas são os locais: do *Ponto*, da *Galácia*, da *Capadócia*, da *Ásia* e da *Bitínia*, mas também se sabe que o texto não se restringe somente ao aspecto geográfico. Dessa forma, não somente aqueles que se encontram nessas cidades precisam da mensagem que se sucede, mas a carta demonstra a sua catolicidade, no sentido da universalidade de sua destinação, escrita para toda a Igreja, por onde quer que se encontre e esteja espalhada, presente.

É característico aos judeus serem chamados de forasteiros desde o cativeiro babilônico de 586 a.C., espalhados pelo mundo inteiro, porque viviam dessa forma, sempre tendo sempre a Terra Santa como sua pátria: “Embora se

⁴⁴ FELDMEYER, R., A Primeira Carta de Pedro, p. 56.

adaptassem em alto grau à língua e aos costumes de seu ambiente, continuavam a considerar a Terra Santa sua verdadeira pátria.”⁴⁵

Enquanto estrangeiros ou forasteiros, termos empregados pelos textos selecionados, há um aspecto em comum em ambos: a eleição. Todos a quem a mensagem se dirige pertencem ao povo eleito por Deus. São destinatários da salvação garantida pela “aspersão do sangue” como mencionado no item anterior. Este aspecto teológico une os textos, na medida em que renova a esperança ao povo que recebe esta mensagem.

E inegável que a situação dos receptores da mensagem anunciada por Moisés e Pedro não é nada agradável. A Carta neotestamentária se destina a um “(...) público amplo e geral: cristãos da Ásia Menor que vivem como ‘estrangeiros’ entre os vizinhos pagãos. Incluídas na plateia estão muitas classes sociais: escravos, famílias, dirigentes”⁴⁶. Da mesma forma, o povo de Israel que tinha altas taxas de fertilidade, sofreu com “seu rebaixamento ao trabalho escravo na construção. Embora essa fosse uma política lógica para o estado autocrático egípcio, era totalmente contrária à tradição de liberdade de Israel”⁴⁷.

Os textos indicam a revelação de um Deus que não ignora a situação de quem está sofrendo. Não só escuta o clamor que é suscitado pelo povo com quem estabeleceu aliança, como também amplia o alcance desta mensagem de esperança e salvação, dando a ela um caráter universal. Todos são estrangeiros e forasteiros enquanto não podem viver na liberdade de filhos e filhas de Deus, tendo somente ele como Senhor, vivendo obediente às suas ordens, leis e mandamentos, sempre dados como sinal de vida e liberdade.

Além do aspecto concreto e real, da geografia e localização dos destinatários da mensagem, ambos os textos também manifestam um plano

⁴⁵ THEVISSEN, G., As cartas de Pedro, João e Judas, p. 24.

⁴⁶ NEYREY, J.H., I Pedro, p. 329.

⁴⁷ CRAGHAN, J. F., Êxodo, p. 93.

teológico de revelação, especialmente endossada pelo texto epistolar, visto que, segundo Thevissen, “os cristãos já têm sua pátria no novo mundo e sentem-se no mundo atual como forasteiros. Estão a caminho”.⁴⁸ Percebe-se, dessa forma, um salto ousado: do direcionamento e teologia judaica para um direcionamento e teologia cristã. Ademais, de acordo com Mieller, a

1Pedro foi endereçada a grupos de origem predominantemente gentia, transparece que o autor não hesitava em aplicar para a igreja, o novo povo de Deus, os títulos privilegiados que pertenciam até então ao povo da antiga aliança. Essa compreensão da igreja como novo povo de Deus, herdeiro das antigas promessas feitas a Israel, perpassa todo o Novo Testamento, e de um modo muito especial a nossa carta.⁴⁹

Não é um modelo de opressão. A “obediência” às ordens divinas são uma renovação dos grandes acontecimentos salvíficos. Não mais aspersão de sangue de vítimas em expiação de pecados. O sangue aspergido é de Jesus Cristo, o Cordeiro sem mancha, que tem alcance universal com sua mensagem. “Graça e Paz sejam concedidas em abundância” (1Pd 1,2), como afirma o texto epistolar, como grande projeto salvífico de Deus.

Conclusão

Como observado ao longo deste estudo, há textos no NT que remetem a passagens do AT. Isso se deve ao fato da tradição neotestamentária ser herdeira da veterotestamentária. Existem alguns elementos que são novos, e que não só ampliam, mas também ressignificam aspectos dos anteriores. Outros elementos e compreensões são uma espécie de continuidade e acabam por ampliar compreensões já existentes, ainda que com certa descontinuidade, a depender

⁴⁸ THEVISSSEN, G., A primeira carta de Pedro, p. 25.

⁴⁹ MUELLER, E. N., I Pedro, p. 69.

do tipo e liberdade de uso, entre as três possibilidades: citação, alusão e eco. Muitos dos temas já foram exaustivamente estudados, enquanto que outros ainda permanecem na mira dos estudiosos.

O presente estudo procurou estabelecer uma relação entre duas perícopes distintas: 1Pd 1,1-2 (NT) e Ex 12,21-27 (AT). De imediato, pode haver um estranhamento, sobretudo para os leitores, já que entre os estudiosos isso é mais comum. No entanto, após a apresentação de resultados das pesquisas realizadas, é possível constatar que há temas congruentes nestas perícopes (1Pd 1,1-2 e Ex 12,21-27) e que uma aproximação é possível sem perder seu significado, inclusive podendo haver uma iluminação recíproca entre as duas perícopes destacadas.

Depois de conhecer um pouco de cada um dos livros bíblicos envolvidos – Primeira Carta de Pedro e Livro do Êxodo –, o presente trabalho contextualizou as perícopes em seu texto completo. Após, foi feita uma análise que auxiliou na compreensão de cada um dos textos selecionados e abordados. Posteriormente, o estudo estabeleceu uma relação entre os textos, especialmente a partir de temáticas que unem ambos: a “aspersão do sangue” e a eleição dos estrangeiros e forasteiros, bem como o direcionamento das mensagens a estes personagens em específico.

Cabe neste momento retomar os dois aspectos centrais deste estudo: a “aspersão do sangue” tem sua importância no culto religioso, mas também tem uma implicância na concretude da vida das pessoas. O rito realizado simboliza outra realidade mais ampla e que tem impacto direto no cotidiano. Mais importante ainda, a eleição dos estrangeiros e forasteiros nos textos parece que ecoam nos dias atuais. Trata-se de um tema que sempre esteve em voga e que parece estar mais ainda destacado, a partir dos fatos e notícias dos últimos tempos. O estudo pode também servir de iluminação e inspiração para uma atenção a esta temática.

Ao longo do estudo foi possível perceber uma forte aproximação destes textos e suas temáticas com Ex 24,1-11. Quando se menciona a “aspersão do sangue”, faz-se uma relação entre perícopes, busca-se compreender eleição e aliança; ademais, este texto é fortemente citado por muitos estudiosos das Sagradas Escrituras. Esta constatação, inclusive, pode ser uma chave de leitura importante para a continuidade dos estudos e aproximações destes temas. Há muitos elementos ainda a serem descobertos e, posteriormente, estudados e aprofundados.

Enfim, este estudo busca contribuir com novas possibilidades interpretativas das Sagradas Escrituras afim de ampliar o debate científico e as compreensões a respeito deste tema e conteúdo tão especial. Novos estudos podem ser importantes para o esclarecimento de questões em aberto e busca por novas interpretações, bem como a contribuição na ampliação do conhecimento científico produzido.

Referências Bibliográficas

ANDIÑACH, P. R. **O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

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

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

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

BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

BRIGHT, J. **História de Israel**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BROCCARDO, C., Primeira Carta de Pedro. In: ALDO, M.; BROCCARDO, C.; GIROLAMI, M. **Cartas deuteropaulinas e cartas católicas**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 307-337.

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

CLIFFORD, R.J., Êxodo. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2007, p. 129-159.

CRAGHAN, J. F., Êxodo. In: BERGANT, D. e KARRIS, R. J. (Orgs) **Comentário Bíblico Vol. I**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 91-120.

CROATTO, J. S., **Êxodo: uma hermenêutica da liberdade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

DALTON, W. J., Primeira Epístola de Pedro. In: JERÔNIMO, S. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Snato André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 655-665.

DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo. *Analecta Biblica* 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241

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

FELDMEIER, R. **A Primeira Carta de Pedro: um comentário exegetico-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

FINKELSTEIN, I.; RÖMER, T. **Às origens da Torá: novas descobertas arqueológicas, novas perspectivas**. Petrópolis: Vozes 2022.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 247-277, jul./dez. 2022. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n6p247>

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

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

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, p. 13-48, jan./jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

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

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G.. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 48, n. 110, p. 248-267, julio-diciembre, 2021. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

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

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

GUNNEWEG, A. H. J. **Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. Michigan: YALE University press. 1967.

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

KUMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

MACCHI, J. D. Êxodo. In: RÖMER, T.; MACCHI, J-D.; NIHAN, C. (orgs). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. 2.ed. São Paulo, Loyola 2015, p. 215-230.

MUELLER, E. N., **1 Pedro: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1988.

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

NEYREY, J. H., 1 Pedro. In: BERGANT, D. e KARRIS, R. J. (Orgs) **Comentário Bíblico Vol. III**. São Paulo: Loyola, 2001.

PIXLEY, G. V. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1987.

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

RAVASI, G. **Êxodo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

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

SCHLOSSER, J. A primeira epístola de Pedro. In: MARGUERAT, Daniel. (org). **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015, p. 533-548.

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.

SKA, J.-L. **Antigo Testamento: I Introdução**. Petrópolis: Vozes: 2018.

SKA, J.-L. **Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia.** São Paulo: Loyola, 2014.

SKA, J.-L. **O canteiro do Pentateuco.** São Paulo: Paulinas, 2016.

SKA, J.-L. **O Livro do Êxodo.** São Paulo: Edições Loyola, 2022.

THEVISSSEN, G. A primeira carta de Pedro. In: THEVISSSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. **As cartas de Pedro, João e Judas.** São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 15-93.

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

Capítulo V¹

A proclamação de Jesus aos espíritos em prisão. Uma nova possibilidade interpretativa para 1Pd 3,19²

The Jesus' proclamation to the spirits in prison. A new interpretative possibility for 1Pe 3,19

El anuncio de Jesús a los espíritus encarcelados. Una nueva posibilidad interpretativa de 1Pe 3,19

Waldecir Gonzaga³

Marcelo Dantas da Silva Júnior⁴

Resumo

Quase dois mil anos após a sua redação, o texto de 1Pd 3,19 continua a ser um desafio aos teólogos, exegetas e pesquisadores comprometidos em encontrar uma melhor interpretação para a passagem. Nesse sentido, várias possibilidades foram aquilatadas ao longo dos estudos bíblicos, Teológicos, dogmáticos e pastorais a fim de clarificar o entendimento da perícopes. Nesse artigo, essas perspectivas são aduzidas e ponderadas – mostrando, inclusive, seus pontos positivos e negativos – seja na Teologia Bíblica ou na Sistemática. Levando em consideração a história da interpretação, anelou-se com este artigo uma proposta conciliadora entre as teologias Bíblica e Sistemática, demonstrando, assim, que durante o *triduum mortis Christi*, ou seja, nos três dias entre a sua morte e ressurreição, Jesus proclamou sua vitória às almas dos homens da época de Noé em estado de espírito nos lugares celestiais inferiores (*descensus Christi ad inferos*). Tendo como escopo refletir exegeticamente sobre a perícopes 1Pd 3,18-20 e não apenas sobre o v.19, este artigo apresenta os seguintes passos: oferece o texto grego e uma tradução da perícopes de 1Pd 3,18-20; crítica textual e análise do aparato crítico; uma abordagem das análises tradicionais de 1Pd 3,19 (*descensus*, tradição agostiniana e dependência enoquita); e conclui a pesquisa oferecendo uma hermenêutica alternativa para 1Pd 3,18-20, além de introdução, conclusão e referências bibliográficas. Neste sentido, o presente

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-05>

² GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., *A proclamação de Jesus aos espíritos em prisão – Uma nova possibilidade interpretativa para 1Pd 3,19*. Yachay, 2025.

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

⁴ Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). E-mail: dantasteologizando@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4288646123802653> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0887-5421>

estudo avança especialmente na reflexão sobre 1Pd 3,19, abre novos caminhos e possibilidades em vista de uma leitura interdisciplinar entre a Bíblia e a Sistemática, alarga horizontes e incentiva ulteriores pesquisas em 1Pedro.

Palavras-chave: 1Pedro, Jesus, Espíritos, Prisão, Mortos, Inferno, *Descensus*, Proclamação, Exegese, Enoque.

Abstract

Almost two thousand years after its writing, the text of 1Pd 3,19 continues to be a challenge to theologians, exegetes and researchers committed to finding a better interpretation of the passage. In this sense, several possibilities were analyzed throughout biblical, theological, dogmatic and pastoral studies in order to clarify the understanding of the pericope. In this article, these perspectives are adduced and considered – including showing their positive and negative points – whether in Biblical Theology or Systematics. Taking in account the history of interpretation, this article seeks to propose a conciliatory proposal between Biblical and Systematic theologies, thus demonstrating that during the *triduum mortis Christi*, that is, in the three days between his death and resurrection, Jesus proclaimed his victory to the souls of men of Noah's time in a state of mind in the lower heavenly places (*descensus Christi ad inferos*). Having the scope to reflect exegetically on the pericope 1Pd 3,18-20 and not only on v.19, this article presents the following steps: it offers the Greek text and a translation of the pericope of 1Pd 3,18-20; textual criticism and analysis of the critical apparatus; an approach to the traditional analyzes of 1Pd 3,19 (*descensus*, Augustinian tradition and Enochite dependence); and concludes the research by offering an alternative hermeneutics for 1Pd 3,18-20, as well as an introduction, conclusion and bibliographical references. In this sense, the present study advances especially in the reflection on 1Pd 3,19, opens new paths and possibilities in view of an interdisciplinary reading between the Bible and Systematics, broadens horizons and encourages further research on 1Peter.

Keywords: 1Peter, Jesus, Spirits, Prison, Dead, Hell, *Descensus*, Proclamation, Exegesis, Enoch.

Resumen

Casi dos mil años después de su redacción, el texto de 1Pd 3,19 sigue siendo un desafío a los teólogos, exégetas e investigadores comprometidos en encontrar una mejor interpretación para este pasaje. En este sentido, fueran varias posibilidades a lo largo de estudios bíblicos, teológicos, dogmáticos y pastorales con el fin de esclarecer la comprensión de la perícopa. En este artículo, estas perspectivas son aducidas y consideradas – incluso mostrando sus puntos positivos y negativos – sea en la Teología Bíblica o en la Sistemática. Teniendo en consideración la historia de la interpretación, con este artículo buscarse plantear una propuesta conciliadora entre las teologías bíblica y sistemática, demostrando así que durante el *triduum mortis Christi*, es decir, entre los tres días entre su muerte y resurrección, Jesús proclamó su victoria a los almas de los hombres de la época de Noé en un estado de espíritu en los lugares celestiales inferiores (*descensus Christi ad inferos*). Teniendo como escopo reflexionar exegéticamente sobre la perícopa 1Pd 3,18-20 y no sólo sobre el v.19, este artículo presenta los siguientes pasos: ofrece el texto griego y una traducción de la perícopa de 1Pd 3,18-20; crítica textual y análisis del aparato crítico; un acercarse a los análisis tradicionales de 1Pd 3,19 (*descensus*, tradición agustiniana y dependencia enoquita); y concluye la investigación ofreciendo una hermenéutica alternativa para 1Pd 3,18-20, así como una introducción, conclusión y referencias bibliográficas. En este sentido, el presente estudio avanza especialmente en la reflexión sobre 1Pd 3,19, abre nuevos caminos y posibilidades de cara a

una lectura interdisciplinaria entre la Biblia y la Sistemática, amplía horizontes y anima a profundizar la investigación sobre 1Pedro.

Palabras Clave: Pedro, Jesús, Espíritu, Prisión, Muertos, Infierno, *Descensus*, Proclamación, Exégesis, Enoc.

Introdução

O vocábulo mistério, usualmente, é utilizado para descrever situações inexplicáveis ou que fogem à capacidade momentânea da razão. De fato, até mesmo no plano da transcendência, os estudiosos, não poucas vezes, cunharam expressões epistemológicas como essa realidade a fim de atribuir à divindade um ar misterioso e incompreensível. Rudolf Otto, por exemplo, antropólogo e teólogo, limitou-se à sua pequenez diante do Numinoso e preferiu descrever a experiência irracional – aquela que não se consegue descrever em palavras - com o transcendente como “*Mysterium tremendum et fascinans*”⁵.

Sem dúvida alguma há momentos cuja razão humana se depara e reconhece o seu tamanho microscópico diante da complexidade de se articular em linguagem o que um ente específico vivenciara. Assim, não seria equivocado dizer que os autores desse artigo estão estupefatos diante do desafio de ponderar explicações para a perícopes de 1Pd 3,18-20, um texto pertencente ao conjunto das cartas católicas⁶.

O que aconteceu com Jesus após a sua morte? Mais especificamente, o que ele fez durante os 3 dias que antecederam a sua ressurreição? Que parâmetros bíblicos e sistemáticos podem ser aduzidos à luz desse evento? São perguntas muito importantes e igualmente espinhosas – como a coroa de espinhos introjetada na cabeça do Cristo – que têm sido levantadas pelos teólogos e cristãos em geral.

⁵ OTTO, R., O sagrado, p. 68-78.

⁶ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

Esse artigo, através de uma revisão bibliográfica, procura apresentar as linhas argumentativas desenvolvidas até o momento e, mais ainda, tecer algumas contribuições ao debate a fim de que cada vez mais haja a clarificação ao assunto.

Para isso, o texto se divide em alguns blocos: em primeiro lugar, estabelece-se os princípios exegéticos para a discussão, ou seja, temas como segmentação por versículo, tradução e crítica textual; em seguida, são trazidas à baila as linhas interpretativas da passagem; na penúltima parte, a contribuição dos autores ganha lugar de fala; por último, nas considerações finais, aponta-se um caminho para mitigação dos conflitos gerados a partir do texto e se oferece as referências bibliográficas, possibilitando ulteriores aprofundamentos e pesquisas.

1. Análise Exegética de 1Pd 3,18-20

A beleza e a unidade temática do texto em estudo são demonstradas pelo texto grego, tradução e algumas notas de crítica textual referentes à perícope 1Pd 3,18-22. Todas as palavras usadas para sua construção referem-se ao termo central deste estudo: “φυλακῇ πνεύμασιν/*espíritos em prisão*”. O objetivo da perícope é consolar os cristãos que estão sendo perseguidos e enfrentam problemas por causa do cristianismo. O autor do texto alude, então, ao passado, ao evento do dilúvio, no qual Deus aplicou o seu juízo sobre os ímpios, mas também usou de misericórdia com Noé e sua família (Gn 7). Assim, esse relato é atemporal pois lança paz ao coração de todo aquele que em Cristo deposita a sua fé, uma vez que Deus não se esquece dos seus e irá punir os maus no tempo devido. A vitória de Cristo já foi alcançada na cruz do calvário, e sua proclamação já se iniciou no espaço-tempo.

1.1. Texto grego e tradução da perícopa de 1Pd 3,18-20

Dentro do desiderato de encontrar o sentido intentado pelo autor em sua comunicação com os destinatários, é deveras significativo observar o escrito em sua língua original e, a partir dele, traduzí-lo com o maior cuidado a fim de analisá-lo de forma cuidadosa e acadêmica. O texto deste estudo, 1Pd 3,18-22, em especial os vv.18-20, contém o paradoxo que todo estudioso bíblico objetiva estudar: por um lado, possui uma beleza única e uma aplicabilidade atual, por outro, é um dos textos mais complexos e difíceis da Escritura. Por isso, torna-se ainda mais emblemático observar cada vocábulo, estrutura gramatical e sintática, tanto na língua de saída (grego) quanto na de chegada (português).

Não poucas vezes, palavras e frases são extremamente difíceis de compreensão, como algumas expressões idiomáticas, concernentes a cada língua. Embora isso agrave a tarefa, não a torna impossível. De um lado, o tradutor deve manter a coerência interna e o significado original da língua de saída. Do outro, como precisa extrair a mensagem que o autor bíblico pretendia transmitir aos seus leitores e ouvintes, ele deve escolher a palavra na língua de chegada que mais se encaixa no contexto original, língua de saída, para que a mensagem do passado possa ser entendida hoje.

1Pd 3,18-22 (NA ²⁸)	1Pd 3,18-22 (tradução)
18 ὅτι ὁ καὶ Χριστὸς ἅπασι περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, ὁ δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθεὶς ὁ μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι.	¹⁸ Porque também Cristo uma vez pelos pecados sofreu, o justo pelos dos injustos, para vos conduzir a Deus, por um lado, tendo sido morto na carne, por outro lado, tendo sido vivificado no Espírito.
19 ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ τῷ πνεύματι πορευθεὶς ἐκήρυξεν	¹⁹ No que também indo aos espíritos em prisão, proclamou.
20 ἀπειθήσασιν ποτε, ὅτε ἡ ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὁκτώ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος	²⁰ Aos que outrora desobedeceram, quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, sendo preparada a Arca, na qual poucos, isto é, oito pessoas foram salvas por meio da água.

21 ὁ καὶ ὁ ὕμῃς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ	²¹ A qual também vós, como antítipo agora salva o batismo, não remoção de sujeira da carne, mas indagação da boa consciência para Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo.
22 ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.	²² O qual está à direita de Deus, tendo ido para o céu, tendo sido sujeitados a ele anjos e autoridade e poderes.

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

1.2 Crítica textual e análise do aparato crítico

As testemunhas citadas de forma consistente e com frequência para a 1Pedro, segundo Nestle-Aland⁷, para se avaliar as variantes, são: $\mathfrak{P}^{72}$, $\mathfrak{P}^{74}$, $\mathfrak{P}^{81}$, $\mathfrak{P}^{125}$; κ (01), A(02), B (03), C (04), P (025), Ψ (044), 048; 5, 33, 81, 304, 436, 442, 642, 1175, 1243, 1448, 1611, 1735, 1739, 1852, 2344, 2492. A partir destes manuscritos é que se deve e pode fazer a avaliação na crítica textual, sempre seguidos os critérios externo e interno da mesma.

v.18: Alguns manuscritos e versões ($\mathfrak{P}^{72}$ κ z vg^{mss}) apresentam a omissão do termo “καὶ/e, também”. O texto de NA28 baseia-se em todos os demais manuscritos, versões e lecionários, o que justifica a sua manutenção no texto, indicando ser, provavelmente, a variante que pertenceu a um possível texto original; em seguida, o v.18 segue com vários pequenos problemas de crítica textual: o manuscrito 2492 apresenta a substituição da expressão “περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν/pelos pecados sofreu” pela expressão “ὑπερ ἁμαρτιῶν ἐπαθεν/sobre os pecados sofreu”, porém trata-se de um testemunho isolado, em detrimento de todos os demais manuscritos; ainda, os manuscritos 81. 307. 1448 trazem a substituição da mesma expressão por “περὶ ἁμαρτιῶν ὑπερ ἡμῶν ἐπαθεν/pelos pecados sobre nós sofreu”, indicando uma variante do mesmo grupo; acerca disso, os testemunhos C^{vid} z? vg^{cl}? sy^p sa^{mss}; Cl^{lat} Aug substituem a mesma

⁷ NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII, p. 66-67.

expressão por | “περι αμαρτιων ημων απεθανεν/pelos pecados nossos sofreu”; também acontece uma substituição da mesma expressão por | (cf 2,21) περι (+ των ς) αμαρτιων υπερ ημων (υμων ℞⁷² A 1611. 1735) απεθανεν nos manuscritos ℞⁷² ς.² A C² 5. 436. 442. 1175. 1243. 1611. 1735. 1739. 1852. 2344. (incert. 33); e o manuscrito Ψ substitui pela expressão | “περι υμων υπερ αμαρτιων απεθανεν/pelos nossos, sobre os pecados sofreu”; o que se percebe é a inversão na ordem ou a inclusão de algum termo para fazer com que a frase se torne mais clara no sentido, podendo indicar uma correção do copista (*lectio corrupta sive mutata corrigenda*)⁸; para a escolha da variante, o comitê central da NA28 se baseia nos seguintes testemunhos | txt B P 642 Byz, podendo indicar o caminho do desempate pela crítica interna (*lectio brevior potior; lectio difficilior probabilior*)⁹, mas as diversas leituras nada alteram no sentido e na teologia.

Ainda no v.18, o manuscrito □ Ψ omitide a expressão ϝδίκαιος ὑπὲρ ᾧδίκων, mas trata-se de um testemunho isolado; vários testemunhos e versões (ς² A C 5. 33. 81. 307. 436. 442. 642. 1735. 1739. 2344 Byz^{pt} t vg sy^{hmg} sa^{mss} sy; Cl^{lat} Cyp Cyr) substituem o pronome acusativo de segunda pessoa plural ϝμᾶς/vossos pelo de primeira pessoa plural ἡμας/nossos, o que provavelmente indica uma tentativa de correção no texto, tentando melhorar a compreensão (*lectio corrigenda*); | – ς; porém o texto de NA28 de pauta pelos seguintes manuscritos e versões: | txt ℞⁷² B P Ψ 1175. 1243. 1448. 1611. 1852. 2492 Byz^{pt} z vg^{mss} sy sa^{mss}, o que justifica a opção do comitê central da NA28, a partir dos critérios externos; os manuscritos C Ψ 1243 trazem o abustantivo ϝ “θεω/a Deus, em Deus” sem o artigo, como tem no texto de NA28, ϝτῷ θεῷ (“a Deus, em Deus”), mantendo, porém, a declinação no dativo; outra variação dentro da mesma unidade aparece no manuscrito | – B; igualmente no v.18, o aparato crítico indica que alguns manuscritos e versões (℞⁷² A^{vid} Ψ 1735 vg^{st.ww} sa^{ms})

⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

apresentam distinção entre ocorrências do mesmo tipo de variante dentro da mesma unidade, mas em nada alteram no sentido do texto e muito menos em sua teologia; por fim, no v.18, o aparato crítico indica acréscimos de termos nos manuscritos ^τ τω 81. 1448 εν ^β72, antes do termo ^τ“πνεύματι/no Espírito”, o que também não altera em nada no sentido, ficando assim: “^ττῷ πνεύματι/no Espírito” e “ἐν πνεύματι/no Espírito”. De fato, concorda-se com a opção do comitê central da NA28, em assumir as variantes presentes em seu texto em detrimento das opções apresentadas no aparato crítico; algumas, inclusive, precisam e podem ser melhor estudadas, mas, como indicado, em nada alteram o sentido e a teologia do texto bíblico petrino.

v.19: Alguns manuscritos e versões (C z vg^{mss} sy^p; Aug) acrescentam o termo ^τκατακεκλεισμενοις, do verbo κατακλείω, que tem o sentido de “colocar na prisão, trancar, calar a boca”, antes do termo ^τ“πνεύμασιν/aos espíritos”; e o papiro ^β72 substitui ^τπνεύμασιν por ^τ“πνευματι/no espírito”, neste caso, um variante de declinação, entre acusativo e dativo, porém, na mesma palavra. Por serem testemunhos isolados, opta-se por manter a variante assumida pelo texto da NA28, além de que *lectio brevior potior*¹⁰.

v.20: Os manuscritos 1175. 2344 substituem o tempo ^τ“ἄπεξεδέχετο/aguardava” (ind imperf médio 3p sing do verbo “ἄπεκδέχομαι/aguardar”) por ^τ“ἄπεδεχετο/aguarda” (ind imperf médio 3p sing do “ἄποδέχομαι/receber”, o qual também aparece em At 28,30, com o mesmo sentido de receber. São testemunhos isolados e pode representar uma tentativa de correção em vista do sentido (*lectio corrigenda*), mas que não se sustentam diante do apoio do restante dos demais manuscritos, versões e lecionários, sobre os quais se baseia o comitê central da NA28 para manter a variante “ἄπεξεδέχετο/aguardava”; ainda no v.20, vários manuscritos e versões (C P Ψ 81. 307. 442. 642. 1175. 1243. 1448. 1611. 1739. 1852. 2492 Byz sy^h; Cyr) trazem

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

a variante do adjetivo no feminino ^F♦“ὀλιγαί/poucas” e não no masculino ^F♦“ὀλίγοι/poucos”, opção tomada pela edição de NA28; porém, em ambos os casos o adjetivo encontra-se no nominativo plural, de “ὀλίγοι/pouco”. O comitê central da NA28 baseia-se em manuscritos e versões de maior grandeza para o caso: | txt ⁷² ⌘ A B 5. 436. 1735. 2344 lat; Or; por fim, o papiro ⁷² omite o numeral ⁷²ὀκτὼ para indicar que foram ⁷²“ὀκτὼ/oito” as “pessoas que foram salvas por meio da água”. Pode ser uma *lectio disformis*¹¹, porém sustentada apenas por um manuscrito, o que por si só é pouco para apoiar uma opção nesta direção da omissão do numeral. Portanto, em todos os casos de crítica do v.20, concorda-se com o texto e variantes assumidas pela NA28.

v.21: O manuscrito 642 e a versão sy^p substituem o pronome relativo nominativo neutro singular ^F“ὃ/o qual, a qual” pelo ^F“ὧ/o que”, pronome relativo dativo neutro singular ^F“ὧ̄/o que”, do nominativo ^F“ὧς/o qual, a qual”; | – ⁷² ⌘ 436; vários manuscritos e versões (C 436. 442. 1448. 1611. 307. 642. 2492; Byz) substituem o pronome acusativo segunda pessoa plural ^F“ὁμᾶς/vossos” pelo mesmo pronome, mas de primeira pessoa plural ^F“ἡμας/nossos”, mudando apenas a pessoa do pronome, da segunda plural para a primeira plural, como acontece antes, no v.18. Porém, esta substituição não conta com o apoio dos manuscritos de maior peso na crítica textual. Diante disso, concorda-se com a variante assumida pelo comitê central da NA28 e está mais de acordo com o restante desta períclope petrina.

v.22: Os manuscritos ⌘ B Ψ omitem o artigo ⁷²“τοῦ/de” antes do substantivo ⁷²“θεοῦ/de Deus”, o que em nada altera no sentido e na teologia, até mesmo porque é comum encontrar o genitivo com ou sem o artigo. Porém, concorda-se com a decisão do comitê central da NA28 em manter o artigo, ⁷²“τοῦ θεοῦ/de Deus”, visto que os demais manuscritos, versões e lecionários, aqui não elencados, trazem a variante assumida pelo texto da NA28.

¹¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

2. As análises tradicionais de 1Pd 3,19

Compreender o significado da perícope de 1Pd 3,18-22, especialmente dos vv.19-20, nunca foi algo simples para os exegetas e estudiosos do texto sagrado. Lutero, por exemplo, admitiu o grande desafio que era entender o seu significado¹². Embora este estudo tampouco tenha a presunção/preensão de achar que resolverá isso, porém, ele crê que alguns *insights* produzidos nessa reflexão podem ajudar no desenvolvimento dos estudos e pesquisas na carta de 1Pedro. De antemão, é possível delimitar três grandes tradições interpretativas que, ao longo dos anos, intentaram aquilatar com perspicácia o sentido textual, as quais, aqui, indicam-se os apontamentos, delineamentos e problemas exegéticos (ou sistemáticos) de cada posição: 1) a tradição do *descensus*; 2) a tradição agostiniana; 3) a tradição que defende uma dependência enoquita.

2.1 A tradição do *descensus*

A tradição do *descensus* construiu o fulcro teológico da tradição interpretativa, cujo ápice fora alcançado com Clemente de Alexandria, na concepção de que Cristo, após a sua morte e antes da sua ressurreição, ofereceu salvação aos seres humanos do tempo de Noé¹³.

A gestação desta tradição começou ainda no século II d.C., com Justino Mártir, a partir do uso de um possível *Midrash* do profeta Jeremias: “O Senhor, o Deus Santo de Israel, lembrou-se de seus mortos, dos que dormiram na terra amontoada, e desceu até eles para anunciar-lhes a sua salvação”¹⁴. Essa opinião também é compartilhada por outros autores do período da Patrística, como Irineu de Lyon (século II d.C.) e Hipólito de Roma (século III d.C.)¹⁵.

¹² LUTERO, M., Commentary on Peter and Jude, p. 166.

¹³ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

¹⁴ MÁRTIR, J., Justino de Roma: I e II Apologias: Diálogo com Trifão, Ebook.

¹⁵ CAMPBELL, D. D.; VAN RENSBURG, F. J. M., A history of the interpretation of 1peter 3:18-22, p. 77.

Até mesmo na literatura apócrifa é verificado a construção desse imaginário: no *Pastor de Hermas*, século II d.C., observa-se a potência da salvação sendo viabilizada aos mortos; embora, neste caso, não seja Cristo quem oferece salvação aos mortos, mas sim os apóstolos¹⁶; situada na mesma época, o *Evangelho de Pedro* narra um diálogo em que Cristo, antes da ressurreição, teria pregado aos mortos¹⁷.

No início do século III d.C., Clemente de Alexandria, aprofundou a problemática. Se antes não havia uma especificação da localização da pregação de Cristo, agora passaria a existir: o inferno. Para ele, Cristo desceu ao inferno entre a sua morte e a sua ressurreição¹⁸. Segundo Jobes, essa conclusão não foi motivada pela exegese, mas sim pela necessidade teológica de responder a duas perguntas fundamentais: “(1) Como seria possível aos santos do AT serem redimidos por Cristo, visto terem vivido antes de seus dias? (2) Onde estava Jesus Cristo e o que ele fez entre sua morte e ressurreição?”¹⁹. Percebe-se, aqui, um alargamento no conceito inicial. Clemente não apenas expande a teoria do *descensus* em termos geográficos, mas também na dimensão soteriológica, uma vez que a salvação agora estaria sendo oferecida a todos os que morreram antes de Noé, sejam estes judeus ou gentios.

Personagens que vão ao inferno já se faziam presentes em literaturas veterotestamentárias extrabíblicas ou da LXX, como a *Ascensão de Isaías* e *Odes de Salomão*. Porém, dentro da literatura cristã, a versão etíope do *Apocalipse de Pedro* (século II d.C.), talvez seja um dos primeiros casos. Nele, Jesus mostra a Pedro os castigos que aguardam os condenados ao julgamento final²⁰. Outro texto interessante, é o *Apocalipse de Felipe*, que descreve um jovem ressuscitado o qual

¹⁶ PADRES APOSTÓLICOS. Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Plicarpo de Esmirna, O Pastora de Hermas, Carta de Barnabé, Paías, Didaqué, p. 161-274.

¹⁷ PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. (eds.), Apócrifos da Bíblia e Pseudoepígrafos, p. 675.

¹⁸ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

¹⁹ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

²⁰ BREMMER, J. N. Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature, p. 345.

relata ao apóstolo Filipe o que viu no inferno²¹. Assim, Clemente não estava inovando, mas sim em processo discursivo com as próprias ideias do seu tempo.

Contemporâneo a Clemente, Orígenes também seguiu uma linha parecida e defendeu haver uma esperança para os que tinham perecido antes do dilúvio. Cristo, em seu ministério pós-morte, durante o *triduum mortis*, teve a intenção de utilizar esse tempo para ganhar almas dentre os mortos²². Entrementes, não se pode olvidar a importância do Credo Apostólico como um veículo catalizador a partir do qual a teoria do *descensus* foi popularizada.

Creio em Deus Pai todo poderoso, Criador do céu e da Terra; e em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor; que foi concebido pelo poder do Espírito Santo; nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, **desceu à mansão dos mortos**, ressuscitou ao terceiro dia; subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém.²³

O Credo Apostólico destaca a ida de Cristo ao mundo dos *mortos* (algumas versões falam em *Hades*, outras em *inferno*). Entretanto, essa afirmação não aparece no Credo Niceno-Constantinopolitano²⁴. Segundo Williams, em uma exposição de Rufino sobre um credo romano, denominado *Symbolum*

²¹ BREMMER, J. N. Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature, p. 347.

²² CAMPBELL, D. D.; VAN RENSBURG, F. J. M., A history of the interpretation of 1peter 3:18-22, p. 74.

²³ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 184, na primeira coluna.

²⁴ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 184, na segunda coluna: “Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, Luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por Ele todas as coisas foram feitas. E, por nós, homens, e para a nossa salvação, desceu dos céus: e se encarnou, pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; **padeceu e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia**, conforme as Escrituras; **e subiu aos céus**, onde está sentado à direita de Deus Pai, donde há de vir, em glória, para julgar os vivos e os mortos; e o Seu reino não terá fim. Creio no Espírito Santo, Senhor que dá vida e procede do Pai (e do Filho); e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado: Ele que falou pelos profetas. Creio na Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica. Confesso um só batismo para remissão dos pecados. Espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo vindouro. Amém!”

Apostolicum, por volta de 400 d.C., é que se teve a frase “desceu ao inferno” ao invés de “foi sepultado”²⁵; fato é que se trata de uma profissão de fé muito antiga, inicialmente atribuída aos apóstolos, porém, que pode ser fruto de uma redação do século II d.C.²⁶.

Há um sério problema exegético em fundamentar qualquer ida de Cristo ao inferno a partir de 1Pd 3,19. Ora, uma vez que, como se pode ver no texto grego e na tradução de 1Pd 3,18-20, há apenas o relato de que Cristo “*πορευθεῖς/foi*” “proclamar aos espíritos em prisão” (v.19) – aliás, este mesmo verbo é usado em seguida para falar que Cristo “*πορευθεῖς/foi*” para o céu (v.22) –, não é possível designar acuradamente o local, o que não seria necessariamente o inferno, e os acadêmicos não possuem uma unanimidade sobre isso²⁷; também seria possível falar, uma vez que não há nada que não diga o contrário e a Patrística sustenta isso, como visto antes. A evidência interna aponta para uma proclamação, mas não para uma oferta de salvação. A conjunção temporal “*ὅτε/quando*” parece deixar claro que os “espíritos em prisão” possuem alguma ligação com os desobedientes da época de Noé, e não com santos que viveram antes de Jesus.

Por fim, há também um outro motivo teológico. Em Hb 9,27 é afirmado que os seres humanos estão destinados a enfrentar o juízo após a morte: “*καὶ καθ’ ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*”/E como é um fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento. Do mesmo modo, Cristo foi oferecido uma vez por todas para tirar os pecados da multidão. Ele aparecerá uma segunda vez, com exclusão do pecado, àqueles que o esperam para a salvação”. Neste sentido, Hb 9,27 não fala absolutamente de proclamação do Evangelho para os que morreram. Aliás, este, inclusive, foi

²⁵ WILLIAMS, M. He descended into Hell? An issue of Confessional Integrity, p. 81-82.

²⁶ DENZINGER, H.; HUNERMANN, P., Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, p. 19.

²⁷ SPRINKLE, P. (ed.). Four Views on Hell (2016).

um dos motivos pelo qual Agostinho se levantou contra essa forma de pensamento – como será visto mais à frente.

Pelos motivos acima explanados, não é à toa que esta visão cada vez mais é rejeitada e deixada de lado no meio acadêmico²⁸. Entretanto, nos tempos da Reforma, houve uma repaginação na teoria. Calvino, por exemplo, não acreditava numa salvação pós-morte, mas entendia que Cristo havia ido ao mundo dos mortos, mais precisamente onde estavam os santos, e teria proclamado a eles a sua vitória na cruz do calvário. Em outras palavras, seria o anúncio de que a salvação deles estaria garantida²⁹.

Entre os luteranos, em especial os estudiosos do século XVII, também houve uma variação no *descensus*. Cristo teria ido ao mundo dos mortos, durante o *triduum mortis*, pregar não salvação, mas condenação aos contemporâneos de Noé. Ou seja, a missão de Cristo foi proclamar juízo aos incrédulos que viveram nos tempos do dilúvio³⁰. Curiosamente, a posição é um pouco diferente do que Lutero pensava, uma vez que o reformador de Wittenberg acreditava que Cristo tivesse feito isso após a ressurreição³¹.

As variações da teoria do *descensus*, diferentemente da teoria original, ainda encontram defensores nos estudos bíblicos. Agora, dentro de uma linha do tempo, ver-se o primeiro grande teólogo cristão a se opor ao pensamento original do *descensus*.

2.2 A tradição agostiniana

Foi somente a partir dos séculos IV-V que a visão do *descensus* começou a ser questionada por um dos Padres da Igreja: Agostinho. Em sua carta a Evódio, o bispo de Hipona reconheceu a dificuldade desta parte da carta, mas não se

²⁸ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

²⁹ KIM, M. II., Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19, p. 13.

³⁰ CAMPBELL, D. D.; VAN RENSBURG, F. J. M., A history of the interpretation of 1peter 3:18-22, p. 79.

³¹ KIM, M. II., Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19, p. 13.

omitiu. Pelo contrário, partindo do pressuposto do caráter e da justiça de Deus, ele questionou a ideia de uma salvação oferecida apenas aos do tempo de Noé. Neste sentido, Agostinho, para melhor entender o movimento de Cristo, após a morte, segundo a afirmação de 1Pd 3,19, diz:

O que me estranha é isso: Se quando o Senhor morreu, pregou nos infernos aos espíritos encarcerados em prisão, por que mereceram que o Senhor descesse aos infernos apenas esses bons, enquanto se fabricava a arca? [...] Eu me refiro aos milhares de homens que não conheceram a Deus, que prestaram cultos aos demônios e ídolos e morreram desde os tempos de Noé até a paixão de Cristo. Cristo teve de encontrá-los nos infernos. Por que não pregou a estes, senão apenas àqueles do tempo de Noé, enquanto se fabricava a arca, foram incrédulos? E se pregó a todos, por que Pedro cita apenas a eles, omitindo a multidão inumerável dos outros?³²

Ou seja, Agostinho levanta uma reflexão sobre a possibilidade e os motivos da pregação de Cristo no que tange à salvação após a morte para ajudar a compreender a passagem, tendo em vista a quem Cristo fora pregar, em que situação e lugar. Para isso, sua proposta metodológica intentou alcançar o sentido textual pela via alegórica³³. Isso pareceu mais justo e coerente – o que não quer dizer mais exegético. Como bem lembra Jobes³⁴, Agostinho buscou “um entendimento alternativo”, pois sua preocupação não era com a exegese e sim com a teologia.

³² AGOSTINHO, S., *Obras de San Agustin*, vol. XIa, Cartas (2.º), p. 287-278 (radução nossa): “Momet itque, si apud inferos Domini, quando mortuus est, in carcere conclusis spiritibus predicavit, qui boni soli meruerint, ut Dominus ad inferna descenderet, qui tunc infideles fuerunt cum frabricaretur arca? [...] sed eorum dico multa millia hominum, qui Deus ignorantes, et daemonum vel simulacrorum culti dediti, a temporibus Noe usque ad passionem Christi, ex hac vita emigrarunt, quos apud íferos Christus invenientes, quomodo illis non praedicavit, sed illis tantum, qui in diebus Noe increduli fuerunt, cum fabricaretur arca? Aut si omnibus praedicavit, cur illos solos Petrus commemoravit, praetermissa multitudine tam innumerabili caeterorum?”. (tradução nossa).

³³ AGOSTINHO. *Letter CLXIV*, Ebook.

³⁴ JOBES, K., *Comentário exegético 1Pedro*, Ebook.

Mesmo não tendo amparo exegético, a visão agostiniana encontrou aceitação por parte de grandes expoentes do cristianismo ao longo do tempo. Tomás de Aquino, o doutor da Igreja, exalta a explicação do bispo de Hipona:

Agostinho, porém, dá melhor explicação, quando diz que essa pregação não deve se referir à descida de Cristo aos infernos, mas à obra de sua divindade, exercida desde o início do mundo. E este seria o sentido: “Vindo em espírito” de sua divindade, Cristo pregou, por inspirações internas, bem como por exortações exteriores feitas pelos justos, “aos espíritos que se encontravam na prisão”, ou seja, vivendo num corpo mortal, que é como que uma prisão da alma, “aos que outrora foram incrédulos”, ou seja, à pregação de Noé, “quando se prolongava a paciência de Deus”, pela qual se adiava a pena do dilúvio. Por isso, acrescenta: “nos dias em que Noé construía a arca”.³⁵

Entre alguns reformadores essa posição também foi bem aceita³⁶. Entretanto, a partir do século XVII, com muitos acadêmicos luteranos repaginando à ideia do *descensus*, e, principalmente, com o livro de Enoque sendo redescoberto, no século XIX, essa tradição foi sendo paulatinamente desconsiderada até o final do século XX.

Foi com Wayne Grudem e outros teólogos, a partir do final da década de 1980, que houve um resgate substancial dessa tradição. Para Grudem, “espíritos em prisão” seria uma força de expressão para se referir aos desobedientes da época de Noé. Não que eles não estejam em prisão, pelo contrário. O autor bíblico estaria fazendo uma retroprojeção do presente no passado³⁷. Grudem tenta exemplificar com uma história. Uma pessoa que dissesse “eu conheci a rainha

³⁵ AQUINO, T., Suma Teológica. Vol. 8, p. 739.

³⁶ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

³⁷ GRUDEM, W., Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature, p. 8.

Elizabeth em 1946” estaria retrojetando o presente no passado, uma vez que ela só se tornou rainha em 1952³⁸.

Exegeticamente, Grudem argumenta que a expressão “ἀπειθήσασίν ποτε/aos que outrora desobedeceram”, em 1Pd 3,20, não pode ser entendida sem a conjunção temporal “ὅτε/quando” e sem a expressão “ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ/a contemporização de Deus em sua longanimidade, nos dias de Noé, sendo preparada a Arca)³⁹. Dessa forma, veda-se qualquer possibilidade hermenêutica de compreender “espíritos em prisão” como uma referência a anjos caídos. Santamaría Lancho, ao tratar deste tema, afirma que:

Em nossa opinião, a expressão “espíritos desobedientes” deveria ser associada a homens mais do que com anjos. Muitos estudiosos acreditam que o verbo ἀπειθέω, refere-se às “almas” dos pecadores da geração de Noé que pereceram no dilúvio por causa da sua maldade. A tradição também parece associar a causa da sua perdição à sua desobediência à palavra (resp. pregação). Disto eles permaneceram exemplos no NT, onde Noé é apresentado como um arauto da justiça (cf. 2Pd 2,5). O verbo “ἀπειθέω”, ademais, é usado na tradição para definir gerações inteiras que, por sua desobediência e pelo castigo recebido, tornaram-se imagem de o que as gerações futuras não deveriam fazer. A exortação de Hb 3,18, o particípio “ἀπειθήσασίν” aparece na mesma forma que em 1Pd 3,19.⁴⁰

Se por um lado há bons argumentos linguísticos para estabelecer uma relação direta entre “espíritos em prisão” com os desobedientes do tempo de Noé, parece ser improvável que isso tenha ocorrido no espaço-temporal defendido por Agostinho e Grudem.

³⁸ GRUDEM, W., Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature, p. 8-9.

³⁹ GRUDEM, W., The First Epistle of Peter, p. 159.

⁴⁰ SANTAMARÍA LANCHO, J. A., Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad Inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la predicación de Cristo en los Infiernos”, p. 134 (tradução nossa).

O alegorismo defendido por ambos, não encontra consubstanciação em uma exegese mais recente e acurada. A utilização da preposição “ἐν/em” e do pronome relativo “ὅτι/que” parece construir o que Williams e Horrell chamam de “conjunção temporal” ou “conjunção causal”, com em 1Pd 3,19. Além disso, a conjunção “καί/e” pode adicionar uma atividade extra ao ministério de Cristo ao se conectar com a estrutura participial (“τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς/*indo aos espíritos em prisão*”). Dessa forma, o conceito teológico estabelecido seria de uma relação coordenada, a qual demarcaria duas possibilidades interpretativas: ou Cristo proclamou antes da ressurreição ou após a ressurreição⁴¹. Em qualquer uma das duas possibilidades, não há espaço para se entender Cristo pré-encarnado pregando através de Noé.

Se a frase ganha um sentido inexoravelmente temporal, é provável que a primeira possibilidade seja a mais coerente, embora a segunda encontre favor entre alguns estudiosos. A sequência dos participípios parece não deixar dúvida de que está sendo estabelecido um arco temporal: Cristo foi morto, foi vivificado e foi aos espíritos em prisão⁴².

Como visto acima, a tradição agostiniana tem algumas dificuldades não fáceis de serem superadas, as quais explicam o motivo para uma não adesão entre vários estudiosos bíblicos. Para muitos, é provável que 1Pedro esteja em processo dialógico com o escrito apócrifo de 1Enoque. Sendo assim, a próxima subseção aborda essa tradição, buscando entender a temática a partir desta ótica.

2.3 A tradição que defende uma dependência enoquita

A tradição que vincula 1Pd 3,18-22 com 1Enoque é relativamente recente, e foi aduzida a partir da reintrodução no ocidente, no final do século XVIII, do

⁴¹ WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter: A Critical and Exegetical Commentary. Volume 2: Chapters 3-5. (2023).

⁴² MICHAELS, J. R., 1Peter, p. 206.

livro de 1Enoque⁴³. Isso não significa que o escrito não fora de conhecimento da Igreja já em seus primeiros séculos. Pelo contrário, Tertuliano (século II-III d.C.), por exemplo, um dos Padres da Igreja, não apenas usou 1Enoque como também o considerava um livro canônico. Por alguma razão (perda dos manuscritos?) houve um hiato de mais de mil anos em citações a 1Enoque⁴⁴, além de ser citado por alguns catálogos antigos, como: o Cânon da *Synopsis Scripturae Sacrae* (séc. V d.C.); o Cânon da Esticometria do Patriarca Nicéforo (séc. IX; mas alguns indicam que seria um texto do ano 550 d.C.), o Cânon da Lista dos Sessenta Livros (c. 650 d.C.) e o Cânon do Catálogo Anônimo *in notis* (c. 650 d.C.)⁴⁵.

Vanderkam afirma que 1Enoque é “uma coleção de livretos antigos, escritos em épocas diferentes, por diversos autores, quase todos compostos em língua aramaica. Todos eles compartilham a característica que Enoque é o orador e/ou protagonista”⁴⁶. Essa coleção é formada por: Livro 1: o livro dos anjos (também conhecido como “O Mito/Livro dos Vigilantes”); Livro 2: as alegorias; Livro 3: livro astronômico; Livro 4: livro histórico; e Livro 5: livro ascético. Há mais dois apêndices no final do livro: Pródigo do nascimento de Noé e Últimas palavras de Enoque.

Para a questão abordadas neste estudo, atenta-se para o Livro 1, em especial para o conteúdo dos capítulos 6–16. Para Kibuuka, os capítulos 6–11 são uma tentativa literária de interpretar o texto de Gn 6–9⁴⁷, em especial Gn 6,1-8, o qual descreve “os filhos de Deus” (expressão comumente usada no AT para se referir aos anjos) se relacionando sexualmente com “as filhas dos homens”. Dessa relação, o texto de Gênesis diz que nasceram הנפילים (os *nephilim*). Nos capítulos 12–16, há uma interpretação dos capítulos 6–11. Ou seja, se aqueles (cap. 12–16) são uma interpretação destes (cap. 6–11), e estes são uma interpretação de Gn 6,1-

⁴³ KNIBB, M. A., 1 Enoch, p. 170.

⁴⁴ KNIBB, M. A., 1 Enoch, p. 169-170.

⁴⁵ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, 180-189, 201-206, 232-236, 236-239.

⁴⁶ VANDERKAM, J. C., The Book of Enoch and the Qumran Scrolls, Ebook. (tradução nossa).

⁴⁷ PROENÇA, E.; KIBUUKA, B. (orgs.). 1 Enoque, p. 19-20.

8, então o diálogo está inexoravelmente firmado em um triângulo cujos vértices são: Gn 6,9 – 1En 6–16 – 1Pd 3,18-22.

À luz do registro de 1Enoque, os “espíritos em prisão” seriam os anjos que coabitaram com as mulheres formosas no tempo de Noé, e que, por conta desse episódio, foram aprisionados por Deus. Assim, a tradição de dependência enoquita defende que 1Pd 3,18-22 está em processo interdiscursivo com 1Enoque e, concomitantemente, com Gn 6, em um processo de contrução interrelacional, de leitura de interface e interdependência de construção de pensamento. O dilúvio, descrito nos três livros, seria uma punição divina – seja por causa dos “seres híbridos”, como em 1Enoque, seja por causa da “maldade humana”, como em Gênesis e em 1Pedro. Para o autor da carta petrina, não é 1Enoque quem proclama a sentença de juízo final aos anjos caídos e aprisionados, como descrito 1En 12, mas sim Jesus Cristo. Há pelo menos três bons argumentos que explicam o porquê, em geral, os estudiosos hoje estarem mais alinhados a essa perspectiva.

1) O primeiro argumento é histórico-teológico, mais precisamente ancorado nos Padres da Igreja. Como dito acima, a ideia de anjos se relacionarem sexualmente com mulheres não era algo exógeno à patrística. Justino Mártir, já no século II d.C., relata que alguns anjos “foram cativados por amor às mulheres, e geraram filhos que foram chamados demônios”⁴⁸. Irineu, também no século II d.C., é outro de mesma opinião: “[...] e nos dias de Noé, Ele [Deus] justamente trouxe o dilúvio com o propósito de extinguir a maior parte dessa raça infame de homens que existia, que não podiam produzir frutos para Deus, visto que os anjos que pecaram tinham se misturado com eles”⁴⁹. Tertuliano, como supracitado, foi na mesma direção. Assim, temos nomes importantes que interpretam Gn 6 da mesma forma que 1Enoque. Pela semelhança com o enredo de 1Enoque, é difícil

⁴⁸ MÁRTIR, J., *The Second Apology of Justin for the Christians Addressed to the Roman Senate*. Ebook. (tradução nossa)

⁴⁹ IRENAEUS OF LYONS, *Against Heresies*, IV.36.4. Ebook. (tradução nossa).

não enxergar um contradiscurso por parte de 1Pedro e/ou proximidade ou influência de ótica/leitura.

2) O segundo argumento é linguístico. O termo “πνεύμασιν/*espíritos*” raramente aparece no NT referindo-se aos seres humanos. Quando “πνεύμα/*espírito*” aparece no plural, como é o caso de 1Pd 3,19, seu uso é, predominantemente, para se referir aos seres sobrenaturais malignos⁵⁰. Jobes afirma que: “As almas dos mortos são tipicamente referidas com o termo *psychē* no NT”⁵¹. Se o autor de 1Pedro estivesse tentando criar uma referência aos seres humanos mortos da época de Noé, por que usaria *pneuma*? Além disso, quando *pneuma* é empregado, seu uso é qualificado por um adjetivo substantivado, como ocorre em Hb 12,23 – “espírito dos justos”⁵². Até mesmo, em 1Enoque, quando o vocábulo aparece, ele é aduzido de forma qualificada – “espíritos dos seres humanos” (1En 20,3)⁵³. O raciocínio também encontra pontos de contato com a linguística do AT. Goldingay, analisando a expressão בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*bənê hā’ēlōhîm/filhos de Deus*), que aparece em Gn 6,2, é enfático:

Os *bənê- hā- ’ē-lō-hîm*, então, são seres sobrenaturais que olham para as filhas da humanidade, presumivelmente as mulheres mencionadas no v.1, e gostam do que veem. “O sentido de [vv.1–2] é perfeitamente claro”. Somente após o NT surgiram entendimentos alternativos de *bənê-hā ’ēlōhîm*.⁵⁴

3) Por fim, ainda há o argumento sociocultural. É provável que exista algum tipo de relação entre a tradição de 1Enoque, o autor de 1Pedro e o norte da Galileia⁵⁵. Nickelsburg sugere a existência de uma conexão entre as tradições, uma vez que ambos possuem menções bem semelhantes, como visões, pastorado,

⁵⁰ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

⁵¹ JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

⁵² JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

⁵³ PROENÇA, E.; KIBUUKA, B. (orgs.). 1 Enoque, p. 45.

⁵⁴ GOLDINGAY, J., Genesis, Ebook. (tradução nossa)

⁵⁵ NICKELSBURG, G. W. E., 1Enoch 1. A Commentary on the Book of 1Enoch 1: Chapters 1-36; 81-108. Ebook.

ovelhas⁵⁶. Essa hipótese é difícil de ser avaliada. Entretanto, levanta a possibilidade de algum tipo de conhecimento narrativo prévio. Como indica Trebilco, os moradores da Ásia Menor, mesmo os gentios, possivelmente tinham conhecimento da narrativa do dilúvio e de Noé – que teria sido um pregador do arrependimento e da vida santa⁵⁷. Ora, se Trebilco e Nickelsburg estiverem certos, é plausível conceber que as comunidades cristãs para as quais o texto de 1Pedro fora endereçado estariam plenamente cientes do motivo pelo qual o dilúvio se fez necessário e, por conseguinte, saberiam quem seriam “os espíritos em prisão”. Parece ser razoável entender que o autor está aproveitando o ambiente sociocultural, onde as narrativas do dilúvio e de Noé eram bem conhecidas, para remodelá-las à luz do evento Cristo. Elliot sintetiza o pensamento da tradição que defende uma dependência enoquita, da seguinte forma:

O retrato de Cristo em 1Pedro 3:18–22 é modelado em Enoque, sua ascensão celestial e condenação dos desobedientes espíritos angelicais. 1Enoque e 1Pedro 3 ilustram uma mudança nas cosmologias que ocorrem na virada da era, as concepções de uma ascensão através de vários reinos celestiais, e um local de espíritos angélicos aprisionados em um dos níveis inferiores da regiões celestiais (em vez de debaixo da terra – uma visão anterior). Os espíritos desobedientes de 1Pedro 3,19 não são os espíritos de humanos falecidos (uma visão tradicional), mas são anjos que desobedeceram a Deus e foram presos nos céus antes de Noé e do dilúvio, como 1Enoque relata o mito (6–11, 12–16).⁵⁸

Como visto, há bons motivos para compreender a questão a partir dessa abordagem. Entretanto, também há argumentos bem fortes para se opor a esse modelo hermenêutico. O primeiro contraponto é histórico-teológico. Ora, nem Agostinho e nem Tomás de Aquino, dois gigantes da História da Igreja,

⁵⁶ NICKELSBURG, G. W. E., 1Enoch 1. A Commentary on the Book of 1Enoch 1: Chapters 1-36; 81-108. Ebook.

⁵⁷ TREBILCO, P. R., Jewish Communities in Asia Minor, p. 98-99.

⁵⁸ ELLIOTT, J., 1 Enoch, 1 Peter, and Social-Scientific Criticism, p. 41. (tradução nossa)

posicionaram-se desta forma. Como visto na subseção anterior, a interpretação dos dois era completamente oposta. O fato de existirem relatos de Padres da Igreja admitindo a possibilidade de sexo entre anjos e mulheres não coloca necessariamente o texto de 1Pedro nessa amálgama hermenêutica. Nem Lutero e nem Calvino, dois dos mais importantes reformadores, tampouco compreenderam a questão desse jeito.

Além disso, quando se analisa a parte linguística também há contrapontos seríssimos. Por exemplo, o fato de *ψυχή* (*psychē*, alma) ser o termo mais utilizado para se referir à alma humana, e *πνεῦμα* (*pneuma*; espírito) ser empregado para seres espirituais, não é um argumento definitivo. Ora, Hb 12,23, Lc 24,37 e At 23,8-9 são alguns bons exemplos em que *πνεῦμα* foi usado para retratar a “alma” humana, e não a espíritos. Por isso, é importante entender que “o referente de *πνεῦμα* deve ser estabelecido com base em sua função dentro do contexto imediato e não simplesmente na frequência léxica”⁵⁹.

Então, qual o contexto para 1Pd 3,19? Qual a referência utilizada? Williams e Horrell acreditam que a questão é ambígua e admitem as duas interpretações – tanto “espíritos” quanto “almas” –, uma vez que “a escolha do autor por *πνεύματα* parece ter sido ditada pela conexão com o estado ou esfera em que Cristo foi pregar a esses seres. Para ministrar a esses *πνεύματα* (“espíritos”), era necessário que Cristo realizasse a tarefa *πνεύματι* (“no espírito”)⁶⁰. Então, a questão léxica não é determinante.

Em relação ao argumento sociocultural, ancorado em uma possível conexão entre as tradições, não há qualquer obrigatoriedade dos cristãos na Ásia Menor, mesmo conhecendo a história de Noé e do dilúvio, de terem que ter conhecido 1Enoque. Pedro, em nenhum momento, cita a 1Enoque, diferentemente do que ocorre na Carta de Judas. Então essa é uma grande

⁵⁹ WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter, p. 222. (tradução nossa)

⁶⁰ WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter, p. 222. (tradução nossa)

dificuldade para os proponentes da dependência enoquita em 1Pedro. No máximo, por conta dos paralelos textuais⁶¹ seria possível criar uma hipótese de que a cultura da região conhecesse o *Mito dos Vigilantes* e se falar de uma influência implícita, mas não de uma influência explícita; seria o caso de se pensar em influência de ideia/mentalidade comum na população da Ásia.

Um último contra-argumento está na sistemática. Em Mt 22,30, Jesus disse que após a ressurreição todos seriam como os anjos, que já não mais se casam, nem se dão em casamento. Por consequência lógica, a fala de Jesus não inviabiliza a sexualidade angélica, mas (no mínimo) bloqueia qualquer ontologia do desejo matrimonial. Como o sexo foi instituído para ser realizado no casamento (Gn 2,24) e sendo Deus a realidade suprema de amor e bondade, é inviável pensar numa ontologia angelical com desejos sexuais e/ou matrimoniais, como acontece, por exemplo, com os seres humanos. Se os anjos fossem seres dotados com essa capacidade e Deus os proibisse de realizá-la, facilmente esses seres seriam ressentidos e infelizes, e até se rebelariam. Ainda que se possa apontar a existência de pessoas vocacionadas por Deus para o celibato, o que sem sombra de dúvida é um dom de Deus, porém, essas pessoas são apenas algumas escolhidas para tal propósito e não toda a humanidade. Os seres humanos, em geral, possuem em sua natureza o desejo sexual, que deve ser saciado dentro dos contornos estabelecidos por Deus.

Desta forma, conclui-se que os seres angélicos não se relacionam sexualmente. Se o texto de 1Pedro for uma referência a 1Enoque, então, ou Jesus não estaria dizendo a verdade ou os anjos teriam tido sua natureza modificada em algum momento, no que tange às informações que se encontram em Gn 6 e Mt 22. Como a primeira posição não é possível, só resta a segunda – e aqui, a partir deste raciocínio, já não se faz mais teologia bíblica e/ou sistemática, e sim teologia especulativa. Enfim, por todas as razões apresentadas, as três principais

⁶¹ ELLIOTT, J., 1 Enoch, 1 Peter, and Social–Scientific Criticism, p. 41.

tradições não respondem ao âmago da questão trazida por 1Pd 3,18-20. Entretanto, todas as três possuem pontos importantes que servem de insumos para a proposta hermenêutica apresentada na próxima seção.

3. Uma hermenêutica alternativa para 1Pd 3,18-20

Em 1965, Dalton publicou uma das obras mais importantes até os dias atuais sobre os “espíritos em prisão”: *Christ’s Proclamation to the Spirits* [A proclamação de Cristo aos espíritos]. Em síntese, Dalton defendeu que Cristo proclamou sua vitória, logo após a sua ressurreição, “aos espíritos em prisão”. Assim, após a ascensão, Cristo teria ido a regiões celestiais inferiores e subjugado esses espíritos, que seriam os anjos caídos⁶².

A hermenêutica alternativa proposta nesse estudo, absorve partes da perspectiva de Dalton, como também das outras tradições. Considera-se que Cristo de fato proclamou, e não pregou (como alguns da teoria do *descensus* entenderam) sua vitória (e não salvação) às almas dos homens da época de Noé (e não a anjos caídos) em estado de espírito (ou seja, antes da sua ressurreição total) nos lugares celestiais inferiores. Pelo prisma humano, Jesus ainda estaria morto. Entretanto do ponto de vista espiritual, ele já havia sido vivificado no Espírito. Desta forma, sua ressurreição já teria sido iniciada. Se esta proposta estiver correta, mitiga-se muitos dos problemas com os quais a áreas de Bíblia e Sistemática têm lidado nos últimos anos. Para tanto, é muito importante realizar uma análise de cada fala argumentativa a fim de se comprovar a viabilidade dessa proposta.

a) “Cristo de fato proclamou, e não pregou”. O texto diz que Cristo ἐκήρυξεν (*ekēryxen*), cuja tradução pode ser “pregou” ou “proclamou”. A escolha de um vocábulo em detrimento a outro, precisa levar em consideração a colocação

⁶² KIM, M. II., *Christ’s Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19*, p. 159-161.

literária – ou seja, os contextos imediato e próximo da perícope estudada⁶³. Em momento algum, está sendo dito que os desobedientes receberam uma nova oportunidade de salvação. Pelo contrário, a tônica da carta está na certeza de que se Cristo, que foi perseguido e oprimido pelos filhos da desobediência, foi vencedor, os cristãos também o serão. Jesus anunciou sua vitória a todos, inclusive aos seres que se encontram em prisão. A mensagem de salvação, em 1Pedro, está sempre associada ao “εὐαγγελίζω/*Evangelho*” (1Pd 1,12; 1,25; 4,6)⁶⁴. Na passagem, não há nenhuma menção ao anúncio do Evangelho. Assim, como Forbes defende, neste caso, temos uma situação “pouco provável de pregação do evangelho”⁶⁵. Traduzir o vocábulo como “pregou” é admitir que o autor do texto mudou, unicamente nesta situação, o padrão linguístico usado em toda o escrito. Sendo assim, “proclamou” é a melhor opção para a tradução e entendimento do termo ἐκήρυξεν. Além dos parâmetros linguísticos, compreender “pregou” causaria algumas complicações sistemáticas. Por que apenas a esses seres foi oferecida salvação? Por que não a todos? Deus, então, trata de forma parcial os seres humanos? Deus tem seus preferidos? Segundo o apóstolo Pedro, em At 10,34, Deus não faz acepção de pessoas. Então, oferecer salvação após a morte apenas a um grupo contrariaria o próprio princípio de imparcialidade de Deus.

b) “sua vitória” – O NT faz questão de enfatizar a vitória de Cristo sobre poderes do ar (Ef 2,6), bem como sobre o pecado e a morte (1Cor 15,55-58). Sem levar em consideração a possibilidade dos cristãos da Ásia Menor conhecerem o *Mito dos Vigilantes*, é possível que essa proclamação de Cristo tenha sido entendida como uma afirmação do que Ele conquistou na cruz do calvário. A começar pelos “espíritos em prisão”, Cristo estaria proclamando-lhes que todo o poder lhe foi dado nos céus e na terra (Mt 28,18). Essa opção parece ser mais

⁶³ DIAS DA SILVA, C. M., Metodologia da exegese bíblica: versão 2.0, p. 450-460.

⁶⁴ FORBES, G., Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter, Ebook. (tradução nossa).

⁶⁵ FORBES, G., Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter, Ebook. (tradução nossa).

coerente do que supor que Cristo substituiu 1Enoque no texto 1Pedro. Qual o propósito de Cristo em ir anunciar aos “espíritos em prisão” que Deus não os perdoou (como acontece em 1En 12)? Cristo teria esse trabalho, de ser vivificado em espírito, apenas pra negar perdão? Por outro lado, se a reflexão for feita à luz dos textos paulinos, e não do *Mito dos Vigilantes*, parece plausível uma proclamação de vitória da parte de Jesus. Entretanto, uma pergunta pode ser colocada: por que Cristo proclamaria vitória apenas aos espíritos da época de Noé? Por que não a todos os que morreram antes da sua vinda? A resposta está na própria singularidade do dilúvio. Exatamente porque nos tempos de Noé Deus executou o seu primeiro juízo sobre toda a humanidade, e não apenas sobre alguma nação ou pessoa, Cristo quis declarar-lhes primeiramente o seu senhorio. Se as pessoas do tempo de Noé, no nível natural, tiveram um vislumbre do julgamento final através do dilúvio, onde os justos foram separados dos injustos, faz sentido crer que essas pessoas também tiveram uma antecipação, em nível espiritual, de quem Jesus é dentro da nova realidade na qual o cosmos está sujeito. Em outras palavras, Cristo ir proclamar sua vitória aos do tempo de Noé, aos espíritos em prisão, é uma antecipação do que acontecerá no julgamento final quando o Leão da tribo de Judá virá em poder e glória, anunciando o seu triunfo final, no qual “todo joelho se dobrará e reconhecerá que Ele é o Senhor” (Fl 2,8-11; tomado de Is 45,23). Da mesma forma que no tempo presente há uma antecipação escatológica do Reino de Deus através do “já e ainda não”, aqueles que foram punidos por Deus no dilúvio também tiveram uma antecipação escatológica da proclamação final do Senhorio de Jesus.

c) às almas dos homens da época de Noé. Aqui, talvez, seja o ponto mais delicado desta hipótese. O conceito de alma (grego: ψυχή) estava presente entre os cristãos da Ásia Menor? É possível para os cristãos, no século I d.C., imaginar a existência do ser humano privado do corpo? Até pouco tempo parecia impensável afirmar que sim. Os constructos pós-morte dentro do judaísmo do

segundo templo davam a entender uma visão holística do ser humano, a partir da qual seria impossível qualquer compartimentalização. Em contraposição, os gregos teriam uma visão dualista da realidade – priorizando a alma em detrimento do corpo⁶⁶. Em outras palavras, não seria possível o espírito viver sem o corpo⁶⁷. Entretanto, as pesquisas acadêmicas mais recentes apontam para grupos dentro do judaísmo e dentro das religiões gregas com percepções diferentes do “consenso geral”.

Segundo Finney, não se pode pensar o aspecto religioso de forma monolítica, pois há textos que demonstram exatamente o inverso daquilo que se pensava até pouco tempo: “em alguns sentidos, o inverso é verdadeiro: os gregos colocaram ênfase na vida após a morte, para o herói ressuscitado, de um corpo físico imortal, enquanto os textos da Bíblia Hebraica e do Judaísmo do Segundo Templo focam sua atenção na vida após a morte da alma sozinha”⁶⁸. Por conseguinte, em relação ao cristianismo, ele complementa: “tal afirmação imediatamente então levanta questões e implicações para leituras da vida após a morte em Paulo, o NT posterior e a igreja primitiva”⁶⁹. Ehrman vai na mesma direção de Finney, e lembra que o próprio livro de 1Enoque, no capítulo 22, fala de um local onde as almas aguardam julgamento.

E havia judeus que acreditavam na imortalidade da alma, como possivelmente sugerido em 1Enoque e conforme afirmado mais explicitamente em textos que examinaremos mais adiante. A caracterização das linhas nítidas entre a imortalidade pagã da alma e a ressurreição judaica do corpo é, portanto, muito simplista. A realidade histórica era muito mais turva do que isso.⁷⁰

⁶⁶ CULLMANN, O., *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã* (2004).

⁶⁷ WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus* (2020).

⁶⁸ FINNEY, M., *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 2 (tradução nossa).

⁶⁹ FINNEY, M., *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 2 (tradução nossa).

⁷⁰ EHRMAN, B., *Heaven and Hell: A History of the Afterlife*, ebook, tradução nossa.

Se no Judaísmo do Segundo Templo já havia alguma corrente que acreditava em uma imortalidade da alma, embora não fosse o mais o comum, isso também ocorreu no cristianismo primitivo? Ancorado nos textos paulinos de 1Cor 15 e 2Cor 5, Finney compreende que o pensamento paulino parece estar alinhado com a corrente dentro do Judaísmo do Segundo Templo que compreendia uma existência mesmo que desconectada de um corpo físico. Para ele, Paulo trata o tema da ressurreição referindo-se sempre a um corpo espiritual (1Cor 15,44) ou corpo celestial (2Cor 5,3), em oposição a um corpo físico. Desta forma, a ressurreição com esse corpo espiritual, que ele chama de “entidade”, tem semelhanças com o que ocorre em 1Enoque:

[...] a ênfase de Paulo no surgimento de alguma forma de entidade “espiritual” é um conceito próximo daquele encontrado em Enoque e Daniel, e no sentido que o corpo físico é apenas de importância secundária (se tanto); Paulo aparece ter pouco interesse no que aconteceu com o corpo pós-crucificação de Jesus e pode não ter ficado preocupado se seus restos mortais fossem encontrados. Isso teria sido simplesmente a semente nua que foi semeada: a casca foi descartada quando o que está dentro emerge acima do solo.⁷¹

Se essa interpretação de Finney estiver na direção correta, é possível, então, acreditar que dentro das igrejas primitivas estava presente a concepção de uma “alma” que espera um “novo corpo” e, sendo assim, em algum sentido, a “alma” estaria preservada em algum lugar. Esse pensamento parece fazer sentido para alguns Padres do século II e III d.C., a exemplo de Atenágoras, Tertuliano (ambos do século II d.C.) e Orígenes (século III d.C.) que, segundo observa Rakin, também acreditavam, embora de formas diferentes, numa alma imortal que seria reconectada ao novo corpo no dia do julgamento⁷².

⁷¹ FINNEY, M., *Resurrection, Hell and the Afterlife*, p. 115. (tradução nossa)

⁷² RANKIN, D., *The early church and the afterlife: post-death existence in Athenagoras, Tertullian, Origen and the letter to Rheginos* (2018).

Por essas razões, descartar a possibilidade de uma crença entre os cristãos primitivos de que a alma dos seres humanos estaria preservada em algum lugar até o final dos tempos, não parece ser uma atitude correta. Se existe a hipótese de que os cristãos da Ásia Menor conhecessem o *Mito dos Vigilantes*, e até mesmo 1Enoque, parece ser plausível, pelos dados supracitados, estender a mesma viabilidade à teoria da existência da alma.

Assim, como os cristãos dessa região tinham conhecimento do nível de maldade da raça humana dos tempos de Noé, de como este era tido como um mensageiro de Deus e da singularidade do dilúvio, talvez (ao longo do tempo) criou-se uma tradição sobre o aprisionamento dos seres que provocaram a ira de Deus e o dilúvio – sejam eles homens ou anjos ou até mesmo os dois grupos. Bo Reicke⁷³ (1946) dedendeu que a pregação aos “espíritos em prisão” foi uma pregação tanto a anjos caídos quanto aos ímpios da época de Noé. Se essa hipótese estiver certa, “φυλακῇ πνεύμασιν/espíritos em prisão” parecer ser mais bem compreendido como uma referência aos seres humanos maus do tempo de Noé.

Além disso, há um bom argumento sistemático para entender “espíritos em prisão” da maneira proposta aqui. Em nenhum momento dentro dos Evangelhos, Cristo vai ao encontro dos demônios/anjos caídos para tratar algo com eles. Em Mc 5,1-20, Cristo proclama uma nova realidade ao gadareno endemoninhado, o motivo para sua ida ao local é o jovem, não o demônio; em Cafarnaum, episódio narrado em Lc 4,31-37, acontece a mesma coisa. Até mesmo em Mt 4, na tentação de Jesus, é o diabo quem procura Jesus, e não o contrário. Em sua vida terrena, Jesus se preocupou com os efeitos e a influência de satanás sobre as pessoas, mas com os seres malignos, *per se*, não houve nenhuma preocupação. Então, por que ele se preocuparia em anunciar algo aos anjos caídos em 1Pd 3,19? Seria uma mudança radical de postura. Entretanto, se o mesmo raciocínio for feito para as

⁷³ REICKE, B., *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946).

pessoas do tempo de Noé, vemos o mesmo padrão designado por Cristo à Igreja. Ora, qual é a tônica da Igreja no mundo? É proclamar aos ímpios a vitória de Cristo na cruz e o que isso significa (Mc 16,15). Quem foram as pessoas mais ímpias que motivaram o primeiro juízo de Deus na face da terra? As que viveram no tempo de Noé. A Igreja pode anunciar-lhes a vitória de Cristo? Dentro da dimensão espaço-temporal, não. Então, o que Cristo faz? Vai ele mesmo e anuncia a sua vitória a essas pessoas.

d) em estado de espírito. Como mencionado na seção anterior, e até mesmo nessa seção ao citar a obra de Dalton, houve uma divergência na academia acerca de como Cristo teria feito essa proclamação. Seria antes ou depois da ressurreição? Dalton, a exemplo de outros pesquisadores, insistiu que a gramática do texto aponta para uma ida após a ressurreição. Além disso, como realça Kim, levando em consideração a tradição judaica, a proclamação após a ressurreição faria mais sentido⁷⁴. Para responder à questão, é necessário voltar ao v.18. A expressão “θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι/*tendo sido morto na carne, por outro lado, tendo sido vivificado no Espírito*” é fundamental para estabelecer o arco temporal. Como ressalta Forbes, μὲν (*na*) e δὲ (*no*) fornecem claramente uma simetria. Cristo foi morto na carne, mas vivificado no espírito, segundo 1Tm 3,16⁷⁵. Não há qualquer dualismo nessa passagem, mas sim um contraste entre a fraqueza humana e o poder da vida que virá⁷⁶. “Em outras palavras, Cristo passou de uma existência terrena para o reino da vida de ressurreição, este último indicado pelo uso frequente de ζωοποιέω no NT, da ressurreição (Jo 521; Rm 4,17; 8,11; 1Cor 15,52; cf. συζωοποιέω em Ef 2,5; Cl 2,13)”⁷⁷.

⁷⁴ KIM, M. II., Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19, p. 12.

⁷⁵ GONZAGA, W.; SOUZA, R. M., “Grande é o mistério da piedade”: Ecclesiologia e Cristologia em 1Tm 3,16, p. 394-415.

⁷⁶ FORBES, G., Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter, Ebook.

⁷⁷ FORBES, G., Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter, Ebook. (tradução nossa)

Com isso estabelecido, pode-se adentrar ao ponto nevrálgico da problemática e procurar aquilatar a ligação do v.19 com o v.18. O início do v.19 diz ἐν (em) e ὃ (o), o que parece estabelecer uma ligação direta com “ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι/vivificado no espírito”, do v.18. Entretanto, as interpretações não caminham em uma mesma direção. Avaliando a questão sintática é possível chegar a três conclusões: o “no” (em + o) como uma referência ao estado que Cristo fez sua proclamação, no espírito; o “no” como aquele que estabelece o motivo da proclamação; ou ainda, o “no” como o delineador da situação temporal em que Jesus se encontrava (ressuscitado)⁷⁸. Há muitas opiniões: Forbes, por exemplo, admite que a primeira opção é a mais provável, mas compreende que a terceira também é cabível⁷⁹. Dalton, Michaels e Jobes se posicionam a favor da terceira opção⁸⁰.

Aqui também é possível vislumbrar que a estruturação da perícope está em desencadeamento cronológico, sem dúvida alguma, mas o fato de ocorrer uma vivificação no Espírito não imputa, necessariamente, em uma ressurreição completa, e nem mesmo que o v.19 possua uma subordinação a essa progressão temporal, uma vez que pode ser compreendido como um “parêntese” dentro do pensamento do autor da 1Pedro. Williams e Horrell explicam a questão da seguinte maneira:

[...] o fato de πορευθεὶς ser parte de uma cláusula relativa parece perturbar qualquer progressão [cronológica]. A partir desta mesma construção, poder-se-ia interpretar de forma igualmente plausível a pregação de Cristo como uma atividade empreendida antes de Ele ter sido “vivificado”. Isto é consistente com a ideia de que o v.19 é “um adendo que não tinha lugar dentro da fórmula confessional

⁷⁸ MICHAELS, J. R., 1Peter, p. 205

⁷⁹ FORBES, G., Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter, Ebook.

⁸⁰ KIM, M. II., Christ’s Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19 (1989); MICHAELS, J. R., 1Peter, p. 206; JOBES, K., Comentário exegético 1Pedro, Ebook.

antiteticamente construída”. Para evitar quebrar o paralelismo, o autor petrino usou καί para recordar um evento intermediário.⁸¹

Se os particípios dos vv.19-20 estivessem dispostos de forma a constituir um paralelismo equilibrado, como ocorre, por exemplo, no v.18, não haveria a menor dúvida de que se trataria de uma progressão cronológica⁸². Entretanto, não é isso que ocorre.

Uma outra opção para articular a questão está em reavaliar a ligação entre o v.19 com o v.18. Talvez o foco de “ἐν/em” e “ὅ/ο” não seja “ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι/vivificado no espírito”, no v.18, mas apenas “πνεύμα/espírito” (πνεύματι)⁸³. Atualmente, Keener tem sido um dos estudiosos bíblicos a advogar essa possibilidade⁸⁴. Se esta interpretação estiver correta, tem-se o estado em que Cristo fez esta ação, e, por conseguinte, o momento temporal. Em espírito, antes da sua ressurreição completa, Cristo proclamou sua vitória aos ímpios da época de Noé.

e) ou seja, antes da sua ressurreição total. Este tópico está interligado ao anterior. Cristo, vivificado no espírito, antes de manifestar sua *persona* a outros seres humanos, já estava agindo no plano espiritual. Trata-se, aqui, de uma ressurreição parcial (ou processual). Como dito anteriormente, havia uma crença dentro do judaísmo do Segundo Templo e do cristianismo primitivo de uma alma imortal. Isso é visto em algumas falas de Jesus.

Em Lc 16,19-31, na conhecida parábola do rico e Lázaro, Jesus relata que ambos morreram e foram levados para lugares diferentes (o rico vai para *Hades* e Lázaro para o seio de Abraão, Lc 16,22). É deveras interessante o fato do texto enfatizar que estavam mortos, mas (ainda sim) vivendo no plano espiritual. Isso faz correspondência com as próprias palavras de Jesus sobre os patriarcas, em Lc

⁸¹ WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter, p. 239 (tradução nossa)

⁸² WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter, p. 1Peter, 239.

⁸³ KELLY, J. N. D., A Commentary on the Epistles of Peter and Jude, p. 151-152.

⁸⁴ KEENER, C., 1Peter, Ebook.

20,37-38: “Ora, Deus não é Deus de mortos, e sim de vivos; porque para ele todos vivem”. Desta forma, pode-se concluir que a morte física não pode ser entendida como morte do ser, como um aniquilamento, e que a vida espiritual não é interrompida.

Entretanto, uma ressurreição completa envolve, como no caso do próprio Jesus, o corpo físico, capaz de não mais morrer, pois foi glorificado e ressuscitado. A partir do prisma existencial humano, a vida verdadeira, plena, como defende Cullmann, passa necessariamente pela existência do corpo, pois “o homem interior sem o exterior não possui existência independente verdadeira. Tem necessidade do corpo. Tudo o mais que pode fazer é levar, à semelhança dos mortos do AT, uma existência sombria esfumada no *sheol*, porém isto não é uma vida verdadeira”⁸⁵.

Unindo esses dois pontos basilares, caminha-se para o que se pretende dizer com “ressurreição parcial ou processual”. Como visto anteriormente, ao se analisar a expressão “ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι/vivificado no espírito”, apreende-se o estado e momento no qual Cristo foi aos “espíritos em prisão”, mas também o poder que agiu n’Ele. Não faria sentido falar em vida após a morte se o sentido da expressão fosse apenas descrever algum estado de existência de Jesus. O que se tem é uma clara associação ao poder do Espírito Santo como agente gerador da vida plena, que empodera, restaura e capacita para a obra de Deus. Segundo Menzies (2021)⁸⁶, a realização de ações proclamando uma nova realidade no cosmos em Lucas e Atos, seja de Jesus ou dos Apóstolos, é feita a partir da ação e poder do Espírito. No AT, Ezequiel associa essas coisas ao Espírito de Deus (Ez 37,1-14); no NT, Paulo fala do poder do Espírito para trazer vida plena novamente (Rm 8,11)⁸⁷.

⁸⁵ CULLMANN, O., Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã, p. 194.

⁸⁶ Robert Menzies, Empoderados para testemunhar (Natal: Carisma, 2021).

⁸⁷ KEENER, C., 1Peter, Ebook.

O raciocínio nos conduz a vislumbrar que o Espírito age em Jesus para a glorificação máxima, ocorrida na ascensão aos céus (1Pd 3,22). Por isso, a partir do momento que o seu agir se faz presente não se pode mais observar qualquer tipo de inércia estática. Pelo contrário, a dinâmica da ressurreição de Cristo já estava em movimento. Não era total, porque uma vez encarnado, segundo a realidade humana, não existe possibilidade de uma “vida plena” sem o corpo. Por isso, se em corpo ainda não glorificado, não seria possível falar que Cristo já estava ressuscitado, mas sim que o processo já havia começado. Com o poder do Espírito de Deus, antes de receber seu corpo glorificado e atingir a ressurreição completa, Cristo, pleno do Espírito, começou a proclamar sua vitória. Proclamação esta que se iniciou, ainda em seu estado de ressurreição em movimento, durante o *triduum mortis suae*, aos ímpios da época de Noé (1Pd 3,19), e depois, já ressuscitado plenamente, aos discípulos (Mt 28,18).

f) nos lugares celestiais inferiores. Desde o estudo de Dalton há pouca dúvida quanto à localização da proclamação de Cristo. As literaturas apócrifa e canônica ajudam no entendimento do imaginário judaico-cristão do século I d.C.⁸⁸. Nesse período, acreditava-se em divisões, ou níveis, no céu. Por exemplo, na literatura apócrifa o *Testamento de Levi* (século I d.C.) relata 7 céus⁸⁹ e *2Enoque* (século II d.C.) descreve 10 céus⁹⁰; até mesmo na literatura canônica é encontrado tal pensamento: Paulo, em 2Cor 12 (século I d.C.), descreve um homem que foi ao terceiro céu. A diferença no número de céus é importante não para ressaltar o número exato de céus, mas sim para demonstrar como a imaginação dessas pessoas compreendia a realidade supranatural.

Para este estudo, o detalhe primordial está no fio inexorável que interlaça o entendimento do juízo final dentro dessas literaturas. Tanto o *Testamento de Abraão* (século I ou II d.C.), a partir do capítulo 14, quanto 2En 7 e o *Testamento*

⁸⁸ KIM, M. II., Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19, p. 177-182

⁸⁹ PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. (eds.), Apócrifos da Bíblia e Pseudoepígrafos, p. 384-385

⁹⁰ PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. (eds.), Apócrifos da Bíblia e Pseudoepígrafos, p. 13.

de Levi descrevem um local dentro do céu para julgamento de seres malignos, sejam eles anjos, como nos últimos, ou seres humanos, como no primeiro. Ou seja, dificilmente o imaginário dos ouvintes/leitores do texto não entendeu essa ida de Jesus a algum lugar nos céus. Assim, a teoria de Clemente de que Cristo desceu ao inferno parece ir na direção contrária à cosmologia judaico-cristã dominante nos dois primeiros séculos.

Entretanto, um detalhe importante não pode ser olvidado. É verdade, por um lado, que o particípio aorístico “*πορευθεὶς/indo*” não está especificando nominalmente o local aonde Cristo foi, porém, por outro lado, a ideia de um *descensus* faz muito mais sentido à cultura grega do que ao movimento judaico-cristão dos dois primeiros séculos d.C. A ideia de uma alma descendo para o *Hades* foi fortemente desenvolvida a partir dos escritos gregos de Homero, como, por exemplo, em *Ilíada* e *Odisséia*⁹¹. Ainda que não se possa afirmar com toda a certeza, e que a discussão talvez nunca encontre uma resposta clara, parece ser mais provável um processo dialógico de 1Pedro com o imaginário presente na literatura apócrifa desse período do que com os textos gregos, se bem que os mundos e as literaturas se cruzavam bem naquela região, sobretudo por causa dos movimentos migratórios e sócio-político-comerciais.

Conclusão

Seguindo seu objetivo, este artigo analisou exegeticamente a perícope 1Pd 3,18-20, com especial foco no v.19, oferecendo o texto grego e uma sua tradução. A especial atenção dada ao v.19 se justifica por ser um versículo com a chamada *crux interpretum*, por tratar de um problema crucial para a fé cristã: O que fez Cristo durante seu *triduum mortis*? Sobre isso se pronunciaram vários Catecismos ao longo da história do Cristianismo, inclusive em suas profissões de fé, como no

⁹¹ WILLIAMS, T.; HORRELL, D., 1Peter, p. 1Peter, 235.

caso do Credo Apostólico, que afirma que Cristo, após sua morte e antes de sua ressurreição, “desceu à mansão dos mortos”.

O autor de 1Pedro lança uma luz ao afirmar que Cristo, “morto na carne e vivificado pelo Espírito” (v.18), “foi proclamar aos espíritos em prisão” (v.19), porém, não indica onde e em que situação. Várias foram as interpretações ao longo dos séculos do cristianismo. Algumas interpretações podem ter advindo do fato de que, o autor da 1Pedro, no capítulo seguinte, afirma que: “Por isso foi o Evangelho também pregado aos mortos, para que, julgados diante dos homens na carne, vivam segundo Deus no espírito” (1Pd 4,6).

O artigo trouxe as três teorias mais discutidas e que tomaram corpo ao longo da história: 1) a tradição do *descensus ad inferos*; 2) a tradição agostiniana; e 3) a tradição que defende uma dependência enoquita. De forma alguma se trata de um argumento fechado e esclarecido, pelo contrário, permanece aberto a úteriores estudos e reflexões. Mas a junção e a discussão das três em um artigo como esse, proporciona avançar nas discussões, análises e estudos, seja do ponto de vista bíblico, seja a partir da ótica sistemático-pastoral, pois tem a ver com o imaginário cristão, inclusive daqueles com menor formação bíblico-teológica.

Em se tratando de uma realidade que realmente toca o *Mysterium Dei* e diz respeito ao período chamado de *triduum mortis Christi*, então se sabe menos ainda e se pede mais cautela que sobre outros pontos que o texto bíblico é mais explícito. Aqui no texto de 1Pd 3,18-20 é pedido um estudo sempre e cada vez mais aprofundado para não se cair em fundamentalismos e nem em erros bíblico-teológicos, o que causaria ainda mais danos à Igreja e à humanidade.

Como se sabe, o mundo é movido por perguntas e não pelas respostas. Aliás, se mudam as perguntas, as respostas não podem ser as mesmas. Neste sentido, voltar a olhar para as interpretações desde a Patrística até as mais recentes, é sempre uma oportunidade para se avaliar a temática com os pés no chão e se poder avançar um pouco mais.

Mais ainda, não é possível avaliar apenas e tão somente a partir dos dados bíblicos. É precioso ir além, e ver na literatura extrabíblica e no imaginário religioso popular da época, em que direção se caminhava sobre esta temática. Sem sombra de dúvidas, além dos dados bíblicos, a literatura extrabíblica do período dos primeiros séculos antes e depois de Cristo, a exemplo do Livro de Enoque, é muito importante para se entender vários temas e pontos da Bíblia, ainda que não citada explicitamente, como na Carta de Judas, mas implicitamente, como se percebe no texto da 1Pedro, com forte influência do livro de 1Enoque.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, S. **Obras de San Agustin**, vol. XIa, Cartas (2.º). Madrid: BAC, 1972.
- AGOSTINHO. Letter CLXIV. In: SCHAFF, P. **The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection**, 2014. Ebook.
- AQUINO, T. **Suma Teológica**. Vol. 8. São Paulo: Loyola, 2004.
- BREMMER, J. N. Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature, In: COLLINS, J. **The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 340-357.
- CAMPBELL, D. D.; VAN RENSBURG, F. J. M. A history of the interpretation of 1peter 3:18-22. *Acta Patristica et Byzantina*. Volume 19, (2008), p. 73-96.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. Brasília: CNBB, 2013.
- CULLMANN, O. **Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.
- DALTON, W. J. **Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1Peter 3:18–4:6**. 2nd ed. AnBib 23. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989.
- DENZINGER, H.; HUNERMANN, P. **Compêncio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DIAS DA SILVA, C. M. **Metodologia da exegese bíblica: versão 2.0**. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 2022.

EHRMAN, B. **Heaven and Hell: A History of the Afterlife**. New York: Simon & Schuster, 2020.

ELLIOTT, J. 1 Enoch, 1 Peter, and Social-Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. *Biblical Theology Bulletin*, vol. 39, n. 1 (2009): 39–43.

FINNEY, M. **Resurrection, Hell and the Afterlife: Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity**. New York: Routledge, 2016.

FORBES, G. **Exegetical Guide to the Greek New Testament: 1Peter**. Nashville: B&H Publishing Group, 2014. Ebook.

GOLDINGAY, J. **Genesis**. Michigan: Barker Academic, 2020. Ebook.

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

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2 (2017), p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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

GONZAGA, W.; SOUZA, R. M. “Grande é o mistério da piedade”: Ecclesiologia e Cristologia em 1Tm 3,16, *Caminhos*. Goiânia, v. 19, n. 2 (2021), p. 394-415. Doi: <http://dx.doi.org/10.18224/cam.v19i2.8816>

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GRUDEM, W. **The First Epistle of Peter: An Introduction and Commentary**, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1988.

GRUDEM, W. Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19-20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature. *Trinity Journal*: 7 (1986), p. 3-31.

IRENÆUS OF LYONS, Against Heresies, IV.36.4. In: SCHAFF, P. *The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection*, 2014. Ebook

JOBES, K. **Comentário exegético 1Pedro**. São Paulo, Vida Nova, 2022. Ebook.

KEENER, C. **1Peter**: A Commentary. Michigan: Baker Academic, 2021. Ebook.

KELLY, J. N. D. **A Commentary on the Epistles of Peter and Jude**. Thornapple Commentaries. Grand Rapids: Baker, 1981.

KIM, M. II. Christ's Proclamation to the Spirits in Prison in 1Peter 3:19. **Reform & Revival**, (2019), p. 7-31.

KNIBB, M. A. 1 Enoch. In: SPARKS, H. F. D. (Ed.), **The Apocryphal Old Testament**. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984, p. 169-320.

LUTERO, M. **Commentary on Peter and Jude**. Grand Rapids: Kregel, 1990.

MÁRTIR, J. **Justino de Roma: I e II Apologias: Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995. Ebook.

MÁRTIR, J. The Second Apology of Justin for the Christians Addressed to the Roman Senate. In: SCHAFF, P. **The Complete Ante-Nicene & Nicene and Post-Nicene Church Fathers Collection**, 2014. Ebook.

MICHAELS, J. R. **1Peter**. Word Biblical Commentary. Michigan: Zondervan Academic, 1988.

MENZIES, R. **Empoderados para testemunhar**. Natal: Carisma, 2021.

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

NICKELSBURG, G. W. E. **1Enoch 1. A Commentary on the Book of 1Enoch 1: Chapters 1-36; 81-108**. Edited by Klaus Baltzer. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2001. Ebook.

OTTO, R. **O sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: Vozes, 2007.

PADRES APOSTÓLICOS. **Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Plicarpo de Esmirna, O Pastora de Hermas, Carta de Barnabé, Paías, Didaqué**. São Paulo: Paulus, 2008.

PROENÇA, E.; PROENÇA, E. O. (eds.), **Apócrifos da Bíblia e Pseudoepígrafos**. Barueri: Novo Século, 2004.

PROENÇA, E.; KIBUUKA, B. (orgs.). **1 Enoque**. São Paulo: Fonte editorial, 2019.

RANKIN, D. **The early church and the afterlife: post-death existence in Athenagoras, Tertullian, Origen and the letter to Rheginos**. New York: Routledge, 2018.

REICKE, B. **The Disobedient Spirits and Christian Baptism**. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1946.

SANTAMARÍA LANCHO, J. A. **Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad Inferos: 1 Pe 3,19–20a y la tradición sobre “la predicación de Cristo en los Infiernos”**. Ph.D. diss., Ludwig-Maximilians-Universität (München), 2007.

SPRINKLE, P. (ed.). **Four Views on Hell**. 2 ed. Michigan: Zondervan Academic, 2016.

TREBILCO, P. R. **Jewish Communities in Asia Minor**. New York: Cambridge University Press 1991.

VANDERKAM, J. C. The Book of Enoch and the Qumran Scrolls. In: COLLINS, J. J.; LIM. T. H. **The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls**. New York: Oxford University Press, 2011. Ebook.

WILLIAMS, M. He descended into Hell? An issue of Confessional Integrity, *Presbyterion* 25:2 (Fall) (1999), p. 80–90.

WILLIAMS, T.; HORRELL, D. **1Peter: A critical and Exegetical Commentary: Volume 2: Chapters 3-5**. Edimburgo: T&T Clark, 2023.

WRIGHT, N. T. **A Ressurreição do Filho de Deus**. São Paulo: Paulus, 2020.

Capítulo VI¹

A identidade do Povo de Deus em 1Pd 2,4-10: Uma análise do uso do AT na descrição petrina da comunidade cristã

The Identity of the People of God in 1Pet 2,4-10: An analysis of the use of the Old Testament in the Petrine Description of the Christian Community

La Identidad del Pueblo de Dios en 1Pe 2,4-10: Un análisis del uso del Antiguo Testamento en la Descripción Petrina de la comunidad cristiana

Waldecir Gonzaga²

Lucas Rangel de Castro Soares³

Resumo

Este estudo examina a identidade do Povo de Deus em 1Pd 2,4-10, a partir da análise de como o autor canônico se utiliza de textos do Antigo Testamento para descrever a comunidade cristã. O objetivo principal é demonstrar como as citações, alusões e ecos veterotestamentários moldam a eclesiologia da epístola, enquanto destaca a relação entre Israel e a Igreja. O estudo dialoga com o debate acadêmico sobre intertextualidade e exegese intra-bíblica ou intra-canônica, e interage com autores como Gregory K. Beale, Richard B. Hays e Steve Moyise. A pesquisa adota a metodologia de Beale para o estudo do uso do Antigo Testamento no Novo e aplica seus nove passos para a interpretação do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, o que inclui a identificação de referências textuais do primeiro testamento na perícopes, a análise do contexto original e do contexto do Novo Testamento, comparação textual e as análises teológica e retórica. O estudo está estruturado da seguinte maneira: uma introdução ao problema do uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento e apresentação do método de Beale; a análise do contexto de 1Pd 2,4-10 e a crítica textual da perícopes; a identificação e interpretação das passagens do Antigo Testamento citadas ou aludidas, com foco no impacto dessas referências na construção da identidade cristã. O estudo demonstra que 1Pd 2,4-10 reafirma a continuidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, enquanto apresenta a Igreja como receptora das prerrogativas e da missão do Israel do Antigo Testamento.

Palavras-chave: 1Pedro, Exegese do NT, Uso do AT no NT, Povo de Deus, Comunidade Cristã.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-06>

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

³ Mestre em Teologia pela FABAPAR (Curitiba, Brasil) e doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor de teologia da Faculdade Batista do Rio de Janeiro/Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (Rio de Janeiro, Brasil). E-mail: <prlucasrangel@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0375638476427222> e ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7523-9188>.

Abstract

This study examines the identity of the People of God in 1Pet 2:4-10 by analyzing how the canonical author utilizes Old Testament texts to describe the Christian community. The main objective is to demonstrate how Old Testament citations, allusions, and echoes shape the ecclesiology of the epistle while highlighting the relationship between Israel and the Church. The study engages with the academic debate on intertextuality and intra-biblical or intra-canonical exegesis, interacting with scholars such as Gregory K. Beale, Richard B. Hays, and Steve Moyise. The research adopts Beale's methodology for studying the use of the Old Testament in the New Testament and applies his nine steps for interpreting Old Testament usage in the NT. These steps include identifying textual references from the First Testament in the pericope, analyzing both the original and New Testament contexts, textual comparison, and theological and rhetorical analyses. The study is structured as follows: an introduction to the problem of the Old Testament's use in the New Testament and an overview of Beale's method; an analysis of the context of 1Pet 2:4-10 and a textual criticism of the pericope; the identification and interpretation of Old Testament passages that are cited or alluded to, focusing on the impact of these references on the construction of Christian identity. The study demonstrates that 1Peter 2:4-10 reaffirms the continuity between the Old Testament and New Testament, presenting the Church as the recipient of the prerogatives and mission of Old Testament Israel.

Keywords: 1Peter, New Testament Exegesis, Old Testament in the New Testament Use, People of God, *Christian Community*.

Resumen

Este estudio examina la identidad del Pueblo de Dios en 1Pe 2:4-10, a partir del análisis de cómo el autor canónico utiliza textos del Antiguo Testamento para describir a la comunidad cristiana. El objetivo principal es demostrar cómo las citas, alusiones y ecos veterotestamentarios moldean la eclesiología de la epístola, al tiempo que destacan la relación entre Israel y la Iglesia. El estudio dialoga con el debate académico sobre intertextualidad y exégesis intra-bíblica o intra-canónica, e interactúa con autores como Gregory K. Beale, Richard B. Hays y Steve Moyise. La investigación adopta la metodología de Beale para el estudio del uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento y aplica sus nueve pasos para la interpretación del uso del Antiguo Testamento en el NT, lo que incluye la identificación de referencias textuales del Primer Testamento en la perícopa, el análisis del contexto original y del contexto del Nuevo Testamento, la comparación textual y los análisis teológico y retórico. El estudio se estructura de la siguiente manera: una introducción al problema del uso del Antiguo Testamento en el Nuevo y una presentación del método de Beale; el análisis del contexto de 1Pe 2:4-10 y la crítica textual de la perícopa; la identificación e interpretación de los pasajes del Antiguo Testamento citados o aludidos, con un enfoque en el impacto de estas referencias en la construcción de la identidad cristiana. El estudio demuestra que 1Pe 2:4-10 reafirma la continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, presentando a la Iglesia como la receptora de las prerrogativas y la misión del Israel del Antiguo Testamento.

Palabras clave: 1Pedro, Exégesis del NT, Uso del AT en el NT, Pueblo de Dios, *Comunidad Cristiana*.

Introdução

A relação entre o Antigo Testamento (AT) e o Novo Testamento (NT) é um dos aspectos mais debatidos na exegese bíblica, especialmente no que diz respeito à maneira como os autores neotestamentários utilizam os textos veterotestamentários em sua argumentação teológica. Entre as epístolas do NT, o texto de 1Pd 2,4-10 se destaca pelo uso significativo de citações e alusões ao AT na construção da identidade da comunidade cristã. Nesse contexto, a presente pesquisa tem como objetivo analisar de que maneira o autor de 1Pedro se apropria de passagens veterotestamentárias para descrever a Igreja como o “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a) e quais são as implicações exegéticas e teológicas dessa abordagem.

A importância desse estudo se deve ao fato de que a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a) é um tema central na Teologia Bíblica e na Ecclesiolgia cristã. O uso que 1Pedro faz de textos como Is 8,14; 28,16; Sl 118,22; Ex 19,5-6 e outros, reforça a continuidade entre a antiga Aliança e a nova Aliança, enquanto sugere uma releitura cristológica dessas passagens. Assim, esta pesquisa busca responder à seguinte questão: como o autor de 1Pedro, um dos textos do *corpus* NT⁴, emprega o AT na definição da identidade da comunidade cristã e qual o impacto dessa utilização na interpretação da perícopa?

Para alcançar esse objetivo, o estudo se estrutura em três partes principais. A primeira parte trata do uso do AT pelo Novo, apresentando o método exegético desenvolvido por G. K. Beale⁵. O debate sobre intertextualidade, exegese intra-bíblica e os critérios para identificação de citações, alusões e ecos textuais são abordados, com especial atenção às discussões entre Beale e outros estudiosos,

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

⁵ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação (2013).

como Steve Moyise⁶ e Richard B. Hays⁷. A metodologia de Beale, que propõe um modelo estruturado em nove passos para a análise do uso do AT no NT, é explicada e justificada como o referencial adotado nesta pesquisa.

Na segunda parte, procede-se ao estudo do texto e do contexto de 1Pd 2,4-10. Inicialmente, é realizada uma análise do contexto geral da epístola, abordando sua autoria, data, destinatários e propósito. Em seguida, discute-se o contexto imediato da perícope dentro do argumento maior da epístola, destacando sua relação com a exortação ética anterior (1Pd 1,13–2,3) e com a discussão sobre a conduta dos crentes no mundo (1Pd 2,11–3,12). Além disso, realiza-se uma crítica textual do trecho em questão, avaliando as principais variantes manuscritas e seu impacto na tradução.

A terceira e última parte do estudo concentra-se na análise do uso de textos do AT em 1Pd 2,4-10. São examinadas detalhadamente as citações e alusões a passagens do AT, aplicando-se os critérios metodológicos previamente estabelecidos. A pesquisa inclui a comparação do texto grego de 1Pedro com as versões da Septuaginta e do Texto Massorético, além de um levantamento sobre como essas passagens eram interpretadas no judaísmo antigo. Esse processo permite identificar se a releitura petrina desses textos se relaciona com tradições judaicas ou se apresenta uma inovação hermenêutica dentro da literatura cristã primitiva.

A partir dessa análise, argumenta-se que o autor da epístola apresenta a Igreja como o novo “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (1Pd 2,10a), retomando categorias veterotestamentárias e aplicando-as à comunidade cristã. O estudo demonstra que 1Pedro reforça tanto a continuidade entre Israel e a Igreja quanto a nova realidade inaugurada por Cristo, na qual a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” se define pela fé no Messias e pela missão de proclamar as virtudes divinas. Dessa

⁶ MOYISE, S., *The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale*, p. 54-58.

⁷ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989).

forma, a pesquisa contribui para o debate sobre a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” na teologia do NT e oferece uma análise sobre a intertextualidade bíblica nesta perícopes. Ao aplicar um método exegético rigoroso, busca-se não apenas elucidar o significado do texto, mas também fornecer subsídios para futuras investigações sobre o uso do AT no NT e suas implicações para a Teologia Bíblica.

1. O uso do Antigo do Novo Testamento e o método de G. K. Beale

Com o objetivo de verificar como o texto de 1Pd 2,4-10 se apropria de passagens do AT para apresentar a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a), esta pesquisa se vale da metodologia proposta por Beale⁸ quanto ao uso do AT pelo NT. Portanto, a fim de clarificar o trilha exegético proposto, é necessário tratar do problema que é lidar com a abordagem que os diversos autores do NT fazem dos textos do AT, expor um sumário do método de Beale⁹ e, por fim, argumentar de que maneira esta metodologia se mostra útil para os propósitos desta pesquisa. Na consecução deste objetivo, segue-se como fonte principal o manual de Beale, bem como outras fontes metodológicas relevantes para o debate.

⁸ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, (2013). Nesta obra, Beale explicita sua metodologia para a interpretação do uso do AT pelo NT. Há, contudo, outras obras do mesmo autor que desenvolvem ou aplicam sua proposta metodológica. Destas a lista a seguir é um exemplo: BEALE, G.K.; CARSON, D.A. (Orgs.), Comentário do uso do AT no NT (2014); BEALE, G. K., Teologia bíblica do NT: a continuidade teológica do AT no Novo (2018); BEALE, G.K. (Org.), The right doctrine from the wrong texts? essays on the Old Testament in the New (1994); BEALE, G. K., John’s Use of the Old Testament in Revelation (1998).

⁹ Ao apresentar a proposta de Beale, procura-se interagir com outros autores que têm se dedicado à questão do uso do Antigo Testamento pelo Novo.

1.1. O problema do uso do AT pelo NT

A inter-relação entre o AT e o NT constitui uma questão de primordial importância para a interpretação bíblica, e esta relação tem suscitado amplo debate entre os estudiosos. Como observam Gonzaga, Ramos e Silva, não é difícil estabelecer esta relação: “A profunda dependência literária que os autores do NT tiveram da lei, dos profetas e dos escritos, salta aos olhos de qualquer leitor da Bíblia”¹⁰. Contudo, a questão se aprofunda, como expõe Beale: “O debate mais importante discute se o NT interpreta o Antigo em sintonia com o sentido original do AT. Será que o NT demonstra ter conhecimento do sentido contextual das referências do AT a que recorre?”¹¹ Em caso de resposta positiva a este questionamento de Beale, o leitor estará obrigado a reconhecer que o NT representa a continuidade legítima do AT. Esta continuidade transcende os elementos teológicos (ainda que certamente os inclua), ao passo que reivindica para o NT a posição de legítimo intérprete do texto do AT e amplia de maneira diversificada e rica a extensão da inter-relação entre os dois testamentos para o âmbito literário.

Este não é um posicionamento unânime. Emblemático é o debate entre Beale¹² e Moyise¹³ acerca da interpretação do uso do AT no NT, com foco nas diferenças entre “significado original” e “novos significados” atribuídos pelos autores do NT, além de questões sobre intencionalidade autoral e o papel dos leitores e contextos na criação de significado. Ao interagir um com o outro através de artigos publicados no *Irish Biblical Studies*, estes dois autores argumentam em favor de posições distintas. Beale argumenta que “as referências do AT ganham ‘nova significância’, mas não ‘novo significado’ quando colocadas num novo

¹⁰ GONZAGA, W.; RAMOS, D. da S.; SILVA, Y. A. de C., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 10.

¹¹ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 21.

¹² BEALE, G. K., Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: a Rejoinder to Steve Moyise, (1999).

¹³ MOYISE, S., The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale, (1999).

contexto. O ‘significado’ original não muda, mas a ‘significância’ desse significado muda”¹⁴. Moyise, por outro lado, desafia essa distinção, quando afirma que os textos do AT, ao serem colocados em novos contextos no NT, ganham novos significados.¹⁵ Ele também enfatiza a influência das presunções hermenêuticas e culturais dos leitores na criação de significados.¹⁶

Outra discussão relevante é se (ou em que medida) o conceito de intertextualidade se aplica ao uso do AT no NT. Beale observa que:

emprega-se “intertextualidade” em alguns casos apenas para se referir ao procedimento com que um texto bíblico mais recente se refere a um anterior, como esse texto mais antigo intensifica o sentido do mais recente e como o mais recente desenvolve com criatividade o sentido do mais antigo.¹⁷

Por outro lado, ele também reconhece que por este não ser o único uso do termo, sua apropriação pelos estudos bíblicos pode trazer alguns riscos e, por esta razão, prefere não utilizar esta terminologia.¹⁸

Nesta mesma direção, Meek apresenta as definições de intertextualidade, exegese intra-bíblica e alusão intra-bíblica, destacando as diferenças em seus métodos e pressupostos. Derivada dos estudos de Julia Kristeva, a intertextualidade é uma abordagem sincrônica e centrada no leitor, que trata os textos como partes de uma rede de significados, sem considerar a intencionalidade do autor ou a direção da influência. Nessa perspectiva, todos os textos formam um “mosaico” de citações, e o significado é construído pela interação com o leitor.¹⁹

¹⁴ BEALE, G. K., Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: a Rejoinder to Steve Moyise, p. 153.

¹⁵ MOYISE, S., The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale, p. 56.

¹⁶ MOYISE, S., The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale, p. 57.

¹⁷ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 64.

¹⁸ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 65.

¹⁹ MEEK, R. L., Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology, p. 283.

Já a exegese intra-bíblica se concentra nas relações entre textos dentro da Bíblia, enfatizando como os textos posteriores revisam ou reinterpretam os anteriores de maneira intencional. Ela parte de uma relação diacrônica e exige a demonstração de que o autor teve um propósito explícito ao modificar ou reutilizar um texto anterior, utilizando critérios como vocabulário comum e paralelismos temáticos.²⁰

Por outro lado, a alusão intra-bíblica também considera uma relação diacrônica, mas seu foco está apenas em identificar referências a textos anteriores, sem implicar mudanças no significado original. Assim como a exegese intra-bíblica, alusão intra-bíblica usa critérios objetivos, mas com um escopo mais limitado, buscando apenas indicar a intenção de aludir a um texto.²¹ De forma geral, enquanto a intertextualidade é voltada ao leitor e sincrônica, a exegese e a alusão intra-bíblica são centradas no autor e possuem uma perspectiva diacrônica, diferenciando-se pela profundidade da interação com os textos anteriores.

Tratadas as questões relativas à continuidade entre AT e NT e à terminologia apropriada em que o método de Beale se insere, é necessário estabelecer definições precisas para os conceitos de citação, alusão e eco. Estes conceitos são amplamente utilizados pelos estudiosos para se referir às diversas maneiras como os autores do NT se apropriam de textos do AT. Como observam Gonzaga Almeida Filho,

O ponto de partida da pesquisa sobre o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento se situa em identificar quais textos o NT cita ou se refere ao AT. Por isso, faz-se necessário definir o que é citação e o que é alusão, e quais são os critérios usados para confirmar uma citação ou alusão.²²

²⁰ MEEK, R. L., *Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology*, p. 287.

²¹ MEEK, R. L., *Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology*, p. 289.

²² GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., *O uso do AT na Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 4.

A forma mais direta pela qual um autor do NT referencia o AT é a citação. Beale define “citação” como sendo “uma reprodução direta de uma passagem do AT facilmente identificável por seu paralelismo vocabular claro e bem característico”²³. Beethan acrescenta alguns elementos a esta definição básica:

Uma seleção literal ou quase literal de um texto anterior que um autor incorpora intencionalmente em seu próprio texto em uma tentativa explícita e direta de fazer com que o leitor reconheça o material incorporado e o interprete em seu novo contexto. Os autores geralmente sinalizam a presença de uma citação fornecendo uma fórmula de citação ou um marcador introdutório.²⁴

Segundo as informações contidas na 28ª edição do *Novum Testamentum Grace* de Nestle-Aland (NA28), no NT há 355 citações e destas 240 possuem algum tipo de fórmula de citação (e.g. “como está escrito”) e 115 não possuem.

Por ser uma referência indireta, a alusão (e também o eco) é mais difícil de identificar e, de certa forma, também de definir. Beale propõe o seguinte:

Pode se definir ‘alusão’ como uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT. Diferentemente de uma citação do AT, que é uma referência direta, a alusão é indireta (a redação do AT não é reproduzida diretamente como na citação). [...] A chave para identificar uma alusão consiste em observar se há um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura.²⁵

Mais objetiva é a definição de “alusão” fornecida por Beethan: “Um artifício literário que um autor emprega intencionalmente para remeter o leitor a uma única fonte identificável, da qual um ou mais componentes devem ser lembrados e trazidos para o novo contexto para que o texto alusivo seja totalmente

²³ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 53.

²⁴ BEETHAM, C. A., Quotation, Allusion, and Echo, p. 687. (tradução nossa)

²⁵ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 55-56.

compreendido”²⁶. Em ambas as definições fica claro o elemento da intencionalidade do autor em se valer de outra fonte que pode ser identificado pelos seus leitores.

Um terceiro conceito, um tanto quanto mais difícil de definir é o de “eco”. Beethan assim o estabelece: “Um modo de referência literária sutil que não se destina ao reconhecimento público, mas que deriva de uma única fonte identificável e que um autor gera consciente ou inconscientemente e contextual ou não contextualmente”²⁷. Por sua vez, Beale prefere não distinguir entre alusões e ecos. Para ele, os ecos do AT no NT seriam um tipo mais sutil de alusão ou apenas uma “alusão possível”:

Alguns comentaristas distinguem entre “ecos” e “alusões”. Por vários motivos, essa distinção pode se revelar de pouca utilidade. Primeiro, alguns estudiosos usam os dois termos quase como se fossem sinônimos. Em segundo lugar, os que fazem uma distinção qualitativa nítida entre os termos acham que o eco contém menos volume do AT ou menos coerência vocabular com ele do que a alusão. [...] Portanto, não estaborecerei nenhum critério para diferenciar alusões que seja distinto dos critérios para reconhecer ecos.²⁸

Todavia, um ponto relevante é o que trata dos critérios para a identificação de citações, alusões e ecos. Beale²⁹, na aplicação do primeiro de seus nove passos, propõe que sejam aceitos os sete critérios estabelecidos por Hays³⁰, descritos a seguir:

1) *Disponibilidade*: Este critério avalia se o texto-fonte do AT estava acessível ao autor do NT e ao público original. Hays argumenta que a ampla familiaridade com o corpo de textos posteriormente reconhecidos como

²⁶ BEETHAM, C. A., Quotation, Allusion, and Echo, p. 690.

²⁷ BEETHAM, C. A., Quotation, Allusion, and Echo, p. 691. (tradução nossa)

²⁸ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 56-57.

²⁹ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 57.

³⁰ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 30-32.

canônicos dentro do judaísmo praticamente elimina dúvidas quanto à sua disponibilidade. Beale destaca que o autor neotestamentário esperava que seus leitores identificassem a alusão, mesmo que apenas em leituras posteriores.

2) *Volume*: O volume da referência na Escritura é determinado pela quantidade de repetição literal de palavras ou padrões sintáticos, bem como pela proeminência do texto precursor nas Escrituras. O grau de reprodução literal do texto anterior aumenta a capacidade do leitor de reconhecer a referência, mesmo em contextos menos óbvios.

3) *Recorrência*: Este critério investiga a frequência com que o autor do NT cita ou alude ao mesmo texto ou contexto veterotestamentário. Hays observa que a repetição de passagens importantes reflete a significância desses textos para o autor. Alusões recorrentes dentro do mesmo *corpus* aumentam a legitimidade da referência proposta, pois indicam que o autor atribui especial importância ao contexto citado.

4) *Coerência Temática*: Examina se a citação, alusão ou eco ao AT se ajusta à linha argumentativa do autor do NT. Esse critério vai além da identificação de palavras ou frases e busca compreender como os temas do texto precursor iluminam o argumento atual. A referência deve não apenas se encaixar no contexto, mas também esclarecer ou enriquecer o argumento em questão, fortalecendo seu impacto retórico.

5) *Plausibilidade Histórica*: Esse critério avalia se o autor do NT poderia ter intencionado a citação, alusão ou eco e se o público original seria capaz de compreendê-la. Hays e Beale reconhecem a possibilidade de que nem todos os leitores captariam a referência à Escritura imediatamente, mas defende que isso não invalida sua intenção. Deve-se também observar que os paralelos com outros usos judaicos da época podem aumentar a credibilidade da referência, desde que sejam demonstráveis dentro do contexto histórico-literário.

6) *História da Interpretação*: Investiga se leitores anteriores reconheceram a mesma referência. Hays argumenta que as tradições interpretativas podem ter distorcido o sentido original devido às mudanças contextuais e hermenêuticas, o que limita a efetividade deste critério. Segundo Beale, o critério da história da interpretação é um dos menos confiáveis para identificar alusões, uma vez que pode estreitar as possibilidades.

7) *Satisfação*: Por fim, o critério de satisfação pergunta se a referência da Escritura proposta faz sentido no contexto imediato e se esclarece ou enriquece a narrativa. Hays considera esse critério como o mais importante, pois, em última análise, o valor de uma proposta interpretativa reside em sua capacidade de produzir uma leitura convincente e iluminadora.

Por fim, vale destacar que as definições, critérios e discussões aqui apresentadas são úteis para o propósito deste estudo que é a aplicação do modelo exegético de Beale à perícopes de 1Pd 2,4-10 com vistas à exposição de como o texto apresenta a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a). À luz dos conceitos ora apresentados, cabe agora determinar o método a ser utilizado no trabalho exegético que se seguirá.

1.2. O método de Beale para a interpretação do uso do AT pelo Novo

Estabelecidos o problema e os conceitos fundamentais para a aplicação de uma exegese intra-bíblica segundo Hays, é preciso expor com clareza o método aqui utilizado para o estudo da perícopes de 1Pd 2,4-10, a fim de explicitar de que modo o uso que o autor faz de citações, alusões e ecos do AT influencia sua descrição da comunidade cristã. Como já indicado, o método utilizado é o proposto por Beale³¹ em seu “Manual do uso do AT no NT”. Sua metodologia está estruturada em nove passos que são descritos a seguir.

³¹ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 68-82.

1) *Identificar a referência ao AT*: Esta etapa inicial exige a identificação e a distinção entre citações, alusões e ecos, utilizando critérios como paralelismos textuais, temáticas compartilhadas e o uso de marcadores introdutórios. O alvo nesta etapa é estabelecer a natureza da conexão entre o AT e o NT. Neste primeiro ponto, Beale indica que sejam utilizados os sete critérios de Hays, assumidos por ele como primeira etapa metodológica.

2) *Analisar o contexto geral do NT*: Considera-se o propósito literário e teológico da passagem no NT em que ocorre a referência ao AT com o objetivo de relacionar a referência ao AT com o propósito geral do autor do NT.

3) *Analisar o contexto imediato e geral do AT*: Essa etapa envolve a investigação minuciosa do significado original das passagens do AT e de seu papel na narrativa maior das Escrituras. O propósito deste passo é compreender o significado original do texto do AT antes de analisá-lo em seu uso no NT.

4) *Pesquisar o uso do texto do AT no judaísmo*: Essa pesquisa inclui fontes primárias da literatura judaica antiga e mais recente com vistas a avaliar se o autor do NT utilizou ou adaptou tradições judaicas existentes.

5) *Comparar os textos*: A análise das diferenças entre o NT, a Septuaginta, o Texto Hebraico, os *Targumim* e outras versões antigas (extrabíblicas), revela como o autor do NT selecionou e adaptou suas fontes. O objetivo desta comparação é identificar possíveis razões para escolhas textuais feitas pelo autor do NT.

6) *Analisar o uso textual do AT*: Examina-se o grau de literalidade ou de interpretação pessoal no uso do texto do AT pelo autor do NT, com o objetivo de reconhecer como as opções textuais ou interpolações/alterações influenciam a interpretação da passagem referenciada.

7) *Avaliar o uso interpretativo que o autor faz do AT*: Identifica-se a abordagem interpretativa empregada, como tipologia ou aplicação cristológica,

ressaltando sua relevância teológica. O alvo desta etapa é revelar os pressupostos hermenêuticos do autor do NT.

8) *Analisar o uso teológico que o autor faz do AT*: Explora-se como as referências veterotestamentárias sustentam os argumentos teológicos do NT a fim de destacar a relevância dos textos do AT na teologia do NT.

9) *Analisar o uso retórico que o autor faz do AT*: Analisa-se o impacto persuasivo e emocional das referências do AT no texto de modo a evidenciar o papel da citação ou alusão no contexto argumentativo do NT.

Como qualquer outro método de estudo e interpretação, estes passos não são exatos nem fixos. Nem são etapas exaustivas, porém podem ser combinadas com outros procedimentos que ajudem a lançar luz sobre um texto do NT que se valha de citações, alusões ou ecos do AT. É possível também flexibilizar a ordem em que estes nove passos são aplicados. Contudo, é preciso levar em conta que alguns desses passos são dependentes de outro. Por exemplo, sem que se vença o primeiro passo, é inviável se cumprir os demais passos a partir do três. Alguns admitem que até se poderia haver a inversão entre o primeiro e o segundo passos, por parecer que o segundo, de certa forma, seja independente dos demais. Contudo, não é possível realizar a análise textual antes de se comparar os textos de onde a referência do AT pode ter sido retirada e nem se constatar se se trata de citação, alusão e/o eco, a partir de sua materialidade, e isso se determina na aplicação do primeiro passo e não do segundo ou dos demais.

1.3. A utilidade do método de Beale para a compreensão da eclesiologia de 1Pd 2,4-10

A aplicação do método de Beale à perícopes de 1Pd 2,4-10 é útil para a compreensão da visão petrina acerca da natureza e da missão do “*λαὸς θεοῦ*/Povo de Deus” (v.10a). Como destaca Elliott acerca desta perícopes: “o conteúdo

consiste numa extensa cadeia de citações e alusões do AT acompanhadas de sua própria interpretação e aplicação redacional em relação a Jesus Cristo, fiéis e infiéis.”³² Este trecho, portanto, integra elementos teológicos e literários do AT enquanto apresenta a Igreja como um edifício espiritual cuja “pedra angular” é Cristo. Tal imagem ressalta o elemento de continuidade entre o Israel pactual e a Igreja, ao mesmo tempo que enfatiza a catolicidade da comunidade cristã.

A abordagem hermenêutica de Beale ilumina a maneira como 1Pedro reinterpreta textos do AT para construir uma identidade cristã baseada na aliança, na eleição divina e na missão de proclamar as virtudes de Deus. Essa identidade é apresentada como um reflexo direto do papel de Cristo como “pedra angular”, cuja rejeição pelos homens contrasta com sua eleição divina.

2. Texto e contexto de 1Pd 2,4-10

Estabelecido o método utilizado por esta pesquisa, é necessário expor os resultados deste trabalho exegético. Como já é sabido que a perícopes de 1Pd 2,4-10 se vale de citações e alusões a diversos textos do AT³³, a preocupação desta seção é trabalhar o segundo passo do método de Beale que trata de analisar o contexto geral em que o texto de 1Pd 2,4-10 se encontra. Além de suprir esta etapa metodológica, esta seção também lida com questões essenciais a qualquer trabalho exegético como a crítica textual e a tradução do texto ora analisado.

2.1. Contexto de 1Pd 2,4-10

Primeiramente, deve-se analisar o contexto geral do NT³⁴ em que está inserido o texto em estudo. Em segundo lugar, é preciso identificar os elementos

³² ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 407.

³³ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 150; NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 698-699.

³⁴ BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação, p. 69.

mais importantes do contexto imediato de 1Pd 2,4-10. Este trabalho possibilita a compreensão da perícope de 1Pd 2,4-10 a partir do argumento proposto pelo autor da obra literária de modo a estabelecer relações que permitem extrair com maior clareza o sentido do texto e analisar com maior precisão a utilidade e as razões do uso de textos do AT nesta porção do NT.

2.1.1. Contexto geral de 1Pd 2,4-10

A perícope de 1Pd 2,4-10 está inserida na obra cujo *inscriptio* é ΠΕΤΡΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΡΩΤΗ³⁵. Este título identifica a obra com o apóstolo Pedro, cuja autoria é atestada por amplo testemunho antigo. Bigg afirma que

Eusébio coloca a Primeira Epístola de Pedro entre os Ὁμολογούμενα, ou seja, os livros aceitos por toda a Igreja sem qualquer dúvida. Não há nenhum livro no Novo Testamento que tenha uma atestação mais antiga, melhor ou mais forte, embora Irineu seja o primeiro a citá-lo pelo nome.³⁶

Este testemunho se inicia na segunda epístola de Pedro (2Pd 3,1)³⁷ e se estende por diversas obras do século II d.C., ainda que apenas em forma de alusão.³⁸ Diante de alguns argumentos levantados pela pesquisa moderna, alguns eruditos se posicionam contra a autoria petrina desta epístola. Dentre eles estão Achtemeier³⁹ e Elliott⁴⁰ que defendem, respectivamente, a autoria por parte de um autor anônimo que se valeu do nome do apóstolo Pedro e a autoria por parte de uma comunidade petrina. Por outro lado, há comentadores que defendem a autoria

³⁵ Conforme atestado por $\mathfrak{P}^{72}$ $\aleph^1$ A^{vid} . NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 696.

³⁶ BIGG, C., A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude, p. 7.

³⁷ Ainda que não seja possível atestar de forma definitiva a autoria petrina de 1Pedro com base somente nesse testemunho, ele não deve ser desprezado. BERNIER, J., Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition, p. 214.

³⁸ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 138.

³⁹ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 43.

⁴⁰ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 130.

apostólica da obra em concordância com testemunho interno da epístola (1Pd 1,1), tais como Schreiner⁴¹, Osborne⁴² e Köstemberger⁴³, rebatendo os mesmos argumentos, indicando suas fragilidades⁴⁴.

Em se admitindo que a epístola não teria sido escrita pelo apóstolo Pedro, ela poderia ser colocada entre os anos 70 a 80 d.C. Caso se admita a autoria do apóstolo Pedro, é necessário posicionar a ocasião da composição logo após o início da perseguição deflagrada por Nero em 64 d.C. Segundo Pinto⁴⁵, o ambiente que circunda a epístola está relacionado a dois fatores principais: 1) o primeiro é o fato de que a Igreja na parte norte central da Ásia Menor enfrentava um período de perseguição inédito; 2) o segundo é um aparente desprezo dos destinatários pela distinção que deveria existir entre cristãos e pagãos no que se refere à conduta e associação. Esses dois elementos conduzem à ênfase da epístola na esperança e no chamado celestial, que se opõe à tendência natural ao desespero e ao relaxamento na conduta cristã diante das dificuldades. Acerca desses destinatários pode-se dizer que são os cristãos dispersos na Ásia Menor, o que inclui as regiões “do Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1Pd 1,1). Os leitores incluíam tanto judeus quanto gentios, o que é evidenciado pelas referências ao AT e pela linguagem judaica também utilizada. A população nas províncias da Ásia Menor era miscigenada, e muitos gentios, conhecidos como “tementes a Deus”, aceitaram Evangelho.⁴⁶

Quanto ao propósito da epístola, Pinto resume como “encorajar o viver cristão que honra a Deus no meio de oposição crescente refletindo sobre as reações exigidas pela vocação celestial do crente”⁴⁷. Como afirma Holmer, Pedro

⁴¹ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 35-36.

⁴² OSBORNE, G. R.; M., M. R. Jr., Cornerstone Biblical Commentary: James, 1-2 Peter, Jude, Revelation, p. 133.

⁴³ KÖSTENBERGER, A. J., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1466.

⁴⁴ EUSÉBIO DE CESARÉIA, História Eclesiástica, p. 70; PINTO, C. O. C., Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento, p. 526; KÖSTENBERGER, A. J., Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa, p. 1463-1465; BRUCE, F. F., História do Novo Testamento, p. 395.

⁴⁵ PINTO, C. O. C., Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento, p. 528.

⁴⁶ KISTEMAKER, S. J., Epístolas de Pedro e Judas, p. 26-27.

⁴⁷ PINTO, C. O. C., Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento, p. 529.

“pretende consolidar nos destinatários o reconhecimento de sua salvação, mostrando-lhes a magnitude de sua redenção atual e futura, para que tenham a força de permanecer fiéis a seu Senhor e Salvador nas ameaças que sofrerem”⁴⁸. Neste intento, ele desenvolve sua epístola conforme o esboço proposto a seguir⁴⁹:

- I. Saudação: Uma mensagem trinitária (1Pd 1,1-2)
- II. As bênçãos e responsabilidades da salvação (1Pd 1,3-2,10)
 - A. Doxologia: As bênçãos da salvação (1Pd 1,3-12)
 - 1. Bênção principal – regeneração (1Pd 1,3-5)
 - 2. Dois problemas que ameaçam a bênção (1Pd 1,6-9)
 - 3. A salvação cumpre as profecias dos profetas e o anseio dos anjos (1Pd 1,10-12)
 - B. As responsabilidades éticas decorrentes da salvação (1Pd 1,13-2,3)
 - 1. Preparação para a santidade (1Pd 1,13-16)
 - 2. A base para nosso estilo de vida – temor reverente (1Pd 1,17-21)
 - 3. O coração do nosso estilo de vida – amor (1Pd 1,22-25)
 - 4. O resultado das bênçãos – anseio pelo alimento de Deus (1Pd 2,1-3)
 - C. As bênçãos corporativas da comunidade de Deus (1Pd 2,4-10)
 - 1. O núcleo da comunidade – pedras vivas sobre a pedra viva (1Pd 2,4-5)
 - 2. Cristo – pedra angular honrada ou pedra de tropeço (1Pd 2,6-8)
 - 3. Os privilégios da comunidade (1Pd 2,9-10)
- III. Os relacionamentos na comunidade de Deus (1Pd 2,11-3,12)
 - A. O chamado ao bom testemunho (1Pd 2,11-12)
 - B. Submissão ao governo (1Pd 2,13-17)
 - C. Submissão dos escravos aos seus senhores (1Pd 2,18-25)
 - 1. A extensão dessa submissão (1Pd 2,18-20)
 - 2. O modelo de Cristo (1Pd 2,21-25)
 - D. A submissão das esposas crentes a maridos pagãos (1Pd 3,1-6)
 - E. A responsabilidade dos maridos (1Pd 3,7)
 - F. Virtudes necessárias (1Pd 3,8-12)

⁴⁸ HOLMER, U., Comentário Esperança, Primeira Carta de Pedro, p. 135.

⁴⁹ OSBORNE, G. R.; M., M. R. Jr., Cornerstone Biblical Commentary: James, 1-2 Peter, Jude, Revelation, p. 144.

IV. O problema central desenvolvido - Perseguição por causa de Cristo (1Pd 3,13-4,19)

A. Sofrer por causa da justiça (1Pd 3,13-17)

B. O modelo de triunfo sobre o sofrimento - Cristo (1Pd 3,18-22)

C. Resposta correta à oposição (1Pd 4,1-6)

D. Vida ética, na comunidade (1Pd 4,7-11)

E. Uma abordagem cristã ao sofrimento (1Pd 4,12-19)

V. A chave para a vida comunitária - Serviço (1Pd 5,1-11)

A. Um desafio aos líderes – Liderança adequada (1Pd 5,1-5a)

B. Um desafio à comunidade – Humildade, confiança em Deus, vigilância (1Pd 5,5b-11)

VI. Saudações finais (1Pd 5,12-14)

À luz deste esboço é possível verificar que a epístola 1Pedro começa com uma saudação que destaca a obra da Trindade na vida dos crentes (1Pd 1,1-2). Em seguida, apresenta as bênçãos da salvação e as responsabilidades que dela surgem (1Pd 1,3-2,10). Pedro estabelece a regeneração como o fundamento da nova vida dos cristãos, menciona os desafios que podem ameaçá-la e reafirma o cumprimento das promessas divinas. Depois, trata das implicações éticas da salvação, com ênfase na santidade, no temor a Deus e no amor fraterno como marcas da comunidade cristã. A epístola avança para os relacionamentos dentro dessa comunidade, abordando a conduta dos crentes diante das autoridades, o papel dos servos, das esposas e dos maridos, além da postura necessária para manter a unidade e o testemunho cristão (1Pd 2,11-3,12).

O tema central é o sofrimento por causa de Cristo (1Pd 3,13-4,19). Pedro encoraja os crentes a enfrentar a perseguição com esperança, tendo Cristo como modelo de triunfo. Ele ressalta a importância da vida comunitária e do serviço mútuo, desafiando líderes e membros a agir com humildade e confiança em Deus (1Pd 5,1-11). A epístola termina com uma saudação final, reafirmando a graça de Deus e a comunhão entre os crentes (1Pd 5,12-14). É no contexto deste

desenvolvimento que a perícope em estudo se insere e à luz dos elementos contextuais aqui apresentados que o restante do estudo foi desenvolvido.

2.1.2. Contexto imediato de 1Pd 2,4-10

Diante do cenário geral já demonstrado, a passagem de 1Pd 2,4-10 estabelece uma transição fundamental entre as exortações éticas da seção anterior (1Pd 1,13–2,3) e a discussão sobre a conduta dos crentes no mundo (1Pd 2,11–3,12)⁵⁰. Nos versículos anteriores, Pedro enfatiza a regeneração dos crentes e a necessidade de uma vida santa, fundamentada no temor a Deus e na pureza do amor fraternal (1Pd 1,13-25). A metáfora do novo nascimento (1Pd 1,23) conduz naturalmente à ideia da comunidade cristã como um edifício espiritual, onde cada crente, como “pedra viva” (1Pd 2,5), participa de uma nova realidade que transcende a estrutura deste mundo. Essa relação com Cristo, a “pedra angular eleita por Deus”, contrasta diretamente com a rejeição dos incrédulos, preparando o leitor para a tensão entre a identidade cristã e a hostilidade do mundo, tema que se intensifica na seção seguinte.

Como é demonstrado a seguir, 1Pd 2,4-10 fundamenta a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a) em categorias veterotestamentárias, especialmente aquelas associadas ao sacerdócio e à eleição de Israel⁵¹ (Ex 19,5-6; Is 43,20.21; Os 1,9.10; 2,23). A citação de Is 28,16 (1Pd 2,6) fortalece a imagem de Cristo como a “pedra angular” sobre a qual se edifica essa nova comunidade, enquanto as referências ao Sl 118,22 (117,22 LXX) e a Is 8,14 em 1Pd 2,7-8 ressaltam a rejeição messiânica e o juízo divino sobre os incrédulos.⁵² Dessa forma, Pedro não apenas reafirma a identidade e o propósito dos que creem – chamados das trevas para a luz (1Pd 2,9) – mas também antecipa o conflito que

⁵⁰ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 149.

⁵¹ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 411.

⁵² GRUDEM, W. A., 1 Peter: an introduction and commentary, p. 104.

essa nova identidade gera no mundo. O contraste entre aqueles que pertencem a Deus e aqueles que tropeçam na palavra introduz a realidade da perseguição e da marginalização, elementos centrais na argumentação da epístola.

A transição para 1Pd 2,11-12 marca a aplicação prática dessa identidade teológica na conduta dos crentes diante dos gentios. O apóstolo retoma a linguagem de “estrangeiros e peregrinos” (1Pd 2,11), de modo a conectar a condição do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a) à sua jornada espiritual e ética no mundo. A exortação a uma vida irrepreensível e digna entre os gentios é a consequência direta do que é exposto nos versículos anteriores: aqueles que foram edificados como casa espiritual e separados como sacerdócio santo devem refletir essa identidade em seu testemunho prático⁵³. Assim, 1Pd 2,4-10 não apenas sintetiza a obra redentora de Deus em Cristo e a eleição dos fiéis, mas também funciona como um elo que vincula o chamado à santidade (1Pd 1,13-2,3) à responsabilidade missionária e ética da Igreja no meio de um mundo hostil (1Pd 2,11-3,12).

2.2. Notas em crítica textual de 1Pd 2,4-10

Contextualizada a perícopes, é preciso verificar se há problemas decorrentes da transmissão textual que sejam significativos para sua interpretação. Ao se comparar a 28ª edição de Nestle-Aland⁵⁴ (NA28) com a 5ª edição de *The Greek New Testament* (GNT)⁵⁵, percebe-se que na primeira (NA28) há indicação de variantes em todos os sete versículos do texto de 1Pd 2,4-10, enquanto na segunda (GNT) não há indicativo de variante decorrente da tradição manuscrita. Embora as variantes indicadas pela NA28 não alterem o valor do texto, e o texto da GNT sequer as mencione, mesmo assim é importante uma análise das variantes

⁵³ MCKINLAY, D. B., *Temple Imagery in the Epistles of Peter*, p. 497.

⁵⁴ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, (2012).

⁵⁵ ALAND, B. et al (Orgs.), *The Greek New Testament*, (2014).

propostas pelo aparato crítico de sua edição, apresentando as divergências textuais apontadas por ela.

Em 1Pd 2,4, há um testemunho isolado (minúsculo 5) que substitui a preposição ὑπό por ὑπέρ. Há também outra variante que suporta a substituição de ὑπό por ἀπό. Ainda que atestada pelo *Codex Ephraemi Rescriptus* (C, séc. V) e por alguns manuscritos minúsculos do século X em diante, esta pode ser considerada uma opção que dificilmente remonta o texto original, visto que possui testemunho limitado e isolado, diante dos grandes manuscritos que atestam a leitura de opção da NA28. Além disso, o efeito desta variante para a tradução é praticamente nulo em função de que no genitivo é inserida numa construção na voz passiva, ὑπό e ἀπό possuem sentido praticamente idêntico⁵⁶.

No v.5, é indicada a variante que substitui οἰκοδομεῖσθε por ἐποικοδομεῖσθε, ambos no presente do indicativo passivo, segunda pessoa do plural. A leitura do texto da NA28, οἰκοδομεῖσθε, cuja atestação não é indicada pelo aparato e, por isso, sabe-se que possui amparo amplo pela tradição manuscrita. Já a variante ἐποικοδομεῖσθε, encontrada em 8 A^c C 5. 81. 307. 436. 442. 642. 1739. 2344 s vg; Did^{pt} Cyr, adiciona o prefixo ἐπί que sugere uma construção sobre algo pré-existente⁵⁷, possivelmente uma tentativa de harmonização com Ef 2,20, o que coloca em xeque por se tratar de uma possível *lectio harmonizata*⁵⁸. A leitura οἰκοδομεῖσθε é preferida pelo amplo testemunho, por ser a mais breve (*lectio brevior preferenda est*)⁵⁹ e a que melhor explica o surgimento da variante. Ainda no v.5, em alguns manuscritos, na Vulgata e em citação de Cirilo de Alexandria há a omissão da preposição εἰς em alguns manuscritos sem maiores implicações para a tradução ou o sentido do texto. Também é interessante notar, ainda que sem possibilidade real de representarem

⁵⁶ WALLACE, D. B., Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento, p. 368, 389.

⁵⁷ ARNDT, W. et al (Orgs.), A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature, p. 387.

⁵⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁵⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

o texto original, as variações com testemunhos isolados da expressão πνευματικὰς θυσίας: parte do texto bizantino inverte a ordem das palavras sem qualquer implicação para a tradução, o códice sinaítico acompanhado pelo testemunho patrístico de Cassiodoro exclui o adjetivo (πνευματικάς), e o $\mathfrak{P}^{72}$ elimina o substantivo θυσίας. Por fim, o aparato indica um possível acréscimo do artigo τῷ para definir θεῷ suportado pelo testemunho de $\mathfrak{P}^{72}$, o segundo corretor de $\aleph$, alguns manuscritos mais tardios, o texto bizantino e o testemunho de Dídimo de Alexandria. Em favor do texto (sem o artigo) estão os unciais de maior qualidade dentre outros manuscritos gregos e o testemunho antigo de Orígenes ($\aleph^*$ A B C Ψ 436. 1243. 1739. 2344. 2492; Or). O acréscimo do artigo nesta construção é mais bem explicado pela tentativa de aperfeiçoar o texto original.

No v.6, são indicados dois problemas textuais: o primeiro trata da expressão ἐν γραφῇ que, em P 5. 442 Byz^{pt}, é acrescentado o artigo τῇ, e em C 81. 642. 1175. 1243. 1448. 1611. 1739. 1852. 2492 Byz^{pt} o termo está no nominativo (ἡ γραφή) e cumpre a função de sujeito do verbo περιέχει, o que geraria uma alteração sutil na tradução. Devido a atestação superior do texto proposto pela comissão da NA28, não há por que optar por uma das duas variantes. O segundo problema no v.6, indica uma possível inversão da ordem de ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν, apesar de se harmonizar com o texto citado de Is 28,16 na LXX, também não possui testemunho substancial.

Na sequência do texto, há mais duas substituições apontadas pelo aparato crítico da NA28. No v.7, o particípio ἀπιστοῦσιν é substituído por ἀπειθοῦσιν em A P 307. 436. 642. 1611. 1735. 2344. 2492 Byz sy^p. Esta variação é testemunhada pelas versões que seguem o *Textus Receptus* (TR) e mudaria a tradução do termo de “incrédulos” para “desobedientes”. Esta pode ser uma tentativa de harmonização com o v.8, sendo desaconselhada⁶⁰. De qualquer forma, não há testemunho suficiente, visto que o testemunho mais antigo é restrito ao *Codex*

⁶⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

Alexandrinus. Portanto, não há motivo para se adotar a variante em detrimento do texto. Também no v.7, há a substituição de λίθος por λίθον. Ainda que sem implicação para a tradução, esta variante envolve uma pequena mudança de ênfase. Caso λίθον seja a leitura original (sec. $\aleph^*$ C² P Ψ 5. 81. 307. 442. 642. 1175. 1243. 1448. 1611. 1735. 1739. 2344. 2492 Byz 1 vg^{mss} sa), o autor procurou seguir de forma mais literal a citação feita de Sl 117,22 LXX e dar maior ênfase à rejeição dos construtores. Se λίθος remontar o autógrafo (sec. $\aleph^{72}$ $\aleph^2$ A B C^{*} 436. 1852 lat bo), ele se relaciona de forma mais direta com o pronome οὗτος presente na sequência, o que enfatiza o fato de que a pedra antes rejeitada agora é “principal” e “de esquina” (“pedra angular”).⁶¹ Pelo critério de antiguidade e distribuição geográfica, deve-se optar pela leitura do texto proposto pela comissão da NA28.

No v.8, o $\aleph^{125}$ e a versão boaírica alteram o verbo no presente προσκόπτουσιν (tropeçam) para sua forma no futuro προσκόψουσιν (tropearão). Adiante, o *Codex Vaticanus* substitui ἀπειθοῦντες (sendo desobedientes) por ἀπιστοῦντες (sendo incrédulos) enquanto o maiúsculo 1852 traz ἀπειθοῦσιν (por serem desobedientes). Ainda neste versículo, há a troca nos mss 1448 e 1611 do pronome relativo acusativo neutro ὃ pelo mesmo pronome só que no masculino ὃν. Em todos os casos não há motivo para abandonar a leitura proposta pela NA28 uma vez que as variantes possuem apenas suporte isolado no testemunho textual.

No trecho final da perícope há mais duas variantes de menor importância. No v.9, os mss $\aleph^{72.125}$ sa^{ms} bo^{ms} omitem o pronome αὐτοῦ, o que faz com que a “maravilhosa luz” fique sem especificação direta. Esta também é uma variação que dificilmente remonta o autógrafo, visto que é apoiada por poucas testemunhas. No v.10, uma leitura incerta do $\aleph^{125}$ acrescentaria o pronome μου a fim de reforçar a referência a Os 1,9. Contudo, esta é mais uma leitura isolada e, por isso, não deve ser considerada original.

⁶¹ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 149.

Diante da análise das variantes textuais presentes em 1Pd 2,4-10, verifica-se que nenhuma delas apresenta impacto significativo no sentido do texto, o que reforça a estabilidade da tradição manuscrita desta perícopa. As leituras variantes observadas decorrem, em sua maioria, de tentativas de harmonização com outros textos bíblicos (do contexto imediato ou textos citados ou aludidos do AT), ajustes estilísticos ou esforços de clarificação. A predominância de leituras sustentadas por manuscritos de maior qualidade e mais antigos corrobora a confiabilidade do texto crítico adotado pela NA28, pois “os manuscritos devem ser pesados e não contados” (*manuscripta ponderantur non numerantur*)⁶².

2.3. Tradução segmentada 1Pd 2,4-10

Definido o texto e o contexto da perícopa, passa-se à etapa da tradução segmentada, a qual servirá de base para a continuidade deste trabalho exegético. No quadro a seguir, o texto grego é vertido para a língua portuguesa utilizando-se um método de segmentação que divide o texto segundo o uso das formas verbais. São incluídas observações acerca de elementos gramaticais determinantes para as escolhas feitas em vista da tradução.

πρὸς ἃν προσερχόμενοι	v.4a	Do qual, aproximando-vos ⁶³ ,
λίθον ζῶντα	v.4b	pedra viva,
ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον,	v.4c	pelos homens, <i>por um lado</i> , rejeitada,
παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον,	v.4d	mas, para Deus, eleita e preciosa,
καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες	v.5a	também ⁶⁴ vós mesmos, como pedras vivas,

⁶² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

⁶³ Apesar de identificar o uso adverbial temporal do participio, prefere-se a tradução com o gerúndio, a fim de manter a ideia de ação contínua. Outra possibilidade de tradução seria “Enquanto vos aproximais dele...”.

⁶⁴ Dado o paralelismo feito pelo autor do texto entre Jesus como pedra viva e os fiéis como pedras vivas usadas na edificação de uma “casa espiritual”, optou-se por traduzir o καὶ por “também”, com valor de advérbio, e não pela conjunção “e”.

οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον	v.5b	sois edificados casa espiritual para sacerdócio santo,
ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.	v.5c	a fim de oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por meio de Jesus Cristo.
διότι περιέχει ἐν γραφῇ·	v.6a	Porque está contido na Escritura:
ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἐντιμον,	v.6b	Eis que ponho em Sião uma pedra angular, eleita, preciosa,
καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.	v.6c	e o que nela crer de modo algum será envergonhado.
ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν,	v.7a	A vós, pois, que credes, a honra,
ἀπιστοῦσιν δὲ	v.7b	mas para os incrédulos,
λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,	v.7c	a pedra, a qual rejeitaram os construtores,
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας	v.7d	essa veio a ser a principal ⁶⁵ , de esquina ⁶⁶ ,
καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου·	v.8a	pedra de tropeço e rocha de escândalo.
οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες	v.8b	Eles tropeçam na palavra, sendo desobedientes,
εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.	v.8c	para o que também foram postos.
ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν,	v.9a	Mas vós sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido,
ὥπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε	v.9b	para proclamar as virtudes
τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς·	v.9c	daquele que das trevas vos chamou para a sua maravilhosa luz.
οἳ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ,	v.10a	Vós, que antes não éreis povo, agora sois povo de Deus;
οἳ οὐκ ὀφειλέμενοι, νῦν δὲ ὀφειλέται.	v.10b	os que não tinham alcançado misericórdia, agora alcançaram misericórdia.

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

⁶⁵ A opção mais literal seria “cabeça”, conforme ARNDT, W. et al (Orgs.), A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature, p. 542. Contudo, é possível identificar que a expressão κεφαλὴν γωνίας é um sinônimo de ἀκρογωνιαῖον (v.6b), o que poderia ser traduzida igualmente por “pedra angular” (v.7d). Todavia, é possível empregar apropriadamente a tradução “principal” neste texto com o sentido de algo que ocupa o destaque por estar na extremidade de um canto. ARNDT, W. et al (Orgs.), A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature, p. 542. Veja nota abaixo.

⁶⁶ Aqui há um uso apositivo do genitivo. WALLACE, D. B., Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento, p. 95; BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W., A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature, p. 92; PINTO, C. O. C., Fundamentos para Exegese do Novo Testamento: Manual de Sintaxe Grega, p. 48.

3. O uso de textos do Antigo Testamento em 1Pd 2,4-10

A seção final deste estudo tem como objetivo apresentar de que maneira a perícopes de 1Pd 2,4-10 se vale de porções do AT como elementos centrais em sua argumentação. Dessa maneira, a epístola descreve a comunidade cristã à luz de características do antigo Israel em sua relação pactual com Deus o que estabelece uma relação de continuidade em certa medida entre o povo da antiga aliança e a Igreja. Portanto, além de simplesmente identificar de que forma textos neotestamentários se valem de outros veterotestamentários, o foco aqui recai sobre a inter-relação entre a identidade de Israel e da Igreja diante do estabelecimento de Jesus Cristo como a pedra fundamental sobre a qual está erguido o edifício espiritual que é o Povo de Deus.

Esta seção subdivide-se entre as citações e as alusões presentes no texto. Estes usos seguem indicação e classificação presentes em NA28⁶⁷. Segundo o método proposto por Beale já apresentado, após a identificação das referências ao AT, deve-se analisar o contexto do NT. Este segundo passo do método de Beale⁶⁸ foi trabalhado anteriormente neste estudo. Após estes dois passos preliminares, é necessário também analisar o contexto do texto do AT citado ou aludido (terceiro passo) e identificar seu uso no judaísmo (quarto passo). O quinto passo de Beale é verificar se há diferenças entre o Texto Massorético (TM), a LXX e outras versões e conferir o grau de correspondência em relação às fontes disponíveis (sexto passo). Por fim, será feita uma investigação acerca do modo como o autor do NT interpreta o texto do AT (sétimo passo), como ele o aplica teologicamente (oitavo passo) e de que maneira ele usa retoricamente essas referências para reforçar seus argumentos e mensagem (nono passo).

⁶⁷ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 698-699.

⁶⁸ BEALE, G. K., *Manual do uso do AT no NT: Exegese e interpretação*, p. 68-82.

3.1. Citações

Podem ser reconhecidas como citações diretas, as referências a Is 28,16 em 1Pd 2,6; ao Sl 118,22 (Sl 117,22 LXX) em 1Pd 2,7; e a Is 8,14 em 1Pd 2,8. Cada um desses usos expressa como Jesus é identificado com a figura da pedra fundamental, também chamada de “pedra angular”, que a tradição judaica pré-cristã já admitia como uma metáfora para o Messias e que foi reconhecido pelos apóstolos e pela Igreja nascente na pessoa de Jesus.⁶⁹ As três ocorrências são aqui tratadas conforme metodologia proposta por Beale e já descrita acima.

3.1.1. Is 28,16 em 1Pd 2,6

O v.6 começa com a fórmula διότι περιέχει ἐν γραφῇ (“porque está contido na Escritura”) que tanto introduz o trecho de Is 28,16 e as demais citações da perícope (Sl 118,22 em 1Pd 2,7 e Is 8,14 em 1Pd 2,8)⁷⁰ quanto a liga com o texto anterior.⁷¹ O uso da conjunção causal διότι faz com que o texto citado de Isaías tenha a função de causa da oração ao redor da qual gira toda a perícope: καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον. A razão pela qual a comunidade cristã pode crer que é edificada por Deus como pedras vivas e casa espiritual é a sua fé na “pedra angular”, de Is 28,16. A figura da “pedra” surge aqui na primeira de três citações que trazem esse elemento do AT relacionado à figura de Jesus como fundamento da comunidade cristã. Ao mesmo tempo que Jesus é apresentado como a “pedra” (ὁ λίθος, ἡ πέτρα) viva (v.4), eleita e preciosa para Deus (v.4.6), e angular (v.6; “de esquina”, no v.7), ele também é a “pedra” que os construtores rejeitaram (v.7) e motivo de tropeço e escândalo (v.8). Pedro, portanto, descreve a Igreja a partir de seu relacionamento com o

⁶⁹ JOBES, K. H., Peter, First Letter of, p. 595.

⁷⁰ OSBORNE, T. P., L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre, p. 67.

⁷¹ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 108.

próprio Cristo como seu alicerce e, no desenvolvimento de seu argumento, vale-se dos textos veterotestamentários citados nos v.6-8, dos quais Is 28,16 é o primeiro. Conforme indica Carson, é possível notar o uso da imagem da “pedra” em outros lugares no NT:

No discurso em Atos 4.11,12, Pedro identifica Jesus como a pedra rejeitada que, no entanto, veio ser a pedra angular. Sem dúvida, Pedro aprendeu essa identificação com o próprio Jesus: os três Evangelhos Sinóticos registram que Jesus se identificou profeticamente como a pedra rejeitada (Mt 21.42-44; Mc 12.10,11; Lc 20.17,18). Nas sete passagens em que a imagem da pedra é utilizada no NT (além do presente texto e dos textos citados nos Sinóticos e em Atos, v. Rm 9.32,33; Ef 2.20-22), a pedra rejeitada é sempre identificada como Jesus. A multiplicidade de testemunhos, algo que não pode ser explicado pela dependência literária, testifica que se tratava de uma tradição cristã comum, justificada por fim pelo próprio ensinamento de Jesus.⁷²

Dessa forma, a comunidade apostólica estava habituada a reconhecer que Jesus é a “pedra” mencionada por Isaías. Porém, deve ser observado também que, em seu contexto veterotestamentário, Is 28,16 está inserido em uma mensagem de julgamento contra os líderes de Jerusalém que são qualificados como אֲנָשִׁי לִצְוֹן (Is 28,14: “homens insolentes”). Assim são classificados, visto que, segundo o texto profético, indicavam ter firmado “uma aliança com a morte, e com o Xeol fizemos um pacto: quanto ao flagelo ameaçador, ele passará sem atingir-nos, porque fizemos da mentira o nosso refúgio e atrás da falsidade nos escondemos”. (Is 28,15). Segundo Oswalt⁷³, este pacto pode ser interpretado de duas maneiras: com כָּרְתָנוּ בְּרִית אֶת-מָוֶת וְעַם-שָׂאֻל עָשִׂינוּ חֲזָה em sentido literal, o que significaria o envolvimento com artes mágicas que evocariam a proteção de divindades das profundezas, ou como o uso do recurso do sarcasmo por parte do profeta que

⁷² CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1253.

⁷³ OSWALT, J., Isaías, p. 624.

denuncia o estabelecimento de alianças e tratados políticos ao invés da confiança em Deus e, por essa razão, acabam por atrair para si a morte e a destruição.

De qualquer maneira, o fato é que estes líderes ímpios se recusam a confiar em Deus e, por esta razão recebem sua sentença diretamente da parte do Senhor (v.16: לָכֵן כֹּה אָמַר אֱלֹהֵי יְהוָה; LXX: διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος). Aquilo que Isaías trata em todo o livro emerge desta advertência: aqueles que confiam no Senhor escaparão do julgamento. Isaías incentivou o povo a não depositar sua confiança em alianças estrangeiras ou na força militar (Is 30–31), mas somente no Senhor. Os que não confiarem nele perecerão, mas aqueles que depositarem sua fé nele serão preservados.⁷⁴

Entretanto, no contexto do livro de Isaías, é difícil identificar a que esta pedra se refere. Algumas possibilidades são: o templo, a monarquia davídica, o remanescente, Sião, a fé, o Messias.⁷⁵ Segundo propõe Grudem, esta pedra se refere ao alicerce de uma obra nova que Deus realizaria em oposição aos líderes insolentes do povo. “O fato de a pedra ser colocada como pedra fundamental em Sião, o local do templo de Jerusalém, sugere a ideia de que essa nova obra de fato substituiria o templo de Jerusalém, algo que Pedro já deixou explícito nos versículos 4 e 5”⁷⁶. Para Carson, porém, esta obra divina não representa uma ruptura definitiva em relação à centralidade do templo, mas sim ao propósito de restaurar a cidade de Jerusalém como ponto focal da benção e da justiça de Deus. Desse modo, a “pedra angular” serve como alicerce e centro dessa atuação divina que produz tanto a salvação daqueles que nela confiam quanto ruína para aqueles que a rejeitam.⁷⁷

O uso de Is 28,16 no judaísmo é útil para a compreensão de seu emprego em 1Pd 2,6. Em 1QS 8,7-8, o texto é aplicado à própria comunidade de Qumran, cujo conselho é identificado como a “pedra angular preciosa” de Deus e funciona

⁷⁴ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 108.

⁷⁵ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1255.

⁷⁶ GRUDEM, W. A., 1 Peter: an introduction and commentary, p. 108.

⁷⁷ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1255.

como verdadeiro templo espiritual. Esta interpretação aponta para uma compreensão distinta da formulação encontrada em 1Pedro o que é suficiente para se descartar alguma dependência literária entre o escrito petrino e os materiais de Qumran (75). Ainda assim, é digno de nota que em 1Pd 2,4-6, há uma extensão do que é dito sobre Cristo (“pedra viva”) para a comunidade cristã que é composta de “pedras vivas” (v.4.5)⁷⁸. Esta é uma ideia que encontra paralelo na literatura de Qumran, na qual os membros da comunidade também são descritos como pedras (4QpIsad, frag. i; cf. 1QH 6,25-27) e o templo futuro, como uma realidade espiritual (1QS 8,4-6; 4QFlor 1,6-7)⁷⁹. Além disso, o *Targum* de Isaías oferece uma interpretação messiânica explícita de Is 28,16: “Eis que nomearei em Sião um rei, um rei forte, poderoso e terrível”, o que confirma que o versículo era lido, em certos círculos judaicos, com conotações escatológicas e messiânicas.⁸⁰

O uso de citações do AT em 1Pedro, por sua vez, revela afinidade com a exegese *midráshica* característica de Qumran, inclusive no emprego do método *peshet*. Estas semelhanças foram mediadas por uma tradição judaico-cristã mais ampla e anterior. A hipótese mais plausível é que 1Pedro se apoie em elementos dessa tradição judaico-cristã primitiva, posteriormente assimilada pela comunidade cristã helenística, como se observa também em Paulo e nos Evangelhos Sinóticos. O autor da epístola os emprega de forma criativa para descrever a identidade da comunidade cristã como povo eleito, templo espiritual e sacerdócio santo.⁸¹

Estabelecido os contextos do NT, do AT e do judaísmo antigo, outro passo útil para a compreensão de como 1Pd 2,6 se vale de Is 28,16 é a comparação dos textos. A fim de facilitar este trabalho, é elaborado o quadro abaixo que contém os textos conforme fornecidos pelas edições críticas mais utilizadas. Quando os textos apresentam sentidos idênticos, as palavras são grafadas em **negrito** e

⁷⁸ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 108.

⁷⁹ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 151.

⁸⁰ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 108.

⁸¹ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: a commentary on First Peter, p. 151.

quando há uma mudança na ordem das palavras utiliza-se caracteres em *itálico*. Os termos que não possuem correspondências em paralelo não sofrem alteração de tipografia.

1Pd 2,6 NA28 ⁸²	Is 28,16 LXX ⁸³	Is 28,16 BHS ⁸⁴
διότι περιέχει ἐν γραφῇ· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών λίθον <i>ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν</i> ἔντιμον , καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.	διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον <i>πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν</i> <i>ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον</i> εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ’ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ.	לֵכֶן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַנְּבִי יִסְדֵּן בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בְּחֵן פִּנֵּת יִקְרֶת מוֹד מוֹד מוֹד הַמֵּאֲמִין לֹא יִשְׁחִי:
Porque está contido na Escritura: “ Eis que ponho em Sião uma pedra <i>angular, eleita, preciosa,</i> e o que nela crer de modo algum será envergonhado” .”	Por isso, assim diz o Senhor: Eis que eu coloco para os fundamentos de Sião uma pedra valiosa, eleita, <i>angular e preciosa</i> para seu fundamento, e o que nela crer de modo algum será envergonhado.	Portanto, assim diz o Senhor YHWH: Eis que ponho em Sião uma pedra , pedra testada, <i>angular, preciosa</i> , posta para fundação; <i>quem crer</i> não se apressará.

Fontes indicadas no rodapé. Tradução e destaques dos autores

Diante da comparação dos textos, fica evidente que, apesar da presença dos elementos necessários para a caracterização do uso de Is 28,16 em 1Pd 2,6 como uma citação, há diferenças significativas entre os textos do NT, da LXX e do TM, embora a concordância seja maior com o texto da LXX, como se pode conferir na tabela acima. Jobs sintetiza adequadamente as semelhanças e diferenças mais significativas entre as possíveis fontes textuais e o texto petrino:

A forma da citação de Is 28,16 em 1Pd 2,6 concorda com o Grego Antigo (GA) contra o Texto Massorético (TM), pela personificação do objeto de confiança “nele” (*ep’ autō*) a fim de identificá-lo com Jesus, a Pedra Viva, e pelo uso do verbo

⁸² NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, (2012)

⁸³ RAHLFS, A.; HANHART, R. (Orgs.), Septuaginta: SESB Edition, (2006).

⁸⁴ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W.; WEIL, G. E., Biblia Hebraica Stuttgartensia, (2003).

kataischynō (envergonhar) no lugar do “entrar em pânico” (*hīš*) do TM. Mas 1Pd 2,6 difere do GA pela substituição do verbo *emballō* por *tithēmi*, possivelmente porque o alcance semântico de *tithēmi* inclui o sentido de nomeação, bem como o de designar ou instituir, talvez para ressoar o “escolhido” (*eklekton*) de 1Pd 2,4.9.⁸⁵

A isto Himes acrescenta que “a modificação de ἐμβάλλω da LXX para τίθημι em 1Pedro 2,6 é tanto deliberada quanto exegética e teologicamente significativa, [...] desempenhando um papel teológico e funcionando como marcador discursivo”⁸⁶. Esta falta de correspondência precisa com a LXX faz com que alguns levantem a hipótese de que Pedro usa a Paulo como fonte, pois o mesmo texto, com diferenças semelhantes em relação à Septuaginta, é usado por Paulo em Rm 9,33. Contudo, é mais provável que ambos tenham se valido de uma mesma fonte anterior com esta forma textual.⁸⁷

Com base na análise do uso interpretativo da citação de Is 28,16 em 1Pd 2,6, é possível observar que o uso veterotestamentário feito pelo autor revela pressupostos hermenêuticos que apontam para uma abordagem cristocêntrica. A favor desta visão, Williams defende que Pedro utiliza Isaías primordialmente como fundamento para sua cristologia: “Ele ensina ou relembra os leitores sobre a pessoa e a obra de Cristo antes de aplicá-la eclesiologicamente ao *status* dos cristãos como Povo de Deus”.⁸⁸ Cristo, como pedra fundamental, é a pedra designada e eleita como alicerce de toda a comunidade cristã que é construída sobre ele. A comunidade cristã é absolutamente dependente da pessoa e da obra de Cristo. Dessa forma, não há eclesiologia fora do fundamento da cristologia. Tais evidências sugerem que Pedro interpreta o AT à luz de sua consumação em Cristo, um pressuposto típico da hermenêutica apostólica.

⁸⁵ JOBES, K. H., Peter, First Letter of, p. 595. (tradução nossa)

⁸⁶ HIMES, P. A., Why Did Peter Change the Septuagint? A Reexamination of the Significance of the Use of τίθημι in 1 Peter 2:6, p. 228. (tradução nossa).

⁸⁷ JOBES, K. H., Peter, First Letter of, p. 595; SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 108.

⁸⁸ WILLIAMS, J., A Case Study in Intertextuality: The Place of Isaiah in the “Stone” Sayings of 1 Peter 2, p. 37. (tradução nossa).

Do ponto de vista teológico, Is 28,16 é utilizado para sustentar a identidade de Jesus como o Messias escolhido e honrado por Deus. Esta citação serve como base doutrinária para a compreensão de Jesus como a “pedra angular” sobre a qual se edifica a nova casa espiritual, que é a Igreja. Parker sintetiza esse ponto ao afirmar que “Jesus, o messias ressurreto, é a ‘pedra viva’ e a pedra angular colocada em Sião”⁸⁹. Esse fundamento messiânico redefine a identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a). Jobes afirma que

A citação que Pedro faz desses versículos, em 2,6-8, ensina que o Cristo ressuscitado, a Pedra Viva, é a pedra angular do projeto de construção redentora de Deus previsto por Isaías. As “pedras vivas” que vêm a Cristo pela fé são construídas nessa estrutura, unidas e conectadas à pedra viva e angular. Embora sua fé cristã possa ter causado ostracismo social, a voz de Isaías ensina que as pedras vivas nunca serão verdadeiramente envergonhadas, pois estão do lado de Deus na história.⁹⁰

Parker prossegue: “Por estarem em solidariedade com o Senhor ressuscitado e vindicado (v.6.7), o novo templo de Deus, formado pelos crentes, assume a identidade e a vocação de Israel em uma dimensão mais intensa e escatológica”⁹¹. Desta forma, a citação de Isaías reforça tanto a centralidade de Cristo na estrutura teológica de Pedro, quanto apresenta a Igreja como o Israel escatológico.

Por fim, no plano retórico, a citação de Is 28,16 adquire um valor persuasivo que lança luz sobre o destino dos que creem em contraste com o dos que rejeitam a “pedra angular” (v.7.8). Parker ressalta como Pedro articula esse contraste a fim de fortalecer a identidade dos crentes:

⁸⁹ PARKER, B. E., *The Church as the Renewed Israel in Christ: A Study of 1 Peter 2:4-10*, p. 43. (tradução nossa)

⁹⁰ JOBES, K. H., *Peter, First Letter of*, p. 595. (tradução nossa)

⁹¹ PARKER, B. E., *The Church as the Renewed Israel in Christ: A Study of 1 Peter 2:4-10*, p. 44. (tradução nossa)

Neste texto, Pedro apresenta Jesus como aquele designado por Deus, a pedra viva eleita e preciosa que é a pedra angular, o fundamento da casa espiritual composta por aqueles que estão unidos a Cristo. Por meio de seu relacionamento com ele, os crentes se identificam com Cristo, [...] e assim eles também são pedras vivas.⁹²

Esta retórica tem um caráter pastoral e encorajador, especialmente num contexto de sofrimento e rejeição social, reforçando nos leitores a consciência de sua posição diante de Deus. A citação, portanto, não apenas comunica uma verdade teológica, mas também visa formar espiritualmente a comunidade, inspirando a fé, a perseverança e o senso de pertencimento.

3.1.2. Sl 118,22 (117,22 LXX) em 1Pd 2,7

Em 1Pd 2,7, o autor prossegue seu argumento iniciado no versículo anterior (v.6), de modo a estabelecer um contraste entre aqueles que creem em Cristo e os que o rejeitam. A citação do Sl 118,22 aparece como uma confirmação escriturística da rejeição do Messias por parte dos “construtores”, a saber, dos líderes religiosos de Israel. Esta rejeição, porém, não invalida o plano divino, uma vez que a pedra rejeitada foi feita e estabelecida como “pedra angular”. A interpolação no início do v.7 (“A vós, pois, que credes, a honra, mas para os incrédulos [...]”) realça a distinção entre os que creem e os que não creem. Nesse contexto, Pedro oferece à comunidade consolo e reafirmação de sua identidade.⁹³

Em seu contexto original, o Sl 118 (117 LXX) celebra a vitória e a fidelidade do Senhor em meio à adversidade. O Sl 118,22 reflete uma reversão divina: a pedra rejeitada pelos construtores torna-se a “pedra angular” de toda a construção. Originalmente, essa expressão pode ter sido uma imagem da

⁹² PARKER, B. E., *The Church as the Renewed Israel in Christ: A Study of 1 Peter 2:4-10*, p. 41. (tradução nossa)

⁹³ ELLIOTT, J. H., *1 Peter: a new translation with introduction and commentary*, p. 418; SCHREINER, T. R., *1, 2 Peter, Jude*, p. 109.

restauração do salmista⁹⁴, do Templo e da Cidade de Jerusalém⁹⁵ ou mesmo a Davi⁹⁶. O texto é parte de um salmo de ação de graças, recitado nas festividades da Páscoa, com ênfase na fidelidade e soberania de Deus.⁹⁷ A expressão “pedra que os construtores rejeitaram” evoca uma imagem arquitetônica que carrega forte valor teológico. A discussão sobre se a pedra é fundamental ou de cimalha (“moldura ou acabamento”) não é essencial para a força do argumento, pois o foco está na reversão de *status* operada por Deus.⁹⁸ A tradição judaica posterior interpretou o Sl 118,22 em sentido messiânico. Em alguns escritos rabínicos, a “pedra rejeitada” passa a ser vista como figura do Messias que, embora desprezado, será exaltado por Deus.⁹⁹ Segundo Keener, “entre alguns judeus do período, ao menos, [o Salmo 118] normalmente era entoado depois de agradecerem a Deus por libertar Israel do Egito, ‘das trevas para sua maravilhosa luz’”.¹⁰⁰

Conforme o padrão estabelecido na análise da citação de Is 28,16 em 1Pd 2,6 para a comparação entre os textos disponíveis, é elaborado o quadro abaixo que explicita as semelhanças e diferenças entre o texto de 1Pd 2,7 em análise e o Sl 118 (117 LXX) na Septuaginta e no TM.

1Pd 2,7 NA28	Sl 117,22 LXX	Sl 118,22 BHS
λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας	λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·	אֶבֶן מִאֲסוּ הַבּוֹנִים הָיְתָה לְרֹאשׁ פִּנָּה:
a pedra que rejeitaram os construtores, essa veio a ser a principal, de esquina	a pedra que rejeitaram os construtores, essa veio a ser a principal, de esquina	A pedra que rejeitaram os construtores, veio a ser a principal, de esquina.

Fontes indicadas no rodapé. Tradução e destaques dos autores

⁹⁴ ESTES, D. J., Psalms 73-150, p. 394.

⁹⁵ HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E., Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150, p. 241.

⁹⁶ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 428.

⁹⁷ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1257.

⁹⁸ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1258.

⁹⁹ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 428. (tradução nossa)

¹⁰⁰ KEENER, C. S., Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Novo Testamento, p. 812.

A citação em 1Pd 2,7 segue de perto a formulação da LXX que, por sua vez, traduz com precisão o TM, inclusive na ordem das palavras. Ademais, o que se percebe é que abordagem hermenêutica do texto do saltério é cristocêntrica e tipológica. A citação sustenta a teologia da exaltação de Cristo após a rejeição. Por casa desta exaltação, as verdadeiras pedras vivas – os que creem – são parte do edifício espiritual que tem Cristo como fundamento. Contudo, segundo Beale, “os que rejeitam Cristo, rejeitam-no como a reconstituição do templo e perdem o direito à sua parte como sacerdotes nesse templo [...]. A igreja não só constitui parte desse templo, mas também dá continuidade ao papel do verdadeiro Israel”.¹⁰¹

A teologia petrina, portanto, expressa uma eclesiologia que identifica os crentes como participantes do novo templo escatológico. O impacto retórico da citação é significativo: ela serve como advertência aos descrentes e como encorajamento à comunidade perseguida. O uso da imagem da pedra rejeitada que se torna angular tem por objetivo fortalecer a confiança dos leitores na fidelidade de Deus e na certeza da vindicação futura.

3.1.3. Is 8,14 em 1Pd 2,8

A construção teológica iniciada nos versículos anteriores prossegue em 1Pd 2,8, com o uso de mais uma passagem veterotestamentária aplicada à pessoa de Cristo. A referência a Is 8,14 serve para aprofundar o contraste entre crentes e descrentes através da descrição dos que não creem como aqueles que tropeçam na pedra que é Cristo. Pedro associa o tropeço à desobediência à palavra, o que reforça o caráter moral e espiritual da rejeição. Este versículo conclui a sequência de três citações do AT na perícopa 1Pd 2,4-10 (Is 28,16; Sl 118,22; Is 8,14), que formam uma unidade argumentativa centrada na identidade de Cristo como pedra.

¹⁰¹ BEALE, G. K., Teologia bíblica do NT: a continuidade teológica do AT no Novo, p. 623.

Como observa Beale, neste argumento, Pedro articula o cumprimento escatológico das promessas feitas a Israel na comunidade cristã.¹⁰²

No ambiente veterotestamentário, Is 8,14 se insere num contexto de advertência profética. Por meio do profeta, Deus exorta o povo de Judá a não seguir o caminho da aliança com potências estrangeiras, mas a confiar exclusivamente no Senhor. יהוה צבאות é descrito como santuário para os que nele confiam, mas também como “pedra de tropeço” e “rocha de ofensa” para Israel e Judá. O tropeço representa julgamento divino sobre a incredulidade e a rebeldia. A partir do contexto original, portanto, é possível identificar que em Is 8,14, יהוה é a pedra. Ao contrário de Is 28 e do Sl 118, Is 8,14 não parece ter sido amplamente utilizado em contextos judaicos para se referir a expectativas messiânicas. No entanto, a imagem de YHWH como pedra e refúgio, ou como motivo de tropeço, é explorada em textos do judaísmo tardio como foi exposto na análise do uso de Is 28,16 no contexto judaico antigo.

Como nas análises das duas citações anteriores, a comparação entre os textos disponíveis é feita a partir do quadro abaixo, que demonstra as semelhanças e diferenças entre o texto do NT, a LXX e o TM.

1Pd 2,8 NA28	Is 8,14 LXX	Is 8,14 BHS
καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου· οἱ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.	καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθὼς ᾖς, ἔσται σοι εἰς ἀγίασμα, καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι.	וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נִגְף וּלְצוּר מִכְשׁוֹל לְשֵׁנֵי בְּתֵי יִשְׂרָאֵל לְפָח וּלְמִוְקֵשׁ לְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם:
e <i>pedra de tropeço</i> e <i>rocha</i> de escândalo. Eles tropeçam na palavra, sendo desobedientes, para o que também foram postos.	E se nele confiares, ele será para ti um santuário, e não encontrarás nele uma <i>pedra de tropeço</i> nem uma <i>rocha</i> de queda. Mas as casas de Jacó serão uma armadilha, e	Ele vos será santuário; mas será <i>pedra de tropeço e rocha</i> que faz cair às duas casas de Israel, laço e armadilha aos moradores de Jerusalém.

¹⁰² BEALE, G. K., Teologia bíblica do NT: a continuidade teológica do AT no Novo, p. 623.

	aqueles que habitam em Jerusalém estarão presos em um laço.	

Fontes indicadas no rodapé. Tradução e destaques dos autores

A citação em 1Pd 2,8 sintetiza duas imagens centrais de Is 8,14: לִאֶבֶן נִגֵּף וְלִצִּוֹר מְכָשׁוּל (“pedra de tropeço e rocha que faz cair”). A versão grega da LXX atenua levemente a linguagem de modo a evitar uma associação direta entre o Senhor e a pedra que provoca a ruína do seu povo. Para isso, os tradutores da LXX, após afirmar que o Senhor será para o profeta um santuário, vertem o texto utilizando uma construção negativa ainda em relação ao profeta. Assim, na LXX, o profeta não encontrará no Senhor uma pedra de tropeço ou uma rocha que faz cair. A combinação de expressões em 1Pd 2,8 se aproxima mais do texto da LXX de Is 8,14, ainda que, se não estivesse inserida no conjunto introduzido pela fórmula de citação (v.6), pudesse ser considerada apenas uma alusão tendo em vista que não há uma correspondência exata e total.

Pedro apresenta Cristo como o cumprimento da figura de YHWH em Isaías: o próprio Senhor se torna a pedra que salva ou condena. Como afirma Carson, “Cristo se tornou a pedra principal de esquina, a pedra angular do edifício, e aqueles que desobedecem à mensagem só podem tropeçar e cair contra ele, como Deus decretou que aconteceria”.¹⁰³ O texto sustenta uma teologia do juízo: Cristo, rejeitado e exaltado, torna-se o divisor escatológico entre salvação e perdição. Como Beale observa, aqueles que não se alinham com Cristo – a pedra viva – perdem sua parte no templo escatológico de Deus e não podem participar da identidade sacerdotal do novo “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a).¹⁰⁴ Pedro identifica a Igreja como o verdadeiro Israel restaurado, enquanto os descrentes estão excluídos deste empreendimento por causa da sua desobediência. A retórica aqui utilizada visa advertir e também encorajar os leitores. Ao apontar a

¹⁰³ CARSON, D.A. et al (Orgs.), New Bible commentary: 21st century edition, p. 1376. (tradução nossa)

¹⁰⁴ BEALE, G. K., Teologia bíblica do NT: a continuidade teológica do AT no Novo, p. 623.

desobediência como a causa do tropeço, Pedro responsabiliza os que rejeitam a Jesus e consola os fiéis. A linguagem é densa, provocando temor e esperança.

A análise das três citações veterotestamentárias em Pd 2,6-8 evidencia uma construção teológica profundamente enraizada na tradição profética e sapiencial de Israel, reinterpretada à luz da revelação de Jesus Cristo como o Messias rejeitado e exaltado. Pedro se vale das Escrituras judaicas para fundamentar a identidade da Igreja como o novo “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a), cuja existência está intrinsicamente ligada à pessoa e à obra de Cristo. Nesse contexto, a imagem da pedra – angular, rejeitada, de tropeço – torna-se símbolo da atuação escatológica de Deus, por meio da qual ele edifica uma nova realidade espiritual: a casa de Deus formada por crentes vivos e sacerdotes santos. Essa interpretação é sustentada não apenas pela releitura cristocêntrica do AT, mas também por ecos de uma tradição eclesial já presente na literatura Patrística. Como expressa a Carta de Inácio aos Efésios (9,1),

Eu soube que por aí passaram alguns, levando mau ensinamento. Vós, porém, não os deixastes semear em vosso meio, tapando os ouvidos para não receber o que eles semeiam, porque sois as pedras do templo do Pai, preparadas para a construção de Deus Pai, levantadas até o alto pela alavanca de Jesus Cristo, que é a cruz, usando a corda, que é o Espírito Santo. Vossa fé é o vosso guindaste, a fé é o caminho que eleva até Deus.¹⁰⁵

Essa metáfora Patrística reforça a concepção de uma comunidade que se compreende como templo espiritual e que, unida a Cristo, participa da realização das promessas de Deus ao seu povo. Assim, o uso que Pedro faz do AT não apenas revela pressupostos hermenêuticos cristocêntricos, mas também oferece uma base

¹⁰⁵ PADRES APOSTÓLICOS, Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carde Barnabé, Papias, Didaqué, p. 61.

teológica e pastoral para sustentar a identidade e a perseverança da Igreja em meio às perseguições e rejeição do mundo.

3.2. Alusões

A parte final da perícope (v.9-10) apresenta uma série de alusões a passagens do AT que consistem em expressões breves e integradas ao fluxo do texto e que pressupõem a familiaridade do autor e dos leitores com os textos aludidos. Em contraste com o que acontece mormente nas citações, essas alusões não são introduzidas por fórmulas específicas, embora sua dependência de passagens veterotestamentárias possa ser demonstrada por meio da linguagem, estrutura e contexto. O objetivo desta seção é examinar como essas alusões contribuem para a construção da identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (v.10a) à luz da fé em Cristo, em certa continuidade com as características do Israel do AT.

O uso de títulos veterotestamentários em 1Pd 2,9-10 constitui uma das bases sobre a qual Pedro constrói sua exortação a uma vida exemplar mesmo diante do sofrimento (1Pd 2,12). A introdução do versículo com “vós, porém” (ὁμεῖς δέ) estabelece um contraste com os descrentes (1Pd 2,7-8), ao mesmo tempo que identifica os crentes como “povo eleito” (γένος ἐκλεκτόν), “sacerdócio real” (βασιλείον ιεράτευμα), “nação santa” (ἔθνος ἅγιον) e “adquirido” (λαὸς εἰς περιποίησιν), termos que aludem às passagens de Ex 19,5-6; Is 43,20-21 e Os 2,23.¹⁰⁶ A expressão γένος ἐκλεκτόν, única no NT¹⁰⁷, retoma Is 43,20 LXX e designa os crentes como coletividade escolhida por Deus, não com base em critérios genealógicos, mas por causa da eleição divina.¹⁰⁸ Carson observa que Pedro aplica de maneira tipológica essa linguagem veterotestamentária aos

¹⁰⁶ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1261.

¹⁰⁷ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 435.

¹⁰⁸ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 114.

cristãos de origem mista da Ásia Menor, considerando-os o verdadeiro povo redimido por Deus.¹⁰⁹

As designações que se seguem derivam de Ex 19,6 (LXX) e descrevem o papel sacerdotal e o caráter consagrado do povo. A expressão βασίλειον ιεράτευμα retoma 1Pd 2,4.5 e é aplicada aos cristãos como aqueles que saíram do “êxodo” da escravidão do pecado para viver sob o domínio do Rei do universo.¹¹⁰ Elliott argumenta que a estrutura grega da frase aponta para dois substantivos¹¹¹ paralelos: “residência real” (βασίλειον) e “comunidade sacerdotal” (ιεράτευμα), leitura alinhada à tradição da LXX e à interpretação de Fílon, que via Israel como a casa régia de Deus.¹¹² Segundo Schreiner, a vocação sacerdotal da Igreja é coletiva e compreende todos os crentes, independentemente de distinções funcionais.¹¹³ A expressão “nação santa” reforça o pertencimento exclusivo a Deus, sendo empregada aqui como sinônimo de povo consagrado, reunido sob a nova aliança.¹¹⁴

A expressão λαὸς εἰς περιποίησιν remete a Ex 19,5 e a Is 43,21, e expressa a condição da comunidade como posse singular de Deus. O substantivo περιποίησις deriva da mesma raiz verbal utilizada em Is 43,21, o que sugere continuidade semântica. Jobes observa que o objetivo dessa identidade é a proclamação das “virtudes” de Deus, que chamou este povo “das trevas para a sua maravilhosa luz”. Este chamado evoca as imagens do Êxodo e do retorno do Exílio Babilônico, quando o Senhor agiu de maneira salvífica em favor do seu povo.¹¹⁵ Carson reforça que, nesse contexto, a metáfora da luz remete à salvação e à transformação realizada por Deus mediante Cristo, o que qualifica os crentes

¹⁰⁹ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1261.

¹¹⁰ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1261.

¹¹¹ Neste caso, o adj. βασίλειον apresentaria um uso substantivado e não como modificador de ιεράτευμα. Esta é a posição defendida por Elliott, mas não por este trabalho. Ainda assim, as observações que Elliott faz acerca dos paralelos com o uso do termo na LXX e em Fílon são dignos de nota.

¹¹² ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 436-437.

¹¹³ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 115.

¹¹⁴ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1262.

¹¹⁵ JOBES, K. H., Peter, First Letter of, p. 1006-1007.

para anunciar suas grandezas.¹¹⁶ Elliott associa essa linguagem a Is 9,2; 42,16 e ao Sl 117 (LXX), de modo a vincular a conversão à libertação escatológica.¹¹⁷ O chamado divino implica transformação e posiciona os crentes como agentes de proclamação pública. O termo ἀρετὰς refere-se aos atos salvíficos de Deus, que devem ser anunciados no contexto do culto e da convivência com os não crentes.¹¹⁸

O v.10 encerra a perícope com uma formulação antitética, inspirada em Os 1,6.9 e 2,23. Os crentes, anteriormente descritos como οὐ λαὸς e οὐκ ἡλεημένοι, agora são identificados como “λαὸς θεοῦ/*Povo de Deus*” (v.10a). A transformação anunciada por Oséias aplica-se à Igreja, cuja inclusão resulta da ação graciosa de Deus. Jobes¹¹⁹ entende essa referência como parte da construção da identidade do povo escatológico. Carson¹²⁰ explica que a alusão a Oséias, mais do que referir-se exclusivamente aos gentios, evoca o padrão da misericórdia divina para com Israel, agora estendido à comunidade cristã composta por judeus e gentios. Elliott¹²¹ complementa ao afirmar que essa nova condição não representa a substituição de Israel, mas sua ampliação por meio da fé e da regeneração. A estrutura “antes/agora” (πότε/νῦν) expressa a transição operada pela misericórdia, fundamento da existência e missão da comunidade cristã.

A análise das alusões presentes em 1Pd 2,9-10 permite observar como o autor recorre a passagens do AT para afirmar a continuidade entre a identidade de Israel e a da Igreja. Ao aplicar a linguagem de eleição, sacerdócio, santidade e louvor à comunidade cristã, Pedro interpreta essas categorias à luz da revelação de Cristo e da inclusão escatológica tanto de judeus quanto de gentios no “λαὸς θεοῦ/*Povo de Deus*”. O uso dessas alusões não apenas reafirma a unidade da

¹¹⁶ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1262.

¹¹⁷ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 440-441.

¹¹⁸ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 116; ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 441-442.

¹¹⁹ JOBES, K. H., Peter, First Letter of, p. 598.

¹²⁰ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1262-1263.

¹²¹ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: a new translation with introduction and commentary, p. 443.

história da salvação, mas também fundamenta o papel da Igreja como comunidade chamada à proclamação das obras salvíficas de Deus a todo o mundo.

Conclusão

A análise de 1Pd 2,4-10 demonstrou que a identidade do Povo de Deus é construída pelo autor da epístola 1Pedro por meio do uso criterioso de textos do AT. A exegese da perícope revelou que Pedro emprega um conjunto de citações e alusões veterotestamentárias para definir a comunidade cristã como o novo povo eleito de Deus, destacando sua vocação sacerdotal e sua missão de proclamar as virtudes de Deus.

A partir da metodologia de Beale para o estudo do uso do AT no NT, verificou-se que as referências a Is 8,14;28,16, Sl 118,22 e Ex 19,5-6, entre outras, desempenham um papel central na argumentação de Pedro. O autor da epístola emprega essas passagens para estabelecer uma relação de continuidade entre Israel e a Igreja, ao mesmo tempo que reinterpreta esses textos à luz da revelação cristológica. A tipologia da “pedra angular”, aplicada a Cristo, reforça a centralidade de Jesus na identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” (1Pd 2,10a) e estabelece um contraste entre aqueles que creem e aqueles que rejeitam o evangelho.

Além disso, a análise contextual indicou que o emprego das categorias de eleição, sacerdócio e nação santa em 1Pd 2,9 remete diretamente à teologia do pacto no AT. O apóstolo apropria-se desses conceitos para afirmar que a Igreja, composta por judeus e gentios, é agora o povo redimido de Deus (“*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*”, v.10a), chamado das trevas para a luz. O exame do contexto literário da epístola reforça que essa identidade deve se manifestar na conduta dos crentes, especialmente em um ambiente de hostilidade e perseguição.

A pesquisa também contribuiu para o debate sobre a intertextualidade bíblica e a exegese intra-bíblica, dialogando com diferentes perspectivas sobre a relação entre o AT e o NT. A comparação entre o método de Beale e as abordagens de outros estudiosos, como Hays e Moyise, evidenciou que o autor de 1Pedro não apenas cita passagens veterotestamentárias, mas lhes confere nova significância no contexto da Nova Aliança. Essa abordagem hermenêutica não rompe com o sentido original dos textos do AT, mas reafirma seu cumprimento na revelação cristã.

Com base na análise desenvolvida, conclui-se que a visão eclesiológica de 1Pd 2,4-10 fundamenta-se em três aspectos principais: 1) a centralidade de Cristo como “pedra angular” e fundamento da identidade cristã; 2) a aplicação das categorias veterotestamentárias de povo eleito e sacerdócio real à Igreja; e 3) a ênfase na missão dos crentes como proclamadores das virtudes divinas. Essa estrutura argumentativa reforça a continuidade entre o AT e o NT, ao mesmo tempo em que ressalta a singularidade da nova comunidade formada pela obra redentora de Cristo.

Por fim, este estudo contribui para uma compreensão mais ampla da identidade do “*λαὸς θεοῦ/Povo de Deus*” no NT e para a reflexão sobre o uso do AT pelos autores neotestamentários. A aplicação do método exegético de Beale permitiu um exame detalhado das referências textuais e forneceu subsídios para futuras investigações sobre a relação entre Israel e a Igreja na Teologia Bíblica. O caráter intertextual da epístola 1Pedro convida a um estudo contínuo sobre como os primeiros cristãos compreendiam sua identidade à luz das Escrituras judaicas, reafirmando a unidade da revelação divina e a permanência dos propósitos redentores de Deus na história da salvação.

Referências Bibliográficas

- ACHTEMEIER, P. J. **1 Peter: a commentary on First Peter**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996.
- ALAND, B.; ALAND, K. (orgs.). **The Greek New Testament**. 5th Rev. Edition. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- ARNDT, W.; DANKER, F. W. (orgs.). **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BEALE, G. K. (org.). **The right doctrine from the wrong texts? essays on the Old Testament in the New**. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.
- BEALE, G. K. **John's Use of the Old Testament in Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K. Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: a Rejoinder to Steve Moyise. **Irish Biblical Studies**, v. 21, p. 152–180, 1999.
- BEALE, G. K. **Teologia bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BEETHAM, C. A. Quotation, Allusion, and Echo. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Dictionary of the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2023, p. 684–692.
- BERNIER, J. **Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022.
- BIGG, C. **A critical and exegetical commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude**. Edinburgh: T&T Clark International, 1901.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BRUCE, F. F. **História do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

CARSON, D. A. 1 Pedro. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CARSON, D. A.; FRANCE, R. T. (orgs.). **New Bible commentary: 21st century edition**. 4th ed. Leicester, England; Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1994.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. electronic ed. Stuttgart: German Bible Society, 2003.

ELLIOTT, J. H. **1 Peter: a new translation with introduction and commentary**. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

ESTES, D. J. **Psalms 73–150**. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2019.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

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

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. ISSN 0102-4469. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GONZAGA, W. **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. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas**, v. 47, n. 108, p. 1–18, 2020.

- GONZAGA, W.; RAMOS, D. S. 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, 2020.
- GRUDEM, W. A. **1 Peter: an introduction and commentary**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.
- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven; London: Yale University Press, 1989.
- HIMES, P. A. Why Did Peter Change the Septuagint? A Reexamination of the Significance of the Use of $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ in 1 Peter 2:6. **Bulletin for Biblical Research**, v. 26, n. 2, p. 227–244, 2016.
- HOLMER, U. **Comentário Esperança, Primeira Carta de Pedro**. Curitiba: Esperança, 2008.
- HOSSFELD, F.-L.; ZENGER, E. **Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011.
- JOBES, K. H. Peter, First Letter of. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Dictionary of the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Baker Academic: A Division of Baker Publishing Group, 2023, p. 594–600.
- KEENER, C. S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- KISTEMAKER, S. J. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- KÖSTENBERGER, A. J. **Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa**. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- MCKINLAY, D. B. Temple Imagery in the Epistles of Peter. In: PARRY, D. W. (ed.). **Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism**. Salt Lake City: Deseret Book, 1994, p. 492–514.
- MEEK, R. L. Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology. **Biblica**, v. 95, n. 2, p. 280–291, 2014.

MOYISE, S. The Old Testament in the New: A Reply to Greg Beale. **Irish Biblical Studies**, v. 21, p. 54–58, 1999.

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

OSBORNE, G. R.; Mulholland, M. R. Jr. **Cornerstone Biblical Commentary: James, 1–2 Peter, Jude, Revelation**. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2011.

OSBORNE, T. P. L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre. **Revue théologique de Louvain**, v. 12, n. 1, p. 64–77, 1981.

OSWALT, J. **Isaías**. 1a edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

PADRES APOSTÓLICOS. **Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, O pastor de Hermas, Carde Barnabé, Papias, Didaqué**. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 1).

PARKER, B. E. The Church as the Renewed Israel in Christ: A Study of 1 Peter 2:4–10. **The Southern Baptist Journal of Theology**, v. 21, n. 3, p. 41–52, 2017.

PINTO, C. O. C. **Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

PINTO, C. O. C. **Fundamentos para Exegese do Novo Testamento: Manual de Sintaxe Grega**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (orgs.). **Septuaginta: SESB Edition**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SCHREINER, T. R. **1, 2 Peter, Jude**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2003.

WALLACE, D. B. **Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Regular, 2009.

WILLIAMS, J. A Case Study in Intertextuality: The Place of Isaiah in the “Stone” Sayings of 1 Peter 2. **Reformed Theological Review**, v. 66, n. 1, p. 37–51, 2007.

Capítulo VII¹

A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137²

Divine Justice and the Theological Identity of Israel in Exile: A Historical-Critical Analysis of Psalm 137

La Justicia Divina y la Identidad Teológica de Israel en el Exilio: Un Análisis Histórico-Crítico del Salmo 137

Waldecir Gonzaga³

Rosendo Javier Bustamante⁴

Resumo

Este estudo analisa como o Sl 137 reflete a profunda experiência de exílio do povo israelita, enfatizando a intersecção entre a justiça divina e a identidade teológica em um contexto de opressão e desespero. A importância do Sl 137 é contextualizada, uma vez que ele expressa lamento e desejo de restauração, revelando a luta constante do povo em manter sua fé e identidade em um ambiente hostil e desolador. A análise comparativa entre o Texto Massorético (TM) e a Septuaginta (LXX) destaca as variações textuais que podem enriquecer significativamente a interpretação do Sl 137, evidenciando as diferentes tradições de transmissão e interpretação ao longo dos séculos. As notas críticas oferecidas neste estudo fornecem uma visão detalhada sobre versículos específicos, explorando as nuances linguísticas e culturais que enriquecem a compreensão do texto. O contexto histórico é fundamental para entender as implicações do exílio babilônico na formação da identidade nacional e espiritual de Israel, refletindo as dores, lutas e esperanças do povo. A crítica literária e a análise de formas abordam a construção do Sl 137, enquanto a conclusão conecta a busca por justiça divina à afirmação da identidade de Israel. O Sl 137, portanto, não apenas lamenta a perda e a dor, mas também clama por redenção e reafirma a fé no Deus que é justo e presente, mesmo em tempos de crise e desespero.

Palavras-chave: Salmo 137, Israel, Exílio, Justiça divina, Babilônia.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-07>

² GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137. RECiFiT (2025).

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

⁴ Doutorado em Teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, Paraná) E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com >. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2147199277881246> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-9140-3871>

Abstract

This study analyzes how Ps 137 reflects the profound experience of exile of the Israelite people, emphasizing the intersection between divine justice and theological identity in a context of oppression and despair. The importance of the Ps 137 is contextualized, as it expresses lament and a desire for restoration, revealing the constant struggle of the people to maintain their faith and identity in a hostile and desolate environment. The comparative analysis between the Masoretic Text (MT) and the Septuagint (LXX) highlights textual variations that can significantly enrich the interpretation of the Ps 137, evidencing the different traditions of transmission and interpretation over the centuries. The critical notes provided in this study offer a detailed view of specific verses, exploring the linguistic and cultural nuances that enrich the understanding of the text. The historical context is fundamental to understanding the implications of the Babylonian exile on the formation of Israel's national and spiritual identity, reflecting the pains, struggles, and hopes of the people. Literary criticism and form analysis address the construction of the Ps 137, while the conclusion connects the quest for divine justice to the affirmation of Israel's identity. Thus, the Ps 137 not only laments loss and pain but also cries out for redemption and reaffirms faith in a God who is just and present, even in times of crisis and despair.

Keywords: Psalm 137, Israel, Exile, Divine Justice, Babylon.

Resumen

Este estudio analiza cómo el Sal 137 refleja la profunda experiencia de exilio del pueblo israelita, enfatizando la intersección entre la justicia divina y la identidad teológica en un contexto de opresión y desesperación. La importancia del Sal 137 se contextualiza, ya que expresa lamento y deseo de restauración, revelando la lucha constante del pueblo por mantener su fe e identidad en un ambiente hostil y desolador. El análisis comparativo entre el Texto Masorético (TM) y la Septuaginta (LXX) destaca las variaciones textuales que pueden enriquecer significativamente la interpretación del Sal 137, evidenciando las diferentes tradiciones de transmisión e interpretación a lo largo de los siglos. Las notas críticas ofrecidas en este estudio proporcionan una visión detallada sobre versículos específicos, explorando los matices lingüísticos y culturales que enriquecen la comprensión del texto. El contexto histórico es fundamental para entender las implicaciones del exilio babilónico en la formación de la identidad nacional y espiritual de Israel, reflejando los dolores, luchas y esperanzas del pueblo. La crítica literaria y el análisis de formas abordan la construcción del Salmo, mientras que la conclusión conecta la búsqueda de justicia divina con la afirmación de la identidad de Israel. Por lo tanto, el Sal 137 no solo lamenta la pérdida y el dolor, sino que también clama por redención y reafirma la fe en un Dios que es justo y presente, incluso en tiempos de crisis y desesperación.

Palabras clave: Salmo 137, Israel, Exilio, Justicia divina, Babilonia.

Introdução

No Texto Massorético (TM), o livro de Salmos é denominado תהלים, que se traduz como “Louvores” ou “Cânticos de Louvor”. Na Septuaginta (LXX), este mesmo livro é chamado Ψαλμοί, um termo grego que significa “Salmos”,

derivado do verbo ψάλλω, que significa “cantar” ou “tocar um instrumento”. Esta terminologia reflete a natureza musical e litúrgica dessas composições e evidencia a função do Salmo como um meio de expressão da dor e da esperança do povo. Reconhecido por sua profundidade emocional, o livro de Salmos é uma coleção rica que abrange uma ampla gama de expressões humanas, desde os lamentos intensos que tratam de dificuldades profundas até os louvores e cânticos de gratidão. Composto por 150 capítulos na Bíblia Hebraica, o Saltério é tradicionalmente organizado em cinco livros: Livro Um (Sl 1-41), Livro Dois (Sl 42-72), Livro Três (Sl 73-89), Livro Quatro (Sl 90-106) e Livro Cinco (Sl 107-150), estando presente em todas as listas e catálogos bíblicos do AT, desde os primeiros séculos do cristianismo⁵⁶.

Ao abordar-se o Sl 137, inserido no contexto histórico do exílio, com suas profundas implicações sociais, morais e espirituais para o povo de Israel, diversas questões emergem naturalmente. Entre elas, destaca-se uma em especial: Como a experiência traumática do exílio babilônico impactou a construção da identidade teológica de Israel e sua visão sobre a relação entre vingança e justiça divina? Esta questão é fundamental para se compreender não apenas o Sl 137 em si, mas também o contexto mais amplo da experiência hebraica durante um período de crise existencial e espiritual.

Busca-se responder a essa questão por meio do Método Histórico-Crítico, que visa compreender o texto em seu contexto histórico, literário e sociocultural original. Essa abordagem proporciona uma análise que une a crítica das fontes, a crítica redacional e a crítica das formas. Aplicando esses enfoques ao Sl 137, pretende-se desvendar as nuances que mostram como o exílio influenciou a identidade teológica e as percepções de justiça e vingança entre os israelitas.

⁵ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁶ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos, p. 399-401.

Este estudo propõe uma análise exegética do Sl 137, estabelecendo um diálogo entre o TM e a versão grega da LXX. São examinadas as conexões entre o Sl 137 e as experiências dos hebreus durante o exílio babilônico, que foram cruciais para a produção desta obra significativa da literatura judaica. Argumentar-se também que o Sl 137 deve ser considerado um texto pós-exílico, refletindo as complexidades e os desafios enfrentados pelo povo hebreu durante e após o exílio.

Uma crítica textual acurada permite abordar questões específicas, com notas que oferecem *insights* sobre a situação histórica e a relação entre vingança e justiça divina. A crítica literária e das formas também são exploradas para contextualizar a estrutura e o gênero do Sl 137, contribuindo para uma conclusão histórica e teológica que sintetize as reflexões sobre o impacto do exílio na identidade israelita.

1. Segmentação e tradução do Salmo 137

Texto hebraico	v.	Tradução Literal
עַל נְהָרוֹת בָּבֶל	1a	Sobre [junto] os rios da babilônia
נַשְׁמָנוּ וְנָחֵמוּ גַם כִּינּוּ	1b	lá nos sentávamos, também chorávamos
בְּזָכְרֵנוּ אֶת־צִיּוֹן	1c	ao lembrar-nos (recordar-nos) de Sião
עַל־עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ	2a	junto aos salgueiros em meio dela
תְּלִינוּ כְּזֹרוֹתֵינוּ	2b	pendurávamos nossas harpas
כִּי נֶשְׂמָנוּ שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינּוּ	3a	Porque lá nos pediram nossos deportadores;
דְּבָרֵי־שִׁיר	3b	palavras de cânticos
וְתוֹלְדֵינוּ שִׂמְחָה	3c	e nossos opressores, alegria
שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן	3d	cantai para nós dos cânticos de Sião
אִיךָ נִשְׁיֵר אֶת־שִׁיר־יְהוָה	4a	como cantaremos o cântico de YHWH
עַל אֲדָמַת נָכָר	4b	sobre terra estrangeira
אִם־אֶשְׁכַּחךָ יְרוּשָׁלַם	5a	se eu me esquecer de ti Jerusalém
תִּשְׁכַּח יְמִינִי	5b	que esqueça a minha direita
תִּדְבַק־לְשׁוֹנִי לַחִי	6a	que cole a minha língua ao meu palato
אִם־לֹא אֶזְכְּרֶיךָ	6b	se eu não me recordar de ti
אִם־לֹא אֶעֱלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם	6c	se eu não subir fizer subir Jerusalém
עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי	6d	sobre a cabeça de minha alegria
זָכֹר יְהוָה לִבְנֵי אֲדוֹם	7a	lembra-te, YHWH, dos filhos de Edom
אֶת יוֹם יְרוּשָׁלַם	7b	o dia de Jerusalém

הַאֲמָרִים עָרֹץ עַד הַיּוֹד בָּךְ	7c	os que diziam derrubai, derrubai até o fundamento dela
בַּת־בָּבֶל הַשְׂדֵּי	8a	filha da Babilônia a devastadora
אֲשֶׁר־יָשִׁיב־לִי	8b	feliz de quem te restituir
אֶת־מִזְבֵּחַ שְׂמֵלֶךָ לָנוּ	8c	com a tua retribuição que restituíste a nós
אֲשֶׁר־יִשְׁחָצֵנוּ וְיִסְמָצֵנוּ	9a	feliz quem agarrar e esmagar
אֶת־לְבָבֶךָ לַאֲבָנֵי הַסֵּלַע	9b	teus lactantes contra a rocha
Texto Grego	v.	Tradução Literal
τῷ δαυιδ	1a	de David
ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλῶνος	1b	Sobre os rios da Babilônia
ἐκεῖ ἐκαθήσαμεν καὶ ἐκλαύσαμεν	1c	Lá nos sentávamos e chorávamos
ἐν τῷ μνησθῆναι ἡμᾶς τὴν Σιών	1d	No recordar-nos de Sião
ἐπὶ τῶν ἰτέαις ἐν μέσῳ αὐτῆς	2a	Sobre os salgueiros em meio dela
ἐκρεμάσαμεν τὰ ὄργανα ἡμῶν	2b	pendurávamos os instrumentos nossos
ὅτι ἐκεῖ ἐπηρώτησαν ἡμᾶς	3a	Porque lá nos pediram
οἱ αἰχμαλωτεύσαντες ἡμᾶς	3b	Os que nos levaram prisioneiros
λόγους ᾠδῶν	3c	Palavras de cânticos
καὶ οἱ ἀπαινοῦντες ἡμᾶς εἶπαν	3d	E os que nos deportaram disseram
ὕμνον ᾄσατε ἡμῖν ἐκ τῶν ᾠδῶν Σιών	3e	um hino, cantai para nós, dos cânticos de Sião
πῶς ᾄσωμεν τὴν ᾠδὴν κυρίου	4a	Como cantaremos o cântico do SENHOR
ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας	4b	sobre terra estrangeira
ἐὰν ἐπιλάθωμαί σου Ἱερουσαλήμ	5a	Se eu me esquecer de ti, Jerusalém
ἐπιλησθείη ἡ δεξιὰ μου	5b	Esqueça-se minha direita
κολληθείη ἡ γλῶσσά μου	6a	Apegue-se minha língua
τῷ λάρυγγί μου	6b	à minha garganta
ἐὰν μὴ σου μνησθῶ	6c	Se eu não me recordar de ti
ἐὰν μὴ προτάξω τὴν Ἱερουσαλήμ	6d	Se eu não colocar Jerusalém
ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου	6e	No princípio da minha alegria
μνήσθητι κύριε τῶν υἱῶν Εδὼμ	7a	Recorda-te, SENHOR, dos filhos de Edom
τὴν ἡμέραν Ἱερουσαλήμ	7b	O dia (<i>da queda</i>) de Jerusalém
τῶν λεγόντων ἐκκενοῦτε ἐκκενοῦτε	7c	Dos que diziam: Derrubai, derrubai
ἕως ὃ θεμέλιος ἐν αὐτῇ	7d	Até que o fundamento nela,
θυγάτηρ Βαβυλῶνος ἡ ταλαίπωρος	8a	Filha da Babilônia, a miserável
μακάριος ὃς ἀνταποδώσει σοι	8b	Feliz aquele que te retribuirá
τὸ ἀνταπόδομά σου	8c	Com a tua retribuição
ὃ ἀνταπέδωκας ἡμῖν	8d	que retribuístes a nós
μακάριος ὃς κρατήσῃ	9a	Feliz aquele que agarrar
καὶ ἐδαφιεῖ τὰ νήπιά σου	9b	E esmagar os teus pequeninos
πρὸς τὴν πέτραν	9c	contra a rocha

Fonte: Textos da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores.

1.1 Análise comparativa entre o TM e a LXX

Para Hengel⁷, o ato de comparar o Texto Massorético (TM) com a Septuaginta (LXX) teve seu início com Orígenes, que, ao preparar a *Hexapla*⁸, buscou trazer clareza para as divergências textuais entre as versões gregas e o texto hebraico, em um contexto de variações e disputas textuais que envolviam a autoridade dos Setenta sobre o Antigo Testamento cristão. Essa obra permitiu uma comparação mais sistemática das versões, algo essencial diante dos problemas enfrentados pelos Padres da Igreja, especialmente no que dizia respeito à inclusão de livros e textos ausentes no cânon judaico e às discrepâncias entre as tradições gregas concorrentes⁹. Este estudo revela tanto as variações textuais quanto os elementos comuns entre essas duas “versões” do SI 137, ressaltando a importância da análise para o campo do saber teológico.

Este estudo revela tanto as variações textuais como os elementos comuns entre essas duas versões (TM e LXX) do SI 137, ressaltando a importância da análise para o campo do saber teológico. A análise comparativa oferece *insights* sobre a dinâmica das tradições textuais e as possíveis influências culturais e teológicas na transmissão do texto bíblico. Além disso, permite uma compreensão mais profunda da formação canônica e das decisões exegéticas no contexto das primeiras comunidades cristãs e judaicas.

⁷ HENGEL, M. *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, p. 36.

⁸ A *Hexapla* foi uma monumental obra compilada pelo teólogo cristão Orígenes no século III d.C. Ela consistia em uma edição comparativa de seis colunas paralelas, cada uma contendo uma versão do Antigo Testamento: o texto hebraico, língua original do AT, uma transliteração do hebraico em caracteres gregos, e quatro versões gregas (*Aquila*, *Símaco*, *Septuaginta* e *Teodocião*). O objetivo era comparar as diferentes tradições textuais e ajudar na compreensão dos desvios e variações entre o hebraico e as versões gregas, promovendo maior clareza e precisão no estudo das Escrituras Sagradas.

⁹ GRANT, R. M.; SARNA, N. M., *Escrituras: Hexapla* de Orígenes.

1.2 Divergências entre o Texto Massorético e a Septuaginta

Possível autoria: A primeira das divergências observadas reside no v.1, a LXX começa com “ταῖς δαυιδ/de Davi”, o que não é atestado e nem aparece no TM; as outras divergências, encontram-se na estrutura e na ordem dos versículos. A LXX apresenta variações na sequência dos versículos, o que pode influenciar a interpretação do texto. Por exemplo, a disposição dos versos no TM é mantida com uma lógica específica, enquanto na LXX ocorrem rearranjos que alteram a ênfase e a mensagem.

Instrumentos musicais: No texto hebraico, há uma referência às “harpas” (כְּנֻרִיָּנוּ), enquanto no grego a palavra é “instrumentos” (ὄργανα). A harpa, sendo um símbolo mais específico, traz um elemento emocional associado ao culto e à liturgia de Jerusalém. A tradução grega generaliza o termo, talvez refletindo uma compreensão mais ampla de instrumentos de música.

Palavra para “Cântico”: No hebraico, o termo usado para “cântico” é שִׁיר (shir), que pode denotar tanto cânticos religiosos quanto seculares. No grego, o termo utilizado é ὕμνη (ode), que, embora também possa se referir a cânticos religiosos, é um termo mais literário e elevado, geralmente associado a hinos formais.

Desonra pelos deportadores: No hebraico, a palavra תּוֹלְלֵינוּ significa “atormentadores”, que parece mais ativa e agressiva. No grego, o termo usado é ἀπαινοῦντες “os que nos desonram”, que tem uma conotação de humilhação, mas menos agressiva que a expressão hebraica.

Detalhes no Juramento: O “juramento” no hebraico tem uma estrutura simples: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, esqueça-se minha mão direita”. No grego, há uma pequena adição: “Se eu não colocar Jerusalém no princípio da minha alegria” (ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου), uma expressão que enfatiza o lugar prioritário de Jerusalém na vida emocional e espiritual do exilado. Esse detalhe dá

à versão grega um toque mais solene e enfatiza o caráter central de Jerusalém na vida do judeu.

As implicações teológicas das diferenças textuais também merecem destaque. A LXX, ao traduzir certas palavras, pode acentuar aspectos relacionados à soberania de Deus ou à dinâmica entre o povo de Israel e as nações circunvizinhas, enquanto que o TM pode enfatizar mais a dor e o lamento do povo exilado, refletindo, assim, um enfoque distinto na experiência do sofrimento.

1.3 Convergências entre o Texto Massorético e a Septuaginta

Sobre os rios de Babilônia: Em termos lexicais, há uma notável equivalência entre as expressões hebraica e grega para “sobre os rios de Babilônia” no v.1: עַל־ נְהָרוֹת בָּבֶל e ἐπὶ τῶν ποταμῶν βαβυλῶνος. No entanto, apesar dessa correspondência literal, o uso da preposição עַל, no hebraico, e “ἐπὶ/sobre”, no grego, pode permitir leituras distintas. A preposição hebraica “עַל/sobre”, segundo o dicionário *Strong*¹⁰ e o BDB¹¹, traduz-se como “upon” (sobre), “above” (acima) e “over” (sobreposto), ou com o sentido de “contra”, conforme aparece no Sl 2,2. Essas traduções revelam nuances de significado que englobam não apenas a ideia de uma posição superior, mas também a noção de contato ou suporte. O uso dessa preposição pode variar conforme o contexto, permitindo interpretações que vão da literalidade física a conotações mais simbólicas ou emocionais. O hebraico frequentemente associa lugares a sentimentos profundos, possibilitando leituras mais simbólicas. Em contraste, o grego, na tradução da Septuaginta, tende a ser mais factual e preciso, com ἐπὶ sugerindo uma localização física direta e enfatizando o aspecto geográfico em detrimento da emoção. Essas nuances sutis podem influenciar significativamente a exegese.

¹⁰ STRONG, J., Dicionário Bíblico Strong, H5921.

¹¹ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon, 7100.

Lamentação e memória de Sião: Tanto o texto hebraico quanto o grego começam expressando tristeza profunda pela perda de Jerusalém e a experiência do exílio na Babilônia. Em ambos, o ato de sentar-se junto aos rios da Babilônia é um símbolo de luto coletivo. A frase “nos sentamos e choramos” é idêntica em seu significado, retratando a lamentação pela pátria perdida (hebraico: יָשָׁבנוּ וָנָחַמנוּ בְּכִינוּנוּ, grego: ἐκεῖ ἐκαθήσαμεν καὶ ἐκλάυσαμεν).

Pedido dos deportadores: A ideia de os deportadores pedirem cânticos dos israelitas é expressa em ambos os textos. No hebraico, os deportadores pedem “palavras de cânticos” (דְּבָרֵי-שִׁיר), enquanto no grego a palavra é “ᾠη” (cânticos ou hinos), sendo ambos traduzidos como cânticos litúrgicos de Sião. Em ambas as versões, há uma tentativa de ironia por parte dos deportadores, pedindo alegria e cânticos num contexto de tristeza e humilhação.

Juramento de lealdade a Jerusalém: Tanto no hebraico quanto no grego, o juramento de não esquecer Jerusalém, mesmo em meio ao exílio, é um ponto de convergência forte. A ideia de que a mão direita (símbolo da força e da ação) deve esquecer-se de sua habilidade caso Jerusalém seja esquecida é comum a ambas as versões (hebraico: תִּשְׁכַּח יְמִינִי, grego: ἐπιλησθείη ἡ δεξιὰ μου).

A maldição contra Babilônia e Edom: Ambos os textos terminam com uma imprecisão forte contra Babilônia e Edom, invocando justiça divina. A ideia de “feliz” (hebraico: אֲשִׁירָא, grego: μακάριος) quem destruir os filhos da Babilônia é mantida em ambas as versões, retratando o desejo de retribuição pelo que foi feito a Jerusalém.

1.4 Importância da Análise comparativa entre o TM e a LXX

A análise comparativa entre o TM e a LXX oferece um campo fértil para a crítica textual e a compreensão teológica das Escrituras Sagradas. A tradução grega da LXX não é apenas um reflexo literal do TM, mas uma interpretação adaptada a

um contexto cultural e linguístico distinto, trazendo à luz variações textuais que revelam diferenças teológicas e hermenêuticas significativas. Essas diferenças vão além de uma simples questão de tradução; elas manifestam nuances na compreensão dos conceitos bíblicos por diferentes comunidades linguísticas e culturais do mundo judaico dos últimos dois séculos a.C.

Segundo Hengel¹², a LXX, sendo anterior ao TM em sua forma final, muitas vezes preserva tradições textuais que foram posteriormente padronizadas pelos massoretas. Isso pode ser observado tanto na seleção de palavras quanto na estrutura dos textos, onde a LXX às vezes realça aspectos teológicos específicos, como nas passagens messiânicas, em contraste com o TM. Enquanto a comunidade cristã primitiva encontrou na LXX um apoio teológico fundamental para suas interpretações cristológicas, a comunidade judaica passou a se firmar no TM. Essa preferência não decorreu de uma necessidade litúrgica ou legal, visto que a LXX continuou a ser utilizada na diáspora judaica, mas de um processo de reafirmação da identidade textual do judaísmo rabínico após a destruição do Templo, em um esforço para estabelecer um cânon hebraico padronizado.

Além disso, as variações textuais entre o TM e a LXX permitem que os estudiosos tracem o desenvolvimento de temas teológicos, como a relação entre Deus e Israel, o papel da soberania divina e as implicações da experiência do exílio. Esses elementos são evidenciados não apenas pelas escolhas de termos diferentes entre as versões, mas também por alterações estruturais que afetam a ênfase de determinadas passagens. A análise dessas variações é crucial para a crítica textual, pois oferece uma janela para entender como as Escrituras Sagradas foram interpretadas e adaptadas ao longo dos séculos.

Portanto, a comparação entre o TM e a LXX não só enriquece a exegese bíblica ao iluminar camadas de interpretação textual e teológica, mas também contribui significativamente para a compreensão do desenvolvimento das tradições

¹² HENGEL, M., *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, p. 41-43

religiosas judaica e cristã. As diferenças encontradas entre esses textos oferecem uma visão única das complexas interações entre cultura, língua e fé que moldaram a história bíblica.

2. Crítica textual

2.1 Nota ao v.1: Na *Massorah Parva* (Mp) do texto de Sl 137,1, conforme registrado na *Biblia Hebraica Stuttgartensia* BHS¹³, encontra-se uma anotação referindo-se à palavra hebraica נְהָרוֹת que, na tradução, significa “rios”. Essa anotação remete à *Massorah Gedolah*¹⁴, onde, sob o número Mm 3321, há uma lista de outros textos bíblicos que empregam o mesmo termo. נְהָרוֹת é o plural de נָהַר que, segundo o dicionário Strong, tem as seguintes conotações: 1) brilhar, irradiar, iluminar, queimar 1a) (*Qal*) irradiar, ser radiante 2) jorrar, fluir 2a) (*Qal*) jorrar, fluir. A presença dessa conexão entre diferentes passagens bíblicas revela uma tradição de interpretação massorética que sublinha a relação intertextual e linguística entre as Escrituras Hebraicas.

O primeiro texto referido é 2Rs 5,12, que descreve o episódio de Naamã, comandante do exército do rei da Síria, expressando sua relutância em seguir o profeta Eliseu, ao comparar os rios de Israel com os rios da Síria, Abana e Farpar. Aqui, a menção aos rios ocorre no contexto de uma comparação depreciativa, onde os rios sírios são considerados superiores, destacando um cenário geográfico-cultural que também envolve questões de identidade e pureza.

Outro texto citado na *Massorah Gedolah*¹⁵ é Sl 74,15, em que o salmista faz referência ao poder divino sobre as águas, ao dizer que Deus “secou os rios”. Nesse caso, o termo נְהָרוֹת é usado para enfatizar a autoridade soberana de YHWH sobre a criação e as forças da natureza. A imagem dos “rios” nesse versículo transcende

¹³ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1216-1217.

¹⁴ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 3321, p. 366.

¹⁵ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 3321, p. 366.

uma referência puramente geográfica, configurando-se como símbolo do controle cósmico de Deus sobre as águas caóticas, uma ideia recorrente na literatura bíblica.

Por fim, no Sl 137,1, o versículo original onde surge a anotação massorética apresenta os exilados judeus sentados “junto aos rios da Babilônia”, lamentando a perda de Sião. Nesse contexto, os “rios” são metáforas duplas: por um lado, constituem o cenário geográfico do exílio, mas, por outro, refletem o fluxo contínuo de dor e saudade. Os “rios” babilônicos são, aqui, testemunhas da desolação do povo de Israel, sendo carregados de conotações teológicas e existenciais.

2.2 Nota ao v.3: No aparato crítico da BHS¹⁶, encontra-se uma nota sobre a palavra hebraica וְהַלְלֵנוּ, na qual se apresentam diversas variantes textuais que merecem análise detalhada. A primeira variante mencionada, identificada pelo símbolo Ⲯ refere-se à Septuaginta (LXX), com a leitura καὶ οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς, traduzida como: “aqueles que nos levaram”. O aparato sugere como possível tradução hebraica equivalente à forma וּמֹלִיכֵינוּ, que significa “aqueles que nos conduziram”. O ponto de interrogação ao final indica uma sugestão ainda não confirmada, o que demonstra certa hesitação quanto à correspondência exata entre o texto hebraico e a tradução grega. Ⲯ representa a versão siríaca Peshita.

Ademais, a notação “σ”, que faz referência à *Símaco*, que traz a expressão καὶ οἱ καταλαζονευσόμενοι ἡμῶν, pode ser traduzida como “aqueles que nos atormentavam” ou “zombavam de nós”. Esta leitura introduz uma nuance diferente, ao enfatizar o caráter humilhante da ação dos opressores, contrastando com a ideia de condução ou exílio sugerida pela Septuaginta.

Na tradução latina de Jerônimo, a Vulgata¹⁷, encontra-se a frase *et qui adfligebant nos*, que significa “aqueles que nos afligiam”. Aqui, a ênfase recai

¹⁶ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1216.

¹⁷ WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata* (2007).

sobre o sofrimento e a opressão, contribuindo para a construção de um quadro de dor e angústia.

O Targum¹⁸, indicado pela notação $\mathfrak{T}$, oferece uma leitura alternativa com a palavra *wbzwzn*, sugerida como equivalente hebraico a וְשָׁלְלֵנוּ , que significa “aqueles que nos saquearam” ou “nos despojaram”. Esta tradução sugere uma perspectiva de violência material e pilhagem, ao invés do enfoque na opressão emocional ou física que aparece nas versões anteriores.

Por fim, o TM, representado pelo símbolo $\mathfrak{M}$, aponta uma possível ligação da palavra וְתוֹלְלֵנוּ com a raiz hebraica לל , que está associada ao ato de “lamentar” ou “gritar”. Tal emenda sugere que o termo original poderia estar relacionado a uma forma de expressão de angústia, reforçando a ideia de sofrimento e choro.

Assim, o aparato crítico da BHS sobre o v.3 reúne uma série de variantes textuais que oferecem diferentes perspectivas sobre a natureza dos opressores mencionados no Sl 137,3. A leitura da Septuaginta sugere uma ação de condução ao exílio, enquanto o Símaco e a Vulgata enfatizam o tormento e a aflição, e o Targum propõe uma interpretação focada na pilhagem. Por outro lado, o TM, ao conectar-se com a raiz לל , sugere um enfoque no sofrimento expresso em lamentos. A diversidade de tradições textuais aqui analisadas demonstra a complexidade do termo וְתוֹלְלֵנוּ e a riqueza das suas interpretações ao longo das várias versões e traduções.

Sobre a palavra מְשִׁיר , a nota crítica da (BHS) indica “Vrs pl”, que faz referência às versões (Vrs) antigas que trazem uma leitura plural (pl). Essa nota crítica sugere que, em algumas versões, como a Septuaginta, a Vulgata, e/ou outras versões antigas, a palavra hebraica מְשִׁיר poderia ser interpretada ou traduzida no plural, o que indicaria uma forma diferente do singular encontrado no TM.

¹⁸ Traduções do hebraico para o aramaico, por Onkelos e Yonatan, encontram-se disponíveis no aplicativo TORAT EMET (Unicode).

Em hebraico, מְשִׁיר significa “de uma canção” ou “de uma música”, e é um substantivo singular. A indicação de que as versões antigas trazem uma forma plural pode implicar que, em vez de “uma canção”, essas versões traduzem como “canções” no plural. Isso pode estar relacionado a uma leitura contextual ou estilística em que, em vez de pedir “uma canção”, os opressores estariam solicitando “canções”, o que poderia sugerir um desejo mais amplo por entretenimento ou uma expectativa de múltiplas performances dos exilados.

Portanto, a abreviação “Vrs pl” aponta uma variação significativa entre o TM e as versões antigas, o que contribui para a discussão crítica da passagem e levanta a possibilidade de que a transmissão textual pode ter envolvido uma mudança de número (de singular para plural) em algumas tradições textuais.

2.3 Nota ao v.5: No aparato massorético da BHS¹⁹, sobre o v.5, especificamente sobre a palavra “יְרוּשָׁלַם/Jerusalém”, a *Massora Parva* faz referência ao número 2491 da *Massora Gedolah*²⁰, (Mm) que apresenta uma análise detalhada das ocorrências específicas desta forma ortográfica. Segundo a *Massora Gedolah*, a palavra יְרוּשָׁלַם (Jerusalém) ocorre com o uso do *qamatz* (קָמָץ) em oito passagens distintas no TM. Essas passagens são listadas com um sinal mnemônico, ou Siman, para auxiliar na memorização e identificação dessas ocorrências. A lista das oito ocorrências é fornecida da seguinte forma:

a) יִצְיָאוֹ (Jr 8,1): Esta passagem de Jeremias refere-se à remoção dos ossos dos reis e habitantes de Jerusalém como parte de um julgamento divino. Aqui, a forma יְרוּשָׁלַם aparece como um dos locais referidos no contexto de destruição.

b) מְמָלָא (Jr 13,13): Há aqui uma profecia de julgamento contra Jerusalém, descrita como sendo “cheia” de cântaros de vinho, representando a plenitude da ira divina. Novamente, יְרוּשָׁלַם surge como objeto do anúncio profético.

¹⁹ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1217.

²⁰ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 2491, p. 280.

c) סביבות (Sl 79,3): Neste salmo, a menção a ירושלם ocorre no contexto de uma lamentação sobre a devastação da cidade e a violência infligida ao seu povo, cujos corpos foram derramados “ao redor” de Jerusalém.

d) בחצרות (Sl 116,19): Esta passagem refere-se aos “átrios” da casa do Senhor em Jerusalém, onde o salmista declara sua intenção de oferecer sacrifícios de ação de graças. ירושלם aqui aparece num contexto de louvor.

e) בייר (Sl 135,21): Aqui há uma bênção final que menciona o nome do Senhor sendo abençoado desde ירושלם, mais uma vez destacando a cidade como um centro de adoração.

f) אשכחך (Sl 137,5): Este é o versículo em questão, no qual o salmista jura que, se esquecer Jerusalém, sua mão direita perderá a habilidade. A presença de ירושלם aqui evoca uma forte emoção ligada à memória e fidelidade a Jerusalém, mesmo no exílio.

g) אדום (Sl 137,7): Alguns versículos depois, no Sl 137,7, o salmista chama Deus para lembrar-se de Edom e de sua traição contra Jerusalém no dia de sua queda. ירושלם é novamente mencionada, desta vez num contexto de vingança e justiça.

h) וילינו (Ne 13,20): Neste versículo, encontra-se uma referência a Jerusalém no contexto da reforma sabática de Neemias, que proíbe os comerciantes de pernoitarem nas portas da cidade. ירושלם aqui aparece em uma passagem regulatória.

Portanto, o comentário da *Massora Gedolah*²¹ organiza essas oito ocorrências da forma ortográfica ירושלם com o *qamatz*, fornecendo uma ajuda mnemônica para localizar essas passagens. A análise subjacente é que, mesmo sendo comum a forma ירושלים (com *yod* adicional), nesses contextos específicos, a palavra aparece como ירושלם, preservando uma variante ortográfica que carrega implicações tanto litúrgicas quanto literárias. Esta observação massorética é crucial

²¹ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 2491, p. 280.

para compreender as nuances textuais e as tradições de leitura mantidas pelos escribas.

Sobre a palavra נָשָׁח , a nota crítica no aparato da BHS faz observações sobre seu uso e possíveis variações textuais presentes nas tradições manuscritas e versões antigas. $\text{Ὁ ἐπιλησθείη} = \text{נָשָׁח}$: A abreviação Ὁ indica a Septuaginta (LXX). O verbo grego ἐπιλησθείη é o equivalente de נָשָׁח de hebraico, que significa “tu te esquecerás” (forma do verbo “esquecer” na segunda pessoa do singular masculino ou terceira do singular feminino). Isso mostra que, na Septuaginta, o verbo grego utilizado corresponde fielmente ao hebraico em sentido e forma.

$\text{ܣ} + \text{suff 1sg}$, $\text{ܠ} 1 \text{ sg}$: A abreviação s refere-se à versão Siríaca *Peshitta*, que inclui o sufixo de primeira pessoa do singular (1sg), indicando a forma “eu” na conjugação do verbo. $\text{ܣ} = \text{siríaco}$, também apresenta a forma com o sufixo de primeira pessoa do singular. Ambas as versões indicam que a conjugação corresponde à forma hebraica na primeira pessoa (“eu esqueci”).

Sobre a abreviação “prp נִכְחַת vel נִכְחַת ”, a notação “prp” sugere uma proposta de correção ou variação textual. Aqui, são apresentadas duas formas alternativas do verbo: נִכְחַת ou נִכְחַת , que têm o sentido de “negar” ou “mentir”. Essas propostas indicam uma possível variação que poderia alterar o sentido original de “esquecer” para “negar” ou “faltar”. No entanto, é apenas uma sugestão e não uma mudança confirmada no texto.

Essa seção do aparato crítico sugere que nas versões antigas (como a Septuaginta e a Peshitta) o verbo “esquecer” foi traduzido de maneira precisa, sem desvio significativo. No entanto, há uma proposta de variante que sugere uma forma verbal alternativa com o sentido de “negar” ou “faltar”, o que pode indicar uma leitura ou interpretação alternativa em alguns manuscritos ou tradições.

2.4 Nota sobre o v.6: Na análise da *Massorah Parva* (BHS)²² sobre a palavra hebraica “אָעַלָה/*eu subirei*”, encontra-se uma referência ao número 389 da *Massorah Gedolah*²³, que nos fornece um panorama sobre o uso e a significação desse verbo nas Escrituras Sagradas. Essa nota revela uma série de passagens bíblicas em que a raiz verbal עלה aparece, ilustrando a versatilidade e a conotação desse termo em diferentes contextos.

Por exemplo: a) em Ex 3,17, encontra-se a frase: “E eu te farei subir (אָעַלָה) da aflição do Egito...”, onde a ação de “subir” está intimamente ligada à libertação do povo israelita da escravidão. Aqui, o verbo expressa um movimento ascendente tanto físico quanto espiritual, marcando um momento crucial na narrativa da redenção.

b) Em Jz 2,1, a passagem “E subiu (וַיַּעַל) o Anjo do Senhor de Gilgal para Boquim...” destaca a presença do Anjo do Senhor, que “sobe” para entregar uma mensagem ao povo. Essa ascensão não apenas indica um deslocamento físico, mas também a importância da mensagem divina que está prestes a ser anunciada.

c) A mulher em 1Sm 28,11 diz: “Então a mulher disse: A quem farei subir (אָעַלָה) para ti?”. Essa passagem se refere à invocação do espírito de Samuel, sublinhando a ideia de “elevação” em um contexto que transcende a mera locomoção, envolvendo aspectos espirituais e sobrenaturais.

d) Em 2Sm 24,24, a declaração de Davi, “Não, mas eu certamente comprarei de ti por preço...”, remete à ação de subir em um contexto de oferta e sacrifício, indicando a valorização da compra da terra que se tornaria um local sagrado.

e) A passagem de Jr 30,17 diz: “Porque te farei subir (אָעַלָה) saúde...”, revelando uma perspectiva de restauração e cura, onde a ideia de “subir” é associada à melhoria da condição do povo.

²² ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1217.

²³ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 389, p. 47.

f) Em Jr 46,8, a expressão “O Egito sobe (אעלה) como o Nilo...” utiliza o verbo para descrever um movimento natural e poderoso, evocando a imagem do Nilo que transborda, ilustrando a força e a inevitabilidade do que está por vir.

g) Em Sl 66,15, a frase “Oferecerei (עלות) holocaustos de animais gordos...” usa a raiz verbal relacionada a “subir” em um contexto de oferta sacrificial, onde o ato de oferecer está conectado ao movimento ascendente do sacrifício em direção a Deus.

h) No Sl 137,6, a expressão “Se eu não te preferir (אעלה) a minha maior alegria...” associa o verbo à ideia de valor e preferência, enfatizando a importância de Jerusalém na experiência emocional e espiritual do salmista, que reconhece a cidade como um lugar de alegria e adoração.

Essa análise da *Massorah Parva* não apenas evidencia a frequência da palavra אָעֲלָה nas Escrituras Sagradas, mas também enriquece a compreensão de suas conotações e usos variados, refletindo sua relevância teológica e literária no contexto bíblico. As passagens mencionadas mostram como a ideia de “subir” se entrelaça com temas de libertação, comunicação divina, invocação espiritual, oferta e preferência emocional, solidificando a complexidade e a profundidade do termo na tradição hebraica.

2.5 Nota sobre o v.8: Na análise do aparato crítico da BHS²⁴, referente às frases אָת־גְּמוּלָךְ e וְשִׁגְמוּלְתִּי לָנוּ, as anotações “gl” (glosa) e “dl” (delendus) oferecem informações relevantes sobre o tratamento textual dessas expressões. Vejamos como essas abreviações se aplicam especificamente a cada frase:

אָת־גְּמוּלָךְ: Esta expressão pode ser traduzida como “a recompensa” ou “o que é devido a você”. Ela se refere à ideia de retribuição ou compensação, muitas vezes no contexto de ações passadas e suas consequências.

“dl” (*delendus*): De acordo com a crítica textual, a anotação sugere que a expressão אָת־גְּמוּלָךְ pode ser vista como desnecessária ou redundante no contexto

²⁴ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1217.

do versículo. Isso implica que o texto poderia manter seu sentido sem essa frase, embora sua inclusão acrescente um detalhe significativo à compreensão da retribuição mencionada.

“gl” (glosa): A presença de uma anotação de “glosa” indica que há espaço para comentários adicionais ou explicações que possam enriquecer a compreensão do leitor sobre essa expressão. A “glosa” pode incluir reflexões sobre a natureza da recompensa, suas implicações éticas ou teológicas, e até mesmo as diferentes interpretações que podem ser aplicadas à palavra.

שָׁמַלְתָּ לָנוּ: Esta frase, que pode ser traduzida como “que nos fizeste” ou “que retribuíste a nós”, carrega a ideia de uma ação concluída, um ato de retribuição dirigido ao povo.

Assim como ocorre com אֶת־גְּמֻלָּתְךָ, a análise do aparato crítico pode sugerir possíveis interpolações ou redundâncias no texto. A crítica textual aqui pode trazer à luz nuances semânticas sobre como a retribuição é vista: como algo já cumprido (שָׁמַלְתָּ) ou em perspectiva para o futuro.

Na análise crítica referente à palavra הַשֹּׁדֵדִים a notação σ' η ληστρις, 1 frt הַשֹּׁדֵדִים fornece informações relevantes sobre variantes textuais e traduções. Vejamos cada parte dessa anotação:

σ': Esta abreviação refere-se à versão Siríaca (*Peshita*) e ao Targum de Onkelos. A notação σ' refere-se ao *Simaco*, um tradutor que fez uma versão grega da Bíblia Hebraica. Essa notação indica que a palavra הַשֹּׁדֵדִים é discutida ou tratada de uma forma específica na obra de *Simaco*.

η ληστρις: Esta expressão em grego significa “a ladra” ou “a saqueadora”. Isso sugere que a versão siríaca traduz a palavra הַשֹּׁדֵדִים como uma forma que enfatiza a ideia de um ato de roubo ou pilhagem, possivelmente destacando a ação violenta ou predatória em questão.

“1 frt” הַשֹּׁדֵדִים: A notação “1 frt” refere-se a “fortasse”, indicando uma forma conjectural ou uma interpretação que se relaciona ao substantivo הַשֹּׁדֵדִים, que

significa “a saqueadora” ou “a que faz a pilhagem.” Essa forma pode sugerir que a *Peshita* faz uma escolha lexical que capta uma nuance particular da palavra hebraica no contexto do Sl 137.

2.6 Nota ao v.9: A anotação marginal encontrada ao lado da palavra עלִלָּהּ, na *Massorah Parva* (BHS)²⁵, apresenta a seguinte fórmula: “חַד מִלְּהֵם מִן ט . פִּשְׁטִין” (com a letra ב pontuada acima). Esse tipo de notação pode ser detalhadamente decomposto e analisado da seguinte forma:

חַד: Este termo geralmente significa “único” ou “um”, indicando que a palavra é singular em seu uso ou ocorrência específica dentro do TM. Pode destacar uma ocorrência rara ou exclusiva da forma verbal ou substantiva.

מִלְּ: Esta abreviação pode referir-se a “rei” (*melech*), mas no contexto das anotações da *Massorah*, pode também apontar para uma palavra destacada ou importante que merece atenção especial.

הֵם: Pode ser interpretado como “que é” ou “relativo a”, sugerindo um estado ou condição, conectando a palavra em questão a uma característica gramatical ou sintática específica.

מִן: Significa “de” ou “a partir de”, frequentemente indicando origem, fonte ou uma relação particular com outro texto ou parte do *corpus* bíblico.

ט: Normalmente indica o numeral hebraico “9”, mas na *Massorah*, pode ser uma referência a uma característica técnica, como uma regra textual ou uma peculiaridade gramatical. Também pode referir-se a uma categoria específica de uso da palavra.

פִּשְׁטִין: Provavelmente remete ao verbo hebraico *pashat*, que significa “expandir” ou “interpretar”. Nesse contexto, a *Massorah* pode estar orientando o leitor a considerar a explicação mais literal ou simples da palavra, conforme o método exegético *Peshat*, que prioriza o sentido literal.

²⁵ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1217.

פת: Pode ser uma abreviação para “abrir” ou “explicar”, aludindo à necessidade de se “abrir” o sentido do termo ou de se oferecer uma explicação interpretativa para a palavra em questão.

ס”פ: É uma anotação comum na *Massorah*, significando “final do versículo” (*sof pasuq*), sugerindo que a palavra está relacionada ao final da seção ou que sua interpretação é especialmente significativa nesse ponto do texto.

בסיפ: Refere-se a “no final”, provavelmente indicando uma observação ou interpretação que deve ser considerada no final do versículo ou do capítulo.

ב: A letra ב com um ponto acima pode estar sinalizando uma forma gramatical ou variante textual específica que requer atenção. Na tradição massorética, essas marcas podem apontar para detalhes textuais sutis ou para uma pronúncia ou interpretação alternativa.

No conjunto, a anotação parece sugerir que עֲלֵלֶיךָ é uma palavra que merece uma interpretação especial, seja por seu uso raro, seja por sua forma única ou por seu significado dentro do contexto do Sl 137,8. A *Massorah Parva*, conhecida por seus comentários técnicos, aqui oferece uma chave interpretativa que ressalta tanto a singularidade da palavra quanto seu papel dentro da tradição textual massorética. Esse tipo de anotação é fundamental para a compreensão exegética mais profunda e detalhada do texto bíblico, refletindo o esforço dos massoretas em preservar e explicar o significado e a função de cada termo no corpus bíblico.

3. Crítica das Fontes

A crítica das fontes pode sugerir que o Sl 137 foi influenciado por outras tradições bíblicas, especialmente pelo profetismo. Profetas como Jeremias haviam advertido sobre a destruição iminente de Jerusalém e o cativeiro babilônico como uma forma de julgamento divino (Jr 25,9-12). Ao mesmo tempo, os profetas também previam que Deus traria justiça aos opressores de Israel (Jr 50-51, nos

quais a destruição de Babilônia é anunciada). O Sl 137, portanto, reflete esse pano de fundo profético, combinando o lamento sobre a destruição com o clamor por vingança contra os inimigos.

Kraus²⁶ afirma que o Sl 137 é “o único salmo do Saltério que pode ser datado de forma confiável”. Se não foi composto na Babilônia durante o exílio (587-530 a.C.), deve ter se originado logo após o retorno a Judá, quando a dor do exílio ainda estava recente na mente e no coração do povo. Segundo o *The New Interpreter's Bible*²⁷, é bastante provável que tenha sido escrito por um membro das guildas²⁸ levíticas, responsáveis pela música e pelo canto no Templo (2Cr 25,1-8; Ed 2,40-42).

O conceito de memória permeia o Sl 137, tanto literariamente quanto conceitualmente, especialmente nos vv.5-6, que tratam da lembrança de Jerusalém, e nos vv.7-9, em que o Senhor é invocado para também lembrar-se de Jerusalém (v.7). Para os exilados, lembrar-se de Sião significava fidelidade ao lugar de Deus e aos propósitos contínuos de Deus. Era um ato de resistência; “em terra estrangeira” (v.4), eles não podiam cantar, mas podiam, deviam e de fato lembravam-se de Sião; neste sentido, uma possível tradução interpretativa para indicar a presença “em terra estrangeira” poderia ser “(se estamos) em terra estrangeira”, traduzindo a dor de estar longe da terra natal.

Nos vv.1-4, o salmista expressa a dolorosa realidade de recordar Sião²⁹. A estranheza geográfica da Babilônia, com seus sistemas de canais entre o Tigre e o

²⁶ KRAUS, H. J., *Psalms 60-150: A Commentary*, p. 501.

²⁷ THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Vol. IV, p. 1227-1230.

²⁸ O termo “guilda” refere-se a uma associação de artesãos, comerciantes ou profissionais que se organizam para promover e proteger seus interesses comuns, especialmente em relação a práticas comerciais, padrões de qualidade e regulamentações profissionais. As guildas surgiram na Idade Média e desempenharam um papel importante em várias cidades europeias, regulando a produção de bens, controlando preços, estabelecendo normas de treinamento (como a formação de aprendizes) e oferecendo assistência mútua a seus membros. Na antiguidade, as guildas também estavam ligadas a grupos de sacerdotes ou levitas que realizavam funções específicas, como a música e o canto no templo.

²⁹ THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Vol. IV, p. 1227-1230.

Eufrates, os “rios da Babilônia”, pode ter intensificado a dor ao se lembrar de Jerusalém. Isso foi agravado pelo convite sarcástico de seus deportadores (v.3), o que implicava a pergunta: “Onde está o teu Deus?” (Sl 42,3.10; 79,10). Não havia outra coisa a fazer senão chorar, pois cantar era impossível naquela terra (vv.2, 4; Lm 1,2.16, em que a Jerusalém personificada chora por causa da devastação do exílio, e observe Lm 1,7, que Jerusalém também “lembra-se”; ver também Sl 42,3). O “cântico do Senhor” (v.4) talvez fosse um dos alegres “cânticos de Sião” (v.3; comentário sobre os Sl 46; 48; 76; 84; 87; 122), que só poderiam ser cantados em Jerusalém, o lugar do Senhor, e não na Babilônia.

A combinação de vozes em primeira pessoa do plural e do singular, o foco em Jerusalém e até mesmo o comprimento do Sl 137 fazem com que ele seja semelhante aos Salmos das Subidas (Sl 120-134). Dada a semelhança entre os Sl 134 e 135, assim como entre os Sl 135 e 136, é provável que os Sl 135-137 formassem uma espécie de apêndice aos Salmos das Subidas. Em vista dos Sl 135,12 e 136,21-22, o sentido de perda e lamento articulado pelo Sl 137 torna-se ainda mais agudo. A perspectiva claramente exílica ou pós-exílica inicial do Sl 137 está em sintonia com o propósito aparente dos Salmos das Subidas e dos Livros IV-V, que respondem à crise do exílio e suas consequências.

A estrutura do Sl 137 é debatida³⁰, mas a maioria das bíblias sugere três divisões. As sugeridas pela NIV e pela NRSV são aceitáveis, mas provavelmente é melhor combinar o v.4 com os vv. 1-3. De acordo com essa visão do Sl 137, os vv.1-4 expressam o lamento dos exilados, enquanto os vv.7-9 expressam a raiva e o desejo de vingança dos exilados. Entre esses dois blocos, no coração literário e conceitual do poema, os vv.5-6 concentram-se na atividade crucial de lembrar. Este conceito central liga os vv.5-6 aos vv.1-4, no quais os exilados recordam Jerusalém (v.1).

³⁰ THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Vol. IV, p. 1227-1230.

Nos vv.5-6, embora o povo não pudesse cantar na Babilônia, eles podiam lembrar-se de sua terra natal. A estrutura quiástica dos vv.5-6a enfatiza essa atividade crucial:

A - Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém,

B - que minha mão direita se resseque!

B' - Que minha língua se apegue ao céu da boca, se eu não me lembrar de ti.

Ao se dirigir à personificada Jerusalém como “tu”, nos vv.5-6, a voz individual afirma que, se Jerusalém não for lembrada, a música e o canto se tornarão impossíveis para sempre. A mão direita ressequida não será capaz de dedilhar as cordas da harpa (v.2), e a língua paralisada não será capaz de cantar. Por mais doloroso que seja para o povo lembrar-se de Jerusalém (v.1), seria ainda mais doloroso não se lembrar, pois essas memórias oferecem esperança, e até mesmo vida, em meio à dor (vv.1-4) e à devastação do exílio (vv.7-9).

Embora os vv.8-9 choquem nossas sensibilidades, e com razão, é necessário apontar que eles expressam apenas um sentimento que muitos também compartilhariam; isso é claro no v.8. A conquista babilônica de Judá certamente envolveu a morte de muitos judeus, incluindo crianças, que representam o futuro de um povo. O v. 9 sugere que os babilônios merecem o mesmo. Como Kraus³¹ sugere a respeito do v. 9, ele deve ser compreendido não apenas como a expressão de um indivíduo específico, mas também como “uma referência à crueldade da guerra antiga em geral”, cujas práticas típicas são refletidas em 2Rs 8,12; Is 13,16; Os 10,14; Na 3,10 (Ap 18, vv.6, 20-24, para outra expressão do desejo de vingança contra “Babilônia”). Assim, em vista do contexto cultural, o desejo expresso nos vv. 8-9 representa um princípio que muitas pessoas rotineiramente defendem: A punição deve ser proporcional ao crime, indicando que aqueles que privam outros de um futuro não merecem um futuro para si mesmos.

³¹ KRAUS, H. J., *Psalms 60-150: A Commentary*, p. 501.

Nos vv.7-9, o pedido do povo para que Deus se lembre deles³² (v.7), é um clamor para que Deus compartilhe de seu sofrimento. Enquanto o salmista expressa essa dor como lamento nos vv.1-4, ele a verbaliza como raiva e indignação nos vv.7-9. A ira é dirigida primeiro a Edom (v.7), que aparentemente tirou proveito particular da desgraça de Jerusalém nas mãos dos babilônios (ver o livro de Abadias, especialmente vv.10-14; Ez 35,5-15; ver também Lm 1,20-22; 3,64). Não surpreendentemente, como foram os babilônios que destruíram Jerusalém e levaram o povo ao exílio, o Sl 137 conclui dirigindo-se a uma Babilônia personificada (a personificação de Jerusalém nos vv. 5-6).

O Sl 137 também pode ter ecoado ou dialogado com outros textos da tradição sapiencial ou poética de Israel, nos quais o tema da justiça divina retributiva é comum (Sl 74,10-23). O desejo de que Babilônia fosse paga “com a mesma moeda” reflete uma expectativa de que Deus não permitiria que a injustiça permanecesse impune, um tema central tanto nos Salmos como nos escritos proféticos.

3.1 Contexto Histórico

A maioria dos estudiosos concorda que o Sl 137 emerge de um contexto histórico marcado pela destruição de Jerusalém em 586 a.C, durante o exílio babilônico (c. 586-539 a.C.)³³, um período profundamente traumático para o povo de Israel. Kraus³⁴, porém, levanta a possibilidade de que o Sl 137 também poderia ter surgido logo após o exílio.

O exílio foi caracterizado por uma crise identitária significativa, pois Israel não apenas perdeu sua terra e sua cidade santa, mas também enfrentou uma ruptura violenta de sua relação com o Templo, o local da presença divina. A experiência

³² THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Vol. IV, p. 1227-1230.

³³ CHEYNE, Thomas Kelly. The origin and religious contents of the Psalter, p. 80.

³⁴ KRAUS, H. J., *Psalms 60-150: A Commentary*, p. 501.

do exílio, frequentemente interpretada como uma forma de punição divina por algumas correntes proféticas, levou Israel a uma reavaliação de sua relação com Deus, com as nações estrangeiras e com os conceitos de justiça. Essa crise não apenas desafiou a fé dos exilados, mas também os forçou a reconsiderar o significado de sua identidade como povo escolhido de Deus, moldando suas esperanças e lamentos em uma nova realidade.

Simango³⁵ discorre sobre essa temática, alegando que o autor do Sl 137 parece haver estado em exílio após a queda de Jerusalém em 587 a.C. e que pode ter sido um dos músicos do templo levados à Babilônia como entretenimento. Alega que era comum que as nações conquistadoras levassem músicos das nações conquistadas para seu entretenimento; e que Senaqueribe, em seu relato do cerco de Jerusalém, afirma que Ezequias lhe enviou “músicos masculinos e femininos” como parte de seu tributo.

Para Simango³⁶, é provável que o salmista e seus companheiros tenham compartilhado um destino semelhante. O Sl 137 parece ter sido escrito por seu autor quando ele já não estava mais em exílio, na Babilônia, conforme indicado pelas ações completas nos vv. 1-3 e pelo uso repetido do termo “lá” (לָהֶן), nos vv. 1b e 3a. O advérbio לָהֶן indica que a terra é distante e estranha, não o lugar onde o autor se encontra no momento da escrita. Isso implica que o Sl 137 foi escrito após o exílio. O fato de Jerusalém ser abordada diretamente nos vv. 5-6 aponta para a possibilidade de que o salmista estivesse em Jerusalém quando escreveu o Sl 137. Portanto, ele poderia ter se originado nos primeiros anos do retorno dos judeus do exílio, provavelmente entre 537 a.C. e 515 a.C. Durante esse período, a cidade de Jerusalém e o templo estavam em ruínas e as memórias do exílio babilônico ainda estavam muito vivas nas mentes e nos corações dos judeus.

³⁵ SIMANGO, D., A comprehensive reading of Psalm 137. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 31, n. 1, 2018.

³⁶ SIMANGO, D., A comprehensive reading of Psalm 137. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 31, n. 1, 2018.

Simango³⁷ acredita que a experiência do salmista na Babilônia e os devastadores efeitos posteriores do exílio poderiam ter inspirado a composição do Sl 137. Provavelmente, ele foi escrito por um membro das guildas levíticas, que eram responsáveis pela música e pelo canto no templo. O Sl 137 foi um incentivo e conforto para o povo desolado de Deus, já que sua cidade de Jerusalém e o templo estavam em ruínas. YHWH iria ajudá-los a ressurgir como nação.

Broyles³⁸ afirma que o Sl 137 é um dos textos mais complexos e controversos das Escrituras Sagradas, frequentemente desconsiderado pelos cristãos devido à sua aparente “crueldade inimaginável (vv.8-9)”. McCann³⁹ também alega que, nos cultos de adoração, os versículos finais são frequentemente omitidos, levantando questões sobre suas implicações imprecatórias e a mensagem que transmitem. Para entender as imprecações do Sl 137, é crucial considerar seu contexto histórico, que se insere no exílio babilônico. A deportação dos habitantes de Judá não significou apenas a perda de sua terra natal, mas também do templo, o local da revelação de YHWH, como é possível ver também nos seguintes textos: Sl 135,12; 136,21-22; Dt 4,21, 38; 12,9.). Broyles⁴⁰ afirma que a existência do povo de Judá e sua fé em Deus estavam ameaçadas, e o lamento do salmista reflete essa profunda crise espiritual e identitária.

Os versículos finais do Sl 137, nos quais há a expressão de um desejo de vingança, têm sido frequentemente mal interpretados como uma manifestação de crueldade do salmista. A referência a “crianças sendo arremessadas sobre as rochas” (v.9) não deve ser entendida como um chamado à violência, mas sim como uma expressão de retribuição divina. Na guerra antiga, a destruição de crianças era uma prática comum para os exércitos vitoriosos, refletindo o ciclo de violência e vingança que permeava as relações entre nações. As imprecações do salmista contra os edomitas e babilônios são, portanto, uma súplica por justiça divina, não

³⁷ SIMANGO, D., A comprehensive reading of Psalm 137. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 31, n. 1, 2018.

³⁸ BROLYES, C. C. *Psalms*. NIBCOT, v. 11, p. 479.

³⁹ MCCANN, J. C. Jr., *The Book of Psalms*. The New Interpreters Bible, Vol. IV, p. 1228.

⁴⁰ BROLYES, C. C. *Psalms*. NIBCOT, v. 11, p. 479.

uma busca por vingança pessoal. O salmista invoca a retribuição (*lex talionis*) para que os babilônios, que infligiram sofrimento a Judá, enfrentem a mesma devastação que causaram.

No Sl 137, a ênfase não está apenas nas imprecações, mas na soberania de YHWH sobre a história. O salmista reconhece que a destruição da Babilônia é necessária não apenas como uma forma de retribuição, mas também para restaurar a honra de Deus, que foi vilipendiada pelos invasores. Assim, a bênção sobre o “destruidor de Babilônia” indica que este será um instrumento da justiça divina. A estrutura do Sl 137, que transita entre as formas da primeira pessoa do plural e do singular, sugere um lamento comunitário. O salmista fala em nome de toda a comunidade, expressando os sentimentos coletivos em relação à Jerusalém perdida. A oração por vingança não é um ato de hostilidade, mas uma invocação a YHWH para que Ele tome as rédeas da justiça e puna aqueles que causaram a dor ao Seu povo.

Para Vos⁴¹, a mensagem central do Sl 137 para os fiéis de YHWH é a necessidade de permanecer leal e dedicado, mesmo em tempos de exílio ou opressão. Seguindo o Sl 137, quando pessoas ou o sistema tentam zombar de Deus e desencorajar a fé, os seguidores não devem participar dessa zombaria. Mais ainda, o Sl 137 ensina que, independentemente da gravidade das circunstâncias, a confiança em YHWH é fundamental. Ele é soberano e está no controle da história, e um dia reivindicará a honra e a fé de Seu povo. Assim, a soberania de Deus não apenas sustenta a esperança, mas também fornece conforto e segurança diante das adversidades e provações, reafirmando que, em última análise, a justiça divina prevalecerá.

Esse contexto histórico reflete-se no texto, no qual os israelitas exilados junto aos “rios da Babilônia” expressam saudade de Sião (Jerusalém), a cidade destruída, e a dor de viver sob a dominação estrangeira (Sl 137,1-6). A evocação

⁴¹ VOS, Cas J. A., *Theopoetry of the Psalms*, p. 275.

de “rios” e “Sião” nos versos iniciais do Sl 137 pode ser vista como símbolos teológicos da separação entre o povo e sua terra santa, intensificando o sentimento de exílio não apenas físico, mas espiritual.

A crise de identidade causada pela destruição de Jerusalém e o cativeiro pode ser entendida como o pano de fundo que moldou a teologia do Sl 137. Os israelitas exilados questionavam se Deus ainda estava com eles e se o pacto com Israel havia sido quebrado. Nesse sentido, a reconstrução da identidade teológica envolvia uma reavaliação da justiça divina, especialmente à luz do sofrimento sob opressão.

3.2 *Status questionis* sobre a datação

A respeito do *status questionis* sobre a datação do Sl 137 ainda não há um consenso entre os estudiosos. Como observam Vos⁴² e Prinsloo⁴³, a questão apresenta dificuldades e várias hipóteses já foram propostas. Essas propostas refletem não apenas a diversidade de contextos históricos, mas também a riqueza das tradições interpretativas que cercam o texto. A análise da datação do Sl 137 é crucial, pois influencia a compreensão de sua temática e mensagem, especialmente no que diz respeito à experiência do exílio e à relação do povo hebreu com a terra prometida. Assim, a discussão sobre sua origem não é apenas uma questão acadêmica, mas um convite a refletir sobre as dores e esperanças que permeiam a experiência coletiva de um povo em busca de identidade e pertença. Porém, de todas as maneiras, seria uma data durante ou após o exílio:

1) Entre 597 e 587 a.C., durante o período da Babilônia, entre a primeira deportação e a destruição final de Jerusalém, culminando no exílio do povo.

2) Durante o exílio, após 587 a.C., o que implicaria que o autor estava exilado antes de seu retorno em 538 a.C.

⁴² VOS, Cas J. A., *Theopoetry of the Psalms*, p. 272.

⁴³ PRINSLOO, W. S., *Van kateder tot kansel*, p. 121-123.

3) Por um autor que não se encontrava nem na Babilônia nem em Jerusalém, sugerindo que o salmista poderia ser alguém da Diáspora.

4) Logo após o retorno dos exilados em 538 a.C., mas antes da conclusão do templo, que se deu em 515 a.C.

5) Após a conclusão do templo, mas antes da reconstrução das muralhas da cidade, ou seja, entre 515 a.C. e 445 a.C.

6) Após a destruição da Babilônia, em torno de 300 a.C. Essa hipótese se baseia no particípio passivo הַשְׁדִּיחָהּ (“você, devastada”) presente no v.8, que sugere que Babilônia já havia sido destruída quando o Sl 137 foi redigido.

3.3 Crítica Literária

O Sl 137 tem elementos característicos dos Salmos de Lamentação ou Salmos de Súplica Coletiva. Ele expressa a dor, o sofrimento e a angústia de um grupo ou indivíduo diante de uma situação de calamidade, por ocasião do exílio babilônico, e reflete o trauma do exilado. Ele também contém elementos de salmos imprecativos, pois clama pela justiça divina contra os opressores, incluindo expressões de vingança contra Babilônia. Assim, o Sl 137 combina lamentação, memória coletiva e desejo por justiça, refletindo as emoções do povo exilado.

Delitzsch⁴⁴ (1892, p. 331-332) afirma que, após os Salmos de *Haleluia* (Sl 135) e *Hodu* (Sl 136), surge um salmo que faz referência ao período do Exílio, quando os cânticos alegres que costumavam ser entoados ao som dos instrumentos levíticos no culto a Deus no Monte Sião foram forçosamente interrompidos. O Sl 137 não possui autoria identificada. A inscrição encontrada em manuscritos da Septuaginta, τῷ δαυιδ atribui o cântico como sendo de autoria de Davi e vindo do coração de Jeremias, o que não faz sentido, uma vez que Jeremias não foi um dos exilados na Babilônia.

⁴⁴ DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Psalms*, p. 331-332.

O uso da letra “B”, repetido três vezes do v.8 em diante, corresponde ao período em que o Sl 137 foi composto, como indicado por seu conteúdo. O mesmo ocorre com o uso do sufixo “i” no futuro, no v.6. Em termos de linguagem, o Sl 137 possui características clássicas. Seu ritmo, que começa de forma melancólica e vai se tornando mais intenso, com sons guturais e sibilantes, torna este salmo notavelmente expressivo. Poucos salmos são tão facilmente memorizados, sendo este particularmente vívido até em sua sonoridade. A métrica do Sl 137 se assemelha à elegíaca, expressando tristeza e lamento, como se vê no esquema das Lamentações e na cadência de Is 16,9-10, lembrando a estrofe sáfica. Cada segunda linha corresponde ao pentâmetro dessa métrica elegíaca.

A introdução de Steinsaltz⁴⁵ ao livro dos Salmos destaca a singularidade desse livro dentro do cânon bíblico. Enquanto a maior parte da Bíblia se concentra na relação de Deus com a humanidade, os Salmos representam o fluxo contrário, o homem falando com Deus. Embora contenha 150 capítulos que variam em tom e tema, o livro é permeado por uma voz humana expressando emoções, desde lamento até exultação.

Os Salmos são chamados em hebraico de *Tehillim*, que significa “louvores”, embora o conteúdo vá muito além disso, abrangendo praticamente qualquer emoção ou pensamento que um indivíduo poderia querer expressar a Deus. Observa-se que os Salmos refletem as complexidades da vida humana, na qual emoções e sentimentos não seguem uma ordem fixa, assim como os capítulos do livro dos Salmos, tendo diferentes “formas”.

Além disso, Steinsaltz⁴⁶ aponta que, embora muitos dos Salmos sejam tradicionalmente atribuídos a Davi, eles transcendem a figura histórica de Davi e ressoam com a experiência universal do ser humano, tanto na alegria quanto na

⁴⁵ STEINSALTZ, A., *Introductions to Tanakh, Psalms, Book Introduction* (2019).

⁴⁶ STEINSALTZ, A., *Introductions to Tanakh, Psalms, Book Introduction* (2019).

dor. Por essa razão, os Salmos continuam a ser uma fonte de consolo, inspiração e oração para pessoas de diferentes épocas, etnias e lugares.

3.4 Crítica das Formas

No Sl 137, identificam-se diferentes gêneros ou formas literárias, particularmente o lamento e o imprecatório (invocação de maldição). Ele começa com um lamento coletivo (Sl 137,1-6), no qual a comunidade exilada expressa seu sofrimento em um tom que ressoa com outros textos de lamento, como as Lamentações. Em seguida, ele muda abruptamente para uma oração imprecatória (Sl 137,7-9), em que o orador invoca o castigo violento contra os babilônios e até mesmo contra seus filhos.

Declaissé-Walford⁴⁷, ao analisar o papel dos Sl 135-137 na forma e modelagem do Livro V do Saltério Hebraico, alega que o Sl 137, frequentemente classificado como um lamento comunitário, encontra-se entre os chamados “salmos imprecatórios” do Saltério (Sl 12; 58; 69; 83; 94; 109; 129; 137; e outros contêm linguagem imprecatória, incluindo 17,13; 31,17; 35,4; 59,11-13; 69,22-28; 70,2-3; 139,19-22). Ele se destaca por seu cenário singular, que contrasta fortemente com os ambientes retratados nos Salmos das subidas. Enquanto essas canções descrevem os fiéis em peregrinação ou já presentes em Jerusalém, como nos Sl 120 e 121, o Sl 137 está ambientado “junto aos rios da Babilônia”, evocando o exílio babilônico e toda a tradição a ele ligada⁴⁸. Contudo, a centralidade de Jerusalém e Sião, que permeia os Salmos das Subidas, continua ecoando no Sl 137. A cidade santa é mencionada de maneira recorrente nos Salmos das Subidas, reforçando um tema comum de devoção a Sião.

⁴⁷ DECLAISSÉ-WALFORD, N. L., *The Role of Psalms 135-137 in the Shape and Shaping of Book V of the Hebrew Psalter. Old Testament Essays*, Pretoria, v. 32, n. 2, 2019.

⁴⁸ HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., *Salmos 3: Um Comentário sobre Salmos 101-150*, 287-295.

Nessa perspectiva, estudiosos como Brueggemann e Bellinger⁴⁹, observam que, embora o Sl 137 compartilhe temas com essas canções, sua ênfase repousa sobre a memória do passado, diferentemente da vivência presente que as Salmos das Subidas propõem. A repetição do verbo hebraico זָכַר, que significa “lembrar”, em três momentos no salmo, bem como o uso do verbo שכַּח “esquecer” no v.5, realça essa articulação poderosa da memória como meio de manter viva a esperança de Sião.

Mays⁵⁰ descreve o Sl 137 como um cântico que oscila entre a resistência a uma cidade, “Babilônia”, e a devoção a outra cidade, “Jerusalém”. Consoante a isso, Clinton McCann⁵¹ salienta que o uso das vozes em primeira pessoa, tanto do singular quanto do plural, além do foco em Jerusalém, torna o Sl 137 comparável às Salmos das Subidas. A voz em primeira pessoa aparece com frequência notável no Sl 137, assim como ocorre nos Salmos das Subidas, como nos Sl 120 e 122. A extensão média dos Salmos das Subidas, conforme o cálculo de Erich Zenger⁵², é semelhante à do Sl 137, reforçando assim sua proximidade formal com esses cânticos.

John Goldingay⁵³ também explora as semelhanças entre o Sl 137 e as Salmos das Subidas. Ele destaca que o Sl 137 representa uma variação única de uma forma comum dos salmos, sendo um exemplo característico de uma oração comunitária. Leslie Allen (2011, p. 305) aponta a natureza prosaica da escrita do Sl 137, o que o distingue em termos de estilo. James Mays⁵⁴, por sua vez, conclui que os elementos formais e temáticos do Sl 137, incluindo a sua preocupação com Sião, o aproximam significativamente das Salmos das Subidas, sugerindo que esse salmo, junto aos Sl 135 e 136, atua como uma conclusão adequada para essa coleção.

⁴⁹ BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W. H. Jr., Salmos, p. 576.

⁵⁰ MAYS, J. L., Salmos, p. 422.

⁵¹ MCCANN, J. C. Jr., The Book of Psalms. The New Interpreters Bible, Vol. IV, p. 1227.

⁵² HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E., Salmos 3: Um Comentário sobre Salmos 101-150, p. 287-295.

⁵³ GOLDINGAY, J., Salmos Volume 3: Salmos 90-15, p. 601.

⁵⁴ MAYS, J. L., Salmos, p. 422.

Dessa forma, os estudiosos têm argumentado convincentemente que o Sl 137 pode ser visto como um desfecho para os Salmos das Subidas, especialmente pela maneira como ele emprega a memória para sustentar a esperança de Sião, conforme observado por Brueggemann e Bellinger⁵⁵. Alguns autores também propõem que os Sl 135 e 136 funcionam como um prelúdio ao Sl 137, preparando o terreno para o retorno aos Salmos de Davi, no Livro V do Saltério.

Essa transição de um lamento para uma maldição é significativa. No contexto do exílio, a vingança pode ser vista como uma resposta à justiça retributiva divina: o desejo de que os inimigos de Israel recebam o mesmo tipo de punição que infligiram. A forma literária do imprecatório não é incomum nos Salmos, mas aqui adquire uma intensidade emocional única, indicando a profundidade do trauma do exílio.

O comentário de James Jordan⁵⁶ sobre a pergunta central do v.4 “mas como podemos cantar os cânticos de YHWH em uma terra estranha?” destaca a complexidade da experiência de exílio vivida pelo povo de Israel. Essa indagação encapsula a profunda crise de identidade e espiritualidade enfrentada pelos israelitas, que, ao serem deslocados de sua terra natal e da cidade santa, veem-se diante de um dilema existencial. A dor e a perda sentidas pelos exilados são palpáveis, refletindo a dificuldade de manter práticas de adoração em um ambiente hostil, no qual a sacralidade da terra prometida lhes foi tirada.

Jordan⁵⁷ observa que a estrutura do Livro 5 do Saltério culmina nessa questão, que se torna um ponto de virada para a compreensão da adoração em tempos de crise. O fato de não se poder mais subir a Jerusalém e de não se poder cantar os Salmos das Subidas e o Grande *Hallel* simboliza a perda da conexão com o sagrado e a tradição. Essa impossibilidade gera um sentimento de impotência em

⁵⁵ BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W. H. Jr., Salmos, p. 576.

⁵⁶ JORDAN, J. B., Salmos para o Exílio: A Progressão Narrativa no Quinto Livro do Saltério. 2018.

⁵⁷ JORDAN, J. B., Salmos para o Exílio: A Progressão Narrativa no Quinto Livro do Saltério. 2018.

continuar a louvar a Deus em um contexto que se apresenta tão distante do que era familiar e seguro.

No entanto, a resposta para essa crise de adoração está implícita no próprio Sl 137. O lamento expresso no texto revela que, mesmo em meio à dor da separação, existe uma forma de louvor. A lembrança de Jerusalém e o ato de invocar o Senhor se tornam um meio de adoração. Assim, a memória do passado e a esperança de um futuro de restauração e retorno se transformam em formas de resistência espiritual. O Sl 137 nos ensina que a verdadeira adoração não se limita a um espaço físico, mas pode ser vivenciada através da memória, da esperança e da resiliência, mesmo nas circunstâncias mais adversas.

3.5 Crítica Redacional

A crítica redacional do Sl 137 sugere que ele pode ter sido composto por uma comunidade em exílio, ou logo após o retorno dos exilados. Há uma intenção clara de expressar tanto a dor quanto a esperança de uma futura vingança e restauração. Alguns estudiosos apontam que a oração final (vv.8-9) pode ter sido adicionada posteriormente para refletir o desejo de justiça, que provavelmente se tornou mais premente à medida que as esperanças de libertação se intensificavam durante o final do exílio ou após a queda da Babilônia.

Delitzsch⁵⁸ observa que o Sl 137 em questão, ao iniciar com verbos no perfeito, parece não se referir diretamente ao período do exílio, mas sim evocar uma memória desse tempo. As margens dos “rios”, assim como as das “costas”, são frequentemente retratadas como refúgios de solidão, especialmente para aqueles que, profundamente afligidos, procuram se afastar da agitação humana. Ali, as águas correntes fornecem não apenas um cenário de isolamento seguro, mas também uma melancólica alternância de sons e visões que ecoam os sentimentos

⁵⁸ DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Psalms*, p. 332-337.

dos que ali se abrigam. Ao mesmo tempo, o espetáculo tranquilo das águas age como um bálsamo para as emoções intensas, oferecendo um alívio momentâneo ao coração atribulado.

Os “rios da Babilônia” mencionados não se restringem apenas ao Eufrates e ao Tigre, mas incluem também afluentes como o *Chebar* e o *Ulai*, ao longo dos quais figuras como Ezequiel (Ez 1,3) e Daniel (Dn 8,2) tiveram visões proféticas⁵⁹. O uso da expressão “ali” é deliberado, sublinhando a condição de estrangeiros dos exilados, cativos sob o domínio de uma potência mundial. O advérbio “também”, preferido em lugar de “e”, sugere a imediata irrupção de lágrimas no ato de se sentarem à beira do rio. A paisagem babilônica, em contraste gritante com a de Sião, intensificava a dor da separação, e o sentimento de saudade fluía livremente, sem o temor de repressão por olhos hostis.

As árvores mencionadas, como o salgueiro (צפצפה) e o viburno, típicas de regiões baixas e bem irrigadas, são nativas das planícies da Babilônia. Caso ערבה seja equivalente ao árabe “*grb*”, a referência seria ao viburno⁶⁰ de folhas serrilhadas, em vez do salgueiro-chorão. Nessas árvores abundantes, os exilados penduraram suas cítaras, símbolo do fim de um tempo de alegria, pois, como se lê em Eclo 22,6, “música em luto é como narrativa inoportuna”. As canções de celebração שיר, próprias de momentos felizes, tornaram-se inapropriadas para aquela situação de aflição.

Segundo Delitzsch⁶¹, para compreender o “pois” no v.3, é necessário considerar os vv.3-4 em conjunto. Eles penduraram suas cítaras ou harpas, porque, embora seus opressores os instigassem a cantar suas canções nacionais para entretenimento, a disposição para tal canto havia desaparecido, especialmente para

⁵⁹ DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Psalms*, p. 332-337.

⁶⁰ O termo “viburno” refere-se a um gênero de plantas denominado *Viburnum*, que pertence à família *Adoxaceae*. São arbustos ou pequenas árvores, muitas vezes cultivadas como ornamentais devido à sua folhagem, flores e, em alguns casos, seus frutos coloridos. As flores geralmente são brancas ou rosadas e se agrupam em inflorescências, enquanto os frutos podem variar de vermelho a azul-escuro ou preto, dependendo da espécie. O *Viburnum* tem uma ampla distribuição, sendo encontrado na Europa, América do Norte, Ásia e regiões tropicais da América Central e América do Sul. Algumas espécies são valorizadas também por suas propriedades medicinais.

⁶¹ DELITZSCH, F., *Biblical Commentary on the Psalms*, p. 332-337.

os que estavam acostumados ao serviço divino de sua terra. A Septuaginta, o Targum e o Siríaco traduzem תוללינו como sinônimo de שובינו (nossos deportadores), mas, na realidade, o termo parece aludir àqueles que os ridicularizavam, seus tiranos. A resposta à pergunta do v.4, “Como cantar o cântico de YHWH em terra estrangeira?”, não implica que fosse proibido cantar fora de Israel, mas que a sacralidade do canto litúrgico havia sido resguardada para contextos privados, como o culto doméstico, a fim de evitar sua profanação em terras estrangeiras.

Nos vv.7-9, o salmista faz uma oração pedindo vingança contra Edom e Babilônia. Ele critica a conduta dos edomitas, que, apesar de serem um povo irmão de Israel, agiram como aliados cruéis e gananciosos dos caldeus na destruição de Jerusalém. O salmista usa o verbo hebraico repetido “*lay bare*”⁶² (expor, desvelar) para pedir que Babilônia seja destruída completamente, até suas fundações. O salmista se volta contra Babilônia, a cidade imperial, e chama sua população de “devastada”, uma palavra que também pode ser entendida como “destinada à devastação”. A expressão reflete a intensidade do desejo por justiça, profetizando a futura destruição de Babilônia, como mencionado em Isaías e cumprido pelos medos. O salmista clama que até as crianças de Babilônia sejam destruídas, evitando que uma nova geração reconstrua seu império opressor. Esse desejo de vingança está motivado pelo zelo por Deus e pelo anseio de que a justiça divina prevaleça. No entanto, ele reflete um contexto específico do Antigo Testamento, em que a Igreja de Deus ainda se manifestava como uma nação, e a justiça era frequentemente visualizada em termos de guerra e retribuição.

O Sl 137 parece conter elementos editoriais que capturam tanto a memória coletiva do exílio quanto o anseio por retribuição. A presença de referências históricas específicas, como a menção a Edom (Sl 137,7), sugere que o texto foi

⁶² A expressão “*lay bare*” em inglês significa “expor” ou “revelar”. É usada para indicar o ato de tornar algo visível ou conhecido, muitas vezes referindo-se a verdades ocultas, segredos ou aspectos que estavam escondidos. Em contextos literários ou poéticos, como no salmo mencionado, pode referir-se a despojar algo de suas camadas superficiais, revelando a essência ou a verdadeira natureza de uma situação.

moldado por um esforço redacional para destacar eventos concretos que contribuíram para o sofrimento de Israel.

Conclusão

A análise histórico-crítica do Sl 137 revela seu papel central na teologia do exílio e na construção da identidade de Israel. Ele expressa o lamento pela separação de Sião, não apenas como uma perda territorial, mas como uma ruptura simbólica com a presença divina. A crise espiritual resultante do exílio moldou a percepção de Israel sobre sua relação com Deus, reforçando o papel central de Jerusalém e do Templo na fé israelita.

O tema da justiça divina, especialmente na tensão entre vingança e esperança de restauração, reflete a crença de que Deus interviria para punir os opressores e restaurar seu povo. Embora a linguagem do v.9 seja extrema, ela deve ser vista no contexto de opressão e sofrimento, como uma expressão de confiança na retribuição divina.

A crítica textual do Sl 137 revela não apenas a riqueza linguística e a profundidade teológica do texto, mas também a complexidade das tradições de transmissão que o cercam. A partir das notas massoréticas e das variantes textuais presentes nas diferentes traduções e versões, emerge um panorama que evidencia a multiplicidade de significados e as nuances que cada palavra pode carregar.

No v.1, a palavra “נְהָרוֹת/*rios*” (TM) é carregada de simbolismo, funcionando tanto como referência geográfica como uma metáfora que encapsula a dor e a nostalgia dos exilados. A conexão intertextual com outros relatos, como os de Naamã e a autoridade divina sobre as águas, sugere que os “rios da Babilônia” não são meramente um cenário, mas sim agentes de um lamento profundo, compartilhado por todo o povo de Israel. Essa intertextualidade também indica uma tradição de interpretação que reforça a unidade das Escrituras Sagradas, unindo

diferentes passagens em uma tapeçaria de significados que ressoam através do tempo.

O exame do v.3 expõe a variação de interpretações quanto à natureza dos opressores, revelando uma tensão entre as noções de condução e opressão. A diversidade das leituras, desde o foco na condução ao exílio até a ênfase na zombaria e aflição, permite uma compreensão mais abrangente do sofrimento experimentado pelos exilados. Essa pluralidade também reflete a complexidade da experiência humana diante da dor, abrindo espaço para uma gama de emoções que vai desde o desespero até a resistência.

A análise do v.5 e as referências à palavra “*ירושלם*/Jerusalém” reforçam a centralidade da cidade na memória coletiva do povo de Israel. As variantes textuais associadas ao uso do *qamatz* em Jerusalém ilustram como a forma ortográfica pode não apenas distinguir tradições, mas também carregar significados adicionais que ressoam com a história e a liturgia. Jerusalém, como um símbolo de esperança e fidelidade, emerge como o epicentro da identidade judaica, mesmo em meio ao exílio.

Portanto, a crítica textual do Sl 137 não apenas ilumina a riqueza da linguagem e a densidade do significado, mas também convida à reflexão sobre a resiliência do espírito humano diante da perda. O diálogo entre as diferentes tradições textuais enriquece nossa compreensão das Escrituras Sagradas, revelando a profundidade da experiência de fé que se entrelaça com a dor e a esperança. O Sl 137, com suas camadas de significado, continua a ecoar nas liturgias e na vida dos crentes, afirmando a força da memória e a busca por redenção em meio ao sofrimento.

Por conseguinte, este estudo revela como o Sl 137 encapsula a experiência de exílio do povo israelita, sublinhando a intersecção entre a justiça divina e a identidade teológica em um contexto de opressão e desespero. A crítica literária e a análise das formas elucidam a construção do Sl 137, que não apenas expressa

lamento, mas também clama por redenção, afirmando a fé em um Deus justo e presente, mesmo em tempos de crise. O contexto histórico do exílio babilônico é fundamental para entender as dores e esperanças de Israel, refletindo como essa experiência traumática moldou sua visão sobre a relação entre vingança e justiça divina. Assim, o Sl 137 emerge como um poderoso testemunho da busca por justiça e identidade em um ambiente hostil, perpetuando a memória coletiva do povo e sua esperança de restauração.

Referências bibliográficas

- ALLEN, L. C. **Salmos 101-150**. WBC 21. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2002, p. 305.
- BROLYES, C. C. **Psalms**. NIBCOT, v. 11. Peabody: Hendrickson, 1999.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon**: with an appendix containing the biblical Aramaic, MA: Hendrickson Publishers, 1996.
- BRUEGGEMANN, W.; BELLINGER, W. H., Jr. **Salmos**. NCBC. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- CHEYNE, T. K. **The origin and religious contents of the Psalter**. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1891.
- DECLAISSÉ-WALFORD, N. L., **The Role of Psalms 135-137 in the Shape and Shaping of Book V of the Hebrew Psalter**. Old Testament Essays, Pretoria, v. 32, n. 2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2019/v32n2a20>. Acesso em: 8 out. 2024.
- DELITZSCH, F. **Biblical Commentary on the Psalms**. Tradução de Francis Bolton. Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

- GOLDINGAY, J. **Salmos Volume 3: Salmos 90-15**. BCOTWP. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, p. 601.
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019b.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019a. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GRANT, R. M.; SARNA, N. M. Escrituras: Hexapla de Orígenes. In: *Britannica*. Filosofia e Religião: Literatura Bíblica no Cânon, Textos e Versões do Antigo Testamento. Última atualização: 16 ago. 2024. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/Origens-Hexapla>. Acesso em: 12 out. 2024.
- HENGEL, M. **The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon**. Edinburgh/New York: T&T Clark, 2002.
- HOSSFELD, F. L.; ZENGER, E. **Salmos 3: Um Comentário sobre Salmos 101-150**. Tradução de Linda M. Maloney. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortaleza, 2011, p. 287-295.
- JORDAN, J. B. **Salmos para o Exílio: A Progressão Narrativa no Quinto Livro do Saltério**. 2018. Disponível em: <https://theopolisinstitute.com/psalms-for-exile-the-narrative-progression-in-the-fifth-book-of-the-psalter/>. Acesso em: 9 out. 2024.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the Old Testament: Joshua, Judges, Ruth**. Vol. III, 4. ed. Edinburgh: T. and T. Clark; London: Hamilton, Adams & Co.; Dublin: John Robertson & Co., 1869. (Clark's Foreign Theological Library; Fourth Series, vol. VIII).
- KRAUS, H. J. **Psalms 60-150: A Commentary**. Trad. H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- MAYS, James L. **Salmos**. IBC. Louisville, KY: John Knox, 1994.

MCCANN, J. C. Jr. **The Book of Psalms**. In: KECK, L. E. (Ed.). *The New Interpreters Bible*, Vol. IV. Nashville, TN: Abingdon, 1996, p. 641-1279 (p. 1227).

PRINSLOO, W. S. **Van kateder tot kansel**. Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal, 1984.

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

SIMANGO, D. A comprehensive reading of Psalm 137. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 31, n. 1, 2018. Disponível em: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192018000100010#back_fn15. Acesso em: 09 out. 2024.

STEINSALTZ, A. **Introductions to Tanakh, Psalms, Book Introduction**. The Steinsaltz Tanakh - English. Disponível em: https://www.sefaria.org/Steinsaltz_Introductions_to_Tanakh%2C_Psalms%2C_Book_Introduction.1?lang=bi. Acesso em: 09 out. 2024.

STRONG, J. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. São Paulo: SBB, 2002.

THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: **General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections** for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Vol. IV. Nashville: Abingdon Press, 1996.

TORAT EMET. (unicode). Disponível em: <https://www.toratemetfreeware.com/index.html?downloads>. Acesso em: 25 ago. 2024.

VOS, Cas J. A. **Theopoetry of the Psalms**. 1. ed. Londres: T&T Clark; New York: T&T Clark International, 2005.

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

WEIL, G. E. **Massorah h gedolah**: iuxta codicem leningradensem B 19 a. Volumen I: Catalogi. Sobre a mão de Yidi. M. Mendel Itzchik. Tash'it BeKisSlu. Berlin. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1962.

Capítulo VIII¹

A soberania de Deus refletida na unção de Ciro: uma análise de Is 45,1-7

God's sovereignty reflected in Cyrus' anointing: a analysis of Is 45,1-7

La soberanía de Dios reflejada en la unción de Ciro: un análisis de Is 45,1-7

Waldecir Gonzaga²

Francisco Évison³

Resumo

A reflexão sobre o papel de Ciro e a soberania divina em Is 45,1-7 constitui uma perspectiva teológica marcante na história de Israel. Integrando os textos do Deutero-Isaías, a referida perícopes, aponta para o exílio Babilônico e reconstrução de Israel, conjugando, deste modo, a intervenção divina na história com a esperança de redenção do referido povo. Nesta perspectiva, o contexto do exílio representou um momento de profunda crise identitária para Israel, uma vez que o povo escolhido se viu destituído de sua terra, de seu templo e de sua autonomia política. A destruição de Jerusalém e o cativeiro na Babilônia foram compreendidos não apenas como um desastre histórico, mas também como uma disciplina divina, mediante a qual Israel deveria reconhecer seus desvios e renovar sua aliança com YHWH. Diante disso, o texto se apresenta como um oráculo de salvação que redefine o papel de um líder estrangeiro, Ciro, como instrumento do Deus de Israel. A passagem destaca a exclusividade e o poder absoluto de YHWH sobre todas as nações, mesmo sobre aqueles que não O conhecem, revelando o Seu controle todos os eventos e figuras históricas. Neste contexto, a figura de Ciro é interpretada não como um rei comum, mas como um “ungido” (מָשִׁיחַ), escolhido para libertar Israel e restaurar Jerusalém. O texto provoca um contraste entre o Deus único de Israel e os ídolos das nações, ressaltando que YHWH é o criador e mantenedor do cosmos, aquele que cria tanto a luz quanto as trevas, o bem e o mal, desafiando concepções dualistas. Is 45,1-7 não só ratifica a autoridade de Deus sobre o destino de Israel, mas também sugere uma teologia universalista ao utilizar Ciro, um governante estrangeiro, para cumprir Seus objetivos. Este

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-08>

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

³ Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estudante do Studium Biblicum Franciscanum (Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia) em Jerusalém no período de outubro de 2023 à abril de 2024. Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <evison.isaias@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0794648035072900> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3487-5126>

estudo de Is 45,1-7 utiliza alguns passos do Método Histórico-Crítico, visando explorar as camadas de significado no texto e compreender seu impacto teológico.

Palavras-chave: Deutero-Isaías, Ciro, Ungido, Soberania, YHWH, Exílio, Israel.

Abstract

The reflection on the role of Cyrus and divine sovereignty in Is 45,1-7 represents a striking theological perspective in the history of Israel. As part of the texts of Deutero-Isaiah, this pericope points to the Babylonian exile and the rebuilding of Israel, combining divine intervention in history with the hope of redemption for the people in question. From this perspective, the context of exile represented a moment of profound identity crisis for Israel, since the chosen people found themselves deprived of their land, their temple and their political autonomy. The destruction of Jerusalem and the captivity in Babylon were understood not only as a historical disaster, but also as a divine discipline, through which Israel should recognize its deviations and renew its covenant with YHWH. In view of this, the text is presented as an oracle of salvation that redefines the role of a foreign leader, Cyrus, as an instrument of the God of Israel. The passage highlights the exclusivity and absolute power of YHWH over all nations, even over those who don't know Him, revealing His control over all historical events and figures. In this context, the figure of Cyrus is interpreted not as an ordinary king, but as an “anointed one” (לְמָשִׁיחַ), chosen to liberate Israel and restore Jerusalem. The text provokes a contrast between the one God of Israel and the idols of the nations, emphasizing that YHWH is the creator and maintainer of the cosmos, the one who creates both light and darkness, good and evil, challenging dualistic conceptions. Is 45,1-7 not only ratifies God's authority over Israel's destiny, but also suggests a universalist theology by using Cyrus, a foreign ruler, to fulfill his goals.

Keywords: Deutero-Isaiah, Cyrus, Anointed, Sovereignty, YHWH, Exile, Israel.

Resumen

La reflexión sobre el papel de Ciro y la soberanía divina en Is 45,1-7 representa una perspectiva teológica sorprendente en la historia de Israel. Como parte de los textos del Deutero-Isaías, esta perícopa apunta al exilio babilónico y a la reconstrucción de Israel, conjugando así la intervención divina en la historia con la esperanza de redención del pueblo mencionado. Desde esta perspectiva, el contexto del exilio representó un momento de profunda crisis de identidad para Israel, ya que el pueblo elegido se vio privado de su tierra, de su templo y de su autonomía política. La destrucción de Jerusalén y el cautiverio babilónico fueron entendidos no sólo como un desastre histórico, sino también como una disciplina divina, a través de la cual Israel debía reconocer sus desviaciones y renovar su pacto con YHWH. Por ello, el texto se presenta como un oráculo de salvación que redefine el papel de un líder extranjero, Ciro, como instrumento del Dios de Israel. El pasaje subraya la exclusividad y el poder absoluto de YHWH sobre todas las naciones, incluso sobre las que no le conocen, revelando su control sobre todos los acontecimientos y personajes históricos. En este contexto, la figura de Ciro se interpreta no como un rey ordinario, sino como un «ungido» (לְמָשִׁיחַ), elegido para liberar a Israel y restaurar Jerusalén. El texto provoca un contraste entre el Dios único de Israel y los ídolos de las naciones, subrayando que YHWH es el creador y mantenedor del cosmos, el que crea tanto la luz como las tinieblas, el bien y el mal, desafiando las concepciones dualistas. Is 45,1-7 no sólo ratifica la autoridad de Dios sobre el destino de Israel, sino que también sugiere una teología universalista al utilizar a Ciro, un gobernante extranjero, para cumplir sus objetivos. Este

estudio de Is 45,1-7 utiliza algunos pasos del Método Histórico-Crítico, con el objetivo de explorar las capas de significado del texto y comprender su impacto teológico.

Palabras claves: Deutero-Isaías, Ciro, Ungido, Soberanía, YHWH, Exílio, Israel.

Introdução

O Livro de Isaías, presente nas listas mais antigas do AT⁴, é uma das obras mais influentes e complexas da literatura profética bíblica. Hoje é amplamente aceita entre os estudiosos a tese segundo a qual o livro atribuído a Isaías está dividido em três grandes partes: Proto-Isaías (cc.1-39), Dêutero-Isaías (cc.40-55) e Trito-Isaías (cc.56-66). Tal divisão, foi inicialmente proposta por Johann Gottfried Eichhorn⁵, em sua obra “*Einleitung in das Alte Testament*”, e posteriormente aprimorada por Bernhard Duhm⁶. As razões para essa segmentação basearam-se em critérios históricos, literários e teológicos.

Is 45,1-7, por exemplo, integra o bloco do Deutero-Isaías (cc.40-55). Verifica-se que, nesta divisão, o profeta é anônimo; coloca-se sob a tradição do Isaías do séc. VIII a.C.: conhece a sorte dos exilados, seu desânimo e falta de fé (Is 40,27; Is 41,10; Is 49,14-21); conhece o governo de Ciro (Is 41,25; Is 44,28); e é chamado de ungido (Is 45,1). O Deutero-Isaías, tendo em vista os critérios supramencionados, reflete o período do exílio babilônico no século VI a.C.

A partir do c.40 é possível perceber pessoas e situações próprias do referido século, como por exemplo Ciro, em Is 44,28; 45,1 (que governou a Pérsia de 549 a 530 a.C). Em Is 48,20 aparece a expressão “saí de Babilônia”. Além disso, externa um tom de esperança e consolo. Isto se verifica no fato de que o profeta anuncia a libertação iminente de Israel, centrada na figura de Ciro, rei da Pérsia, que desempenhará um papel capilar na libertação do povo judeu do cativo babilônico.

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

⁵ EICHHORN, J. G., *Einleitung in das Alte Testament*.

⁶ DUHM, B., *Das Buch Jesaia*, p. 7.

Tal acontecimento representou um período de desolação para o povo israelita, que viu sua terra atacada, o templo destruído e muitos levados ao cativeiro. Esse momento foi fulcral na formação teológica do judaísmo, em que a identidade e a fé do povo passaram por uma transformação significativa.

John Bright⁷, por exemplo, destaca que o exílio foi uma profunda crise de fé (teológica), uma vez que o povo não apenas perdeu sua terra, mas também questionou a promessa divina de proteção, e a destruição do templo colocou em xeque a presença contínua de Deus entre eles. Paul D. Hanson⁸, por sua vez argumenta que o exílio babilônico adveio como resposta aos pecados de Israel, e, também como um momento de esperança para uma renovação espiritual, abordando que o Deutero-Isaías reinterpreta o Exílio como parte do plano de redenção divina, prevendo uma restauração futura.

Com relação à figura de Ciro, o Grande, sabe-se que este implementou uma política de tolerância religiosa e restituição das terras dos povos conquistados, algo jamais visto entre os conquistadores daquela época. Ele permitiu que os povos exilados retornassem a suas terras e reconstruíssem seus templos, incluindo os judeus⁹.

Um ponto importante neste contexto é o fato de que para aqueles que estavam no exílio e seus descendentes, a restauração de Jerusalém e do Templo simbolizava a renovação da aliança com Deus e a reconstituição do povo como nação. É claro, pela literatura veterotestamentária, que o Templo constituía o centro da vida religiosa e cultural de Israel. Desta forma, a sua reconstrução era vista como fundamental para a restauração do relacionamento com YHWH.

No que tange aos aspectos teológicos, esses capítulos sublinham o poder redentor de Deus e apresentam uma teologia profundamente direcionada para a restauração e o perdão. É interessante notar que muitas vezes Deus é retratado

⁷ BRIGHT, J., A History of Israel, p. 344-352.

⁸ HANSON, P. D., The People Called: The Growth of Community in the Bible, p. 219-230.

⁹ WRIGHT, C. J. H., The Message of Isaiah 40-55, p. 150-158.

como o Criador e Salvador. Assim, Is 40-55 apresentando um olhar mais voltado para Deus como criador e redentor (Is 45,6-7), faz parecer a volta do exílio um novo Êxodo (Is 45,1-5).

Em outras palavras, a pertença de Is 45,1-7 ao bloco do Deutero-Isaías é notável por sua referência direta a Ciro, o ungido de Deus, escolhido para libertar o povo de Israel do exílio babilônico. Neste trecho, Deus anuncia a escolha de Ciro, mesmo sendo um governante pagão, para realizar Seus propósitos. O profeta apresenta o referido governante como o instrumento de Deus para a libertação de Israel, afirmando o controle absoluto de Adonai sobre os acontecimentos históricos concretos, incluindo o domínio sobre reis estrangeiros.

1. Segmentação e tradução de Is 45,1-7

Para alcançar uma compreensão autêntica da questão central abordada pelo autor sagrado em um texto bíblico, é indispensável, além da investigação acerca da sua época, dos elementos históricos, culturais e teológicos; direcionar a atenção para aspectos literários fundamentais. Isso inclui a análise da tradução, a identificação dos limites textuais – ou seja, seus pontos de abertura e fechamento –, a verificação da coesão e da coerência¹⁰ interna, bem como dos elementos linguísticos que enquadram o texto em um gênero literário específico¹¹.

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 201-235.

¹¹ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 26-29

כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכֹרֶשׁ	1a	Assim diz YHWH ¹² ao seu ungido, a Ciro
אֲשֶׁר־הִתְקַנְתִּי כִּי־מִנּוֹ	1b	Cuja mão direita eu segurei ¹³
לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם	1c	Para subjugar ¹⁴ diante dele nações
וּמִתְּנֵי מְלָכִים אֶפְתָּח	1d	Descingirei ¹⁵ as cinturas dos reis,
לִפְתָּח לְפָנָיו דְּלָתַיִם	1e	A fim de abrir ¹⁶ portas diante dele
וּשְׁעָרַיִם לֹא יִסָּגְרוּ:	1f	E portões não sejam fechados ¹⁷ .
אֲנִי לְפָנֶיךָ אֵלֶיךָ	2a	Eu irei ¹⁸ adiante de ti
וְהִדְוִירִים אוֹשֵׁר ¹⁹ [אֲנִישָׁר]	2b	E aplainarei ²⁰ lugares montanhosos
דְּלָתוֹת נְחוֹשֶׁה אֲשַׁבֵּר	2c	Arrebentarei ²¹ as portas de bronze
וּבְרִיתִי בַרְזֶל אֲגַדֵּעַ:	2d	E despedaçarei ²² as barras de ferro
וְנָתַתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת חֵשֶׁךְ וּמִטְמְנֵי מִסְתָּרִים	3a	Eu te darei ²³ tesouros ocultos e riquezas escondidas
לְמַעַן תֵּדַע	3b	A fim de que saibais ²⁴
כִּי־אֲנִי יְהוָה	3c	que eu sou YHWH
הַקּוֹרֵא בְּשֵׁמִי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:	3d	Que te chama ²⁵ pelo teu nome, o Deus de Israel
לְמַעַן עֲבַדְי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירִי וְאֶקְרָא לְךָ בְּשֵׁמִי	4a	Por causa do meu servo, Jacó, e Israel, meu escolhido que eu te chamei ²⁶ pelo teu nome,
אֲכַנֶּנּוּ	4b	te darei ²⁷ um título,
וְלֹא יִדְעֻמֶּנִּי:	4c	embora não me conheceste ²⁸ .
אֲנִי יְהוָה	5a	Eu sou YHWH
וְאֵין עוֹד	5b	E não há outro

Fonte: texto hebraico da BHS²⁹; tabela e tradução dos autores.

¹² Qatal. Qal. 3ª pessoa do singular (masculino) "Disse" אמר.

¹³ Qatal. Hifil. 1ª pessoa do singular "Eu segurei" ou "Eu fortaleci" חזק.

¹⁴ Qal. Infinitivo construto. "Para subjugar" לָרַד

¹⁵ Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu descingirei" ou "Eu abrirei" פָּתַח

¹⁶ Qal. Infinitivo construto. "Para abrir" פָּתַח Indica o propósito ou resultado da ação de outro verbo

¹⁷ Yiqtol. Nifal. 3ª pessoa do plural "Eles serão fechados" סָגַר.

¹⁸ Yiqtol. Qal. 1ª pessoa do singular. "Eu irei" הֵלַךְ

¹⁹ Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu aplainarei" ou "Eu endireitarei" יָשַׁר Expressa uma ação intensificada no futuro.

²⁰ Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu aplainarei" ou "Eu endireitarei" יָשַׁר Expressa uma ação intensificada no futuro.

²¹ Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu quebrarei". שָׁבַר Expressa uma ação intensificada no futuro.

²² Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu cortarei" ou "Eu despedaçarei". גָּדַע Expressa uma ação enfática no futuro.

²³ Qal. Weqatal. 1ª pessoa do singular. "Eu darei" נָתַן Expressa uma ação futura com um sentido de certeza.

²⁴ Qal. Yiqtol. 2ª pessoa do singular. "Tu saberás" יָדַע Expressa uma ação futura ou contínua.

²⁵ Qal. Particípio ativo. Singular. "Aquele que chama" קָרָא Indica uma ação contínua ou habitual.

²⁶ Yiqtol. Qalcom Vav consecutivo. 1ª pessoa do singular "Eu chamei" קָרָא Expressa uma ação completa no passado com implicações no presente.

²⁷ Yiqtol. Piel. 1ª pessoa do singular. "Eu te nomeei" ou "Eu te dei um título" כָּנָה Expressa uma ação enfática no futuro.

²⁸ Qatal. Qal. 2ª pessoa do singular. "Tu me conheceste" יָדַע Indica uma ação completa no passado.

²⁹ ELLIGER, K., RUDOLPH, W., Bíblia Hebraica Stuttgartensia, p.745

2. Notas de tradução e de crítica textual de Is 45,1-7

No v.1, o texto hebraico aponta que “seu ungido” (משיח) se refere a Ciro, o rei persa. Entretanto, na LXX, o termo "משיח" é traduzido como “Cristo”, “ungido” (Χριστός) e o nome “Ciro” (Κύρος) não aparece diretamente na tradução grega dessa perícopa, de modo que se lê apenas “meu ungido”³⁰ (τῷ χριστῷ μου). Neste caso, é usada a expressão ἔνεκεν Κυρίου, que significa “assim diz o Senhor”.

Esta ausência do nome “Ciro” na LXX pode levantar questões sobre como o título “ungido” foi entendido e aplicado em diferentes contextos. A tradição hebraica mantém “Ciro” como uma figura histórica específica. Em outras palavras, pode refletir um desenvolvimento posterior na tradição grega ou uma adaptação teológica em diferentes contextos históricos. Além disso, tal variação pode ter sido influenciada pelo desejo de amenizar o impacto teológico de um não israelita ser chamado de “ungido” do Senhor, palavra comumente usada para se referir a reis.

Os vv.2-6 não apresentam variações significativas. O v.7, por sua vez, apresenta a frase: “Aquele que forma a luz e cria as trevas, que assegura a paz e cria a desgraça sim, eu YHWH faço tudo isso” (יוצר אור ובורא חֹשֶׁךְ, עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבִרְאָה יְיָ). Numa leitura mais rasa, este versículo manifesta um problema teológico quando aponta Deus como sendo criador de todas as coisas, incluindo o mal (רָע)³¹.

A LXX traduz a frase “e crio calamidades/problemas” (וּבִרְאָה וּבִרְאָה רָע) como “καὶ κτίζω κακά” atenuando a tradução de רָע que pode ser traduzido como “mal” para “κακά” (calamidades ou problemas). Isso pode manifestar uma adaptação teológica que objetivava harmonizar a visão de Deus com uma teologia mais

³⁰ WALTKE, B. K., Isaiah 40-55, p. 227-232.

³¹ WESTERMANN, C., Isaiah 40-66, p. 151-156.

dualista, na qual o mal não é diretamente atribuído a Ele. No que se refere aos Manuscritos de Qumram³², verifica-se que também mantêm a leitura do TM, o que sugere que a ideia de Deus como criador do mal era presente e aceita em certas correntes do judaísmo pré-cristão.

A variação entre o TM e a LXX neste versículo é muito importante. O TM apresenta uma teologia de Deus como criador de tudo, inclusive do mal, o que leva a perceber questões teológicas complexas. A LXX, ao suavizar essa formulação, indica um possível desconforto com a atribuição de mal diretamente a Deus, refletindo uma evolução no pensamento teológico. Essa mudança pode ter sido uma adaptação ao pensamento dualista, que começou a influenciar o judaísmo e, mais tarde, o cristianismo.

3. Análise da constituição do texto e crítica da forma

Além da tradução e segmentação de um texto bíblico, a análise de outros aspectos literários são cruciais para a compreensão acerca da questão central refletida pelo autor sagrado³³. Dentre esses elementos destacam-se a identificação da constituição do texto, isto é, a verificação dos seus limites, aquilo que dá unidade, coesão e coerência ao texto, os aspectos linguísticos que ajudam a enquadrá-lo em determinado gênero literário ou se apresenta em si múltiplos gêneros. Também é capilar a determinação da época e do contexto dos escritos, os elementos culturais e teológicos que lhe são sublinhados e que formam o pano de fundo do texto.

Nesta perspectiva, no que diz respeito ao conteúdo de Is 45,1-7, verifica-se especificamente a eleição de Ciro, rei da Pérsia, como instrumento de Deus para libertar Israel. O destaque recai sobre a ação divina na história através de um

³² MOURA, O. C.; CARMO, F., *Yhwh cria o mal*, p. 78-80

³³ LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica teoria e prática*, p. 76.

governante estrangeiro. Contudo, a ênfase não está em Ciro, por si, mas sim na soberania de Deus sobre o mundo. Este tema unificado é um fator preponderante para a sua classificação como uma unidade literária distinta.

Acerca dessa unidade de conteúdo, Joseph Blenkinsopp³⁴ argumenta que a unidade é clara, já que a missão de Ciro como “ungido” e a reivindicação da soberania de Deus sobre o universo constituem o centro da mensagem profética. Essa mensagem apresenta uma progressão lógica e teológica que não permite a inserção de outras ideias sem que se quebre a coesão temática.

A passagem de Is 45,1-7 apresenta várias características literárias e linguísticas que apontam sua unidade. Esses elementos viabilizam a distinção entre passagem do texto anterior e posterior, e a manter sua integridade interna. De modo concreto, para uma melhor visualização, basta fazer a identificação das chamadas expressões de abertura e fechamento. A expressão de abertura “Assim diz o Senhor” (Is 45,1) é uma fórmula comumente encontrada nos textos proféticos para marcar o começo de um oráculo (ou unidade literária), externando que o que vem depois é uma mensagem direta de Deus³⁵.

Outro elemento importante que aponta para essa unidade textual é a presença de repetição enfática de temas, como a soberania de Deus sobre a criação e a história, o papel de Ciro, e o jogo de oposição entre as palavras luz e trevas, bem e mal. Essa repetição de ideias e imagens robustece a coesão interna do texto. A repetição de palavras-chave como “ungido”, “eu sou o Senhor” e “não há outro”, concede unidade ao texto e reforça seu objetivo teológico. Essa técnica é fortemente usada no Deutero-Isaías para assegurar que o leitor compreenda a mensagem central do oráculo.³⁶

Também estão presentes em Is 45,1-7 paralelismos que constituem marcas literárias comuns nos textos bíblicos proféticos e poéticos. Neste caso, o

³⁴ BLENKINSOPP, J., *Isaiah 40-55*, p. 227-232.

³⁵ WESTERMANN, C., *Isaiah 40-66*, p. 151-156.

³⁶ GOLDINGAY, J., *The Theology of the Book of Isaiah*, p. 115-119.

paralelismo usado é o antitético, que é observado no jogo de palavras entre luz e trevas, bem e mal, vida e morte, reforçando assim a estrutura do texto. Sobre este aspecto, Katharine J. Dell³⁷ indica que o uso desses paralelismos antitéticos não somente reforça o conteúdo teológico de que Deus é soberano sobre todas as coisas, mas também dá ao texto uma simetria literária que agrega para sua unidade.

Outros elementos ainda funcionam como indicativos dessa unidade textual são: a repetida afirmação da unicidade de Deus e o papel importante de Ciro, a presença da fórmula de identificação “eu sou o Senhor, e não há outro” (vv. 5-6), que aparece duas vezes nessa curta perícopa, criando uma estrutura espelhada que dá ao texto uma forma fechada. Esse tipo de construção é típico das unidades literárias bem definidas³⁸.

Is 45,1-7 é constituído preponderantemente por verbos na forma *yiqtol*, que aparecem frequentemente ao longo do texto. A supracitada forma verbal é usada para expressar ações futuras. Neste caso, o seu uso sublinha justamente aquilo que Deus fará no futuro em relação a Ciro e sua missão, e, ao mesmo tempo com aquilo que resultará dessas ações.

É possível visualizar as ocorrências da referida forma nos seguintes versículos: v. 1e “descingirei/abrirei” (אֶפְתָּחַ) – *Piel* 1ª pessoa do singular de פָּתַח; v.1g “serão/sejam fechadas” (יִסָּגְרוּ:) – *Nifal*. 3ª pessoa do plural de סָגַר (*Yiqtol* no Jussivo); v.2a “eu irei” (אֵלֶיךָ) – *Qal*. 1ª pessoa do singular de הָלַךְ; v.2b “aplainarei” (אֶשְׁבֵּר) – *Piel*. 1ª pessoa do singular de יָשַׁר; 2c “arrebentarei” (אֶשְׁבֵּר) – *Piel*. 1ª pessoa do singular de שָׁבַר; v.2d “despedaçarei” (אֶגְדַּע) – *Piel*, 1ª pessoa do singular de גָּדַע (cortar, despedaçar); v. 3a “e darei” (וְנָתַתִּי) – este verbo está no *weqatal Qal*. 1ª pessoa do singular de נָתַן (dar). indicando uma ação futura sequencial seguida do substantivo plural “tesouros” (אֹצְרוֹת) de אוֹצֵר (tesouro),

³⁷ DELL, K. J., The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew, p. 98-102.

³⁸ CHILDS, B. S., Isaiah, p. 340-343.

que sugere o objeto da concessão divina ; v.3b "saberás/ saibas" (תִּדְעַ) - *Qal*, 2ª pessoa do singular de יָדַע (conhecer, saber). V.4b "te darei um título" (אֶתְּכִנֶּה) – *Piel*, 1ª pessoa do singular de כָּנָה (dar título, nomear); v.5d "Eu te cinjo" (אֶצְרֶךָ) – *Piel*, 1ª pessoa do singular de צָרָה (cingir, fortalecer); v. 6a "para que saibam" (יִדְעוּ) - *Qal*. Imperfeito. 3ª pessoa do plural de יָדַע (conhecer, saber).

Is 45,1-7 apresenta ainda a forma *qatal*, que são usadas para descrever ações passadas e concluídas por Deus, como a escolha de Ciro (vv. 1a, 1b, 1c, 4c). O *yiqtol* aparece para descrever ações futuras ou desejadas, como as promessas de Deus de abrir portas e de fortalecer Ciro. O *weqatal* – “Para que saibam” (יִדְעוּ) da raiz יָדַע (saber), na 3ª pessoa do plural. Os participios no v.7 – “aquele que faz” (עֹשֶׂה) e “aquele que cria” (בּוֹרֵא) descrevem ações contínuas de Deus, destacando sua atividade constante na criação e no controle do universo.

Tendo percorrido este itinerário, é possível estruturar a perícopes de Is 45,1-7 do seguinte modo: vv.1-2: Promessa de YHWH de liderança e apoio a Ciro. O uso de verbos no *yiqtol* que mostra um formato característico de promessas divinas. v.3 - Descrição de recompensas (tesouros ocultos) e o objetivo dessas ações (para que saibas que Eu sou YHWH). vv. 4-7 - Justificação da eleição de Ciro e reafirmação da soberania de YHWH, incluindo a exclusividade divina e o controle sobre todas as coisas, desde a luz até as trevas.

4. Crítica do gênero literário

É possível enquadrar Is 45,1-7 dentro do gênero literário de oráculo profético de salvação (*gênero primário*) já que comunica uma mensagem específica de Deus, através de Isaías, sobre o papel de Ciro na libertação do povo de Israel. No entanto, também é possível encontrar elementos de proclamação da

soberania divina (*gênero secundário*), como a repetida afirmação de que “não há outro Deus” além de YHWH, e que Ele governa sobre todas as coisas (vv. 5-7).³⁹

Alguns elementos reforçam esse enquadramento, como é o caso da presença de fórmula introdutória divina; comissionamento de uma figura externa; soberania universal de Deus; Repetição de “Eu sou YHWH”, e missão redentora, o estilo direto e repetitivo, com frases de abertura e encerramento que delimitam a unidade textual.

A esse respeito, Claus Westermann⁴⁰ destaca que Is 45,1-7 segue a estrutura típica de um oráculo, partindo de uma declaração direta de Deus, abordando o papel de Ciro como Seu “ungido”. O autor observa que a repetição de termos como “Eu sou o Senhor” (v.5-6) e “eu te chamei” (v.1, v.4) é determinante para a coerência e para o estabelecimento da delimitação do texto como uma unidade literária precisa.

O texto começa com a fórmula “Assim diz YHWH” (כֹּה-אָמַר יְהוָה), característica dos discursos proféticos, em que o profeta transmite uma mensagem direta de Deus. Depois, vê-se um comissionamento de uma figura externa, Ciro, um rei estrangeiro que é escolhido e chamado a agir em nome de YHWH. Tal comissão é comum em oráculos de chamado (*gênero secundário*), onde Deus escolhe uma figura para realizar sua vontade.

Verifica-se também que o discurso enfatiza a ideia de que YHWH domina não apenas Israel, mas todas as nações, utilizando figuras não-israelitas para alcançar Seus desígnios, algo típico em profecias de soberania divina.

A repetição “Eu sou YHWH” sublinha a autoridade de Deus sobre todas as coisas e reforça o caráter divino do chamado de Ciro. Tal chamado está ligado à libertação de Israel. Em outras palavras, esta perícópe revela a soberania universal

³⁹ BLENKINSOPP, J., Isaiah 40-55, p. 235-237.

⁴⁰ WESTERMANN, C., Isaiah 40-66, p. 151-156.

de Deus e sua capacidade de usar até mesmo reis estrangeiros, isto é, Ciro, como instrumentos para cumprir seus propósitos.

Embora seja um oráculo profético de salvação, conforme visto precedentemente, o discurso, por exemplo, tem características de um hino à supremacia divina (gênero secundário). O uso repetido da expressão “Eu sou YHWH” (vv.3c, 5a, 6c, 7d) é típico de hinos que sublinham a singularidade e supremacia de Deus. Nos hinos, essa fórmula reafirma a exclusividade de YHWH como o único Deus verdadeiro, sem rivais. Em Is 45,1-7, por exemplo, Deus declara repetidamente que não há outro além Dele, reforçando sua autoridade absoluta.

5. Comentário exegético de Is 45,1-7

É possível identificar que Is 45,1-7 pode ter sido influenciado por tradições mais antigas e contextos teológicos presentes em textos do Antigo Oriente Próximo e do Antigo Testamento. Um dos principais elementos identificados é o uso de temas relativos à criação como conceitos encontrados em tradições babilônicas e mesopotâmicas sobre criação e governança; igualmente em relação ao monoteísmo absoluto, que refletem ideias encontradas por exemplo, em Gênesis, como é o caso da soberania de Deus sobre a luz e a escuridão (Gn 1, 3-4),

Is 45,7 menciona Deus como aquele que “forma a luz e cria as trevas”. Essa expressão pode ser um eco da narrativa de criação de Gn 1⁴¹, em que Deus ordena a criação da luz. Neste sentido, verifica-se uma conexão teológica que reforça a ideia de YHWH como criador absoluto, estabelecendo a autoridade divina sobre todas as esferas da existência. A criação da luz e da escuridão também simboliza

⁴¹ WATTS, J. D. W., Isaiah 34-66, p. 124-126.

o controle divino sobre o bem e o mal, algo que contrasta com as tradições politeístas vizinhas, que atribuíam esses aspectos a diversos deuses.

Joseph Blenkinsopp⁴² aponta que Is 45 reinterpreta essas ideias mesopotâmicas, afirmando a soberania de YHWH sobre as potências cósmicas e utilizando a figura de Ciro como um novo agente divino. O épico babilônico da criação, por exemplo, apresenta Marduk⁴³ como o criador e soberano das forças cósmicas, e Is 45,1-7 responde a essas concepções com a afirmação do monoteísmo absoluto de YHWH.

Também é possível enxergar ecos do Sl 2,2 e de Is 10,5 em Is 45,1-7, pois embora a disposição de Ciro como o “ungido” (v.1) seja estranha a mentalidade Israelita, pelo fato dele ser estrangeiro, a dinâmica do rei como “ungido” reflete tradições associadas à unção de reis, como se pode verificar no Sl 2,2, onde o rei de Israel é declarado ungido por Deus (o seu Ungido). Esse conceito de um agente escolhido por Deus para cumprir Seus propósitos (vv.5-7), mesmo fora da comunidade de Israel, também aparecem em Is 10,5, no qual a Assíria é descrita como “a vara da ira” de Deus, reforçando que até nações estrangeiras podem servir ao plano divino.

Westermann⁴⁴ destaca também os textos de Jr 27–28, pois assim como Jeremias aconselhou a submissão a um rei pagão como parte do plano divino, Is 45 retrata Ciro como um agente de YHWH; e Ez 1–2, uma vez que apresenta uma ligação com as visões de soberania divina em Ezequiel, especialmente as passagens que destacam a presença ativa de Deus na história e no controle de nações, algo que ressoa com a função de Ciro em Is 45.

O Cilindro de Ciro⁴⁵, um artefato babilônico, descreve como o rei Ciro foi escolhido pelo deus Marduk para conquistar a Babilônia. Alguns biblistas acreditam que Is 45 pode ser uma resposta a essa narrativa imperial,

⁴² BLENKINSOPP, J., Isaiah 40-55, p. 224-226.

⁴³ LAMBERT, W. G., Babylonian Creation Myths. p. 45-165.

⁴⁴ WESTERMANN, C., Isaiah 40-66, p. 165-170.

⁴⁵ KUHRT, A., The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy, p. 83-97.

reinterpretando o papel de Ciro sob uma perspectiva teológica judaica, onde ele é visto como instrumento de YHWH, e não de Marduk, para libertar Israel do exílio⁴⁶.

Adentrando mais detidamente na ordem sequencial do texto, logo no v.1 verifica-se uma singularidade do uso da palavra "משיח" (ungido) comumente empregada para se referir aos reis israelitas, mas neste caso aplicada a Ciro, um governante estrangeiro. Nesta perspectiva, é possível inferir o enfoque que o autor sagrado dá a soberania de Deus e de sua ação não apenas sobre Israel, mas também sobre todos os povos, nações e sobre a história. Por isso a apresentação da questão teológica da instrumentalização de um pagão para cumprir a vontade divina e a função de Ciro como libertador de Israel. Tanto Waltke⁴⁷, como Westermann⁴⁸ tratam acerca dessas implicações teológicas que decorrem do uso da expressão “meu ungido” em referência a Ciro.

Pela crítica textual, viu-se que a LXX omite o nome de Ciro, mantendo apenas a expressão “meu ungido”, o que poderia levar o leitor a uma compreensão de que o texto apresenta caráter messiânico. Contudo, o texto hebraico não dá margem para essa interpretação, dado o seu caráter intra-histórico e por apontar um rei específico, nomeado claramente e que pode ser localizado contextualmente.

Com relação aos vv.2-3, a presença de metáforas como “abrirei diante dele as portas” pode ser interpretada como uma referência ao poderio e ao sucesso militar de Ciro, conduzido pela intervenção de Deus. Blenkinsopp⁴⁹ faz essa abordagem a partir da análise dessa mesma expressão. Além disso, ele faz uma associação dessas “portas abertas” à queda da Babilônia e à restauração de Israel.

⁴⁶ FINKEL, I., *The Cyrus Cylinder: The Great Persian Edict from Babylon*, p. 1-160

⁴⁷ WALTKE, B. K., *The Book of Isaiah*, p. 227-232.

⁴⁸ WESTERMANN, C., *Isaiah 40-66*, p. 151-156.

⁴⁹ BLENKINSOPP, J., *Isaiah 40-55*, p. 230-232.

Oswalt⁵⁰, ao voltar o olhar para a metáfora “endireitar os caminhos” (v.2), destaca a proteção e a direção que Deus oferece a Ciro. Essa promessa de segurança e orientação reforça a ideia de que a soberania de Deus está por trás de todas as ações e eventos históricos. O v.2 indica que Deus está no controle da história, e sua intervenção é necessária para que Ciro cumpra sua missão.

Childs⁵¹, por sua vez, aborda que os vv.2-3 tratam acerca do poder soberano de Deus em relação ao mundo físico e político. O autor vê essa expressão das “portas que não são fechadas” como uma garantia divina de que o sucesso de Ciro seria inevitável.

John Bright⁵², em relação ao v.4, mostra que a escolha de Ciro foi motivada pela fidelidade de Deus a Israel, mesmo que Ciro não o conheça. Ele trata do tema da eleição e como Deus pode usar figuras externas para cumprir seus propósitos. Hanson⁵³, por sua vez, explora a ideia de que Deus está se servindo de Ciro por amor a Israel e à sua missão histórica. Ele também discute a ideia de que o papel de Ciro foi prefigurado nas promessas anteriores de libertação, relacionando o versículo com o conceito de servo de Deus.

Os vv. 5-6 apresentam Deus como sendo o único e verdadeiro soberano, que domina sobre todas as povos, independentemente do reconhecimento de Ciro ou de outras nações. Sob este prisma, Wright⁵⁴ enfatiza a universalidade do poder de Deus e o propósito salvador que abarca não apenas Israel, mas todas as nações. Dell⁵⁵ analisa os vv. 5-6 sob o prisma da monolatria, mostrando que Deus não só conduz Ciro, mas é o Senhor supremo de todo o universo, tanto para Israel quanto para os gentios. A autora também indica que a repetição da frase “Eu sou o Senhor e não há outro” reafirma a soberania divina.

⁵⁰ OSWALT, J. N., Comentário do Antigo Testamento, p. 23-67

⁵¹ CHILDS, B. S., Isaiah, p. 340-343.

⁵² BRIGHT, J., A History of Israel., p. 344-352.

⁵³ HANSON, P. D., The People Called, p. 219-230.

⁵⁴ WRIGHT, C. J. H., The Message of Isaiah 40-55, p. 150-158.

⁵⁵ DELL, K. J., The Book of Isaiah, p. 98-102.

O v.7 é um dos mais teologicamente desafiadores do texto. Ele discute a criação de “paz” / “bem-estar” (שְׁלֹמֶה) e “mal” (רָעָה), sublinhando que o profeta retrata Deus como o criador de todas as realidades, inclusive do mal. A LXX suaviza essa noção, omitindo o termo “mal” e substituindo-o por “calamidade” ou “adversidade” (κακὰ)⁵⁶.

Oswalt⁵⁷ aborda a complexidade da criação ao afirmar que Deus é responsável tanto pela luz quanto pelas trevas, pelo bem e pelo mal. Para ele, a interpretação de Deus como sendo criador do mal não deve ser compreendida como Deus gerando o mal moral, mas sim como uma afirmação de que todas as condições da existência estão sob o comando e controle de Deus. Esta inclusão do mal nas ações de Deus desafia a visão dualista, que entende o bem e o mal como forças autônomas. Entretanto, Deus é a única causa de todas as coisas. Tudo o que existe, tanto bom quanto mal, provém de Sua vontade criativa. Assim, mesmo em meio às dificuldades e injustiças, Deus está sempre no controle e que a esperança e a salvação estão disponíveis para aqueles que se entregam a Ele.

Conclusão

A análise de Is 45,1-7, reflete que, embora no texto não se tenha um messias no sentido tradicional, manifesta como Deus intervém na história para guiar e restaurar o seu povo, revelando a sua forma soberana com a qual opera na história. A escolha de Ciro como instrumento de Deus não é apenas uma questão natural, humana ou política, mas um reflexo do plano divino que se desenvolve ao longo da história de Israel e das nações.

Sob este viés, a soberania divina manifestada na figura de Ciro, em Is 45,1-7, denota a profundidade teológica do texto e sua relevância histórica para o povo

⁵⁶ CHILDS, B. S., *Isaiah*, p. 340-343.

⁵⁷ OSWALT, J. N., *Comentário do Antigo Testamento*, p. 23-43, 67.

de Israel. Ao longo dos anos, a interpretação desta perícopes tem sublinhado não apenas a especificidade de Ciro como agente da libertação, mas também a centralidade de Deus na história. O contexto do exílio babilônico, marcado por crise de fé e perdas, é transformado por uma mensagem de esperança, onde a escolha de um rei estrangeiro como “ungido” é um testemunho da grandiosidade do poder de YHWH. Assim, o profeta Isaías, ao afirmar que mesmo os não israelitas estão sob a autoridade divina, destaca que a soberania de Deus transcende fronteiras e nacionalidades.

Is 45,1-7 enfatiza a ideia de que a restauração de Israel não é apenas uma questão política, mas sim espiritual e de relacionamento com Deus. Este fator histórico, torna-se um marco para a redefinição da identidade do povo eleito, que, mesmo no exílio, é reafirmado como parte do plano de salvação de Deus. A integração de Ciro na narrativa sagrada põe em relevo que a salvação e a redenção podem ser mediadas por elementos e circunstâncias inesperadas, reforçando a noção de que a intervenção divina pode se manifestar de maneiras surpreendentes e eficazes.

Assim, a mensagem presente em Is 45,1-7 vai além do seu contexto original, oferecendo um horizonte que vai ao encontro dos desafios atuais enfrentados por muitas comunidades de fé. O texto não apenas conduz o leitor a um encorajamento e confiança na soberania de Deus em tempos de incerteza, mas também convoca os crentes a reconhecerem a ação de Deus em todas as esferas da vida, incluindo a política e a história.

Portanto, a narrativa de Ciro, e, nela, a promessa de restauração manifestam um Deus que está verdadeiramente envolvido na história, guiando e modelando o futuro segundo Seus propósitos eternos. Deste modo, a análise de Is 45,1-7, utilizando o Método Histórico-Crítico, não somente revela as complexidades da mensagem profética, mas também apresenta a continuidade da ação divina ao longo da história, oferecendo um sentido novo de esperança e encorajamento para

os fiéis de hoje, que, assim como os exilados, buscam a restauração de suas vidas sob a condução de um Deus soberano.

Referências bibliográficas

- BLINKINSOPP, J. Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary. **The Anchor Yale Bible**, v. 19A. New Haven: Yale University Press, 2000.
- BRIGHT, J. **A History of Israel**. 4. ed. Philadelphia: Westminster Press, 2000.
- CHILDS, B. S. **Isaiah: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- DELL, K. J. **The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew**. Eugene: Wipf and Stock, 2013.
- DUHM, B. **Das Buch Jesaia**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- EICHHORN, J. G. **Einleitung in das Alte Testament**. 2. ed. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1783. v. 3.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FINKEL, I. **The Cyrus Cylinder: The Great Persian Edict from Babylon**. London: Tauris, 2012.
- GOLDINGAY, J. **The Book of Isaiah**. Volume 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- GOLDINGAY, J. **The Theology of the Book of Isaiah**. Downers Grove: IVP Academic, 2014.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- HANSON, P. D. **The People Called: The Growth of Community in the Bible**. 2. ed. New York: Harper & Row, 1986.
- KUHRT, A. **The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy**. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 25, p. 83-97, 1983.
- LAMBERT, W. G. **Babylonian Creation Myths**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013.
- LIMA, M. L. C., **Exegese Bíblica teoria e prática**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- MOURA, O. C.; CARMO, F. **Yhwh cria o mal: uma exegese de Isaías 45:7**. *Kerygma*, Engenheiro Coelho (SP), v. 9, n. 2, p. 71–95, 2013. DOI: 10.19141/1809-2454.kerygma.v9.n2.p71-95. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/83>. Acesso em: 3 abr. 2025.
- OSWALT, J. N. **Comentário do Antigo Testamento: Isaías**. Vol. 02. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- WALTKE, B. K. **Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 200.
- WATTS, J. D. W. **Isaiah 34-66**. Revised edition. Nashville: Thomas Nelson, 2005.
- WESTERMANN, C. **Isaiah 40-66: A Commentary**. Translated by H. W. W. T. P. W. P. L. H. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991.
- WRIGHT, C. J. H. **The Message of Isaiah 40-55**. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

Capítulo IX¹

A transição da Teocracia para a Monarquia em 1Samuel

The transition from Theocracy to Monarchy in 1Samuel

La transición de la Teocracia a la Monarquía en 1Samuel

Waldecir Gonzaga²

Rosendo Javier Bustamante³

Resumo

Este estudo sobre a transição da teocracia para a monarquia em Israel, conforme relatado em 1Sm 8, investiga aspectos históricos e teológicos relevantes. O contexto histórico foca no pedido por um rei, que representa um marco na história bíblica, evidenciando a insatisfação popular com a liderança de Samuel e seus filhos. A crítica textual examina as diferenças e correções propostas pelas variantes do Texto Massorético e da Septuaginta (LXX), analisando como essas versões influenciam a interpretação do texto sagrado e a compreensão do desejo por um rei. Este exame crítico revela nuances teológicas e históricas sobre a mudança de governo em Israel, destacando os significados implícitos em cada versão. A escolha e a unção de Saul como rei (1Sm 10,17-27) e o discurso de despedida de Samuel, em que defende a teocracia (1Sm 12,1-25), são analisados à luz dessas variantes textuais, que impactam a interpretação dos eventos e a resposta divina ao clamor do povo. Comentários rabínicos e cristãos também são considerados, apresentando diferentes perspectivas sobre a monarquia e sua relação com a soberania divina, enriquecendo a análise teológica. As implicações do pedido de um rei revelam a paciência de Deus com as demandas humanas, bem como a necessidade de uma liderança que espelhe valores divinos. O estudo conclui com reflexões sobre a natureza da liderança em Israel, sublinhando a tensão entre o governo humano e a teocracia idealizada por Samuel, evidenciando a complexa interação entre a soberania divina e os desejos do povo, a partir do exame do texto hebraico e da versão da LXX.

Palavras-chave: Monarquia, Pedido do Povo, Transição e Teocracia.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-09>

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

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

Abstract

This study on the transition from theocracy to monarchy in Israel, as narrated in 1Sam 8, investigates relevant historical and theological aspects. The historical context focuses on the request for a king, which represents a turning point in biblical history, highlighting the popular dissatisfaction with Samuel's leadership and that of his sons. The textual criticism examines the differences and corrections proposed by the variants in the Masoretic Text and the Septuagint (LXX), analyzing how these versions influence the interpretation of the sacred text and the understanding of the desire for a king. This critical examination reveals theological and historical nuances regarding the change of government in Israel, emphasizing the implicit meanings in each version. The choice and anointing of Saul as king (1Sam 10,17-27) and Samuel's farewell speech, in which he defends theocracy (1Sam 12,1-25), are analyzed in light of these textual variants, impacting the interpretation of the events and the divine response to the people's cry. Rabbinic and Christian commentaries are also considered, offering different perspectives on monarchy and its relationship with divine sovereignty, enriching the theological analysis. The implications of the request for a king reveal God's patience with human demands, as well as the need for a leadership that reflects divine values. The study concludes with reflections on the nature of leadership in Israel, highlighting the tension between human government and the theocracy idealized by Samuel, emphasizing the complex interaction between divine sovereignty and the people's desires, from an examination of the Hebrew Text and the LXX version.

Keywords: Monarchy, People's Request, Transition, Theocracy.

Resumen

Este estudio sobre la transición de la teocracia a la monarquía en Israel, según lo narrado en 1S 8, investiga aspectos históricos y teológicos relevantes. El contexto histórico se centra en la solicitud de un rey, que representa un punto de inflexión en la historia bíblica, evidenciando la insatisfacción popular con el liderazgo de Samuel y sus hijos. La crítica textual examina las diferencias y correcciones propuestas por las variantes del Texto Masorético y la Septuaginta (LXX), analizando cómo estas versiones influyen en la interpretación del texto sagrado y en la comprensión del deseo de un rey. Este examen crítico revela matices teológicos e históricos sobre el cambio de gobierno en Israel, destacando los significados implícitos en cada versión. La elección y unción de Saúl como rey (1S 10,17-27) y el discurso de despedida de Samuel, en el cual defiende la teocracia (1S 12,1-25), son analizados a la luz de estas variantes textuales, que impactan la interpretación de los eventos y la respuesta divina al clamor del pueblo. También se consideran los comentarios rabínicos y cristianos, presentando diferentes perspectivas sobre la monarquía y su relación con la soberanía divina, enriqueciendo el análisis teológico. Las implicaciones de la solicitud de un rey revelan la paciencia de Dios con las demandas humanas, así como la necesidad de un liderazgo que refleje los valores divinos. El estudio concluye con reflexiones sobre la naturaleza del liderazgo en Israel, subrayando la tensión entre el gobierno humano y la teocracia idealizada por Samuel, evidenciando la compleja interacción entre la soberanía divina y los deseos del pueblo, a partir del examen del texto hebreo y de la versión de los LXX.

Palabras clave: Monarquía, Pedido del Pueblo, Transición y Teocracia.

Introdução

O livro de 1Samuel, presente nas listas mais antigas do AT⁴, apresenta uma das transições⁵ mais marcantes da história de Israel: a mudança de uma teocracia, em que Deus é o governante direto por meio de líderes carismáticos como juízes e profetas, para uma monarquia, onde um rei humano passa a ocupar uma posição central na condução política e religiosa do povo. Esse processo é narrado em 1Sm 8-12, onde o povo pede um rei (1Sm 8), Saul é escolhido como primeiro rei de Israel (1Sm 10), e Samuel se despede como líder profético, reafirmando a soberania divina (1Sm 12). Este estudo analisa essa transição e as implicações para a teologia de Israel, considerando o papel de Deus, do profeta Samuel e da instituição da monarquia.

A narrativa de 1Sm 8 começa com o envelhecimento de Samuel⁶ e a corrupção de seus filhos, que assumem seu papel de líderes, mas se inclinaram à avareza, aceitaram subornos e perverteram a justiça (1Sm 8,3). Frente a isso, os anciãos de Israel pedem a Samuel que estabeleça um rei para governá-los como todas as nações (1Sm 8,5).

Esse pedido expressa uma tensão teológica: enquanto o desejo por um rei é motivado por preocupações políticas e uma busca por estabilidade, ele reflete também uma rejeição implícita ao governo teocrático de Deus⁷. Samuel percebe esse pedido como uma rejeição de seu próprio papel, mas Deus o instrui a aceitar, afirmando “não é a ti que rejeitaram, mas a mim, para que eu não reine sobre eles” (1Sm 8,7).

Samuel, então, adverte o povo sobre os perigos da monarquia: o rei tiraria os melhores recursos da nação e imporá servidão, colocando-se acima do povo

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

⁵ SARAIVA, A., *Da teocracia para a monarquia*, p. 4.

⁶ WESLEY, J., *Wesley's notes on the Bible*, p. 183.

⁷ BEACON BIBLE COMMENTARY. 10 vol., p. 198.

(1Sm 8,10-18). Mesmo diante da advertência, o povo insiste, e Deus permite que Samuel os atenda, estabelecendo uma nova fase na história de Israel. O texto sugere que a monarquia é uma concessão divina, mas não ideal, introduzindo um novo paradigma de governo que dependerá da fidelidade do rei a Deus.

O presente estudo apresenta uma descrição da introdução da monarquia na vida e história de Israel, por vontade humana e não divina; o texto bíblico de 1Sm 8,5-9, seja no hebraico, seja na versão grega da LXX, com tradução para o português; notas de crítica textual, convergências e divergências entre o Texto Massorético (TM) e o Texto da LXX; a escolha e unção de Saul como Rei, a despedida de Samuel e sua defesa da Teocracia (1Sm 12,1-25), bem como as implicações Teológicas da soberania divina e das demandas humanas.

1. A crise de identidade e o pedido por monarquia em Israel: Tensões teológicas na interação entre Samuel, os anciãos e YHWH

Na teocracia israelita, Deus se manifestava diretamente através de líderes escolhidos por ele, como Moisés (Ex 3,10), Josué (Js 1,1-2) e os juízes (Jz 4,4-6; 6,11-12; 7,2; 13,3-5; 1Sm 3,19-20). O período dos juízes foi marcado por crises políticas e espirituais, com ciclos constantes de apostasia e opressão, seguidos por libertação sob líderes carismáticos (Jz 2,11-19; 3,7-9; 4,1-3; 6,1-6; 8,4-7). Ao final desse período, a liderança de Samuel emerge como um ponto de convergência entre o profetismo e o governo de Israel (1Sm 10,1). A transição para a monarquia é, então, uma resposta a demandas populares por maior estabilidade política, especialmente frente às ameaças externas, como a crescente pressão dos filisteus (1Sm 9–10). Essa mudança, contudo, traz profundas tensões teológicas na interação entre Samuel, os anciãos e YHWH, já que a monarquia poderia comprometer a relação direta de Israel com seu Deus-rei.

Segundo Brueggemann⁸, a interação tripartida entre Samuel, os anciãos e YHWH revela, sem dúvida, as tensões mais profundas que permeavam a vida do Israel primitivo. Os anciãos, tradicionalmente vistos como a velha guarda política em Israel, surpreendentemente, introduzem um novo paradigma de poder. Este pedido por um rei, emanado de tal grupo, é uma proposta notável. É comum afirmar que a solicitação dos anciãos busca enfrentar a ameaça filisteia (1Sm 4,2; 7,7; 10; embora o texto não a indique explicitamente. Mais recentemente, surgiu a ideia de que aqueles que detinham riqueza acumulada almejavam um governo centralizado robusto para proteger e aumentar esse patrimônio. Essa motivação também não se faz presente de maneira explícita no relato.

Independentemente da motivação subjacente, os anciãos no poder devem ter estado desesperados diante das circunstâncias em Israel para reconhecer que a ordem vigente não estava funcionando. Eles propõem, assim, uma ruptura radical na organização social. Os anciãos desejam uma governança “como as outras nações” (v.5). Para o profeta Samuel, essa solicitação é alarmante. Ela sugere um intenso debate sobre a identidade e o caráter dessa comunidade⁹.

Desde sua fundação no Sinai, Israel era compreendido como escolhido por YHWH, e essa comunidade da aliança não deveria assemelhar-se a outras nações. Em vez disso, Israel deveria organizar sua vida de acordo com os preceitos exigentes da torá e confiar no amor incompreensível e nas promessas extraordinárias de YHWH (Ex 19,4-6; Dt 7,7-11). Na dramática confrontação, os anciãos propõem abandonar essa autoimagem, essa vocação que valorizava uma estrutura social peculiar. Samuel percebe as implicações da solicitação dos anciãos, que representa uma transformação nos compromissos fundamentais de Israel (v.6; Jr 2,11). Ele manifesta sua “desaprovação” (v.6), refletindo a antiga autopercepção teológica de Israel, agora rejeitada pelos anciãos.

⁸ BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 61.

⁹ BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 61.

A resposta de YHWH (vv.7-9)¹⁰ revela uma complexidade que nos surpreende. O discurso de YHWH é marcado pela repetição do verbo “ouvir” nos vv.7.9. A afirmação central de YHWH a Samuel é que Israel terá seu pedido atendido. É evidente que a iniciativa da monarquia parte de Israel, e não de YHWH. Contudo, YHWH, de maneira reticente, não se opõe à demanda de Israel por um rei. Entretanto, o discurso de YHWH, entre as duas ocorrências do verbo “ouvir”, contém reservas significativas em dois aspectos: 1) o dilema da monarquia é de natureza teológica, não política. A monarquia não é uma rejeição a Samuel, mas a YHWH; essa é a essência da crise (v.7); 2) essa rejeição não constitui um evento novo, mas reflete uma característica da história de Israel (v.8).

A narrativa da história de Israel é uma sucessão de “abandono” e busca por outros deuses. O pedido por um rei é apenas mais um passo na contínua demonstração de desconfiança (Sl 106). No discurso de YHWH, a questão da monarquia é percebida como a relutância de Israel em aceitar YHWH como a fonte e a regência de sua vida.

A narrativa (e o discurso de YHWH)¹¹ se debate entre uma profunda reserva teológica quanto à introdução da monarquia e a dura realidade de que esta foi instaurada. O caminho que liga essa reserva ao fato é encontrado nessa concessão relutante. YHWH não aprova, mas também não impede. Um acordo é alcançado que não satisfaz completamente nenhum dos lados. A monarquia inicia-se sob um véu de resistência teológica. A antiga e poderosa tradição do *עֲרֹשֶׁת* expressa sua desconfiança de que a monarquia funcionará e insiste que não possui a aprovação de YHWH.

YHWH ainda acrescenta a instrução que prepara o caminho para o extenso discurso de Samuel: “Avisem-os” (v.9). Que eles estejam cientes do custo de sua decisão¹². Eles se mostram tão ingênuos. Para aqueles que solicitam um rei, o

¹⁰ BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 62.

¹¹ BRUEGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 63.

¹² BEACON BIBLE COMMENTARY. 10 vol., p. 198.

pedido parece tão inocente. A indignação e a compaixão ressoam na voz de YHWH, que possui um entendimento mais profundo, mas está exausto com este povo que insiste em seguir seu próprio caminho. Eles obterão seu rei, mas serão informados por Samuel sobre os “caminhos do rei”. Assim, não poderão reclamar posteriormente que não foram alertados acerca do custo da realeza.

2. Texto e tradução: O pedido do povo por um rei e a resposta de Samuel (1Sm 8,5-9)

A perícope de 1Sm 8,5-9 marca um momento decisivo na história de Israel: o pedido do povo por um rei¹³. Esse pedido sinaliza a transição da teocracia, em que Deus governava diretamente por meio de líderes escolhidos, para a monarquia, uma forma de governo em que a autoridade é exercida por um rei humano. A importância desse texto para a teologia é profunda, pois reflete a tensão entre a vontade do povo e a soberania de Deus. O povo, ao pedir um rei, busca estabilidade política e defesa contra ameaças externas, como os filisteus, mas também manifesta uma crise de fé, optando por uma solução humana ao invés de confiar diretamente na liderança divina.

Na resposta de Samuel, vê-se um alerta de Deus sobre os perigos da monarquia para Israel. Ele adverte que a monarquia trará desafios ao povo eleito, como a exploração e o abuso de poder (1Sm 8,10-18). Essa passagem, portanto, não apenas relata uma mudança política, mas levanta questões teológicas sobre a natureza do governo de Deus e a fidelidade do povo de Israel. Para a teologia bíblica, o texto é um ponto chave que ilustra o equilíbrio entre o livre-arbítrio humano e o plano divino, abrindo caminho para reflexões sobre liderança, poder e a relação de Israel com seu Deus-rei.

¹³ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. Biblical commentary on the Old Testament, p. 81-84.

Além disso, o pedido do povo de Israel por um rei antecipa temas que permeiam a monarquia israelita, como a aliança davídica e as promessas messiânicas. A tensão inicial entre Samuel, o profeta e último juiz de Israel, e os anciãos que representam o povo revela como a transição para a monarquia, carrega implicações profundas sobre a governança, o pecado e a redenção, todos temas centrais para a teologia judaico-cristã.

Texto Massorético		Tradução segmentada
וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו	v.5a	E disseram-lhe
הֲבֵנָה אַתָּה זָקֵן	v.5b	Eis que tu envelheceste
וּבְנֶיךָ לֹא הֹלְכִים בְּדַרְכֶיךָ	v.5c	e teus filhos não andam em teus caminhos
עַתָּה שִׁימָה-לָנוּ מֶלֶךְ	v.5d	Agora, estabelece sobre nós um rei,
לְשִׁפְטֵנוּ כְּכָל-הַגּוֹיִם:	v.5f	para nos julgar, como todas as nações
וַיֵּרַע הַדָּבָר בְּעֵינֵי שְׁמוּאֵל	v.6a	E foi má a palavra aos olhos de Samuel
כַּאֲשֶׁר אָמְרוּ תְנֶה-לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטֵנוּ	v.6b	Quando disseram: “Institui sobre nós um rei” para nos julgar
וַיִּתְפַּלֵּל שְׁמוּאֵל אֶל-יְהוָה:	v.6c	E Samuel orou ao YHWH
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-שְׁמוּאֵל	v.7a	E o YHWH disse a Samuel
שְׁמַע בְּקוֹל הָעָם לְכָל אֲשֶׁר-יֹאמְרוּ אֵלָיךְ	v.7b	Escuta a voz do povo em tudo o que te disserem
כִּי לֹא אֶתָּה מְאַסּוּ	v.7c	porque não a ti rejeitaram
כִּי-אֲנִי מְאַסּוּ	v.7d	mas a mim rejeitaram
מִמָּלְכָה עָלֵיהֶם:	v.7e	para reinar sobre eles
כְּכָל-הַמַּעֲשִׂים אֲשֶׁר-עָשׂוּ	v.8a	Como todas as obras que fizeram
מִיּוֹם הֵעָלֵיתִי אֹתָם מִמִּצְרָיִם וְעַד-הַיּוֹם הַזֶּה	v.8b	desde o dia em que os fiz subir do Egito até este dia
וַיַּעֲזֹבֵנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים	v.8c	e me abandonaram e serviram a outros deuses
כֹּן הָמָּה עֹשִׂים גַּם-לָךְ:	v.8e	assim eles fazem também a ti
וְעַתָּה שְׁמַע בְּקוֹלָם	v.9a	[e] agora, pois, escuta a voz deles
אֵךְ כִּי-הָעַד תַּעֲזִיד בָּהֶם	v.9b	porém, advertindo, os advertirás
וְהִגַּדְתָּ לָהֶם מִשְׁפָּט הַמֶּלֶךְ	v.9c	e exponha-lhes o direito do rei
אֲשֶׁר יִמְלֹךְ עָלֵיהֶם:	v.9d	que reinará sobre eles
Versão grega (LXX)		Tradução segmentada (LXX)
καὶ εἶπαν αὐτῷ	v.5a	E disseram-lhe
ἰδοὺ σὺ γεγῆρακας	v.5b	Eis que tu envelheceste
καὶ οἱ υἱοί σου οὐ πορεύονται ἐν τῇ ὁδῷ σου	v.5c	e teus filhos não andam nos teus caminhos
	v.5d	
καὶ νῦν κατάστησον ἐφ' ἡμᾶς βασιλέα	v.5e	e agora estabelece sobre nós um rei
δικάζειν ἡμᾶς καθὰ καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη	v.5f	para nos julgar, como também as outras nações

	v.5g	
καὶ ἦν πονηρὸν τὸ ῥῆμα ἐν ὀφθαλμοῖς σαμουηλ	v.6a	E a palavra foi má aos olhos de Samuel
ὥς εἶπαν δὸς ἡμῖν βασιλέα	v.6b	quando disseram: “Dá-nos um rei”
δικάζειν ἡμᾶς	v.6c	para nos julgar
καὶ προσηύξατο σαμουηλ πρὸς κύριον	v.6d	E Samuel orou ao Senhor
καὶ εἶπεν κύριος πρὸς σαμουηλ	v.7a	E o Senhor disse a Samuel
ἄκουε τῆς φωνῆς τοῦ λαοῦ καθὰ ἃν λαλήσωσίν σοι	v.7b	Escuta a voz do povo segundo o que te dizem
ὅτι οὐ σὲ ἐξουθενήκασιν	v.7c	porque não a ti rejeitaram
ἀλλ' ἡ ἐμὲ ἐξουθενώκασιν τοῦ μὴ βασιλεύειν ἐπ' αὐτῶν	v.7d	mas a mim rejeitaram para reinar sobre eles
κατὰ πάντα τὰ ποιήματα ἃ ἐποίησάν μοι	v.8a	Conforme todas as ações que fizeram a mim
ἀφ' ἧς ἡμέρας ἀνήγαγον αὐτοὺς ἐξ αἰγύπτου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης	v.8b	desde o dia em que os tirei do Egito até este dia
καὶ ἐγκατέλιπόν με καὶ ἐδούλευον θεοῖς ἑτέροις	v.8c	e me abandonaram e serviram a outros deuses
οὕτως αὐτοὶ ποιοῦσιν καὶ σοί	v.8d	assim também estão fazendo contigo
καὶ νῦν ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῶν	v.9a	e agora, pois, escuta-lhes a voz
πλὴν ὅτι διαμαρτυρόμενος διαμαρτύρη αὐτοῖς	v.9b	Exceto que, advertindo, os advertirás
καὶ ἀπαγγελεῖς αὐτοῖς τὸ δίκαιωμα τοῦ βασιλέως	v.9c	e exponha-lhes o direito do rei
ὃς βασιλεύσει ἐπ' αὐτοῦς	v.9d	que reinará sobre eles

Fonte: Texto da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores

3. Crítica textual

A nota do aparato crítico¹⁴ da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)¹⁵, em 1Sm 8,5, oferece uma análise textual pormenorizada, destacando variantes

¹⁴ O aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) consiste em anotações situadas na parte inferior das páginas, oferecendo informações sobre variantes textuais encontradas em diferentes manuscritos e tradições textuais antigas, como o Texto Massorético (TM), os Manuscritos do Mar Morto, a Septuaginta (LXX), o Pentateuco Samaritano e a Vulgata Latina. Esse aparato tem como objetivo auxiliar na reconstrução crítica do texto original, destacando discrepâncias, alterações e emendas textuais propostas por estudiosos. Ele também apresenta referências a correções sugeridas por editores e anotações que discutem dificuldades textuais ou divergências significativas entre diferentes versões. O aparato crítico é uma ferramenta indispensável para o estudo filológico e exegético da Bíblia, pois oferece uma visão comparativa que possibilita uma análise mais profunda das tradições textuais e das possíveis evoluções do texto ao longo do tempo.

¹⁵ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

significativas que afetam a interpretação do v.5. A seguir, detalha-se o conteúdo dessa nota:

Aponta-se para uma variante textual associada ao v.5, analisando a palavra “הָעַתָּה/agora”. Indica-se através da expressão “*nonn Mss citt*”, que a letra “ו” (*waw*) que precede “הָעַתָּה/agora”, não está presente em alguns manuscritos hebraicos (indicados como *nonn Mss*, ou seja, manuscritos não especificados explicitamente). O termo “*nonn*” é uma forma abreviada para *nonnulli*, sugerindo que em uma parte dos manuscritos consultados essa conjunção não aparece. Isso revela uma lacuna no texto em relação a outros testemunhos manuscritos que incluem a conjunção “ו”.

A conjunção hebraica “ו” (*waw*), que pode ser traduzida como “e” antecedendo o “הָעַתָּה/agora”, é o objeto central da variante textual. A nota¹⁶ sugere que em determinados manuscritos hebraicos essa conjunção está ausente antes da palavra “הָעַתָּה” (*agora*), enquanto em outros ela está presente. A ausência ou inclusão de “ו/e” modifica a construção da frase e pode alterar nuances de sentido, oferecendo assim duas possíveis leituras para o v.5.

Indica-se uma comparação com outras tradições textuais, nomeadamente a Septuaginta (Σ) e o Targum (T). Essas versões antigas, especialmente a LXX, que traduz como “καὶ νῦν/e agora”; e o Targum, cuja palavra aramaica correspondente ao hebraico הָעַתָּה (*agora*) é כְּעַתָּה, esta expressão aramaica é frequentemente usada para transmitir a ideia de “agora”, correspondendo diretamente à função de הָעַתָּה no hebraico bíblico sem a antecedência da conjunção *waw* ou equivalente.

A nota, portanto, não apenas levanta questões sobre a presença ou ausência da conjunção “ו”, mas também propõe uma reflexão sobre a transmissão textual entre as várias tradições manuscritas, oferecendo ao exegeta subsídios para a comparação entre o texto hebraico e as versões gregas e aramaicas antigas.

¹⁶ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

No v.8, o aparato crítico da BHS¹⁷ oferece uma análise detalhada de variantes textuais significativas, revelando as nuances entre o texto massorético e outras tradições textuais antigas, como a LXX (℣) e manuscritos hebraicos diversos.

Na indicação ℣ + μου,” em relação à frase אֲנִי־עֹשֶׂה, o aparato aponta que a LXX (℣) inclui a palavra “μου” (*mou*, que significa “meu”), o que constitui uma adição em comparação com o Texto Massorético (MT). A inclusão de “μου” sugere uma personalização ou ênfase adicional no sujeito envolvido na ação, o que não aparece no texto hebraico.

Sobre a palavra composta מִמִּצְרַיִם, há uma indicação¹⁸ “2 Mss מִמִּצְרַיִם cf ℣^{Mss} et 2Sm 7,6a”, apontando que há uma variante significativa em dois manuscritos hebraicos (2 Mss), nos quais a palavra “מִמִּצְרַיִם/do Egito” é substituída pela frase completa מִמִּצְרַיִם מִמִּצְרַיִם (“da terra do Egito”). Essa leitura expandida encontra eco na LXX e na *Pesshita* ℣^{Mss} e é comparada ao texto de 2Sm 7,6a, sugerindo uma possível harmonização ou amplificação da narrativa da libertação do Egito.

Sobre a expressão “וְעַד/e até”, a indicação é: “2 Mss cf ℣-^{LMss} ℣^f”, a qual aponta que dois manuscritos hebraicos (2 Mss) apresentam a leitura “וְעַד/até”, em vez de “וְעַד/e até”. A nota compara essa variante com a o manuscrito da Septuaginta ℣-^{LMss} e outros manuscritos como o Targum aramaico, exceto o do *Códice Reuchliniano*, os quais omitem a conjunção “ו” (*waw*), simplificando a construção original. Essa diferença gramatical pode refletir uma tentativa de ajustar a fluidez do texto ou uma variante textual antiga que optou por uma forma mais concisa.

Essas variações textuais, mesmo aparentemente pequenas, oferecem um panorama profundo sobre o desenvolvimento do texto bíblico e as suas diferentes

¹⁷ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

¹⁸ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

tradições de transmissão, revelando a riqueza do processo de crítica textual na reconstrução do texto original.

3.1 Crítica do aparato massorético (Mp) e algumas notas

v.5, no aparato massorético¹⁹ da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)²⁰, a análise textual da *Massorah parva* em 1Sm 8,5, que se concentra na frase “כָּל־הַגּוֹיִם /como todas as nações”, e sua referência à *Massorah gedolah*²¹ (Mm 2189), ao mencionar frases como “אֶשְׂמִימָה עָלַי מֶלֶךְ”/porei um rei sobre mim” (Dt 17,14), “וְנִשְׁפָּטְנוּ כָּל־הַגּוֹיִם”/para nos julgar como todas as nações” (1Sm 8,5), e “וְנִשְׁפָּטְנוּ/e nos julgará” (1Sm 8,20), “וְיֵעַן אָמַר מוֹאָב וְשֵׁיר”/porquanto dizem Moabe e Seir” (Ez 25,8), oferece um rico campo de análise que toca em temas fundamentais sobre a identidade de Israel, suas aspirações políticas e a relação com Deus.

a) Identidade nacional e cultural: A repetição da expressão כָּל־הַגּוֹיִם nos vv.5.20, sugere um desejo de Israel em se definir em relação às outras nações. A escolha de um rei, como as nações ao redor, reflete uma busca por legitimidade política e reconhecimento social. Isso indica uma crise de identidade, na qual Israel se sente pressionado a adotar práticas políticas que imitam aquelas de outras culturas, em vez de confiar em sua relação direta com Deus.

b) Desejo de liderança humana: A insistência dos israelitas em ter um rei revela uma falta de confiança na liderança divina. Essa transição de uma teocracia (governo direto de Deus) para uma monarquia humana marca uma mudança significativa na percepção de liderança entre o povo. Os vv.5.20, ao enfatizarem

¹⁹ Conhecido como *Massorah Parva* ou *massorah quetana* (מְסֹרֶת קְטַנָּה), consiste em um sistema de anotações marginais presentes nos manuscritos massoréticos da Bíblia Hebraica. Esse aparato faz parte do trabalho dos massoretas, eruditos judeus que, entre os séculos VI e X, dedicaram-se à preservação e transmissão fiel do texto bíblico. As anotações da *Massorah Parva* são breves e têm o objetivo de fornecer informações textuais como a contagem de palavras e letras, apontar variantes textuais, evitar erros de cópia e indicar a leitura correta das palavras, seguindo a tradição oral. No caso da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, o aparato massorético reflete essas tradições, orientando a leitura crítica do texto massorético e auxiliando na compreensão das nuances linguísticas e filológicas.

²⁰ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

²¹ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, 1565, p. 185.

a necessidade de um rei para “julgar como todas as nações”, sugerem uma rejeição implícita do Senhor como seu verdadeiro Rei, o que leva a uma crise espiritual e ética.

c) Consequências teológicas e históricas: A escolha de um rei não é apenas uma decisão política; tem implicações teológicas profundas. Ao optar por um rei humano, Israel ignora as advertências de Deus, que já havia estabelecido um sistema de juízes para governá-los. A conexão com Dt 17,14, que prevê a nomeação de um rei, e com Ez 25,8, que menciona a relação com as nações vizinhas, destaca a tensão entre a soberania de Deus e o desejo humano de imitar práticas estrangeiras. Esta imitação pode ter consequências devastadoras para a identidade espiritual de Israel, pois desvia o povo de sua vocação única como nação escolhida por Deus.

d) Conexões intertextuais e temas recorrentes: Os versículos selecionados (vv.5.20), formam uma rede de intertextualidade que reflete preocupações constantes nas escrituras sobre liderança, identidade e as relações de Israel com as nações vizinhas. A menção de כָּל־הַגּוֹיִם e a relação com Moabe e Seir, em Ez 25,8, reforçam a ideia de que a identidade de Israel está em constante negociação em face de influências externas. Essa tensão convida à reflexão sobre a integridade espiritual e a necessidade de permanecer fiel à vocação divina, mesmo em um contexto de crescente pressão social e cultural.

Também, em sua abordagem sobre o v.5, a *Massorah parva*²² analisa o termo “זָקַנְתָּ/você envelheceu”, e faz uma indicação para o número 1314 da *Massorah h gedolah*²³. Esta última traz a seguinte análise: ב. חד מל וחד חס. Adicionalmente, são citadas as referências “זָקַנְתָּ אֶתָּה זָקַנְתָּ בְּיָמַי/você envelheceu, entrado em dias” (Js 13,1) e “זָקַנְתָּ אֶתָּה הִנֵּה זָקַנְתָּ/eis você envelheceu” (1Sm 8,5).

²² ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

²³ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, Mm 1314, p. 157.

3.2 Análise do termo *zaqan*

a) Contexto e significado: O termo זָקֵן aparece em 1Sm 8,5, no qual o povo de Israel fala a Samuel, afirmando que ele se tornou velho. Este contexto é crucial, pois marca um ponto de transição na narrativa, em que Israel busca um rei, sinalizando um desejo de mudança na governança divina.

b) Conexões em exemplos citados: As anotações “ב/חז מל וחד חס”/em um [manuscrito] há uma letra plena” (ou seja, uma letra completa, referindo-se a uma forma mais longa de escrever uma palavra); “וחד חס”/e em outro [manuscrito] há uma letra deficiente” (ou seja, uma letra faltando ou encurtada, uma forma mais breve de escrita). As referências adicionais, como “הַיְּהוָה אֶתְּהָ זָקֵן”/eis você” (1Sm 8,5) e “אֶתְּהָ זָקֵן בְּאַתְּ בְּיָמֶיךָ”/você envelheceu, entrado em dias” (Js 13,1), reforçam a ideia de que a velhice é um tema recorrente na narrativa bíblica, associado à transição de poder e liderança.

c) Implicações teológicas: A busca de Israel por um rei, conforme retratada em 1Sm 8,5, contrasta com a ideia de liderança sob a direção de Deus, o que é subentendido nas referências à velhice. Assim, a velhice de Samuel pode ser vista como um símbolo de um novo estágio na história de Israel, no qual a liderança divina é rejeitada em favor de uma autoridade terrena, refletindo uma mudança teológica significativa.

v.8, neste versículo, a análise textual da *Massorah parva*²⁴ foca na frase “הַיּוֹם הַזֶּה/hoje”, que também aparece em Gn 39,11 e Jz 19,15. Essa referência remete à sua indicação na *Massorah gedolah* (Mm 289) e proporciona uma rica oportunidade para uma análise intertextual aprofundada. Enquanto todos os versículos contêm a frase הַיּוֹם הַזֶּה, Gn 39,11 e Jz 19,15 apresentam, além disso, a expressão “וְאִין אִישׁ”/e não havia homem”. Essa conexão abre espaço para diversas

²⁴ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 456.

interpretações, destacando temas de solidão, rejeição e crise de liderança no contexto de Israel.

Além disso, em Jz 19,18, a expressão “הַחֵבֶרֶוֹ/*seu companheiro*” reforça o tema da relação interpessoal em contextos de rejeição e abandono. Em Is 41,28, lê-se “וְאִישׁ לֹא רָאִיתִי וְאִישׁ לֹא רָאִיתִי/*e não vi homem algum*”, o que sugere um estado de desolação e a falta de liderança. Em Is 50,2, a frase “מִדּוּעַ בָּאתִי וְאִישׁ לֹא מָצֵאתִי/*por qué vim e não havia homem?*” também ecoa a solidão e a crise de autoridade. Finalmente, em Is 57,1, a expressão “וְהַצַּדִּיק אָבָד וְאִישׁ לֹא מָצָא/*o justo pereceu e não há homem...*” enfatiza a perda de figuras morais e líderes, refletindo uma situação de desesperança.

3.2a) Contexto de solidão e abandono

1Sm 8,8 discute a rejeição do povo a Deus como rei, no qual a repetição de הַיּוֹם הַזֶּה sublinha a gravidade da situação, reforçando um momento decisivo no relacionamento entre Israel e Deus. A expressão וְאִישׁ לֹא, em Jz 19,15 e Gn 39,11, por sua vez, evoca uma atmosfera de abandono e vulnerabilidade. Pois em Gn 39,11, a ausência de homens pode referir-se à solidão de José na casa de Potifar, indicando uma situação de vulnerabilidade. Em Jz 19,15, a falta de hospitalidade em Gibeá enfatiza a solidão do levita e sua concubina, que não encontram acolhimento. חֵבֶרֶוֹ (Jz 19,18) também contribui para essa reflexão sobre solidão, ao sugerir um abandono não apenas físico, mas relacional.

A expressão וְאִישׁ לֹא (Jr 41,28) reforça a ideia de ausência e desolação, indicando uma falta de apoio e liderança em momentos críticos. מִדּוּעַ בָּאתִי וְאִישׁ לֹא מָצֵאתִי (Jr 50,2) traz à tona a perplexidade diante da solidão e do abandono, questionando a presença ou a ausência de alguém que possa oferecer ajuda. הַצַּדִּיק אָבָד (Jr 57,1) destaca ainda mais a questão da perda de líderes e pessoas justas, acentuando a crise moral e a solidão enfrentadas pelo povo. E a repetição de “וְאִישׁ לֹא/*e não*

havia homem”, em ambos os contextos sugere um padrão de solidão e rejeição, o que pode refletir a condição do povo de Israel ao se afastar de Deus.

3.2b) Rejeição da autoridade divina

A repetição de “הַיּוֹם הַזֶּה/hoje”, em 1Sm 8,8, e a expressão “וְאִין אִישׁ/e não havia homem”, em Gênesis e Juízes, também indicam um momento crítico de rejeição da autoridade, tanto humana quanto divina. Assim como José é abandonado e o levita não é acolhido, Israel está, de certa forma, rejeitando o reinado de Deus.

3.2c) Conexão temática

Essa intertextualidade sublinha a questão da liderança e da responsabilidade comunitária. Em Gn 39,11 e Jz 19,15, a ausência de figuras masculinas representativas implica em crises sociais e morais. Da mesma forma, em 1Sm 8,8, a demanda do povo por um rei terreno implica uma falta de confiança na liderança divina.

3.2d) Ênfase na crise nacional

Essa conexão destaca uma crise maior no contexto de Israel. A repetição de temas de solidão, rejeição e a falta de liderança sugere um momento de grande desespero e uma necessidade premente de uma mudança. Assim, a conexão serve para reforçar a ideia de que, ao rejeitar Deus, o povo se encontra em um estado de vulnerabilidade e desespero, necessitando de um líder humano que, segundo a narrativa, não pode substituir a necessidade espiritual de uma relação adequada com Deus.

Também no v.8, a *Massorah parva*²⁵ destaca a frase “כָּכָל־הַמַּעֲשִׂים/como todas as ações”, concentrando-se no comportamento repetitivo do povo de Israel. Esta frase é associada, pela *Massorah parva*, à *Massorah gedolah*²⁶ (Mm 2189), que faz referência a outras expressões similares, como “אֲשֶׁר־עָשׂוּ/que fizeram” (1Sm 8,8) e “וַיַּעַשׂ לָהֶם/ele fez para eles” (2Rs 23,19). Ambas as passagens, embora conectadas por expressões semelhantes, apresentam conotações teológicas distintas.

3.3 A função conectiva da *Massorah* entre 1Sm 8,8 e 2Rs 23,19

A *Massorah* desempenha um papel crucial ao estabelecer a conexão entre as conotações de passagens aparentemente distintas, como 1Sm 8,8 e 2R 23,19. Embora os contextos sejam opostos, o primeiro marcado pela repreensão, e o segundo pela reforma religiosa, a *Massorah* serve como uma ferramenta exegética que aponta para a repetição de termos ou expressões e seus significados em diferentes passagens bíblicas. No caso específico de 1Sm 8,8 e 2Rs 23,19, a *Massorah* destaca o uso dos verbos relacionados à ação humana, como עָשׂוּ (fizeram), em 1Sm 8,8, e וַיַּעַשׂ (fez), em 2Rs 23,19. Essas expressões não apenas compartilham uma raiz comum, mas a *Massorah* sublinha como, em cada contexto, o mesmo termo pode assumir uma conotação oposta.

Em 1Sm 8,8, a frase אֲשֶׁר־עָשׂוּ faz referência à rejeição de Deus pelo povo de Israel, sendo associada a um comportamento histórico de desobediência e transgressão. O ato de “fazer” aqui tem uma conotação negativa, pois simboliza a recusa do governo divino em favor de um rei humano. Por outro lado, em 2Rs 23,19, a expressão וַיַּעַשׂ לָהֶם carrega uma conotação positiva, inserida no contexto das reformas de Josias, que restaurou a aliança com Deus ao eliminar práticas

²⁵ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 455.

²⁶ WEIL, G. E., *Massorah gedolah*, 2189, p. 251.

idólatras. O “fazer” neste versículo representa um retorno à fidelidade a Deus. Portanto, a *Massorah* não só evidencia a recorrência de termos como também guia o leitor a perceber as sutis mudanças de significado conforme o contexto, oferecendo uma ponte hermenêutica entre passagens que, à primeira vista, podem parecer desconectadas.

4. Convergências e divergências entre o Texto Massorético (TM) e o Texto da LXX

4.1 Principais convergências

a) Discurso geral: O conteúdo básico da narrativa permanece muito próximo entre as duas versões, com as mesmas principais ideias sendo transmitidas em ambos os textos: a demanda por um rei, a desaprovação de Samuel e a resposta divina que indica que a rejeição não é a Samuel, mas sim a Deus.

b) Estrutura narrativa: Tanto no TM quanto na LXX, a estrutura do diálogo se mantém com uma ordem similar, iniciando com a reclamação do povo, passando pela resposta de Samuel e culminando na resposta de Deus.

c) Vocabular comparável: Expressões como “E disseram a ele”, “Eis que tu envelheceste”, “designa para nós um rei” e “para nos julgar” (v.5-6) estão praticamente idênticas nas duas versões, demonstrando um elevado nível de semelhança na tradução e preservação das ideias principais.

4.2 Principais divergências

a) Adição de expressões: A LXX introduz algumas palavras adicionais em momentos específicos. Por exemplo, na versão grega, após o pedido do povo por

um rei (v.5f), há a inclusão de “καὶ vñv/*e agora*”, marcando uma mudança mais enfática no fluxo narrativo. A mesma expressão não aparece no texto hebraico correspondente.

b) Diferença na palavra “rejeição”: No TM (v.7c), é usada a palavra “רָסוּ/ *rejeitaram*”, enquanto na LXX aparece “ἐξουθενήκασιν/*desprezaram*”. Embora ambos os termos carreguem uma carga negativa, a escolha de palavras é diferente, podendo denotar uma nuance mais forte no grego.

c) Explicitação dos agentes no v.8: A LXX adiciona explicitamente “ποιήματα/*obras*”, no v.8a, enquanto no TM o termo correspondente é “מַעֲשֵׂה/ *obras*. Trata-se, portanto, de uma equivalência direta e precisa entre os dois vocábulos, tanto em termos semânticos quanto sintáticos.

d) Sequências verbais: No TM, no v.8d, lê-se “וַיַּעֲזָבוּנִי וַיַּעֲבֹדוּ/ *abandonaram a mim e serviram...*”, enquanto a LXX usa “ἐγκατέλιπόν με καὶ ἐδούλευον.../*eles me abandonaram e serviram...*”

e) Terminologia de “direito”: No v.9c, o TM usa “מִן הַדִּינִים/ *justiça, direito do rei*”, enquanto a LXX traduz como “τὸ δικάϊωμα τοῦ βασιλέως/*a justiça, o direito do rei*”, percebe-se aqui também uma equivalência semântica entre ambos os idiomas. A tradução da LXX, em 1Sm 8,9c, preserva com fidelidade o conteúdo semântico do texto hebraico, evidenciando uma correspondência direta entre as expressões מִן הַדִּינִים e τὸ δικάϊωμα τοῦ βασιλέως. Ambos os termos designam o mesmo conceito de “justiça” ou “direito” do rei, ou seja, o conjunto de normas e prerrogativas que caracterizam o exercício da realeza. A equivalência entre מִן הַדִּינִים e δικάϊωμα revela não apenas precisão lexical, mas também a preservação da carga jurídica e institucional do termo no processo tradutório. Assim, a tradução grega mantém integralmente o sentido do hebraico, sem alterar ou reinterpretar o conceito, evidenciando a intenção do tradutor de conservar a estrutura e o conteúdo normativo do texto original.

5. A escolha e unção de Saul como rei (1Sm 10,17-27)

Segundo Kirkpatrick²⁷, Samuel reuniu a assembleia nacional, também chamada de “congregação de Israel”, a qual havia solicitado a nomeação de um rei por meio dos seus anciãos (1Sm 8,4). Essa assembleia era composta por israelitas com vinte anos ou mais (Nm 1,3) que não haviam perdido seus privilégios, juntamente com estrangeiros que atendiam a certas condições. As funções políticas desse corpo eram limitadas pela natureza da teocracia, sendo sua principal responsabilidade aceitar a vontade divina revelada, ao invés de propor novas diretrizes. Assim, essa assembleia tinha um papel de confirmar atos que eram previamente dirigidos por YHWH, como a aceitação da Lei (Ex 19,3-9; Ex 24,3), bem como a aprovação de líderes e reis designados por Deus, como no caso de Josué (Nm 27,18-23), Davi (2Sm 5,1) e Salomão (1Cr 29,22). Em períodos posteriores, alguns reis, como Jeroboão (1Rs 12,20), Joás (2Rs 11,19), Josias (2Rs 21,24) e Jeoacaz (2Rs 23,30), foram até mesmo eleitos por essa assembleia. Além disso, ela possuía autoridade judicial (Jz 20,1) e participava de decisões relativas a alianças, paz e guerras (Js 9,15; Js 9,18).

Segundo Von Rad²⁸, quando Samuel convocou o povo para Mispá, ele fez isso com o propósito de reafirmar a soberania de Deus sobre a nação e relembrar as intervenções divinas no passado. A narrativa de 1Sm 10,17-27 retoma o fio da história que havia sido interrompido, descrevendo a eleição pública de Saul como rei. Inicialmente, Samuel havia sido privado do conhecimento direto de quem seria o escolhido por YHWH, mas agora a escolha de Saul foi confirmada publicamente por sorteio. O uso do sorteio, além da revelação anterior a Samuel, garantiu que a escolha de Saul fosse entendida como uma confirmação da vontade divina, satisfazendo assim o desejo do povo.

²⁷ KIRKPATRICK, A. F., *The first book of Samuel: with map, notes and introduction*, 100-111.

²⁸ VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 318-319.

Neste contexto, a eleição de Saul ocorre de maneira simbólica, através do sorteio²⁹, destacando a soberania de Deus em todo o processo, mesmo que essa eleição responda às pressões humanas por um monarca. Saul, da tribo de Benjamim, é descrito como fisicamente imponente, sendo mais alto do que todo o povo (1Sm 10,23), o que sugeria uma adequação militar ao papel de rei. No entanto, sua relutância inicial em aceitar a função real reflete uma tensão subjacente entre as expectativas humanas de um líder forte e a condução divina da monarquia.

Segundo Brueggemann³⁰, a aclamação de Saul, embora aceita pela maioria, não foi universal. Alguns, chamados “filhos de Belial”, questionaram sua capacidade de liderar e salvar o povo, dizendo: “Como nos poderá salvar este homem?” (1Sm 10,27). Isso já indicava que a monarquia, apesar de sancionada por Deus, não estaria imune a divisões internas e que a liderança de Saul enfrentaria tanto desafios externos quanto a oposição de seu próprio povo. A narrativa, portanto, sublinha a complexidade dessa transição do governo teocrático para a monarquia em Israel, mostrando as tensões entre o desejo popular por um líder visível e a soberania divina.

5.1 Comentários rabínicos

No v.5, segundo o *Chomat Anakh*³¹, ao referir-se à frase “estabelece sobre nós um rei...”, argumenta-se que alguns exegetas interpretaram que a intenção dos israelitas era que o rei nomeasse juízes que governariam sobre o povo, sendo estes movidos pelo temor ao poder régio, o que supostamente impediria que cometessem injustiças. Tal solicitação desagradou a Samuel, pois os anciãos não pediram que ele, como profeta, que nomeasse juízes íntegros, homens da verdade,

²⁹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 318-319.

³⁰ BRUEGGEMANN, W., First and Second Samuel, p. 81.

³¹ AZULAI, H. J. D., Chomat Anakh on 1Sm 8,5

que abominassem o suborno, substituindo assim seus filhos. Em resposta, Deus assegura a Samuel que “não é a ti que rejeitaram” (v.7c), sugerindo que a expectativa divina era que os juízes fossem escolhidos com base no temor ao Senhor, julgando com equidade por reverência a Deus, e não, como foi solicitado, que o julgamento fosse conduzido sob o temor da autoridade real.

Segundo Malbim, os anciãos, ao dirigirem-se a Samuel, expressaram-se da seguinte forma: “Se aguardarmos, poderemos receber de ti uma liderança de grande excelência. No entanto, devido à tua idade avançada, já não estás em condições de continuar a governar, e, se depender de teus filhos, estes não seguiram teus caminhos. Por isso, solicitamos que nos seja estabelecido um rei”³².

De acordo com a *Metzudat David*³³, a expressão “Você já está velho” implica que a sua capacidade de julgar se esgotou. Já a frase “como todas as nações” refere-se à prática comum de que cada nação possui um rei que exerce a função de juiz sobre seu povo. Conforme Radak³⁴, a expressão “você já está velho” indica que não pode mais julgar o povo como fazia até então. Quanto aos filhos que ele designou como juízes, estes não seguiram seus caminhos. Em resposta ao pedido dos anciãos para que lhes fosse estabelecido um rei, Radak³⁵ menciona que, conforme nossos sábios, os israelitas foram instruídos a nomear um rei, exterminar a descendência de Amaleque e construir um Templo. No entanto, a questão é: por que isso foi visto como algo ruim aos olhos de Deus? A razão é que, ao fazer esse pedido, os anciãos expressaram uma reclamação e não o fizeram em nome de uma *mitzvá*. Se tivessem solicitado um rei que os julgasse

³² WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

³³ DAVID, b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,5.

³⁴ KIMCHI, D. R., David Kimchi, conhecido como “Radak” foi um rabino provençal, comentarista bíblico, gramático e filósofo, nascido em uma família de gramáticos e comentaristas. Seu pai, Rabi Yosef Kimchi, escreveu uma obra polêmica popular em defesa do judaísmo contra ataques cristãos, e seu irmão, Moshe, também era um comentarista conhecido. Radak participou de diversas disputas religiosas públicas para defender o judaísmo, além de se envolver nos debates acerca das obras filosóficas de Rambam (Maimônides). Influenciado por Ibn Ezra e Rambam em questões filosóficas, Radak se posicionou a favor da permissibilidade do estudo filosófico. Contudo, ele advertia que esse estudo deveria ser feito apenas por aqueles cuja fé estivesse solidamente fundamentada. Seus comentários sobre o Tanakh revelam seu domínio gramatical e estão entre os mais básicos e frequentemente referenciados.

³⁵ KIMCHI, D. Radak.

com justiça e fé, não seria considerado algo negativo aos olhos de Samuel, já que a Escritura atesta que seus filhos não eram juízes justos.

Se, tivessem pedido que Samuel os julgasse enquanto ainda vivesse, pois ele não poderia viajar de um lugar a outro, sua solicitação teria sido bem recebida. O problema reside no fato de que ao pedirem um rei, demonstraram uma falta de confiança em Deus, especialmente ao afirmarem que desejavam um rei “como todas as nações”, quando, na verdade, não precisavam disso, já que Deus lutava suas batalhas.

Dessa forma, Deus diz a Samuel: “porque não a ti rejeitara, mas a mim” (v.7c). A intenção deles, segundo Radak³⁶, não era desprezar Samuel em seu papel de juiz, pois confiavam nele, mas ao pedir um rei, manifestaram sua falta de fé em Deus. No que diz respeito às interpretações dos sábios, há divergências sobre o motivo pelo qual foram punidos, por quererem um rei “como todas as nações”. Alguns argumentam que não pediram um rei para servirem a Deus, mas sim para serem submetidos a ele, como uma forma de servidão. Outros afirmam que os anciãos, em sua sabedoria, solicitaram um rei, enquanto o povo comum trouxe a contaminação ao afirmar que queriam ser “como todas as nações”.

Consoante Steinsaltz, os anciãos dirigiram-se a Samuel com a assertiva: “eis que já envelheceste, e teus filhos não seguiram os teus caminhos”³⁷. É razoável supor que Samuel tivesse consciência da situação, embora carecesse de autoridade para contrabalançar a conduta de seus filhos. Em vista da instabilidade que caracterizava o regime dos juízes e do advento de uma liderança nacional em Israel, eles pleitearam a nomeação de um rei que pudesse exercer julgamento sobre o povo, tal como as nações circunvizinhas. Os anciãos não almejavam destituir Samuel de sua posição; antes, buscavam regularizar e assegurar a

³⁶ KIMCHI, D. Radak.

³⁷ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

continuidade de uma autoridade central. Portanto, voltaram-se para o profeta, reconhecendo que ele detinha a legitimidade para decidir em nome de todo Israel.

No v.6, no comentário de Rashi³⁸, a gravidade da situação emerge da compreensão de que o pedido do povo israelita por um rei não era intrinsecamente errado, uma vez que a Torá, em Dt 17,15, permite explicitamente a instituição da monarquia. Rashi³⁹ sugere que, sob as circunstâncias em que a nação já havia se estabelecido na Terra de Israel, a solicitação de um novo rei poderia ser considerada adequada. No entanto, a inquietação de Samuel não se originou da natureza do pedido em si, mas sim da motivação subjacente que o sustentava.

O que perturbou Samuel foi a percepção de que a demanda por um rei não provinha de um desejo genuíno de cumprir a *mitzvá* de nomear um monarca, mas sim de um descontentamento com sua própria liderança. Rashi⁴⁰ aponta que o povo estava não apenas reclamando, mas também rejeitando a autoridade de Samuel, conforme evidenciado no v.8. A razão principal para a busca por um rei era a ambição de ser “como todas as nações”, um anseio que reflete uma falta de apreciação pela singularidade da relação entre Israel e Deus.

Assim, a análise de Rashi⁴¹ revela que o verdadeiro problema não reside na legalidade do pedido, mas nas intenções que o motivou. A busca do povo por uma liderança semelhante à das nações vizinhas implica um desejo de se afastar do modelo de governança divinamente inspirado que havia sido estabelecido. Este pedido, portanto, não é apenas uma solicitação política, mas uma expressão de uma crise de identidade e fé, em que a nação anseia por conformidade em vez de se orgulhar de sua própria chamada espiritual. O comentário de Rashi⁴², assim, sublinha a tensão entre a obediência à Torá e as aspirações do povo, destacando a

³⁸ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M. Rashi on 1Sm 8,6.

³⁹ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M. Rashi on 1Sm 8,6.

⁴⁰ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M. Rashi on 1Sm 8,6.

⁴¹ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M., Rashi on 1Sm 8,6.

⁴² ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M., Rashi on 1Sm 8,6.

necessidade de uma liderança que não apenas atenda às demandas sociais, mas que também mantenha a integridade espiritual da comunidade israelita.

Malbim⁴³ começa a discussão enfatizando a perplexidade gerada pela expressão “e isso foi mal aos olhos de Samuel”. A indagação sobre o motivo do pedido do povo por um rei foi considerada negativa por Samuel, e pelo Senhor se torna central em sua análise. O texto bíblico parece contradizer essa reprovação ao mencionar que, ao entrarem na terra, os israelitas poderiam estabelecer um rei “como todas as nações ao redor”. A presença dessa permissão levanta questões sobre a verdadeira natureza do pedido e a razão da indignação expressa.

Os sábios, segundo Malbim⁴⁴, argumentam que a reprovação se deve ao fato de que o pedido foi feito em um momento inadequado. Embora a Torá tenha permitido a nomeação de um rei, essa responsabilidade deveria emergir apenas após a guerra contra Amaleque, o que implica que o povo deveria ter aguardado esse momento. A escolha de um rei, portanto, não se trata apenas de um desejo de governança, mas de uma manifestação da falta de confiança na liderança divina que havia guiado Israel até então.

Além disso, Malbim⁴⁵ se debruça sobre a questão da natureza da realeza e a desvalorização de Samuel. O pedido por um rei “para nos julgar” (v.6) sugere uma rejeição não apenas da sua liderança, mas do sistema de justiça estabelecido por Deus através de Samuel. O povo, ao solicitar um rei, demonstra um desdém pela autoridade de Samuel, que havia sido designado por Deus para governá-los e conduzi-los em justiça. Essa escolha implica que a liderança divina não é mais suficiente, revelando um profundo descontentamento com a ordem divina e a estrutura da liderança profética.

Malbim⁴⁶ ainda levanta a questão da ambiguidade no desejo do povo. A demanda por um rei pode ser interpretada de duas formas: como um anseio por

⁴³ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁴⁴ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁴⁵ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁴⁶ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

um governante que atue conforme os preceitos da Torá ou como um desejo por um monarca que se comportasse segundo os padrões das nações vizinhas, que frequentemente se afastavam da lei divina. O problema, assim, não está na instituição da realeza em si, mas na perspectiva de que um rei pode ter a liberdade de alterar os preceitos divinos para atender a suas vontades pessoais. Essa ambiguidade revela a complexidade da relação entre a soberania divina e a autonomia humana.

Seguindo o raciocínio de Malbim⁴⁷, a indignação de Samuel, portanto, não se restringe a um mero desapontamento com o pedido do povo, mas se conecta a um lamento profundo por ver sua autoridade e seu papel questionados. A instrução de Deus para que Samuel ouça a voz do povo acentua ainda mais a gravidade da situação, indicando que a verdadeira rejeição não é a sua, mas a de Deus. Essa dinâmica destaca a falta de disposição do povo em ouvir e seguir a vontade divina, refletindo uma transição crítica na história de Israel, onde a busca por um rei humano surge em detrimento da confiança na liderança direta de Deus.

Dessa forma, o lamento de Samuel e a aprovação do pedido de um rei por Deus revelam um momento crucial na narrativa bíblica, onde a transgressão do povo israelita não se limita ao simples desejo de um governante, mas expõe uma crise de fé e uma reavaliação das estruturas de poder que moldam a identidade e a espiritualidade da nação. Essa questão é explorada por Samuel em seu discurso, em 1Sm 12, em que ele busca convencer os israelitas da imprudência de sua escolha, enfatizando que a escolha de um rei deve ser feita com cautela e em conformidade com a vontade de Deus. A narrativa, portanto, oferece uma reflexão profunda sobre as consequências da rejeição da liderança divina e as complexas relações entre poder, autoridade e fé na vida do povo de Israel.

⁴⁷ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

No comentário de Radak⁴⁸, destaca-se a ação de Samuel ao orar, um ato que revela sua busca pela orientação profética em resposta ao pedido do povo por um rei. A oração de Samuel não é um mero gesto ritual, mas um profundo reconhecimento de sua dependência da revelação divina para direcionar suas ações e decisões. O desejo de que “a profecia venha a ele” indica a seriedade com que Samuel aborda a situação, demonstrando que, para ele, a palavra de Deus é a única fonte legítima de autoridade em questões tão cruciais.

Ao invocar a necessidade de receber uma mensagem de Deus, Samuel expressa sua consciência da complexidade do pedido do povo e a gravidade de sua implicação para a vida nacional de Israel. Sua atitude de oração enfatiza a importância da consulta divina em momentos de crise e incerteza, refletindo um modelo de liderança que prioriza a sabedoria espiritual sobre o impulso humano.

Neste sentido, Radak⁴⁹ destaca a relevância da comunicação contínua com o divino na formação de decisões que impactam a coletividade. A oração de Samuel não só reforça sua posição como líder espiritual, mas também serve como um exemplo de como a liderança deve sempre estar em sintonia com os propósitos e a vontade de Deus. Este ato de buscar a revelação profética, portanto, torna-se um elemento central na dinâmica entre a liderança humana e a autoridade divina, ressaltando que as ações de um líder devem ser fundamentadas na busca constante pela orientação divina e na reflexão sobre as implicações éticas de suas decisões.

No comentário de Steinsaltz⁵⁰, observa-se que a solicitação do povo por um rei causou profunda gravidade para Samuel, que percebeu a seriedade da situação ao ouvir a expressão: “estabelece sobre nós um rei, para nos julgar” (v.5). Este pedido não é simplesmente uma demanda por uma nova forma de governo, mas revela uma rejeição subjacente da liderança divina que até então guiava Israel. Samuel, como líder espiritual e profeta, compreendeu que a escolha de um rei

⁴⁸ KIMCHI, D., Radak.

⁴⁹ KIMCHI, D., Radak.

⁵⁰ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

implicava não apenas uma mudança no sistema de governo, mas também uma possível alteração na relação do povo com Deus.

A oração de Samuel, portanto, reflete não apenas sua preocupação pessoal, mas também seu papel como intermediário entre o povo e Deus. Ao orar, Samuel busca entender a vontade divina em relação a esse pedido, demonstrando sua responsabilidade em assegurar que as decisões tomadas em nome do povo estejam alinhadas com os princípios estabelecidos na Torá. A seriedade com que Samuel aborda a situação indica que ele reconhece a gravidade da questão, não apenas como um ato político, mas como uma questão de fé e moralidade.

Steinsaltz⁵¹ destaca que, na perspectiva de Samuel, o pedido do povo é emblemático de uma crise espiritual. A escolha de um rei pode representar um afastamento do governo divino, o que é, em última análise, uma rejeição da soberania de Deus sobre Israel. A reação de Samuel, que se volta em oração ao Senhor, sugere que a única forma de responder adequadamente a tal demanda é através da comunicação direta com Deus, a fim de obter orientação e esclarecimento.

No v.7, Malbim⁵² destaca que Deus revela a Samuel que ele deve atender ao desejo do povo, enfatizando que esse pedido está enraizado na vontade de se igualar aos povos vizinhos. Quando os israelitas pedem um rei “para nos julgar” (v.5-6), eles expressam uma intenção que vai além da simples busca por liderança; eles desejam um sistema judicial que reflita os modelos de governo das nações e povos ao seu redor.

Malbim⁵³ explica que a expressão “para nos julgar” (v.5-6) sugere uma aspiração a um julgamento baseado no desejo do rei, em vez de se submeter à Lei divina. Essa demanda implica uma rejeição ao sistema de liderança baseado na Torá, onde os juízes atuam segundo os princípios de Deus, e revela uma vontade

⁵¹ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁵² WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁵³ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

de se distanciar da soberania divina. O desejo de um rei é visto como um sinal de que o povo pretende se libertar das restrições que a lei divina impõe, optando por um governo que atue de acordo com a vontade do governante, que é frequentemente influenciada por interesses humanos.

Malbim⁵⁴ também faz referência à tradição rabínica, que distingue entre os “anciãos”, que pediram um rei de maneira apropriada, e o “povo”, que, em sua solicitação, desviou-se da intenção correta. Isso implica que, enquanto os “anciãos” reconheciam a necessidade de uma liderança que respeitasse os preceitos divinos, o “povo”, em sua frustração e desejo de se conformar com os padrões das outras nações, acabou por solicitar uma mudança que poderia resultar em uma perda da sua identidade espiritual.

No comentário *Metzudat David*⁵⁵, observa-se uma análise significativa do pedido do povo por um rei e a resposta de Deus a Samuel. *Metzudat David*⁵⁶ destaca que a decisão de ter um rei implica que o poder de julgar e governar será delegado ao rei, refletindo uma mudança fundamental na estrutura de liderança que anteriormente estava centrada nos juízes e nas leis da Torá.

Ele explica que, ao se dirigir a Samuel, Deus esclarece que o povo não está rejeitando Samuel pessoalmente, mas, na verdade, estão rejeitando a sua liderança e, por extensão, os mandamentos de Deus que ele representa. Essa rejeição é importante, pois *Metzudat David*⁵⁷ quer assegurar a Samuel que a culpa não é dele; o povo não fez nada sem a sua influência, mas a escolha do povo é por um regime que não se baseia na justiça da Torá. Essa mudança de atitude do povo indica uma aversão ao governo divino e aos princípios da justiça que haviam sido estabelecidos.

⁵⁴ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁵⁵ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,7.

⁵⁶ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,7.

⁵⁷ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,7.

*Metzudat David*⁵⁸ aborda a questão de Samuel e seus sentimentos de rejeição, afirmando que, mesmo que ele possa pensar que seu papel como juiz e líder está ameaçado, a rejeição não é pessoal, mas sim uma recusa em seguir as leis divinas. A escolha do povo reflete uma vontade de se distanciar dos preceitos de Deus e buscar uma liderança que, embora possa ser vista como uma forma de autonomia, também representa uma perigosa inclinação a seguir os padrões dos povos vizinhos, que não necessariamente se alinham com os valores e a ética da Torá.

No comentário de Abarbanel⁵⁹ sobre 1Sm 8,7, a análise se concentra na relação entre o povo de Israel, a figura de Samuel e a natureza da liderança divina. Abarbanel destaca que Deus ordena a Samuel que ouça o pedido do povo por um rei, enfatizando que essa solicitação não deve ser interpretada como uma rejeição pessoal a Samuel ou ao seu papel como juiz. Em vez disso, é uma rejeição do próprio Deus como rei e a sua autoridade.

Abarbanel⁶⁰ argumenta que a necessidade de um rei surge das práticas das outras nações, que não têm a orientação direta da providência divina. Para essas nações, a monarquia é um sistema inevitável e necessário. No entanto, para Israel, que tem Deus como seu rei e guia, essa busca por um rei é desnecessária e revela uma falta de fé na liderança divina. Ao pedirem um rei, o povo está rejeitando o governo de Deus e a justiça da Torá, que são suficientes para sua administração.

Além disso, Abarbanel⁶¹ aponta que essa não é uma nova tendência no comportamento do povo; é, na verdade, uma repetição de ações passadas, desde a saída do Egito, quando o povo frequentemente se afastou de Deus e começou a adorar ídolos. Essa rejeição ao governo divino em favor de um rei humano é vista como um padrão de desvio espiritual. Abarbanel⁶² destaca que o que está

⁵⁸ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,7.

⁵⁹ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,7.1*.

⁶⁰ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,7.1*.

⁶¹ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,7.1*.

⁶² ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,7.1*.

acontecendo agora com Samuel é um reflexo do que o povo já havia feito em relação a Deus, evidenciando uma continuidade nesse comportamento de afastamento da verdadeira liderança.

O comentário de Adin Steinsaltz⁶³ sobre 1Sm 8,7 oferece uma análise teológica e filosófica profunda acerca do pedido de Israel por um rei. Observa-se que, ao instruir Samuel a ouvir o povo, Deus enfatiza que o pedido por um governante monárquico não se deve a falhas pessoais na liderança do profeta, mas revela algo muito mais profundo e inquietante: uma rejeição direta da soberania divina. Deus declara que a recusa não é dirigida contra Samuel, mas contra Ele próprio, pois o desejo por um rei reflete a rejeição do governo divino sobre a nação.

No âmago desse pedido reside um anseio do povo por algo mais do que uma liderança política; segundo Steinsaltz⁶⁴, o povo busca os aspectos ritualísticos e idolátricos que muitas vezes acompanham a figura de um rei humano, especialmente no contexto das culturas vizinhas. Essa demanda, portanto, ultrapassa a mera busca por uma autoridade temporal, representando, antes, uma tentativa de substituir a regência de Deus por um sistema que incorpora elementos idólatras. Nesse sentido, o pedido do povo deve ser interpretado como uma negação explícita da ordem teocrática estabelecida, onde Deus, e não um rei humano, detinha o poder soberano e legislativo.

A análise de Steinsaltz⁶⁵ sugere que o pedido por um rei não foi apenas um movimento político pragmático, mas uma ruptura teológica com a confiança no governo direto de Deus sobre Israel. A busca por um rei terreno, especialmente nos moldes das nações vizinhas, envolvia implicitamente a adoção de práticas culturais e religiosas estranhas à tradição israelita. Portanto, o desejo de Israel por um rei, conforme interpretado por Steinsaltz⁶⁶, revela uma inquietação espiritual

⁶³ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁶⁴ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁶⁵ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁶⁶ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

que se manifesta numa inclinação para a idolatria e para uma forma de governo menos dependente da providência divina e mais alinhada com os costumes das outras nações.

No v.8, Malbim⁶⁷ argumenta que, ao desejar um monarca humano, o povo de Israel não está apenas buscando um novo sistema de governo, mas está, simbolicamente, abandonando a providência divina e optando por uma liderança puramente natural e secular. Deus havia guiado Israel sob uma forma de governo teocrático, no qual Sua supervisão direta, ou *hashgachá*, liderava e protegia a nação. No entanto, ao exigir um rei como as outras nações, Israel deseja se submeter às leis da natureza e confiar em líderes humanos, rejeitando, assim, a *hashgachá* divina.

Malbim⁶⁸ sugere que essa escolha por uma liderança humana representa uma tentativa de Israel de “escavar cisternas rachadas”, abandonando a fonte viva da providência divina em favor de uma liderança que não pode oferecer o mesmo nível de proteção ou direção sobrenatural. Ele compara essa decisão ao comportamento de Israel desde o êxodo do Egito, quando o povo frequentemente abandonou a direção divina para buscar outros deuses e sistemas de autoridade. Ao pedir por um rei, o povo repete esse padrão de comportamento, afastando-se da liderança divina e optando por confiar “no braço de carne”, ou seja, em lideranças humanas falíveis.

Malbim⁶⁹ ainda destaca que, conforme os sábios rabínicos afirmam, o desejo do povo por um rei pode ser comparado à inclinação para a idolatria. Isso se dá porque a rejeição do governo divino e a busca por uma liderança humana envolvem a mesma lógica de quem busca deuses externos em vez de confiar na providência direta de Deus. Assim, o pedido por um rei é interpretado por Malbim⁷⁰ como um sinal de desconfiança na capacidade de Deus de continuar

⁶⁷ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁶⁸ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁶⁹ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁷⁰ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

governando Israel diretamente, e uma inclinação por uma liderança natural e material, em vez de sobrenatural e espiritual.

Segundo *Metzudat David*⁷¹, o pedido do povo por um rei para governá-los “como todas as nações” reflete um padrão recorrente de comportamento desde a época do Êxodo. Assim como em outros momentos em que o povo abandonou a Deus e escolheu adorar ídolos, agora, ao pedirem por um rei, eles demonstram novamente o desejo de rejeitar a liderança divina e, mais especificamente, os julgamentos baseados na Torá, para escolherem a autoridade de um monarca humano.

*Metzudat David*⁷² interpreta que o povo de Israel, ao solicitar um rei, não está apenas pedindo por um governante, mas está, na verdade, rejeitando o sistema judicial divino em favor das leis e da governança de um rei terreno. Isso, para o comentarista, é equivalente à rejeição da própria soberania divina, visto que o julgamento na tradição de Israel era fundamentalmente baseado na lei divina. O desejo de um rei para “julgar como as nações” sugere que eles preferem um sistema jurídico secular, desvinculado das ordenanças da Torá.

Esse comportamento é, portanto, comparado ao passado histórico de infidelidade e idolatria, no qual o povo preferia abandonar os mandamentos divinos em troca de práticas e sistemas estrangeiros. O comentário, dessa forma, sublinha a gravidade do pedido de Israel por um rei, revelando que, no fundo, o desejo por uma monarquia representa uma tentativa de escapar da responsabilidade de viver sob a jurisdição direta de Deus e Suas leis.

Radak⁷³ explica que, apesar de Samuel ter liderado o povo em batalhas e ter assegurado vitórias significativas para eles, ao ponto de Israel não mais necessitar de guerra, o povo ainda assim se rebelou, pedindo por um rei. O comentário ressalta que, ao solicitar um monarca, o povo não reconhece as

⁷¹ DAVID b. S. I. Z., Metzudat David. Comentário sobre 1Sm 8,8.

⁷² DAVID b. S. I. Z., Metzudat David. Comentário sobre 1Sm 8,8.

⁷³ KIMCHI, D., Radak.

conquistas obtidas sob a liderança de Samuel, que os havia guiado “no caminho correto” e garantido sua paz e segurança, eliminando a necessidade de mais conflitos, exceto pela iminente ameaça de Naás, o rei dos amonitas.

O pedido por um rei, segundo Radak⁷⁴, reflete uma rejeição não só à liderança de Samuel, mas também à proteção providencial de Deus. Embora Samuel tenha sido um líder eficaz que levou Israel ao sucesso militar e ao estabelecimento de uma paz duradoura, o povo não valorizou essa estabilidade. Em vez disso, o povo se volta para a ideia de um governante humano, desejando uma figura régia que os guiasse em futuras batalhas, ainda que naquele momento não houvesse necessidade de guerra. Isso sugere, conforme o Radak⁷⁵, que o pedido do povo não era fundamentado em uma necessidade real, mas em uma insatisfação que revela sua falta de fé tanto na liderança divina quanto na liderança profética.

No comentário de Steinsaltz⁷⁶ sobre 1Sm 8,8, a rejeição do povo de Israel a Samuel é colocada em perspectiva com a recorrente rebelião do povo contra Deus desde a saída do Egito. Deus lembra a Samuel que o abandono que ele experimenta por parte do povo não é algo novo ou pessoal. Assim como o povo rejeitou a autoridade divina ao adorar outros deuses ao longo da sua história, agora eles rejeitam Samuel, o representante divino, ao pedirem um rei humano.

Steinsaltz⁷⁷ sugere que essa atitude de Israel não deve ser vista como uma ofensa pessoal a Samuel. Ao invés disso, o que está em jogo é a contínua recusa do povo em submeter-se à soberania divina. Deus usa este momento para ensinar a Samuel que a rejeição à sua liderança reflete, na verdade, a rejeição a Deus. A reflexão teológica aqui é enriquecida pela citação que o autor⁷⁸ da sabedoria rabínica: “um servo não deveria estar em melhor situação do que seu mestre”. Isso

⁷⁴ KIMCHI, D., Radak.

⁷⁵ KIMCHI, D., Radak.

⁷⁶ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁷⁷ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

⁷⁸ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

implica que, assim como o povo abandonou Deus, seria natural que também abandonassem Samuel, que é o seu representante. Esta visão filosófica e teológica amplia o entendimento da condição humana em relação à autoridade divina, mostrando uma tendência constante de insatisfação e rebelião por parte de Israel, mesmo após serem redimidos e guiados por Deus.

No v.9, no comentário de Rashi⁷⁹ sobre 1Sm 8,9, a ênfase recai sobre a necessidade de advertir o povo a respeito das implicações de ter um rei. Quando Deus instrui Samuel a “advertir” o povo, segundo Rashi⁸⁰, isso implica ensiná-los sobre o temor e o respeito que devem nutrir pelo monarca. A referência a Gn 43,3 sugere uma conexão com a reverência que é devida a uma figura de autoridade, estabelecendo um paralelo entre o respeito pela monarquia e outros contextos de poder.

Rashi⁸¹ destaca que Samuel foi incumbido de ensinar a Israel a honra devida a um rei, especificamente o respeito que é exigido para um rei de Israel. Esse ensino não se restringe apenas às responsabilidades ou funções do rei, mas também à relação que o povo deve ter com ele, marcada por temor e reverência. Isso sublinha a seriedade da monarquia em Israel e as implicações dessa estrutura de poder, que altera a dinâmica entre o povo e sua liderança, com um foco especial no dever de honrar a figura do rei, como parte de um novo contexto de governança.

Abarbanel⁸² ressalta que, embora Samuel tenha sido ordenado a ouvir o povo e atender ao pedido de um monarca, ele deveria adverti-los sobre o que ocorreria no futuro, explicando os “juízos” do rei. Abarbanel⁸³ discute a interpretação de que a expressão “agora escuta sua voz” não é uma nova ordem, mas sim uma continuidade da instrução já dada, ao mesmo tempo que enfatiza a

⁷⁹ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M., Rashi on 1Sm 8,9.

⁸⁰ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M., Rashi on 1Sm 8,9.

⁸¹ ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M., Rashi on 1Sm 8,9.

⁸² ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,9.1*.

⁸³ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,9.1*.

necessidade de Samuel advertir o povo sobre os atos futuros dos reis, descritos como “os juízos do rei”.

Ele cita o Talmude (*Sanhedrin* 20b), onde há uma divergência entre Rabi Yossi e Rabi Yehuda sobre a natureza dos “juízos do rei”. Rabi Yossi afirma que tudo o que foi dito na passagem referente ao rei é permitido para ele, enquanto Rabi Yehuda argumenta que essa passagem foi escrita apenas para amedrontar o povo. Abarbanel⁸⁴ alinha-se com a visão de Rabi Yehuda, argumentando que as ações do rei mencionadas no texto não são leis permitidas pela Torá, mas sim uma advertência sobre os abusos de poder que podem ocorrer quando o rei se torna autoritário.

Ele também discute o argumento de que, se essas leis fossem de fato prescrições para a realeza, elas teriam sido mencionadas na Torá no momento adequado, particularmente na passagem em Dt 17, que aborda os deveres e limitações do rei. Como a Torá não incluiu esses “juízos” explicitamente, Abarbanel⁸⁵ conclui que a passagem em 1Samuel não representa um novo mandamento divino, mas sim uma descrição do que o rei faria por meio de seu poder. Além disso, ele menciona que, conforme o princípio talmúdico, um profeta não pode introduzir novas leis após Moisés, o que reforça sua interpretação de que Samuel estava descrevendo os abusos potenciais de um monarca, não criando normas para ele.

Malbim⁸⁶ argumenta que, quando o povo revela suas intenções ao desejar um rei, torna-se claro que já não são mais dignos de serem guiados por uma providência divina milagrosa (השגחה נסיית). Segundo Malbim⁸⁷, a intervenção sobrenatural de Deus ocorre apenas quando o povo é justo e íntegro em sua fé. Contudo, ao se desviar da proteção divina e optar por um sistema naturalista, o

⁸⁴ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,9.1*.

⁸⁵ ABARBANEL, I., *Abarbanel on 1Sm 8,9.1*.

⁸⁶ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁸⁷ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

povo precisa de um rei para guiá-los de acordo com as leis naturais e a ordem secular.

Assim, Malbim⁸⁸ reconhece que, por um lado, Deus ordena a Samuel que atenda ao pedido do povo para a nomeação de um rei. No entanto, há uma advertência implícita: Samuel deve alertá-los sobre as consequências dessa escolha, ou seja, que o rei que governará não estará sujeito aos juízos divinos, mas governará de acordo com sua própria vontade, sem restrições. Isso implica que tal rei, ao não se submeter à justiça divina, poderá abusar do poder e impor seus próprios decretos sem consideração pelas leis da Torá.

Malbim⁸⁹ cita a distinção entre os reis da Casa de Davi, que eram julgados e também julgavam segundo a Torá, e os reis de Israel, que governavam de maneira autocrática, sem serem julgados ou submetidos às leis divinas. Ele se baseia no Talmude (*Sanhedrin* 19a), que explica que os reis de Israel não estavam sujeitos ao julgamento divino, o que lhes conferia um poder incontável e tendencioso.

Quando o texto menciona “o juízo do rei que reinará sobre eles” (משפט (המלך אשר ימלוך עליהם)), Malbim⁹⁰ observa que não se refere aos direitos legítimos da realeza, conforme estabelecido pela lei, mas sim aos decretos arbitrários que o rei criaria para si mesmo, conforme sua vontade, independentemente da justiça divina. Este tipo de “juízo” não é o “juízo da realeza” legítimo, mas um abuso de poder que o rei imporá sobre o povo, semelhante ao que os sacerdotes também fizeram em momentos de força e dominação, quando impuseram suas próprias leis.

Em seu comentário sobre 1Sm 8,9, *Metzudat David*⁹¹ oferece uma reflexão crítica sobre a dinâmica entre a liderança divina e a demanda do povo por um rei. Ao declarar que, uma vez que o povo não rejeitou Samuel, mas sim a Deus, há

⁸⁸ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁸⁹ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁹⁰ WEISSER, M. L. b. Y. M., *Malbim*.

⁹¹ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,9.

uma necessidade de atender ao seu pedido, *Metzudat David*⁹² destaca a transição do povo em sua relação com a autoridade divina. A rejeição de Deus não é apenas uma questão de descontentamento com Samuel, mas sim um desejo de autonomia em relação ao governo divino.

O autor enfatiza que Samuel deve advertir o povo sobre as implicações de sua escolha, alertando-os de que não é benéfico para eles ter um rei que não se submeta às leis da Torá. Essa afirmação sublinha a importância da legislação divina no governo e na justiça. A insistência de *Metzudat David*⁹³ de que Samuel deve “advertir” o povo ressalta a função de um profeta não apenas como um mediador entre Deus e o povo, mas também como um guardião dos princípios da Torá.

Além disso, ao mencionar que Samuel deve comunicar ao povo o “juízo do rei que reinará sobre eles”, *Metzudat David*⁹⁴ sublinha que essa legislação será pautada não por valores éticos universais, mas pela vontade arbitrária do rei, o que poderá resultar em opressão e injustiça. Esta advertência ressalta a crítica implícita ao desejo do povo de ter um rei: o que parece ser uma busca por estabilidade política pode, na verdade, levar a um aumento da opressão e da perda da liberdade.

No comentário sobre 1Sm 8,9, *Metzudat Zion*⁹⁵ fornece uma análise rica e perspicaz da natureza da liderança e da responsabilidade moral associada ao pedido do povo por um rei. Ao mencionar que o termo “testemunho” (העד תעיד) implica uma advertência, *Metzudat Zion*⁹⁶ enfatiza a necessidade de esclarecer ao povo as consequências de sua escolha. A escolha de um rei, que se distancia da liderança divina, traz consigo uma série de responsabilidades e implicações éticas que não devem ser subestimadas.

⁹² DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,9.

⁹³ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,9.

⁹⁴ DAVID b. S. I. Z., *Metzudat David*. Comentário sobre 1Sm 8,9.

⁹⁵ HOFFMANN, D. Z., *Metzudat Zion* on 1 Sm 8,9.

⁹⁶ HOFFMANN, D. Z., *Metzudat Zion* on 1 Sm 8,9.

Neste contexto, a referência à prática de advertir diante de testemunhas serve para reforçar a seriedade do que está em jogo. Assim como em um tribunal, onde o testemunho é crucial para assegurar a veracidade dos fatos, aqui Samuel deve alertar o povo sobre o peso de sua decisão. O aviso visa assegurar que, no futuro, eles não possam alegar ignorância ou se isentar da responsabilidade pelos resultados de sua escolha.

A *Metzudat Zion*⁹⁷ também elucidada o significado de “juízo” (משפט) como a “liderança” ou “governança”. Esta ideia sugere que o papel do rei não é apenas governar, mas também estabelecer um conjunto de normas e valores que regem a sociedade. A alusão ao “juízo dos sacerdotes” (משפט הכהנים) indica que a liderança deve ser guiada por princípios éticos e legais, reforçando a ideia de que qualquer governo deve estar alicerçado em justiça e equidade.

Em seu comentário sobre 1Sm 8,9, Radak⁹⁸ traz à tona a complexidade da legislação e da moralidade no contexto da escolha de um rei por Israel. Ao explicar que “juízo” (משפט) refere-se a uma “lei” ou “norma”, Radak⁹⁹ destaca que a governança não é apenas uma questão de autoridade, mas também de responsabilidade em relação às leis que regem o povo.

A menção de “juízo dos sacerdotes” (משפט הכהנים) sugere que a liderança deve estar alinhada com os princípios estabelecidos pela tradição religiosa e moral do povo. Essa conexão entre a liderança e a ética sacerdotal indica que a função do rei não é autônoma, mas deve operar dentro de um quadro legal e moral mais amplo, que se baseia nas normas divinas.

Radak¹⁰⁰ também menciona a divisão entre as opiniões dos sábios, representadas por Rabi Yossi e Rabi Yehuda. A afirmação de que “tudo o que está escrito na seção do rei é permitido para ele”¹⁰¹, sugere uma visão mais liberal da

⁹⁷ HOFFMANN, D. Z., Metzudat Zion on 1 Sm 8,9.

⁹⁸ KIMCHI, D., Radak.

⁹⁹ KIMCHI, D., Radak.

¹⁰⁰ KIMCHI, D., Radak.

¹⁰¹ KIMCHI, D., Radak.

autoridade real, permitindo ao rei um amplo espectro de ações sob a lei. Em contraste, a posição de Rabi Yehuda, de que a seção foi escrita apenas para amedrontar e intimidar o povo, revela uma preocupação mais profunda com a natureza do poder e suas consequências.

Essa dicotomia entre as visões dos rabinos pode ser vista como um reflexo das tensões inerentes à liderança e ao poder. A busca por um rei não é simplesmente uma questão de estabelecer uma figura de autoridade; é também uma discussão sobre o tipo de governança que o povo deseja e as normas que devem regular essa governança. Assim, a escolha de um rei pode ser interpretada não apenas como uma busca por estabilidade política, mas também como uma renúncia à soberania divina em favor de uma liderança humana que, se não for contida por princípios éticos, pode levar à opressão e à injustiça.

Em seu comentário sobre 1Sm 8,9, Steinsaltz¹⁰² oferece uma visão crítica da dinâmica entre a liderança e o povo, particularmente no contexto da escolha de um rei. A instrução para “ouvir a voz deles” indica um reconhecimento da vontade do povo, mas a ênfase em “avisá-los” sobre os costumes do rei revela uma preocupação com as consequências dessa escolha.

A ideia de que o povo não esteve sob um regime rigoroso por um longo período sugere que a transição para uma monarquia não é apenas uma mudança política, mas uma transformação profunda na estrutura de governança. Nesse contexto, é vital que o povo compreenda não apenas o que desejam em um rei, mas também o que esse desejo implica em termos de direitos e responsabilidades. A advertência de Samuel serve para ilustrar que a autoridade real não é isenta de custos; ao escolher um rei, eles estão, de fato, optando por uma forma de governo que pode incluir a imposição de tributos, o recrutamento para o exército e a possibilidade de arbítrio.

¹⁰² STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

Steinsaltz¹⁰³ sublinha que essa prática real é muitas vezes marcada por uma lógica de poder e controle, na qual os desejos e a autonomia do povo podem ser sacrificados em prol de um governo centralizado. Assim, a advertência não é meramente uma formalidade, mas uma chamada à consciência, um convite à reflexão sobre as implicações da escolha de um rei.

Além disso, esse aviso se configura como uma crítica à superficialidade do desejo do povo, que pode estar cegado pela ambição de se igualar às nações vizinhas, sem considerar a profundidade da responsabilidade que a liderança implica. A escolha de um rei, conforme Samuel ressalta, não deve ser feita de forma leviana, mas com uma clara compreensão dos desafios e das limitações que virão com essa nova estrutura de poder.

5.2 Comentários cristãos

Keil e Delitzsch¹⁰⁴, comentando o v.5, indicam que a circunstância que levou os anciãos de Israel a se dirigirem a Samuel, com o pedido: “Constitui-nos um rei para que nos governe, como todas as nações” (1Sm 8,5), foi dupla: a idade avançada de Samuel e a conduta degenerada de seus filhos. A expressão “כָּל־הַגּוֹיִם/*como todas as nações*” remete diretamente à lei do rei, em Dt 17,14, em que Moisés já havia predito a possibilidade desse pedido. O uso dessa mesma expressão torna inconfundível a alusão à prescrição de Deuteronômio. Embora o costume de citar o livro da lei só tenha se estabelecido claramente no período pós-exílico, aqui os anciãos já expressam um desejo previsto por Deus. Eles não pedem nada além do que havia sido antecipado e provisionado pelo Senhor através de Moisés.

¹⁰³ STEINSALTZ, A., Adin Even-Israel Steinsaltz (1937–2020).

¹⁰⁴ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., *Biblical commentary on the Old Testament*, p. 81-84.

No v.6, Keil e Delitzsch¹⁰⁵ alegam que, apesar do pedido ter base legítima, “pareceu mal aos olhos de Samuel quando disseram” (1Sm 8,6). Este desagrado, no entanto, não estava relacionado ao que os anciãos disseram sobre a idade de Samuel ou a má conduta de seus filhos, mas sim à própria essência do pedido por um rei. A palavra *haddavar* (הדבר), neste contexto, exclui a possibilidade de que o incômodo de Samuel estivesse associado a preocupações pessoais. O profeta não via a monarquia como algo irreconciliável com a soberania divina nem considerava o momento inadequado. Caso assim o tivesse pensado, teria recusado categoricamente o pedido, como algo ímpio ou inoportuno. Contudo, em vez disso, Samuel “orou ao Senhor” (v.6d), buscando orientação divina sobre a questão.

No v.7, Deus então responde a Samuel: “escuta a voz do povo em tudo o que te disserem” (1Sm 8,7). Essa resposta revela que, do ponto de vista divino, o tempo para a instituição da monarquia em Israel havia de fato chegado¹⁰⁶. Assim, tanto para Samuel quanto para Deus, o pedido era justificável e estava em conformidade com o plano divino. Deus não havia estabelecido um momento exato para o surgimento da monarquia, mas havia concedido à nação o direito de deliberar sobre essa questão, como predito em Dt 17,14.

No entanto, o Senhor também afirma: “porque não a ti rejeitaram, mas a mim rejeitaram, para reinar sobre eles” (1Sm 8,7), deixando claro que o problema central não era a solicitação de um rei em si, mas a atitude subjacente do povo, que refletia uma rejeição à soberania de Deus sobre Israel.

No v.8, o verdadeiro erro dos anciãos de Israel, conforme indicado por Deus em 1Sm 8,8, era a desconfiança na liderança divina. Embora o pedido por um rei fosse, externamente, legítimo, ele se originava de um estado de espírito marcado pela rejeição do governo de Deus. Os anciãos não reconheciam que os infortúnios

¹⁰⁵ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Biblical commentary on the Old Testament, p. 81-84.

¹⁰⁶ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Biblical commentary on the Old Testament, p. 81-84.

da nação eram consequência de sua própria infidelidade a Deus, preferindo atribuí-los à falta de um monarca. Ao expressarem o desejo por um rei, estavam implicitamente questionando a capacidade de YHWH de lhes proporcionar prosperidade contínua. O desejo por um rei, nesse sentido, era um reflexo da apostasia, algo que Samuel posteriormente exporia de maneira mais detalhada nos capítulos seguintes (1Sm 10,18-19 e 1Sm 12,7ss).

No v.9, Keil e Delitzsch¹⁰⁷ destacam que Deus instrui Samuel a “dar testemunho contra o povo” (*ta ‘id bahem*), o que não implica apenas adverti-los, mas mostrar claramente o erro em seu pedido. Samuel deveria esclarecer ao povo o “direito do rei” (*mishpat ha-melekh*), ou seja, os poderes e prerrogativas que o monarca viria a reivindicar para si. Ao pedir um rei como “todas as nações”, o povo estava escolhendo um governo que se baseava em autoridade arbitrária e absoluta, um contraste marcante com o reinado divino, caracterizado por justiça e submissão à vontade de Deus. A advertência de Samuel era, portanto, uma tentativa de prevenir o povo sobre as consequências de sua escolha: um reinado humano que traria opressão, ao contrário da governança divina, que era marcada pela benevolência e pela justiça.

Em seu comentário sobre 1Sm 8,5-9, Kirkpatrick¹⁰⁸ alega que o texto apresenta um momento crucial na história de Israel, em que o povo, insatisfeito com a liderança de Samuel e o comportamento de seus filhos, pede a constituição de um rei, “como todas as nações”. O pedido, por si só, não implicava necessariamente em erro, já que a própria legislação em Dt 17,14 previa a possibilidade de um rei. No entanto, a forma e o espírito com que esse pedido foi feito revelam uma desconfiança profunda na soberania invisível de YHWH, sendo esse o ponto de maior preocupação.

¹⁰⁷ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Biblical commentary on the Old Testament, p. 81-84.

¹⁰⁸ KIRKPATRICK, A. F., The first book of Samuel: with map, notes and introduction, p. 93-95.

Quando o povo diz a Samuel: “eis que tu envelheceste e teus filhos não andam em teus caminhos, agora, estabelece sobre nós um rei, para nos julgar, como todas as nações” (1Sm 8,5), a escolha de palavras, especialmente “constituí-nos”, reflete uma exigência que vai além da simples substituição de lideranças. O povo desejava um modelo de governo semelhante ao das nações vizinhas, o que indicava uma busca por estabilidade política e poder visível, que contrastava com a liderança teocrática até então vigente em Israel.

A reação de Samuel, descrita no v.6, é de grande desapontamento: “e foi má a palavra aos olhos de Samuel”. O profeta percebe, em primeiro lugar, uma rejeição pessoal, pois o pedido implicava que seu trabalho como juiz de Israel não era mais suficiente. Contudo, ao orar a Deus, Samuel recebe uma resposta que vai além de sua insatisfação pessoal. Deus o consola, dizendo: “não a ti rejeitaram, mas a mim rejeitaram” (1Sm 8,7). O verdadeiro problema não estava na figura de Samuel, mas no fato de que o povo estava rejeitando a própria realeza divina, preferindo a segurança de um governo humano.

Esse desejo de ter um rei humanos e visível, como as demais nações e povos ao redor de Israel, revela uma falta de confiança na liderança divina. Desde que Deus havia tirado os israelitas do Egito, eles haviam demonstrado uma tendência a abandonar o Senhor e servir outros deuses, como recordado no v.8: “pois me deixaram e serviram a outros deuses”. Agora, ao pedirem um rei, essa mesma infidelidade se repetia, mas com um novo rosto: a rejeição direta da soberania de Deus sobre eles.

Deus, no entanto, instrui Samuel a “ouvir a voz do povo” (1Sm 8,9), concedendo o pedido, mas com uma advertência: Samuel deveria “protestar solenemente” e advertir o povo sobre as consequências de ter um rei. Isso indica que, embora o desejo de Israel fosse concedido, eles deveriam estar cientes do peso e das responsabilidades que tal escolha traria sobre eles.

Segundo Ellicott¹⁰⁹, em seu comentário a 1Sm 8,5, os anciãos de Israel se dirigem a Samuel e expressam sua preocupação com o futuro da nação. Eles observam que Samuel já está idoso e que seus filhos, que poderiam sucedê-lo, não seguem seus caminhos justos. Nesse contexto, pedem-lhe que nomeie um rei para governá-los, à semelhança das outras nações ao redor. A formulação de sua solicitação remonta ao que fora predito na Lei, em Dt 17,14, em que já se vislumbrava a possibilidade de o povo desejar um rei. Contudo, dois fatores principais motivam o pedido: a idade avançada de Samuel, que o impossibilitaria de liderar a nação em conflitos e expedições militares, e o comportamento corrupto de seus filhos, que eram vistos como inaptos para assumir o governo. A nação, diante da crescente ameaça filisteia no sul, teme que o futuro sob a liderança de seus sucessores naturais seja sombrio.

No v.6, o pedido por um rei desagrade profundamente a Samuel. Embora o desejo dos anciãos fosse compreensível dentro das diretrizes de Dt 17,14-20, o profeta sente que a solicitação traz uma crítica velada à sua liderança¹¹⁰. Samuel havia dedicado sua vida ao povo e, ainda assim, percebia um descontentamento com sua forma de governar. Não obstante, como profeta, Samuel busca a vontade de Deus, orando ao Senhor sobre o assunto. Seu desagrado, como evidencia o v.7, não decorre apenas do desejo de uma mudança de regime político, mas da percepção de que o pedido implicava uma rejeição à própria soberania divina, que até então governava Israel diretamente.

No v.7, o Senhor responde a Samuel de forma compassiva, assegurando-lhe que a rejeição do povo não era direcionada a ele pessoalmente, mas ao próprio Deus. A nação, ao pedir um rei terreno, rejeitava a realeza divina¹¹¹. A resposta divina ecoa uma longa história de ingratidão e apostasia por parte de Israel, desde sua libertação do Egito até aquele momento. No entanto, Deus, em sua soberania,

¹⁰⁹ ELLICOTT, C. J., *Ellicott's Commentary for English Readers*. Vol. I.

¹¹⁰ ELLICOTT, C. J., *Ellicott's Commentary for English Readers*. Vol. I.

¹¹¹ ELLICOTT, C. J., *Ellicott's Commentary for English Readers*. Vol. I.

ordena a Samuel que escute o povo, embora ciente de que a demanda por um rei não resultava apenas de uma necessidade política legítima, mas de uma falta de confiança na liderança invisível de Deus.

5.3 A despedida de Samuel e sua defesa da teocracia (1Sm 12,1-25)

Segundo Kei e Delitzsch¹¹², após a unção de Saul, Samuel oferece um discurso de despedida em 1Sm 12. Nesse discurso, ele reafirma a fidelidade de Deus ao longo da história de Israel e a integridade de sua própria liderança. Samuel faz uma defesa apaixonada da teocracia, lembrando o povo de que Deus sempre agiu como seu libertador. Ele repete sua exortação para que continuem firmes no temor de Deus, advertindo que a destruição tanto do rei quanto do povo ocorrerá se se desviarem do caminho correto, conforme também mencionado em 1Sm 12,24, 1Sm 7,3 e Js 24,14. Samuel enfatiza: “Veja as grandes coisas que Ele fez por vocês” (1Sm 12,24), referindo-se não apenas às manifestações poderosas como trovões e chuvas durante sua oração, mas, principalmente, ao ato de lhes conceder um rei.

Reconhecendo a realidade da monarquia, Samuel exorta tanto o povo quanto o novo rei a obedecerem à aliança com o Senhor: “Se temerdes ao Senhor e o servirdes, e tanto vós quanto o vosso rei que reina sobre vós seguirdes o Senhor, tudo irá bem” (1Sm 12,14). Segundo Kei e Delitzsch¹¹³, Samuel também alerta sobre as consequências da desobediência, afirmando que se o povo e o rei se desviarem dos caminhos de Deus, a mão do Senhor será contra eles, assim como foi contra seus antepassados (1Sm 12,15). A ênfase do discurso é que, mesmo com a monarquia estabelecida, o verdadeiro governante de Israel permanece sendo Deus, e qualquer desvio da aliança trará julgamento.

¹¹² KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Biblical commentary on the Old Testament, Vol. III, p. 121-122.

¹¹³ KEIL, C. F.; DELITZSCH, F., Biblical commentary on the Old Testament, Vol. III, p. 121-122.

Nesse contexto, o relato de Jamieson, Fausset e Brown ¹¹⁴ sobre a advertência de Samuel, em 1Sm 12,17-25, ressalta a gravidade do momento. Quando Samuel pergunta: “Não é hoje tempo de colheita do trigo?” (1Sm 12,17), ele destaca a peculiaridade da estação na Palestina, que ocorre no final de junho ou início de julho, época em que raramente chove e o céu está sereno e sem nuvens. Não poderia haver prova mais convincente de sua missão divina do que a ocorrência repentina de chuva e trovão, sem qualquer previsão, sob a declaração de um profeta do Senhor, evidenciando a veracidade de suas palavras. O povo, diante desse fenômeno miraculoso, apavorado, implora a Samuel que ore por eles. Ele, então, promete fazê-lo, dissipando seus medos.

A conduta de Samuel, em toda essa questão da nomeação do rei, demonstra que ele foi um homem grande e bom que colocou de lado todas as considerações pessoais em um zelo desinteressado pelo bem de seu país. Suas últimas palavras em público foram uma advertência ao povo e ao seu rei sobre o perigo da apostasia e da desobediência a Deus, reafirmando a necessidade de permanecerem firmes na aliança e no temor do Senhor.

5.4 Implicações teológicas da soberania divina e das demandas humanas

A transição da teocracia para a monarquia em 1Samuel levanta importantes questões teológicas. Em primeiro lugar, ela demonstra a paciência e condescendência divina em relação às falhas e demandas humanas. Segundo Benson ¹¹⁵, Deus permite a monarquia, mesmo sendo contrária ao ideal teocrático, sugerindo uma flexibilidade em sua liderança de Israel, mas não abdica de sua soberania. De acordo com 1Sm 8,7, o Senhor diz a Samuel: “Atende à voz do povo em tudo o que te dizem; pois não é a ti que rejeitam, mas a mim, para que

¹¹⁴ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments, Vol. I, p. 18.

¹¹⁵ BENSON, J., Benson's Commentary of the Old and New Testaments, 1Sm 8,7.

eu não reine sobre eles”. Essa resposta divina revela a paciência de Deus ao permitir a escolha do povo, mesmo que tal decisão signifique rejeitar Sua autoridade direta.

Além disso, essa transição reflete uma concessão divina, uma adaptação à vontade do povo, conforme 1Sm 8,9: “Agora, pois, ouve a sua voz; mas declara-lhes solenemente e expõe-lhes o direito do rei que reinará sobre eles”. Segundo Jamieson, Fausset e Brown¹¹⁶, nesse contexto, Deus não abandona o Seu povo, mas lhes adverte sobre as consequências, sugerindo que, embora permita a monarquia, o relacionamento com o povo ainda está sob Seus termos. A condição de obediência a Deus é reafirmada em 1Sm 12,13-15: “Se temerdes ao Senhor e o servirdes, se ouvirdes a sua voz e não fordes rebeldes ao mandamento do Senhor, será bom para vós e para o vosso rei que reina sobre vós. Mas, se não ouvirdes a voz do Senhor e fordes rebeldes ao mandamento do Senhor, a mão do Senhor será contra vós e contra o vosso rei”. Isso demonstra a continuidade da soberania divina, mesmo em um contexto monárquico, e ressalta a responsabilidade tanto do rei quanto do povo em manter sua aliança com Deus.

O rei, portanto, deve ser um servo de Deus, refletindo os valores e mandamentos divinos. Deus declara a Samuel, em 1Sm 9,16: “Amanhã, a esta mesma hora, eu te enviarei um homem da terra de Benjamim, e tu o ungirás como chefe do meu povo Israel; ele salvará o meu povo das mãos dos filisteus, porque vi a aflição do meu povo, e o seu clamor chegou a mim”. Isso demonstra que o rei não é um mero líder político, mas alguém com uma missão divina. Essa função é reiterada em Dt 17,18-20, texto no qual se prescreve que o rei deve escrever uma cópia da lei e estudá-la todos os dias “para que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, para guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para os cumprir”

¹¹⁶ JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments, Vol. I, p. 179-180.

(Dt 17,18-19). Assim, a monarquia é permitida, mas o rei deve sempre agir como um servo de Deus, mantendo-se fiel aos princípios divinos.

Em segundo lugar, a narrativa estabelece que a monarquia, em Israel, está sujeita à aliança com Deus. O rei é um mediador entre Deus e o povo, e seu sucesso depende de sua fidelidade à Lei. Isso prepara o caminho para a teologia messiânica no Antigo Testamento, em que o rei ideal (descendente de Davi) será não apenas um governante político, mas um líder espiritual que reestabelecerá o governo direto de Deus sobre Israel.

Von Rad¹¹⁷, alega que as narrativas sobre Saul e Davi são, na verdade, histórias sobre a ascensão de Davi. Quando se busca identificar relatos em que Saul e YHWH estão em plena sintonia, resta apenas o relato de sua coroação, uma vez que a narrativa de 1Sm 13–14 já prefigura o destino de Saul. Para a fé de Israel, o interesse principal era Saul como o ungido que caiu da graça de Deus, aquele que cedeu espaço ao sucessor. As histórias de sua vida retratam-no como alguém que foi abandonado por YHWH, conduzido de uma ilusão a outra, até sua morte trágica e solitária. O destino de Saul, que se abate sobre ele por ter sido abandonado por Deus, é semelhante ao de uma tragédia grega. Ele fez seu voto e maldição na tentativa de assegurar uma vitória, mas trouxe desgraça sobre sua própria casa, como se vê no incidente com seu filho Jônatas (1Sm 14).

Saul não estava dominado por um destino sombrio ou por excesso de arrogância (*hybris*), mas foi chamado para ser um instrumento da vontade de YHWH, com o objetivo de salvar Israel (1Sm 9,16), mas fracassou. Sua vida, como ungido, estava sujeita a leis mais severas que as das pessoas comuns. Mesmo na tradição mais antiga, percebe-se que sua vida estava destinada ao fracasso.

A coroação de Saul é descrita por dois relatos diferentes: 1) no mais antigo, YHWH toma a iniciativa devido à angústia de seu povo e guia Samuel para ungir

¹¹⁷ VON RAD, G., *Old Testament Theology*. Vol. I: p. 325-327.

Saul (1Sm 9,1-10,16; 10,27b-11,15); 2) no relato posterior, o povo pede um rei, o que causa consternação em Samuel. Apesar de seu desapontamento, YHWH ordena que Samuel atenda ao pedido, ainda que o povo tenha pecado ao rejeitar o governo divino (1Sm 8; 10,17-27a; 12). Esse segundo relato, mais tardio, já reflete as desilusões de Israel com a monarquia, mas ambos os relatos compartilham a mesma ideia central: o governo teocrático de YHWH. No relato mais antigo, a monarquia é um desdobramento da vontade salvífica de YHWH, enquanto no posterior, é um sacrifício às necessidades políticas de Israel, que quer se tornar “como as nações” (1Sm 8,5.20).

No fim, a imagem de Saul é marcada pela rejeição divina. A tradição sobre ele foi sempre ofuscada pelo sucesso de Davi, e nunca teve uma força própria: Saul é retratado como o ungido que falhou, cujo colapso é acompanhado com profunda simpatia, mas com a convicção de que ele não era o ungido segundo o coração de YHWH. A história de Saul foi quase que “apagada” da história da salvação, como se vê em relatos posteriores, como o de 1Cr 10 e Sl 78, no sentido de que foi realmente muito obnubilada.

Por fim, a insistência de Samuel sobre as consequências da desobediência reflete a natureza condicional da monarquia israelita. O papel do rei é, em última instância, subserviente a Deus, e sua legitimidade depende de sua adesão aos princípios teocráticos. Essa tensão entre governo humano e soberania divina permeia toda a história de Israel e continua a ser uma questão teológica central.

Conclusão

A análise da transição da teocracia para a monarquia em Israel, conforme apresentada no livro de 1Samuel, revela não apenas um momento crítico na história política do povo hebreu, mas também um profundo embate teológico que reverbera através das gerações. Desde o pedido do povo por um rei até a unção de

Saul e a defesa da teocracia por Samuel, a narrativa ilustra as tensões entre a vontade divina e as aspirações humanas.

A interação entre Samuel, os anciãos e YHWH, em 1Sm 8,5, de fato, revela uma clara crise de identidade do povo de Israel. Israel, que havia sido escolhido por Deus para ser um povo especial, distinto das nações ao redor, começa a desejar um rei para se igualar a essas outras nações, o que simboliza um afastamento da sua vocação original.

Em Nm 23,9, Balaão profetiza sobre Israel afirmando que este “não será contado entre as nações”, sublinhando o caráter único e separado do povo de Deus. Esse conceito de singularidade é constatado em Ex 19,5-6, em que Deus promete que, se Israel guardasse a Sua aliança, seria uma “possessão peculiar” e “nação santa”. Da mesma forma, Dt 7,6 e 14,2 enfatizam o papel de Israel como um povo “santo ao Senhor”, escolhido entre todas as nações para ser exclusivamente d’Ele.

A solicitação por um rei, portanto, vai diretamente contra esse ideal de distinção, sugerindo uma crise profunda, tanto em sua identidade teológica quanto histórica, pois buscavam conformar-se com padrões estrangeiros, em vez de manter o seu papel como nação separada e consagrada a Deus.

Essa crise de identidade os leva a buscar um governo mais visível e humano, desafiando assim a soberania direta de Deus. O pedido por um rei, documentado em 1Sm 8, é tratado com seriedade, evidenciando a paciência divina em face da rejeição do seu governo. Samuel, ao expressar sua desilusão, é advertido por Deus de que essa demanda não é um rechaço pessoal, mas uma rejeição da autoridade divina. Essa dinâmica destaca a complexidade da relação entre o povo e seu Deus, refletindo as dificuldades enfrentadas em uma transição política que não abole a soberania divina, mas a redefine sob novas condições.

As escolhas feitas por Saul e a sua subsequente queda introduzem o conceito de que a liderança, mesmo em um regime monárquico, deve permanecer

subordinada aos princípios estabelecidos por Deus. As implicações teológicas dessa narrativa são significativas, pois indicam que a legitimidade do governo humano depende da fidelidade às diretrizes divinas, enfatizando que a obediência a Deus continua sendo um requisito essencial, independentemente da forma de governo.

Por fim, a investigação revela a riqueza do discurso teológico que permeia a história de Israel. Este estudo conclui com a reafirmação de que, apesar das demandas e da evolução do governo, a soberania divina permanece como a força orientadora da aliança entre Deus e o seu povo Israel, sublinhando a necessidade de uma contínua reflexão sobre as implicações dessa relação em contextos contemporâneos.

Referências bibliográficas

ABARBANEL, I. **Abarbanel on I Samuel**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Abarbanel_on_I_Samuel.8.7.1?lang=bi. Acesso em: 01 out. 2024.

AZULAI, H. J. D. **Chomat Anakh**. [1784-1804]. Comentário sobre o Tanakh escrito pelo rabino Hayyim Joseph David Azulay (Hida). Disponível em: https://www.sefaria.org/Chomat_Anakh_on_Torah?tab=contents. Acesso em: 1 out. 2024.

BEACON BIBLE COMMENTARY. 10 vol. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, uma divisão da Nazarene Publishing House, 1969.

BENSON, J. **Benson's Commentary of the Old and New Testaments**. Disponível em: https://biblehub.com/commentaries/benson/1_samuel/8.htm. Acesso em: 03 out. 2024.

BRUEGGEMANN, W. **First and Second Samuel: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 2012. Edição em brochura. Originalmente publicado em 1990.

DAVID ben S. ibn Z. **Metzudat David**. Comentário sobre 1Sm 8,5. Disponível em: https://www.sefaria.org/Metzudat_David_on_I_Samuel.8.5.2?lang=bi. Acesso em: 1 out. 2024.

ELLCOTT, C. J. **Ellicott's Commentary for English Readers**. Vol. I. Disponível em: <https://archive.org/details/biblecommentaryf01elliuft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 02 out. 2024.

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

HOFFMANN, D. Z. **Metzudat Zion** on 1 Sm 8,9. Disponível em: https://www.sefaria.org/Metzudat_Zion_on_I_Samuel.8.9.2?lang=bi. Acesso em: 1 out. 2024.

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.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Commentary, Critical and Explanatory, on the Old and New Testaments**. Vol. I. Old Testament. Genesis-Esther: The S. S. Scranton Company. Hartford, 1873.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the Old Testament: Joshua, Judges, Ruth**. Vol. III, 4. ed. Edinburgh: T. and T. Clark; London: Hamilton, Adams & Co.; Dublin: John Robertson & Co., 1869. (Clark's Foreign Theological Library; Fourth Series, vol. VIII).

KIMCHI, D. **Radak**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Radak_on_I_Samuel.8.8.1?lang=bi. Acesso 1 out. 2024.

KIRKPATRICK, A. F. **The first book of Samuel: with map, notes and introduction**. Cambridge: University Press, 1894.

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

ROSENBAUM, M.; SILBERMANN, A. M. **Rashi on Leviticus**. London: 1929-1934. Disponível em: https://www.sefaria.org/Rashi_on_Leviticus.19.15.1?vhe=Rashi_Chumash,_Metsudah_Publications,_2009&lang=bi. Acessado em 01 out. 2024.

SARAIWA, A. **Da teocracia para a monarquia: 1Samuel**. Fanhões: Instituto Bíblico Monte Esperança, Convenção das Assembleias de Deus em Portugal, 2014/2015.

STEINSALTZ, A. **Adin Even-Israel Steinsaltz** (1937–2020). Disponível em: https://www.sefaria.org/Adin_Steinsaltz. Acesso em: 1 out. 2024.

VON RAD, G. **Old Testament Theology**. Volume I: *The Theology of Israel's Historical Traditions*. New York: Harper & Row, 1962.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo: Targum, 2006.

WEIL, G. E. **Massorah h gedolah: iuxta codicem leningradensem B 19 a**. Volumen I: Catalogi. Sobre a mão de Yidi. M. Mendel Itzchik. Tash'it BeKisslu. Berlin. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1962.

WESLEY, J. **Wesley's notes on the Bible**. Grand Rapids: Francis Asbury Press, Zondervan Publishing House, 1987. (Copyright © 1987 by The Zondervan Corporation).

WEISSER, M. L. ben Y. M. **Malbim**. Disponível em: <https://www.sefaria.org/topics/malbim?tab=popular-writing-of>. Acesso em: 1 out. 2024.

Capítulo X¹

Grito, injusticia y memoria compasiva del Éxodo en los Salmos

Punto de partida para un Quehacer Teológico Contextual

Grito, injustiça e memória compassiva do Êxodo e nos Salmos

Ponto de partida para um Fazer Teológico Contextual

Cry, injustice and compassionate memory of the Exodus in the Psalms

Starting point for a Contextual Theological Task

Waldecir Gonzaga²

Manuel David Gómez Erazo³

Resumen

Los Salmos, poesía y oración dirigida a Dios, presentan con originalidad la experiencia emergente de lo más profundo de la humanidad del israelita. Estos poemas se mueven entre la alabanza y la súplica, polos vitales del salmista según la antropología mediterránea. Existen salmos con la memoria del grito exodal, expresión agresiva, dolorosa y humana, elevado en diversos contextos históricos e injustos de opresión por los que atravesó el pueblo invadido, especialmente durante el exilio en Babilonia. Llama la atención que el grito desgarrador por la injusticia es poco enfatizado en la investigación bíblica y, quizá, lleve a la minimización del drama que contiene, del que hace memoria y se expresa en varios salmos; por lo tanto, comprenderlos como lenguaje oracional o sálmico dirigido a Dios colabora en la visibilización del salmista y su grito por la injusticia. La investigación presenta la recuperación y visibilización de esta expresión en los salmos, específicamente el 9, 34, 77, 88 y 107, hallando en ellos aspectos literarios, históricos y teológicos a partir de una metodología cualitativa, una técnica de revisión documental y una aproximación sincrónica, interpretando los significados

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602402-10>

² Doctor y Máster en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Posee un Post-Doctorado por la FAJE (Belo Horizonte, Brasil) y actualmente realiza un segundo Post-Doctorado en el PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Actualmente es director y profesor de Teología Bíblica en el Departamento de Teología de la PUC-Rio. Es el creador y líder del Grupo de Investigación en Análisis Retórico Bíblico Semítico, acreditado por el CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, CV de Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Candidato a doctor en Teología y magíster en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana; especialista en Estudios Bíblicos, Universidad Claretiana, licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás. Docente del programa de Teología y coordinador de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos, líder de la línea de investigación en Método y Conocimiento Teológico del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. E-mail: maestria.estudiosteologicos@amigo.edu.co; manuel.gomez@amigo.edu.co; immanueldavidg@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-78-79-8345>.

que pueden hallarse detrás de las estructuras y las palabras de este conjunto de salmos identificados. Esta búsqueda permite vincular el grito como categoría al interior de este conjunto de poemas para generar un quehacer bíblico-teológico a partir de métodos más comprometidos con la realidad, para canalizar una experiencia de fe madura y crítica que fortalezca la espiritualidad en medio de los complejos contextos actuales.

Palabras clave: Grito, Injusticia, Memoria, Víctimas, Éxodo, Salmos, Sabiduría y Poesía israelita.

Resumo

Os Salmos, poesia e oração dirigidas a Deus, apresentam com originalidade a experiência emergente do mais profunda da humanidade do israelita. Esses poemas se movem entre o louvor e a súplica, os polos vitais do salmista de acordo com a antropologia mediterrânea. Existem salmos com a memória do grito exodal, expressão agressiva, dolorosa e humana, suscitada em vários contextos históricos e injustos de opressão pelos quais passou o povo invadido, especialmente durante o exílio babilônico. Chama a atenção o fato de que o clamor de injustiça é pouco enfatizado nas pesquisas bíblicas e, talvez, leve à minimização do drama nele contido, do que faz memória e e é expressado em vários salmos; portanto, entendê-los como uma linguagem oracional ou salmódica dirigida a Deus colabora para tornar visível o salmista e seu grito pela injustiça. A pesquisa apresenta a recuperação e a visibilidade dessa expressão nos salmos, especificamente 9, 34, 77, 88 e 107, encontrando neles aspectos literários, históricos e teológicos a partir de uma metodologia qualitativa, de uma técnica de revisão documental e de uma abordagem sincrônica, interpretando os significados que podem ser encontrados por detrás das estruturas e das palavras desse conjunto de salmos identificados. Essa busca nos permite vincular o grito como categoria dentro desse conjunto de poemas para gerar um trabalho bíblico-teológico baseado em métodos mais comprometidos com a realidade, a fim de canalizar uma experiência de fé madura e crítica que fortaleça a espiritualidade em meio aos complexos contextos atuais.

Palavras-chave: Grito, Injustiça, Memória, Víctimas, Éxodo, Salmos, Sabedoria e Poesia Israelita.

Abstract

The Psalms, poetry and prayer addressed to God, present with originality the emerging experience of the deepest part of the Israelite's humanity. These poems move between praise and supplication, the vital poles of the psalmist according to Mediterranean anthropology. There are psalms that recall the exodus cry, an aggressive, painful and human expression, raised in various historical and unjust contexts of oppression experienced by the invaded people, especially during the Babylonian exile. It is striking that the heart-rending cry for justice is given little emphasis in biblical research and, perhaps, leads to the minimization of the drama it contains, which is remembered and expressed in several psalms; therefore, understanding them as prayerful or psalmic language addressed to God contributes to the visibility of the psalmist and his cry for justice. The research presents the recovery and visualization of this expression in the psalms, specifically 9, 34, 77, 88 and 107, finding in them literary, historical and theological aspects based on a qualitative methodology, a documentary review technique

and a synchronic approach, interpreting the meanings that can be found behind the structures and words of this set of identified psalms. This search allows us to link the cry as a category within this set of poems to generate a biblical-theological task based on methods more committed to reality, to channel a mature and critical experience of faith that strengthens spirituality in the midst of today's complex contexts.

Keywords: Cry, Injustice, Memory, Victims, Exodus, Psalms, Wisdom and Israeli Poetry.

Prolegómenos para el camino

La reflexión teológica, al darse en un contexto latinoamericano, se configura en escuelas de pensamiento que asumen los contextos, especialmente y a partir de los aportes teológicos de la segunda mitad del siglo XX con la teología de la esperanza, de la política, de la experiencia, de la liberación, enfatizadas luego en perspectivas feministas, negras, ecuménicas, interreligiosas desde el tercer mundo. En este siglo XXI, Tamayo afirma su obra, un *nuevo paradigma teológico*⁴, que da continuidad a estas escuelas poniendo en abierta discusión asuntos que, quizá en otras épocas, no eran tan evidentes, para pensar *otra teología posible* desde nuevos sujetos emergentes como los campesinos, afrodescendientes, indígenas, entre otros⁵. Así, interpretando y atendiendo el contexto, aparecen gestos, expresiones, narraciones de realidades que interpelan al quehacer teológico para generar reflexiones y prácticas respondiendo con eficacia a las complejas situaciones humanas atravesadas por la injusticia.

El *grito* revela y aglutina hondos significados sobre el padecimiento de la injusticia. El testamento judío inicia con la palabra creadora de parte de Dios (Gn 1,1ss) y con el grito de los esclavos urgidos de salvación (Ex 3,7.9). Ambos, palabra y grito, parecieran mover desde el inicio la teología bíblica entera⁶ y quizá

⁴ TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico (2004).

⁵ Escuelas que parten de la realidad de personas y pueblos, comunidades de fe para pensar teológica y efectivamente la transformación social y religiosa. GIBELLINI, R., La teología del siglo XX, p. 297-552; la profundización y nuevas búsquedas teológicas las comenta TAMAYO, J. J., Nuevo paradigma teológico (2004); TAMAYO, J. J., Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo (2011); TAMAYO, J. J., Teologías del sur. El giro descolonizador (2017).

⁶ Son tiempos de configuración del judaísmo: «[...] se enmarca el conjunto en la obra de la creación del mundo y de la humanidad, apareciendo así Yahvé, salvador de Israel, como el creador. Creación y salvación, bondad y

se encuentren en el mismo contexto histórico de elaboración exílica recopilando, redactando y releendo tradiciones en ese momento de dolor e injusticia vivido por Israel, hasta la institucionalización posexílica del judaísmo⁷. Es la divinidad que habla, pero también se conmueve voluntariamente ante el adolorido grito del pueblo esclavizado y necesitado de liberación, salvación, redención. De esta manera tales gestos, palabras, narraciones, contextos del ayer, pueden ser interpretados para facilitar y visibilizar caminos y realidades hoy en nuestros pueblos, culturas, comunidades de fe con sus diversas crisis ambientales, socioculturales, financieras, políticas, tal como lo señala el Papa Francisco en el proemio de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*, a propósito de la renovación de la teología a favor de la justicia.

Al relacionar las complejas situaciones de dolor con la escena de la revelación⁸ del nombre de Dios en el Éxodo a partir del grito provocado por la injusticia (Ex 3,7.9) se pensaría en las formas literarias de la súplica y el lamento. Sin embargo, el grito por la injusticia podría escapar de ellas trenzándose en muchas páginas bíblicas, imposibilitando atinar totalmente el contexto

fidelidad son los cuatro puntos cardinales que condensan el pensamiento bíblico» en CARMONA, R., *La religión judía. Historia y teología*, p. 96. Para Childs, citando a Von Rad, la acción histórico-salvífica supera a la reflexión sobre la creación: «Basándose en un estudio de la creación en ciertos salmos y en el Déutero-Isaías, llegó a la conclusión de que la creación era una doctrina secundaria en relación con la fe primaria de Israel en una salvación histórica. [...] la fe de Israel se desarrolló históricamente a partir de su inicial encuentro con Dios como liberador de Egipto, y tan solo secundariamente, desde este núcleo, fue incorporada a su fe una teología de la creación»; CHILDS, B. S., *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, p. 123-124, 129. Dussel, a propósito del recorrido entero de la teología bíblica, dice «El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizá el signo más lejano de lo ideológico: “He escuchado el clamor que le arranca su opresión (al pueblo)” (Ex 3,8); “...y lanzando un gran grito, expiró” (Mc 15,37)» cita PÉREZ AGUIRRE, L., *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos*, p. 17.

⁷ PETER, H., *Noch einmal: Naturwissenschaft gegen Religion?* afirma que «las leyendas de intervención de Yahvé en el escenario de la necesidad de su pueblo, referidas a la historia primitiva de Israel, [...] en su gran mayoría [aparecen] como proyecciones tardías, en gran medida exílicas o posexílicas, más aún, como modelos desiderativos de resolución de problemas a la vista de la pérdida de antiguas orientaciones histórico-religiosas y de la experiencia fáctica de la no intervención divina»; citado por BÖTTIGHEIMER C., *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, p. 186. Sin embargo, para Simian-Yofre, el texto recibe una interpretación y aplicación por la comunidad lectora cambiando el sentido del emisor, incluso, hasta el día de hoy. SIMIAN-YOFRE, H., *Metodología del Antiguo Testamento*, p. 18.

⁸ Aunque la expresión se emplea indistintamente, dice Kraus: «[...] el antiguo testamento no posee un concepto firmemente acuñado para “revelación” [...] No podemos esperar que el lenguaje hebreo conozca una expresión nominal que corresponda a la palabra “revelación”. Tampoco los salmos hablan de manera unívoca de la revelación de Yahvé». Pero la acción de Dios en la historia acontece. En KRAUS, H.-J., *Teología de los Salmos*, p. 39-40.

circunstancial-vivencial y la definitiva clasificación literaria⁹. A lo largo de la Biblia se perciben gritos por la injusticia en oraciones, profecías, himnos, pero, sobre todo, en forma de sabiduría y poesía. Y dentro de la sabiduría y la poesía están los Salmos, antología poética¹⁰ que permite leer tal espontaneidad propiciando la interpretación de las razones del grito y la experiencia de Dios emergente del poeta-salmista. Sin embargo, los comentaristas prefieren mencionar angustias, lamentos, tristezas, llanto, y pocas veces el grito sobre un específico drama de la humanidad. Identificar el grito de Ex 3 en los Salmos emerge como una reflexión oportuna.

Este es el panorama de la búsqueda: 1) el valor del *grito por la injusticia* en la Biblia como horizonte de comprensión para la realidad amerita reflexionar el punto de partida para un método teológico enraizado, por la teología exodal y sapiencial, en la realidad sufriente de las personas como lugar teológico¹¹, comprometiendo el quehacer teológico-sistemático¹²; 2) si bien podría hacerse una síntesis bíblico-teológica, se rastreó este grito específico en el Libro de los Salmos debido a la naturaleza existencial de la poesía y la otra dirección en la comprensión de la revelación¹³; 3) en la especificidad de los salmos se buscó

⁹ En el testamento judío hay diversidad de formas sálmicas (Ex 15; Jc 5; 1Sam 2; 2Sam 22, entre otros). Súplica y lamento parecen diferentes, aunque se conectan con expresiones de angustia y sufrimiento; otros afirman que no hay propiamente lamentaciones sino poemas con dos polos: el sufrimiento y la petición de ayuda. MORLA ASENSIO, V., Libros sapienciales y otros escritos, p. 332, 334; WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 13-14.

¹⁰ CHILDS, B. S., Teología bíblica del Antiguo y el Nuevo testamento, p. 209. Según Westermann, «fue Herder [...] el primero en redescubrir la forma poética de los salmos», en WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 24. Aparicio les dice *antología poética* en APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos, p.10.

¹¹ Claustre Solé en GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), Así vemos a Dios, p. 100; REYES-MATE RUPÉREZ, M., Tratado de la injusticia, p. 35.

¹² El pensamiento griego fue fundamental para configurar la teología cristiana ayer, pero hoy debe hacer memoria hebrea sobre la liberación de los esclavos para configurar una teología efectiva. TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico, p. 31-49; GALEANO ATEHORTÚA, A., El paradigma cristiano de pensamiento. La revolución cultural del cristianismo, p. 235-268; GALEANO ATEHORTÚA, A., Un acercamiento a las corrientes de la teología católica en nuestro tiempo. Movimientos e ideas, p. 345-374; GÓMEZ-ERAZO, M. D., Originalidad hebrea del quehacer teológico, p. 96-107.

¹³ *Israel ante YHVH* dijo Von RAD, G., Teología del Antiguo Testamento, p. 7; 435-554. El objeto de la piedad es Dios, como también la ley, cosmos, ciudad santa, templo, fraternidad, mesianidad, entre otros. No hay sistematización teológica israelita sino complejidad de categorías de relación según Morla Asensio, en MORLA ASENSIO, V., Libros sapienciales y otros escritos, p. 294-295. Esto puede referir al *lenguaje salmódico* (Sölle Dorothee) o al *lenguaje de la oración* (Johann Baptist Metz).

literalmente el grito de Ex 3,6-10 resaltando el personal dramatismo sin desconocer que tales formas poéticas pueden tener en su trasfondo elaboraciones comunitarias, plurales y litúrgicas para el encuentro con Dios¹⁴; y 4) el grito quizá refleje, desde la narrativa exodal, la justicia hebrea, eje fundamental del pensamiento bíblico en cuanto expresa, no dimensiones forenses-distributivas de esta categoría, sino asuntos fundamentales sobre la originalidad de la experiencia de la divinidad como misericordia¹⁵ (cf. Ex 33,18-23; Mt 25,31-46).

Con estos presupuestos formulamos la siguiente cuestión *¿Qué significados presenta el grito del Ex 3,6-10 en los Salmos para posibilitar relecturas en los contextos actuales de injusticia?* Para responder se planeó un itinerario en tres momentos: 1) se construyeron marcos teóricos reflexionando el paradigma teológico que visibiliza el grito por la injusticia, teniendo como base el texto exodal y los salmos; 2) el reconocimiento de nuevas categorías relacionadas con el grito en los Salmos a partir de una aproximación hermenéutica y 3) la exposición de los sentidos hallados para trazar líneas de reflexión práctica a favor de la generación de procesos socioeclesiales de humanización.

1) Gritar la injusticia: Escuchar el punto de partida

Pérez Aguirre, haciendo un planteamiento teológico para los DDHH, dice «todo empieza por un grito» identificando la víctima a quien le violan sus derechos. Quién se ensordezca es incapaz de salvarse, salvar y compadecerse. Este grito revela existencia, un tipo de voz que, emergiendo de la garganta, exige justicia, antecediendo y traspasando ideologías y teorías, rogando escucha y

¹⁴ WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p., 15, 18; CHILDS, B. S., Teología bíblica del Antiguo y Nuevo testamento, p. 210.

¹⁵ Justicia distinta al imaginario ciudadano y a la académica comprensión distributiva. Bíblicamente, por la alianza, implica la relación existencial entre los miembros de un pueblo con Dios a partir del sufrimiento padecido. EICHRODT, W., Teología del Antiguo Testamento, p. 219-220; VERKINDÈRE, G., La justicia en el Antiguo Testamento, p. 5. Tamayo sintetiza: «La misericordia y la compasión son inseparables de la justicia», en TAMAYO ACOSTA, J. J., La compasión en un mundo injusto, p. 31.

respuesta¹⁶. Según Dussel, el grito es inicio, *protopalabra* por excelencia, camino que lleva a un *alguien*, no a la idea, un cuerpo que condensa y denuncia injusticia esperando compasión redentora¹⁷. Para Pagés la voz y, por extensión, el grito, es condición vital que atraviesa una biografía, cuerpo en ser, persona que se expresa como «historia, anécdota, mito y leyenda, rapsodia o cuento»¹⁸. Para este análisis, la voz es un grito en los salmos, poética hebrea.

Siendo persona, su expresividad extrema es grito adolorido enunciado a través de la sonoridad sin sentido que descompone, excede y lleva al límite el lenguaje, incluso negándolo y manifestando imposibilidad de pensamiento donde no se elabora la idea, presentándose una grieta que requiere las letras para darle forma al cuerpo que se enuncia¹⁹. Este límite del lenguaje revela sufrimiento extremo, impotencia, destrucción de la capacidad de comunicación, fonemización desgarrada²⁰, ausencia de pensamiento además de palabra y acción privatizando la humanidad de la víctima, abriéndola a la queja, a la onomatopeya animal²¹. Quizá solo grite al mal -y a Dios- para poder vivir²². Sölle refuerza teológicamente: «El grito del sufrimiento encierra la desesperación total, de que es capaz un hombre y, en este sentido, todo grito se dirige a Dios»²³. Por ello, para Metz, la religión pregunta *quién sufre* y no *quien habla*²⁴.

¹⁶ «[...] primero están las cosas que nos suceden, nuestro estar ahí, existiendo encarnados en el cuerpo, y luego surgen los universales como principios generales, ideas, teorías, sistemas. [...] La voz se localiza en la oralidad de la palabra que surge de la garganta. [...] lo importante es que se escuche» dice Pagés en PAGÉS, A., *Queda una voz*, p. 22-23.

¹⁷ *Apud* PÉREZ AGUIRRE, L., La opción entrañable ante los despojados de sus derechos, p. 15-17, 21-22.

¹⁸ PAGÉS, A., *Queda una voz*, p. 28 y 30.

¹⁹ Potestà comenta el límite del lenguaje por el grito citando un poema de Artaud, aplicable al pensamiento bíblico-teológico: «Yo conozco un estado del espíritu, de la conciencia, del ser, / y que no hay palabras ni letras, / sino en el cual se entra a través de gritos y de golpes. / Y ya no son sonidos o sentidos los que salen, / ya no son palabras, / sino CUERPOS». En FERBER, I.; MESSINA, A. L.; POTESTÀ, A. (eds.), *Escribir la violencia. Hacia una gramática del grito*, p. 41-54.

²⁰ Pagés, citando a Vinciguerra y Lacan, sobre el grito. PAGÉS, A., *Queda una voz*, p. 84.

²¹ SÖLLE, D., *Sufrimiento*, p. 75.

²² GESCHÉ, A., *El mal*, p. 22-23.

²³ SÖLLE, D., *Sufrimiento*, p. 91.

²⁴ METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 95.

Para Sölle²⁵, el sufrimiento expresa soledad y negación de ser pueblo, implica falta de sentido social diluyéndose los vínculos hasta aislar a la persona. Esta situación va más allá del dolor físico y psíquico, produciendo desdicha en el ser humano hasta romper todas las dimensiones de su humanidad. Para quebrar tal límite, se grita cercanía a Dios. El grito expresaría la desesperación de ser borrado de la historia, significa «un no puedo más» semejante a la muerte.

La crisis del lenguaje sobre Dios refiere a algo más profundo que su ausencia temática en la academia y cotidianidad: el grito sufrido expresa crisis sobre Dios porque la vida está en crisis²⁶. Sin embargo, debe pasarse de la experiencia extrema de sufrimiento a la posibilidad de su comunicación. Posterior a identificar la situación de vida, este sufrimiento, abandono, *a-patía*, caos, dolor contenido en el grito procura comunicación con un lenguaje limitado pero afectivo y espontáneo, dejando ver la vulnerabilidad. Sölle²⁷ llama *fase de los salmos o lenguaje salmódico* al expresar lamento, petición, acentuación de la propia justicia e inocencia apelando a un futuro esperanzador, sin negar la acusación productora del grito como situación extrema de dolor. Gesché dice *ad Deum* porque asume a Dios como un *tú* dialogante facilitando preguntas, repugnancias, juicios, aceptaciones, oraciones – ¿gritos? – recuperando la dignidad del sufriente, rompiendo el encierro, silencio y fracaso, alineando la esperanza y la alteridad que vienen de Dios, legitimando estas reacciones humanas y encaminándolas hacia el *cum Deo* salvífico²⁸. Igualmente, para Metz²⁹, todo hablar sobre Dios procede de un hablar a Dios, por lo tanto, sería *lenguaje de la(s) oración(es)*, discurso que parte de una interpelación a Dios, tensa y dramática, rebelde y radical, inquietante y desconsolada, haciendo del grito -como también el lamento, protesta, júbilo, cántico, duda, duelo, enmudecimiento- el contenido emergente de

²⁵ SÖLLE, D., Sufrimiento, p. 19-23, 81 y 159.

²⁶ METZ, J. B., Memoria passionis, p. 78-86.

²⁷ SÖLLE, D., Sufrimiento, p. 77 y 128.

²⁸ GESCHÉ, A., El mal, p. 31-43.

²⁹ METZ, J. B.; WIESEL, E., Esperar a pesar de todo, p. 48; METZ, J. B. (ed.), El clamor de la tierra, p. 23.

la biografía del sujeto sufriente como no-aceptación de las injustas situaciones de vida³⁰.

Tales nociones significan el grito como lucha de la persona sufriente para no ser borrada de la historia encaminándose hacia la esperanza. Debe tenerse «la conciencia de vivir en un mundo que es capaz de ser cambiado». Expresar, hablar, no callar, al menos transformar el grito de desesperación en un lamento para generar comunicación abre caminos a la superación, la solidaridad y la humanización³¹. Posteriormente, una vez establecido el lenguaje y comunicada la experiencia, «es posible organizar la liberación y la ayuda a los desdichados. El camino a seguir parte de la incomunicación del sufrimiento, pasa por la comunicación en el clamor, y llega a la solidaridad del cambio», abriendo la boca a favor de los mudos, en el juicio de todos los desvalidos, defendiendo la causa del empobrecido (Pr 31,8-9).³² El grito por la injusticia perturba, pero, paradójicamente, alinea, revela, llama y justifica plantear el horizonte de reflexión necesario para garantizar efectividad en tal quehacer teológico buscador de justicia. Por ello, la racionalidad judeocristiana de la memoria colabora en la generación de prácticas transformadoras porque «la lógica de la teología tiene una estructura anamnética. Y es “práctica” porque, para formar sus conceptos, no puede prescindir de un saber que nace del comportamiento»³³. Llama la atención, ante la falta de profundización bíblico-teológica sobre el grito por la injusticia, la gran cantidad de significados abiertos que remiten desde ahí al sufrimiento, la vulnerabilidad humana y la esperanza³⁴.

³⁰ METZ, J. B.; WIESEL, E., *Esperar a pesar de todo*, p. 58; METZ, J. B. (ed.), *El clamor de la tierra*, p. 23-24; METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 85, 94-95 y 102-105.

³¹ SÖLLE, D., *Sufrimiento*, p. 76.

³² SÖLLE, D., *Sufrimiento*, p. 80.

³³ METZ, J. B.; WIESEL, E., *Esperar a pesar de todo*, p. 32.

³⁴ Conocemos el abordaje de Metz sobre el clamor como aptitud del ser humano para Dios. Sin embargo, a nuestro parecer, el dramático llamado de atención pretendido continúa como tarea pendiente, especialmente desde la generalidad de los estudios bíblicos, sistemáticos y pastorales. En METZ, J. B., *Memoria passionis*, p. 99-112.

2) Horizonte anamnético para la actividad teológica

Se busca justicia al gritar injusticia. El grito enfoca un horizonte de comprensión, fronteras que abarcan la extensión de esos intereses y del conocimiento por indagar para visibilizar, asimilar, entender, analizar y evaluar la realidad³⁵. Una necesidad real de justicia que, según Reyes-Mate³⁶, la injusticia esconde. Inspirado en el pensamiento judeocristiano, menciona cómo las experiencias de miseria material o humillación moral producen sufrimiento que oculta a la justicia. De esta forma, considera la *especulación* y la *experiencia* como vías para hablar de la justicia. Por la evidente segunda vía de miseria, gobiernos despóticos, desigualdades sociales crecientes, empobrecimiento y marginación política va al significado de la justicia:

«La primera aparición de la justicia debió ser un “¡no hay derecho!” ante algún atropello. La indignación ante un caso manifiesto de injusticia. Esa experiencia de injusticia fue primero y luego vino la elaboración de su significado. Este planteamiento aboga por el primado de la experiencia de la injusticia y se opone al primado del tratamiento especulativo. [...] ¿y ese espontáneo “¡no hay derecho!”? No creo que haya quien piense que cuando alguien grita así esté dando a entender que se está infringiendo el artículo X del Código Penal. Lo que está gritando es que allí no hay justicia porque lo que se está cometiendo es una injusticia»³⁷.

Alguien grita indignación por espontánea experiencia. Sería, bíblico-teológicamente, expresión, cuerpo y memoria a partir del *lenguaje salmódico*, oracional, un angustioso *ad Deum* de injusticias. Recordar la espontánea experiencia de quien grita *¡no hay derecho!* antecede la previa conceptualización. Por ello, afirmar la *memoria* como categoría fundamental de la racionalidad

³⁵ NEIRA, G., Teología y ciencias sociales, p. 17.

³⁶ REYES-MATE RUPÉREZ, M., Tratado de la injusticia, p. 9 y 12.

³⁷ REYES-MATE RUPÉREZ, M., Tratado de la injusticia, p. 26.

anamnética es horizonte y saber rememorativo que da voz a las víctimas para actualizar la injusticia padecida³⁸, privilegiando la vida de la experiencia sobre la vía de la especulación, dando lugar a la escucha sobre la singularidad de lo vivido definiendo ahí la justicia, no al contrario³⁹. Y es singular porque, según Metz, el dolor prohíbe comparaciones y da autoridad a los sufrientes⁴⁰.

El dolor extremo rompe con el sentido de la vida, llevando a gritar sufridamente un ¿por qué? referente a las situaciones de injusticia que arremeten contra la fe en un Dios todopoderoso que ama. Aunque pueda ser profundo el sufrimiento, llama a una compasión que apofáticamente reelaboraría las imágenes de Dios a partir de una experiencia más cercana, existencial y transformadora de la vida de las personas, facilitando la narración de lo sagrado en las relaciones humanas⁴¹. Esta fundamentación cimenta un paradigma para encaminar al quehacer teológico hacia los reclamos del sufrimiento y los anhelos de presencia consoladora de Dios. Aquí, *memoria*, *víctimas* y *justicia* se vinculan para un quehacer efectivo como paradigma teológico anamnético⁴², horizonte de interpretación desde la memoria de los injusticiados⁴³.

La teología judeocristiana más primitiva narra a lo largo de sus literaturas como Dios hace alianza con su pueblo para sacarlo de la esclavitud generando esperanza salvífica en la historia. Horizonte que propicia la verificación

³⁸ TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico, p. 156.

³⁹ Aquí hay una dificultad teórica según el autor. Afirma como «atentado a la razón» contradecirla. Es semejante al conflicto con el método teológico y su punto de partida, sea en la revisión de documentos de tradición teológica o, latinoamericanamente, en la experiencia del empobrecido como opción ética, política y evangélica, identificado por las mediaciones socioanalíticas para interpretarlo teológicamente. Ambos asuntos no se excluyen entre sí, pero tal comprensión fue conflictiva en su momento. Actualmente, las mediaciones socioanalíticas en la disciplina son necesarias y éticas según el proemio de la constitución *Veritatis Gaudium* y el motu proprio *Ad theologiam promovendam* para una teología contextual, ambas perspectivas aportadas por el Papa Francisco.

⁴⁰ METZ, J. B.; WIESEL, E., Esperar a pesar de todo, p. 51.

⁴¹ MCCARROLL, P., Ira y llanto por amor, p. 362-363; TAMAYO ACOSTA, J. J., La compasión en un mundo injusto, p. 102.

⁴² Luego de que Metz recuperara la anamnesis para la teología, se desandan esfuerzos de comprensión sistemática como lo hace TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico, p. 155-161. El aporte latinoamericano en la resolución del estatuto epistemológico de la teología anamnética lo hizo VERGARA HOYOS, J. V., El estatuto de la memoria en el ámbito epistemológico de la teología (2016). El autor presenta el resumen del modelo en la compilación de MEZA RUEDA, J. L. (dir.), El arte de interpretar en teología, p. 103-122.

⁴³ VIGIL, J. M., La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial, p. 151-166.

soteriológica derivada del texto de tradición judeocristiana -en este caso, el grito exodal que resuena hasta la memoria del Crucificado- como pretexto de humanización de las víctimas por su acceso al proyecto de gracia, amor y misericordia⁴⁴. Y esta misericordia-compasión es la meta que, al mismo tiempo, se transforma en principio para una teología realmente significativa y empática, negándose ella como saber inmisericorde⁴⁵. La compasión, resultado de una teología anamnética y empática, se enfrenta con la apatía política del olvido, según Sölle: «como si los hombres precedentes no hubieran vivido y sus experiencias hubiesen sido vanas». Sin embargo, «la historia recuerda lo pasado, pero para abolirlo»⁴⁶ o sea, para sanarlo, para salvarlo.

Esta compasión ratificada desde Ex 3 hasta la plenitud en Jesús de Nazaret y su práctica vital en la proclamación del Reino hacia las víctimas de su época constituye el quehacer eclesial, configura el método teológico y propende por una transformación efectiva de la realidad⁴⁷. En consecuencia, la compasión, opción y reacción fundamental y espontánea de Dios sensible al sufrimiento por la injusticia – revelado posterior al grito del pueblo según el Éxodo –, exige ser reacción espontánea de la humanidad poniéndose esperanzadora y empáticamente al lado de quien sufre asumiendo su dolor hasta sumarse activamente en la transformación de su realidad identificándose con ese proyecto en la promoción de la anhelada justicia⁴⁸.

⁴⁴ PARRA, A., Textos, contextos y pretextos, p. 265-271.

⁴⁵ Una teología cínica, apática e impasible debe ser transformada a una terapéutica, del cuidado, de sanación y salvación. Juan José Tamayo recuerda a Hugo Assmann, en TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico, p. 21-22.

⁴⁶ SÖLLE, D., Sufrimiento, p. 37 y 53.

⁴⁷ TAMAYO ACOSTA, J. J., Nuevo paradigma teológico, p. 24-26; Jon Sobrino, *El principio misericordia*. San Salvador: UCA, 2012, 31-45; 65-80.

⁴⁸ TAMAYO ACOSTA, J. J., La compasión en un mundo injusto, p. 31-33, 97 y 101-128.

3) Grito en los Salmos desde la memoria exodal

Si es el israelita ante Dios como rezaría Gerhard von Rad, la manifestación natural del *lenguaje salmódico* como plantea Dorothée Sölle, el *lenguaje de la oración* según Johann Baptist Metz o un *Ad Deum* por el sufrimiento según Adolphe Gesché, el grito en los Salmos permitiría enfocar los cuerpos sufrientes por la injusticia histórica en diversidad de situaciones y en fidelidad a Dios como razón para cantar un himno de alabanza y acción de gracias, pero, más evidenciado en la *oración de la prueba* como súplicas y lamentaciones. Sin embargo, pareciera el estudioso de la Biblia compartir el temor del escritor sagrado: «El sufrimiento es un cuerpo extraño que se introduce y molesta a la antropología religiosa. El hombre está hecho constitutivamente para gozar contemplando el rostro de Dios»⁴⁹. Al revisar algunos comentarios cuando dan cuenta de los elementos formales de este tipo de salmos individuales y comunitarios, el grito no figura como un elemento identitario y característico literario o teológico. Si acaso aparece la palabra *clamor*, se suaviza drama, hasta nombrar la súplica como *cántico de oración*. Los comentarios suelen privilegiar más el ambiente litúrgico y luego histórico sobre los contextos vitales, disimulando el grito del salmista. Entre la alegría y el sufrimiento, el himno y la súplica, se mueve toda la antropología religiosa y, en consecuencia, los Salmos demostrarán estos dos polos de la existencia humana. Y el estorbo del dolor contenido en el grito daría cuenta de la razón de fondo por la que esta antología tiene menos himnos y alabanzas. Creer en la esperanza del consuelo es fundamental en la espiritualidad creyente de todos los tiempos⁵⁰ pero ello no ahorra vivir y visibilizar el drama de la vida.

⁴⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, M., Entonces dijo: “¡Basta!, es demasiado tu sufrimiento”, p. 7; MORLA ASENSIO, V., Libros sapienciales y otros escritos, p. 334-336; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 96-101. KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 70-84.

⁵⁰ GARCÍA FERNÁNDEZ, M., Entonces dijo: “¡Basta!, es demasiado tu sufrimiento”, p. 6; WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 11, 27.

Se hace poema con el límite: soledad, guerra, gritos, bramidos a Dios y el relato del dolor corporal demuestran salmos conflictivos y al salmista sometido en la prueba (Sal 6,7; 11,1; 22,2.13-18; 38; 55,6-8; 59; 63,1-2; 69,3-4; 102,6). El israelita parece temeroso, ignorado, acosado, cuestionado, dudando su fidelidad, defendiendo su inocencia (Sal 7,4ss; 26; 42; 43; 53,5; 73). Los Salmos revelan la existencia compleja del israelita y la plegaria elevada a Dios⁵¹. Con estos contenidos, aunque con otros matices, la súplica presenta dos ejes fundamentales para describir el sufrimiento y solicitar ayuda, diferente de una lamentación sumergida en la amargura, en la angustia⁵². Sin embargo, la comprensión del grito y la respuesta compasiva de Dios permitiría agrupar los salmos como poemas de sufrimiento y esperanza. En cualquier caso, da cuenta de la honda humanidad relacionada con la enfermedad, la angustia, la muerte y la injusticia. El grito emergente por la injusticia se daría en cualquier salmo y debería propiciar una teología sensata. Dios, además de consultado, es reclamado como único recurso para superar la desdicha y la razón para elevar un himno de acción de gracias⁵³ aportando sentidos a la situación de injusticia.

En todo caso, quien se encuentra detrás del poema es uno o muchos salmistas israelitas. Individual o colectivamente, la confesión de fe es sobre el *Dios de Israel* (Sal 41,13; 68,9; 106,48, entre otros) demostrando su alianza, vínculo profundo con su pueblo que experimentó la cercana revelación en contextos de injusticia, conteniendo el pensamiento teológico que fundamenta tal pacto y realidad fundante y fundamental. Por lo tanto, todos los salmos refieren predilección de Dios, el acontecimiento de la salvación y los comienzos de Israel

⁵¹ LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. 613.

⁵² MORLA ASENSIO, V., Libros sapienciales y otros escritos, p. 332; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 96; GARCÍA FERNÁNDEZ, M., Entonces dijo: “¡Basta!, es demasiado tu sufrimiento”, p. 9; JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 721.

⁵³ MORLA ASENSIO, V., Libros sapienciales y otros escritos, p. 333-334.

a partir del Éxodo liberador, transversal e identitario, en continuidad con la profesión de fe de los padres, hasta proclamarse pueblo suyo⁵⁴.

Todos estos fundamentos cuestionan la falta de teorización y la complejidad sobre el grito por la injusticia y el urgente llamado de atención que hace para el metódico quehacer teológico. Siendo gesto y sonoridad incómoda más que el concepto, indicación o pauta literaria, se da por hecho como si al mencionarlo no se requiriera más. La razón teológica compasiva pensada y actuada está precedida por las narraciones provenientes del grito. Pero en él se correlacionan realidades de ayer y contextos del hoy. La experiencia de gritar por la realidad injusta debería afectar el método y presentar novedad en la descripción del lugar teológico y el horizonte de la hermenéutica teológica generando un quehacer honesto y responsable. Dios se revela en y a partir de esa voz desvelando cuerpos e historias que exigen comprensión y compromiso⁵⁵.

4) Concretando teológicamente un método

La reflexión metodológica parte de un paradigma histórico-hermenéutico al interpretarse los textos desde el principio de la comunicabilidad humana fijando en ellos sentidos, significados, comprensiones y acciones humanas subyacentes en los textos y su medio social, siendo susceptibles de actualización en los contextos sociales, relacionando su trabajo con las búsquedas de las ciencias del espíritu, humanas o hermenéuticas para la formación de conciencia humana desde los aportes de la revelación cristiana⁵⁶. Con este paradigma, se abordó la pregunta

⁵⁴ Hans-Joachim Kraus pone los fundamentos para caracterizar teológicamente al pueblo de Dios en los Salmos, empezando por la teología exodal y de ahí desprende lo demás, desde lo litúrgico, lo político hasta el significado de la alianza israelita. En KRAUS, H.-J., *Teología de los Salmos*, p. 65-77.

⁵⁵ Se ha dado por hecho que la opción por los pobres, las víctimas y su dolor es herencia epistemológica de la teología de la liberación latinoamericana para las teologías del tercer mundo. Pero su método, como en cualquier otra disciplina, al vaciarse de historias y gestos, puede encarcelar a los sujetos teológicos en teorías y conceptos. Deben facilitarse encuentros entre la sociedad civil con comunidades creyentes cristianas y religiosas. MOLINER FERNÁNDEZ, A., *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano*, p. 28-55 y 80-97.

⁵⁶ PARRA, A., *Textos, contextos y pretextos*, p. 271-295.

de investigación desde el horizonte anamnético o de la memoria de las víctimas y la revelación de Dios en según Ex 3,6-10, presentando la relación *grito/injusticia* al interior del salterio. Tal relación permite abordar la investigación con un enfoque cualitativo explorando los conceptos hebreos con el grito exodal, describiendo el empleo de la raíz verbal en el libro de los Salmos y correlacionando grito e injusticia dilucidando sentidos teológico-fundamentales para una práctica significativa. De esta manera, el parámetro hermenéutico correlaciona la memoria sobre el sufrimiento narrado en las tradiciones bíblicas iluminando la memoria sociopolítica y eclesial en la actualidad arrojando nuevas luces para entender mejor nuevos hechos⁵⁷.

En primera instancia, se exploró la evidencia textual en torno a los términos empleados en Ex 3,7.9 sobre el grito y su presencia en testamento judío en general y en los salmos en particular. Luego de este reconocimiento, se identificaron los salmos relacionados directamente con tal raíz hebrea sobre el grito viendo la participación de los términos y su énfasis la antología poética. Se consultó el Software Bibleworks v.10 buscando los salmos que emplean tal raíz hebrea para, posteriormente, aproximarse a los escenarios evocados leyendo poéticamente la memoria exodal. Luego, se procedió con la interpretación, preferiblemente sincrónica, de los salmos con la raíz hebrea de esta forma del grito verificando en ellos cómo se evidencia la memoria de la víctima y la experiencia de Dios desde la perspectiva de Ex 3. El criterio agrupador de estos salmos respondió a la presencia terminológica de la raíz hebrea correspondiente. La aproximación literaria se hizo desde los presupuestos del análisis retórico bíblico y semítico según Roland Meynet⁵⁸ a partir de la identificación y el análisis de binarismos, simetrías y diversos tipos de paralelismos dilucidando el énfasis teológico contenido.

⁵⁷ Vergara Hoyos, en MEZA RUEDA, J. L. (dir.), El arte de interpretar en teología, p. 109; PARRA, A., Textos, contextos y pretextos, p. 150-152.

⁵⁸ MEYNET, R., Traité de rhetorique biblique, p. 5, 15-16, 21-22, 69-77 y 218-219.

Finalmente, se hizo una reflexión bíblico-teológica recolectando los datos emergentes de la investigación nombrando conceptos vinculados al grito por la injusticia para ser tenidos en cuenta como una actualización hermenéutica, deseando la resignificación de las acciones iniciales y las futuras construcciones del método teológico a partir de problemas reales que tenga efectivas implicaciones prácticas, políticas y pastorales, viendo el grito por la injusticia como llamado de atención y advertencia eclesial, evidenciando la relación entre la Biblia y la vida para colaborar en la gestión y transformación comprometida de la humanidad, las culturas y las relaciones socioeclesiales.

5) Grito, injusticia y esperanza: Testimonios y meditaciones

Toda la literatura bíblica reconoce universalmente el sufrimiento humano sin explicaciones definitivas (Job 14,1; Eclo 40,1-9). No lo promueve, desconoce sentidos ascéticos y voluntarios sobre él y desea erradicarlo compasivamente⁵⁹ porque su presencia escandaliza a Dios⁶⁰. La Biblia narra gritos elevados a Dios en las derrotas, desgracias, tragedias, duelos: el pueblo esclavo grita hambre al faraón, los profetas gritan contra los tiranos, los salmistas gritan con lamentos y súplicas a Dios de diversas maneras (Gn 41,55; Ex 2,23s; 14,10; Jc 3,9). El sufrimiento, junto al grito por la injusticia, atraviesa toda la Biblia hasta el grito, la angustia y las lágrimas de Cristo (Hb 5,7). Sin embargo, escatológicamente, desgracias individuales y comunitarias como contextos diversos en la historia de Israel reciben la liberación⁶¹. Esta es una mirada positiva de la Biblia: promueve e interpreta la sanación mesiánicamente como acción divina, como resurrección (Eclo 38; Is 19,22; 26,19; 29,18; 33,24; 53,4-5; 57,18; 61,2); como acto definitivo de Dios se

⁵⁹ La Biblia menciona causas sobre el sufrimiento como la naturaleza herida, la debilidad y el mal presentes en el universo y la humanidad está marcada por el pecado (Gn 3,14-19; 27,1; 48,10; 34,25; Js 5,8; 2Sam 4,4; Is 3,11; Prov 13,8; Eclo 7,1) o la tendencia a descubrir una falta como origen de toda desgracia (Gn 12,17s; 42,21; Jos 7,6-13; Job). LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. 872-875.

⁶⁰ GESCHÉ, A., El mal, p. 53-68.

⁶¹ LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. 873.

presiente y resalta demás gestos esperanzadores, salvíficos y liberadores (Gn 22; Sal 22; 49; 73; Is 53; Rm 4,18-21)⁶². La dinámica sufrimiento/salvación se concreta en el Éxodo como inicio revelando la identidad de Dios luego de ver la opresión y escuchar el grito de Israel. Este grito angustioso contextualiza existencialmente el *kerigma exodal* contenido en la estructura concéntrica de Ex 3,6-10:

A-Revelación de Dios y temor de Moisés (v.6)

B-Dios ve la opresión, oye el *grito* (š'qhm), conoce la angustia (v.7)

X-Dios desciende para liberar y prometer la tierra al pueblo (v.8)

B'-El *grito* (š'qht) se presenta ante Dios (v.9)

A'-Dios envía a Moisés para liberar al pueblo (v.10)

El anuncio se introduce con la revelación de la identidad del Dios liberador de Israel en relación con la tradición patriarcal anterior (v.6a) y la respuesta temerosa de Moisés tapando su rostro: no mira al Dios que mira (v.6b). Los v.7.9 presentan el grito del pueblo por la opresión de la esclavitud en Egipto y, para el v.10, el cambio de papeles entre Dios y Moisés; el Dios que ve la opresión y oye el grito se revela enviando al temeroso Moisés a liberar. Dios transforma el temor de Moisés o su temor expresa reverencia, obediencia ante la revelación liberadora de Dios.

Claramente, la estructura concéntrica muestra la razón teológica entre los sustantivos repetidos: entre el *grito* en B y B' (š'qh) Dios responde, llegando al drama de la historia humana, prometiendo libertad y tierra al pueblo. Analizando los sustantivos hebreos, el v.7 presenta el grito en un masculino común plural (š'qhm) y el v.9 un femenino común singular en constructo (š'qht). En relación con una genesíaca palabra que plenifica su creación en la humanidad desnuda y diferenciada de los sexos (Gn 1,26-28), tienta ver el masculino y el femenino de un

⁶² LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. 872-875.

grito que, quizá como un parto⁶³, anticipa el abandono de la esclavitud y el nacimiento del pueblo libre y asentado.

La identidad de este Dios, el contenido de su nombre, distinto del panteón egipcio, queda resaltada en los verbos y lo prometido: siendo el mismo Dios de Abraham, Isaac y Jacob muestra su promesa viendo, oyendo, bajando, liberando y entregando una tierra que alimentará al pueblo por generaciones. La belleza de Dios radica en la relación directa con el límite de la humanidad vinculando trascendencia sin desvincular la realidad histórica⁶⁴. Se tienen razones y certezas sobre el Dios verdadero, lo demás es idolatría. Sin embargo, toda esta revelación tiene en su inicio el grito por la injusticia de la esclavitud. La experiencia de la injusticia se enfrenta con la justicia de Dios, transversal a la Biblia entera, revelando narrativamente su compañía, compromiso de vida en el realismo histórico de la humanidad prefigurada en un pueblo esclavo, explotado y excluido durante siglos en Egipto, luego en Asiria y después en Babilonia, sin contar los propios regímenes israelitas y el posterior sometimiento en Persia, Grecia y Roma, hasta la llegada de la Buena Noticia de Jesús. La justicia es la primera modalidad de la relación con Dios⁶⁵.

¿Tal promesa y justicia del Éxodo continúa sobre el israelita y su pueblo? El encuentro con Dios en el sufrimiento propicia la salida de la esclavitud⁶⁶ significando la visión de quien eleva su grito a Dios. Es necesario, al menos desde esta perícopa fundamental, contemplar el sustantivo *grito* y el verbo *gritar* según se mencionan en la perícopa a partir de su raíz *ṣ'qh/ṣ'q*. La Biblia entera y los Salmos en particular dan cuenta de esta meditación.

⁶³ Quizá insinúa y da entrada al v.10, Moisés como una partera que «saca gritando» a su pueblo de la esclavitud.

⁶⁴ VIEIRA SAMPAIO, T. M., Un Éxodo entre muchos otros Éxodos, p. 82.

⁶⁵ VERKINDÈRE, G., La justicia en el Antiguo Testamento, p. 5.

⁶⁶ VIEIRA SAMPAIO, T. M., Un Éxodo entre muchos otros Éxodos, p. 83. Para Kraus «este conocimiento exige el presupuesto histórico del nombre invocado». KRAUS, H.-J., Teología de los Salmos, p. 41.

6) Grito para pedir justicia: Significados desde el Éxodo

El sustantivo *š'qh*, *grito* -consecuentemente, la raíz verbal *š'q*, *gritar*- está dentro de Ex 3,6-10 específicamente en v.7.9. Según Bibleworks, aparecen verbo y sustantivo 53 y 19 veces⁶⁷ respectivamente, sumando 72 menciones para este tipo de grito al haber otras raíces verbales como el júbilo, *pšh*; socorro, *šv'*; o victoria, *trv'h*. La raíz *š'q* tiene como variante *z'q* pero, al ser distinta en la primera letra, aunque semejante en su sonido⁶⁸, no se asumirá al aparecer literalmente *š'q* como protesta, gemido, súplica, auxilio, querella, demanda, queja por derrota, reclamo contra opresores, acusación por inmensas atrocidades⁶⁹, condicionado por una grave situación de necesidad. Es «el grito para pedir justicia [...] queja utilizada conscientemente sobre todo por personas que ven reducidos sus derechos [...] pero se mantiene conexión con el “auténtico” grito de angustia»⁷⁰. Tantas posibilidades sugieren que las palabras no logran contener los significados y gestualidades.

Se evidencia *š'q* en el Éxodo con 13 menciones, 8 veces como verbo en los israelitas gritando la esclavitud a Dios y al faraón pidiendo libertad, emitido por el pueblo, por Moisés, incluso por los egipcios cuando viven en su propia carne la muerte por las plagas. Leyendo los versos se infiere, 1) escenas de angustia profunda, amargura, muerte cercana, pérdida en la agricultura, hambre, esclavitud, guerras, vulnerabilidad, oprobios contra diversidad de empobrecidos y 2) reminiscencias teológicas de fórmulas provenientes del éxodo israelita haciendo

⁶⁷ Ejemplos del verbo en Gn 4,10; 27,34; 41,55; Ex 5,8; 5,15; 14,10.15; 15,25; 17,4; 22,23(x2); Nm 11,2; 12,13; 20,16; Dt 22,24.27; 26,7; Jos 24,7; Jc 4,3; 7,23.24; 10,12.17; 12,1; 1Sam 10,17; 13,4; 1Re 20,39; 2Re 2,12; 3,21; 4,1.40; 6,5.26; 8,3.5; 2Cr 13,14; Ne 9,27; Job 19,7; 35,12; Sal 34,18; 77,2; 88,2; 107,6.28; Is 19,20; 33,7; 42,2; 46,7; 65,14; Jer 22,20; 49,3.21; Lm 2,18. El sustantivo en Gn 18,21; 19,13; 27,34; Ex 3,7.9; 11,6; 12,30; 22,22(1x); 1Sam 4,14; 9,16; Ne 5,1; Job 27,9; 34,28; Sal 9,13; Is 5,7; Jer 25,36; 48,3.5; Sof 1,10.

⁶⁸ La letra *š* suena /ts/ y la letra *z* suena /z/. Ex 3,7.9 informa *š*. Éxodo menciona *z'q* únicamente en 2,23 diferenciando de *'nh*, *gemir* y *šv'h*, *pedir socorro* quizá con la intención de introducir literariamente Ex 3 enfatizando desespero. Probablemente *z'q* sea una diferencia dialectal. JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 716.

⁶⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario Bíblico Hebreo-Español (2008).

⁷⁰ JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 716; 720.

alusión a la alianza Dios-pueblo como confesiones de fe en diversos contextos históricos de Israel.

Un ejemplo del empleo del verbo se encuentra en las tres menciones de la raíz en Ex 22,23 cuya traducción literal sería *si abusar abusas de él, si entonces gritar (š‘q) grita (š‘q) a mí escuchar escucharé su grito (š‘qh)*. El grito repetido enfatiza el abuso por los engaños y angustias para los extranjeros (v.21) y la aflicción a la viuda y al huérfano (v.22) que, de darse, enciende la furia y venganza de Dios (v.24). La memoria extranjera y esclava en Egipto (v.21b) fundamenta una ética popular: cuidar al débil. La raíz empleada en Ex 3,7.9 practicada en el código de la alianza se puede encaminar de la siguiente manera: 1) parte del *grito de injusticia* vivida por el pueblo, 2) evidencia *cuerpos concretos elevando el grito* por la injusticia como límite del lenguaje adolorido que concreta vulnerabilidad; 3) acontece *Dios liberando al pueblo* de la esclavitud y asumiendo su grito en la realidad; 4) actualiza *la memoria israelita* su propia experiencia de sufrimiento para cuidar a otros y 5) *legisla humanidad* aprobada por esta memoria teologal para evitar la repetición de la injusticia.

7) Grito de angustia y auxilio en los Salmos

La raíz š‘q y la dialectal z‘q figuran en los Salmos 11 veces. Sin embargo, en relación con el Éxodo, por la única mención de z‘q en 2,23, se descartan las menciones en los Sal 22,5; 107,13.19; 142,1.5. Para la investigación se toman únicamente las seis menciones específicas, una como sustantivo en 9,13 y cinco como verbo en 34,18; 77,2; 88,2; 107,6.28. Pocas menciones de la raíz y muchas tipologías lingüísticas sobre el grito, no refieren insignificancia, más bien, podría pensarse en selecciones puntuales e intencionadas del término. Según Jenni y Westermann, el grito aparece muchas veces y con diferentes raíces, oscilando entre el himno y la súplica. Implica š‘q no una simple reacción ante el dolor sufrido ni tampoco un tecnicismo, sino gritar angustia, dolor y auxilio moviéndose entre los

significados, basándose en la conciencia primitiva de la solidaridad humana oyendo el grito de dolor de otra persona que se apresura a ayudarlo con naturalidad⁷¹.

Sin embargo, si es un grito para pedir justicia, la naturalidad de la respuesta humana parece ausente en los salmos identificados. Ante todas las acepciones, el término *šq* conecta la memoria exodal con los Sal 9, 34, 77, 88 y 107 y, quizá, con la memoria del exilio. En todo caso, el temor es igual: dejar de ser y existir, ser absorbido y borrado por la cultura dominante, gritar para no desaparecer. Gritar a Dios la angustia, ser escuchado, existir, quebrar el límite como último recurso para evitar la muerte. Así, se analizan significados del grito por la injusticia desde la memoria exodal vislumbrando dimensiones teológicas en cada poema.

8) Interpretando los Salmos identificados

8.1. *Salmo 9: grito y justicia*

El Sal 9, ubicado en la sección más reciente del salterio (salmos 1-41) con salmos individuales atribuidos a David⁷², separado del Sal 10 en la versión hebrea, presenta continuidad en la versión griega al ser un salmo alfabético, a pesar del mal estado en que se encuentra el manuscrito⁷³. Por tal complejidad, algunos especialistas no se ponen de acuerdo al catalogar el salmo como una súplica o acción de gracias, aunque es visible su contenido profético al abordar la justicia a favor del vulnerable⁷⁴. En cuanto a la estructura, los autores consultados afirman

⁷¹ JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 716-720.

⁷² WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 11, 19-20.

⁷³ MORLA ASENSIO, V., Introducción a los Salmos (1998). El estado del manuscrito propicia una exégesis imperfecta conllevando conjeturas e interpretaciones desesperantes. ALONSO SCHÖKEL, L.; MATEOS, J., Nueva Biblia Española, p. 1166; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 408. SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., Señor, roca mía, escucha mi voz, p. 94. Alonso Schökel y Carniti dicen «como si hubiera sufrido un accidente grave del cual no ha logrado reponerse» (ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 231).

⁷⁴ Para Gunkel tiene elementos de lamentación comunitaria con aspectos proféticos y escatológicos (GUNKEL, H., Introducción a los Salmos, p. 135 y 345) y para Westermann es lamentación individual (WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 11 y 53; JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 721). Dice Flor Serrano, es canto de acción de gracias con elementos de súplica (FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 408); para Aparicio su género no es puro al contener elementos de lamentación, realeza divina y sapienciales (APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 106). El estado del manuscrito

una estructura en dos partes: A) cántico de alabanza del orante al Dios juez en los v.2-13; y B) cántico de súplica del orante apelando al Dios juez en los v.14-21, a pesar de sus alternancias⁷⁵.

Llamamos la atención sobre el primer verso del poema. Tomado entero, reconociendo la dificultad en la traducción, es sugerente el comentario de Aparicio. Dice que la Biblia de Jerusalén traduce la melodía de acompañamiento como *Para oboes y arpa*. Sin embargo, el hebreo diría *según la [melodía] de «La muerte del hijo»*. El autor prefiere la traducción de la Vulgata *pro morte filii*⁷⁶. Sin entrar en la discusión sobre el tiempo de redacción de los encabezados de cada salmo, su valor y garantía histórica⁷⁷, parece sugerente tal título en razón de la alabanza y súplica enunciadas por el poema. Por acción de gracias o alabanza que pueda ser y elevar, encaminaría al lector más a la lamentación que a la súplica.

El salmo empieza dando gracias a Dios con alabanzas alegres por sus acciones y aquí se ven las formas características de un cántico de acción de gracias del individuo⁷⁸: da gracias (v.2a) por sus maravillas (v.2b). Ya el v.3 dice cómo Dios es la causa de su alegría y, por la forma del verbo *ensalzar* refiere al canto por

dificulta reconstruir el poema, complejizando la determinación del género y su estructura (CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 639). También, siendo un cántico de alabanza por sus elementos formales, demuestra ser un cántico de acción de gracias cuyo final en 18-21 correspondería a un cántico de oración, llamándolo Gunkel *vacilación entre los géneros* (KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 303-304). La relación entre esta laxitud del género y su forma alfabética, entre otros asuntos, sugiere la redacción posexílica (ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 235-236).

⁷⁵ Tal división la sostiene Enrique Sanz Giménez-Rico (SANZ GIMÉNEZ-RICO, E., Señor, roca mía, escucha mi voz, p. 96). Aparicio desglosa ambas secciones demostrando la relación especular entre hemistiquios: dentro de la primera sección A-A' (2-3.8-9), B-B' (4-7.10-13) y en la segunda sección habría un quiasmo, A-A' (14-15.20-21), B-B' (16-17.18-19) (APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 106). Según Flor Serrano, los elementos de alabanza (2-3.8-13), acción de gracias (4-7.17-19) y súplica (14-15.15.20-21), están alternados (FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 408). Para Kraus, la división es más detallada: A) orante agradece la ayuda de Dios (2-5), Dios es juez de las naciones (6-9), Dios es fortaleza para los oprimidos (10-11), proclamación del agradecimiento por la ayuda (12-15), naciones caen por los juicios de Dios (16-17) y petición a Dios para que juzgue naciones impías (18-21) (KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 303). Nuestra lectura identifica A: liturgia de acción de gracias por la liberación otorgada (2-3); B: memoria profética sobre la justicia contra el enemigo y el cuidado con el vulnerable (4-10); C: memoria exodal, el hombre de Dios grita la injusticia (11-17); y D: epílogo, memoria justa y salvífica para el sufriente (18-21). Aunque la propuesta de Kraus se asemeja, nos ceñiremos a la estructura comúnmente aceptada.

⁷⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 65.

⁷⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos, p. 11-16.

⁷⁸ La primera expresión *con todo mi corazón* se repite en muchos salmos y en tradiciones proféticas deuteronomistas. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 236; KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 305.

el recuerdo de las acciones liberadoras de Dios. La abundancia de verbos relaciona los versos y revela alegría: *dar gracias/proclamar/alegrar/regocijar/cantar*. Según González y Kraus, la exclamación *¡Oh, altísimo!* lleva al nombre de Dios por la antigua religión cananea refiriendo dominio universal e introduciéndolo en las imágenes como rey y juez, expresiones culturales predavídicas (Gn 14,18; Sal 7,18; 47,3; 78,35)⁷⁹.

Se agradece a la divinidad por beneficios recibidos. Sobre los *enemigos retroceden/caen/mueren* ante el perseguido (v.4) se anteponen la imagen del Dios juez justo e intercesor (v.5). Dios derrota con su presencia -y quizá con ira, el hebreo lo permitiría según el v.4b- a los enemigos del vulnerable, cuyo sufrimiento es causa suficiente para pedir justicia (v.5a). Este sería propiamente el tema principal, las *maravillas* del v.2. Para Kraus, *sentarse en el trono* -se puede traducir también como *tribunal*⁸⁰- también es una fórmula antigua de teofanía que manifiesta su intervención eficaz⁸¹.

Decir *Altísimo* (v.3) y sus *maravillas* (v.2) abre el desarrollo y radio de la acción de Dios en los siguientes versos: como ruego, Dios *reprende/destruye/borra naciones* (v.6), arrasa (Jr 1,10; 12,14ss; 18,7, entre otros)⁸² *ciudades* (v.7) y enjuicia *pueblos* (v.9). El Dios de Israel es juez y rey de naciones. El salmista experimenta salvación personal y la expresa universalmente usando metáforas políticas guerreristas, expresiones propias de la mitología en su culto antiguo⁸³. Llama la atención la referencia al final de los hemistiquios 6 y 7 relacionando *borrar el apellido para siempre/perder la memoria*. En relación con el v.5, el reino de este Dios justo y recto elimina descendencias, registros de existencia y hasta el recuerdo

⁷⁹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 77; KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 306.

⁸⁰ Traducción más adecuada según APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 66.

⁸¹ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 306.

⁸² Aparicio dice que este verbo es un tecnicismo para designar la deportación de Israel; En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 67.

⁸³ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 307.

(Dt 9,14; 25,6; 29,19; 2Re 14,27; Sal 87; 109,13)⁸⁴. Prevalece la justicia al sufriente sobre el recuerdo del injusto.

En el v.10 la víctima se refugia, ante los peligros, en Dios: como *baluarte* o *refugio* repetido dos veces en el verso, según la traducción, pareciera metaforizarse la divinidad como un muro imponente. El desarrollo de los v.6-9 lleva a esta expresión común sobre Dios en el salterio. La relación entre Dios y el sufriente (v.10a) y su angustia (v.10b) corresponde a la destrucción de los *malvados/enemigos* en los v.6-7⁸⁵. Así, el v.11 conecta la situación del oprimido con la revelación del Éxodo. Dios no abandona a quienes confían en él: *conocer el nombre de Dios* o trato personal (v.11a) lleva a la comunidad a experimentar al oprimido, por eso el cambio de singular al plural *los que te buscan* (v.11b). Conocer el nombre implica tratar con él -según la variedad de traducciones- y llevaría a la memoria de la revelación a Moisés en el Sinaí en Ex 3. Por eso, quizá se recurra nuevamente al lenguaje doxológico en el v.12. Toda la hazaña, según Kraus, lleva a la adoración. Aquí, en nuestra opinión, podría estar el corazón del salmo:

A- Cantar/proclamar | honor/proezas | morar en *Sión*/pueblos (v.12)

B- Memoria: Dios venga y escucha el grito (final primera sección según v.2-13)

B'- Liberación: Dios mira y salva de la muerte (inicio segunda sección según v.14-21)

A'- declarar/regocijar | alabanzas/salvación | puertas de la hija de *Sión* (v.15)

Al contrastar los v.12.15, que son paralelismos sintéticos y doxologías, se nota una semejanza por su referencia a *Sión*, sea como lugar (v.12a) o la expresión *hija de Sión* (v.15b). Desde *Sión* se canta, proclama, declara, alaba a las naciones⁸⁶ por las razones expuestas en los v.4-7, pero también por la síntesis de los v.13-14. Ahí estaría la idea fundamental, como engranaje entre el final de la sección de

⁸⁴ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72) (1994).

⁸⁵ La liberación del sufriente es correlativa a la condena de los malvados. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 237.

⁸⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 238; KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 308.

alabanza (v.2-13) y el inicio de la súplica (v.14-21). En el v.13, foco del análisis, se presenta una composición especular como un paralelismo sintético con la palabra *grito* como un sustantivo femenino común singular en constructo que evoca Ex 3,9:

A-el vengador de las sangres

B-los ha recordado,

B'-no ha olvidado

A'-el grito (š'qht) de los pobres (9,13)

Los extremos del verso se encuentran unidos por el binomio *recordar/no olvidar* y la relación entre Dios como juez compasivo vengador de las sangres⁸⁷ y el grito de las víctimas. Y no es cualquier grito, corresponde a la raíz š'q. Es un grito desgarrador, sin lenguaje que suplica la intervención de Dios con justicia para consolar su angustia. Y el desarrollo del salmo hasta el momento, si bien no menciona el verbo *oír*, este se encuentra implícito. Un Dios sordo no podría atender un grito tan desgarrador. Con razón dice Kraus, sobre la relación Dios-empobrecido, que el salmista siente salvación por el cuidado y cariño que Dios dirige al desfavorecido, reconociendo los derechos del marginado, al perjudicado en la lucha por vivir. Los últimos son los primeros en reclamar presencia. Su debilidad suplica auxilio, refugio y seguridad a Dios al no poderse valer por sí mismas en su total necesidad⁸⁸.

El grito insoportable y desgarrador como descarga, fuerza, escape, no-palabra, gesto, conlleva siempre a otra idea: la memoria. El juego de expresiones *los ha recordado/no ha olvidado* en el corazón del paralelismo relaciona otros versos: 6.7 con *borrar/olvidar al enemigo*, 18b con el olvido hacia Dios por las naciones y el 19 con el recuerdo del pobre, sujeto siempre recordado por Dios⁸⁹. El

⁸⁷ Dios se identifica con el justiciero, el que venga la sangre del asesinado. Institución israelita según Nm 35; Dt 19; Jos 20,3,5; 2Sam 14,11. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 238.

⁸⁸ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 308.

⁸⁹ Aunque la raíz varía. En 7.13 es *zkr*. En 6 es *borrar*, *mḥh*, y en 18.19 es *škh*. Pero podrían referir a lo mismo, al empleo justo de la memoria a favor de la justicia del sufriente. Para el caso de *zkr*: «En hebreo el sentido del verbo *zkr* en sus diversas formas [...] acordarse, recordar, mencionar, pero también conservar e invocar [...] La

motivo para alabar (v.2-3) radica en la memoria salvífica sobre el vulnerable. Por lo tanto, la memoria (v.7 contra el enemigo y v.13 como acción de Dios) sería de las víctimas según el Éxodo, recordado y actualizado en este salmo, más aún, asumiendo su redacción y datación tardía, posexílica⁹⁰. La situación de angustia del salmista en el posexilismo es actualizada y puesta en perspectiva de esperanza gracias a la memoria exodal⁹¹. A esto remite el grito como sustantivo la única vez que aparece en los Salmos.

El v.14 corresponde al verbo *mirar*. El salmista suplica ser mirado. Tal verbo refiere las presencias encontradas, del sufriente angustiado y de Dios para sacarlo de la muerte. También hay una imagen exodal y ambos versos se complementan con las acciones propias de la religión israelita: *oír el grito/mirar el dolor*. Las *puertas* (*š'r*) de la muerte (v.14b) contrastan con las *puertas* (*š'r*) de la hija de Sión (v.15a) indicando una salvación que, por su riesgo extremo, solo vendría de Dios⁹².

En adelante, la súplica continúa con su recorrido. Entre los v.16-17 aparece el fin de los pueblos enemigos y la justicia de Dios que hizo al malvado caer en su propia trampa⁹³. Y el v.18 suplica la muerte contra los malvados, los pueblos que *olvidan a Dios* contrastado con el v.19, los sufrientes, esperanzados *no son olvidados por Dios*. Aquí las imágenes de Dios ya varían: del *rey* (v.8.12) al *juez* (v.5.9.20) y al *protector* (v.10.13.19), quizá refiriéndose a un mismo campo semántico o a dimensiones de la acción de la divinidad cuya forma de reinar sea defendiendo la justicia y cuidando al débil. Pero hay una paradoja: el enemigo es débil (v.21, *'nvš*) y el débil es fuerte porque Dios está de su parte. Olvidar a Dios es

invocación del nombre es inseparable del recuerdo de la pascua [...] pues revelando su nombre fue como Dios inauguró la pascua (Ex 3), y la salvación actual pedida por tal invocación [...] se comprende como la renovación de los prodigios antiguos». LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. p. 525.

⁹⁰ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 233 y 235-236. Mencionar la memoria sugiere redacción tardía: «esta percepción muy viva del futuro a través del pasado caracteriza la memoria del pueblo después del retorno del exilio». LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. p. 526.

⁹¹ Sobre la memoria actualizada en el salmo: «La intervención e Dios está en la línea del éxodo y la conquista de la tierra y puede referirse a otros momentos posteriores de la historia». CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 639.

⁹² ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 233 y 235-236.

⁹³ Visos de teología de la retribución suma la datación tardía del salmo. FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 408.

asesinar al sufriente, en síntesis, no hacer justicia. Habría un vínculo interesante entre la memoria y la justicia desde esta súplica. La memoria haría parte del correcto juicio: «la acción pasada es una garantía de que también estará dispuesto a intervenir en el momento presente»⁹⁴.

8.2. Salmo 34: grito y testimonio

El salmo, también ubicado en la primera división del salterio (salmos 1-41), se presenta como un acróstico de acción de gracias, alabanza y didáctico-sapiencial. En él, un sabio salmista comparte enseñanzas testimoniales a una asamblea sobre su experiencia de Dios⁹⁵. Se ve una pendulación en su estructura bipartita: v.2-12, correspondiente a la acción de gracias y v.13-23, sobre la reflexión sapiencial⁹⁶. Sin embargo, tomando la estructura de Aparicio⁹⁷, se ajusta la estructura identificando el núcleo del salmo: A) Prólogo: bendición y alabanza (v.2-3); B) Primera sección: experiencia personal e invitación universal (v.4-11); C) Idea central: escuchar y proyectar el objetivo de la sabiduría (v.12-13); D) Segunda sección: enseñanza sapiencial universal (v.14-22); E) Epílogo añadido: la confianza del justo (v.23). Claramente, el literal C toma conciencia del meollo temático⁹⁸. La continuidad del salmo es abrupta por el acróstico que le sostiene⁹⁹.

⁹⁴ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 107.

⁹⁵ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 586; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 514.

⁹⁶ Hay consenso entre los autores consultados sobre el género y la estructura del salmo. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 325; GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 173; GUNKEL, H., Introducción a los Salmos, p. 279. Por complejidad, hay ciertas reservas según KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 585-586; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 429; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 664; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 203. A pesar de apostar por un análisis sincrónico, en este caso no se asume el encabezado del primer verso que comenta el encuentro de David con Abimélec al no aportar significados al desarrollo del poema y contener un error histórico del escritor. KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 586; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 203.

⁹⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 325-326; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 203.

⁹⁸ Los vv.12-13 unifican estas sentencias. GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 174; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 326.

⁹⁹ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 585; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 514.

En los dos primeros versos presenta la común forma de acción de gracias. Bendecir *en todo momento* sugiere experiencia del tiempo atravesando el salmo, razón de la respuesta salvífica de Dios en el v.5: bendición, alabanza (v.2), orgullo, alegría (v.3), proclamación y aclamación de la grandeza del nombre de Dios (v.4) se relaciona con la escucha de los humildes y el testimonio del sabio salmista que consulta a Dios y este le contesta liberándolo de la injusticia. Por eso hay que *escucharlo* (v.3b.5). Kraus le llama *orientación kerigmática*, meta didáctica de las partes del poema ¹⁰⁰. La dinámica *consultar* ¹⁰¹ /*responder/liberar* revela dialogicidad del encuentro salvífico con el sufriente orientado a la transformación de la vida.

Por tal orientación mencionada el salmista exhorta, como sabio que testimonió una revelación desde el sufrimiento, a *mirar hacia a él* para obtener respuesta y ayuda indicando la primera enseñanza deducida por el poeta desde su experiencia mística (v.6)¹⁰². El inicio del v.7 reconfirma el verso anterior y su protagonismo testimonial llamándose *este pobre* que *grita* y es *escuchado* y salvado por Dios, desprendiéndose de sí mismo hasta identificarse con las víctimas¹⁰³. Luego, ese *ángel de Dios acampa en torno* a sus fieles y los protege (v.8) evocando el Éxodo, Ex 33,11.20-23, aunque muchos textos refieren a la tradición del rostro de Dios¹⁰⁴. Kraus plantea sobre el ángel de Yahvé y el verbo *acampar* una tradición antiquísima que evoca protección divina (Gn 32,1-2; Jos 5,14; Zac 9,8; Sal 91,11;

¹⁰⁰ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 587.

¹⁰¹ El verbo indicaría que el ambiente en que se desarrolló el salmo fue el templo. En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 327.

¹⁰² En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 327.

¹⁰³ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 174. El salmo sería testimonio del sabio que experimentó la salvación. FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 35.

¹⁰⁴ Sobre el grito del esclavo y la escucha del Dios salvador, prácticamente, es el kerigma exodal. Sobre el ángel de Yahvé acampando alrededor del pueblo (Ex 14,19). Complementan Alonso Schökel y Carniti recordando Ex 3,6 cuando Moisés no se atrevía a mirar a Dios; en 33,8 Moisés iba al encuentro con el Señor seguido por la mirada del pueblo; en 34,29-35 Moisés salía radiante de hablar con Dios y el pueblo le temía y no le miraba. Con este salmo, pasa la tradición de Moisés al pueblo. En síntesis «El “campamento” unido al “ángel del Señor” nos orientan hacia los relatos del éxodo propios de Ex y Nm: en ellos, el ángel es guía y la tienda del encuentro se sitúa en medio del campamento». ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 516.

103,20s)¹⁰⁵. Es llamado a saborear y mirar hacia la felicidad del ser humano (v.9). Saborear lo oído es un tono sapiencial que emerge de la memoria exodal. Como las exhortaciones y el estilo proverbial son permanentes, así continúan los v.10-11 llamando a confesar el temor a Dios en razón de la inversión *ricos/hambre* y *buscadores de Dios/saciados*¹⁰⁶. Tal vez la palabra *mḥsvr*, *falta* en el v.10 indique carencia como déficit económico¹⁰⁷.

Desde nuestro parecer, la bisagra entre alabanza y sabiduría en los v.12-13 empieza la profundización del salmo. Por tercera vez aparece la raíz del verbo *escuchar* a partir de un llamado en forma de imperativo con una expresión cercana del sabio llamando *hijos* a los discípulos. El salmista no es cualquier maestro de sabiduría y el contenido de la formación es el *temor de Dios*¹⁰⁸. Todo lo declamado por el poema contiene esta expresión tan empleada en la sabiduría hebrea y en la Biblia entera (Pro 1,7; 3,7-8; 8,13; 9,10; 15,16.33; 22,4; 31,30; Job 6,4; Qo, 12,13; Sal 33,18; 67,7; 86,11; 111,10; 112,1; 128,1 entre otros). Para continuar tal instrucción, levanta una pregunta retórica sapiencial, didáctica típica para despertar interés (Sal 25,12; Eclo 12,13; 13,2; 17,1; 22,14)¹⁰⁹ relacionando dos valores fundamentales del judaísmo: la vida y los bienes. Como si el hecho de temer a Dios sintonizara con estos dos anhelos hebreos. Así, el imperativo a la escucha y la pregunta retórica sobre la vida articulan las dos secciones del salmo.

¹⁰⁵ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 588. Gonzalo Flor Serrano dice «es metáfora de la protección de Dios: una especie de mensajero divino al frente de un ejército que rodea y defiende». FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 35.

¹⁰⁶ Sugiere una *teoría de la retribución*. Sin embargo, comenta que no puede ser asumida ingenuamente porque el salmo define al justo como sufriente en la segunda sección del salmo. KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 588 y 590. Desde nuestro parecer, sugiere posible datación posexílica del salmo: Alonso Schökel y Carniti: «creo que el salmo es tardío». En ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 520. Cortese y Pongutá son abiertos: «Se puede considerar un salmo del exilio o del primer posexilio». En CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 665.

¹⁰⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 204.

¹⁰⁸ Alonso Schökel y Cariniti prefieren el *respeto* al *temor*, no se considera que una u otra forma sea atinada porque el contenido del concepto se desarrolla en la segunda sección del poema. En ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 518. Según Aparicio, *temor* es sobrecogimiento y respeto. En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 1-41, p. 328. Según Cortese y Pongutá «una gran síntesis vital de la tradición histórica de Israel y de la vertiente sapiencial». CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 665.

¹⁰⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos I (Salmos 1-72), p. 518.

La respuesta empezaría con un proceso de cuatro elementos en paralelismos que van hasta el v.15: *guardar la lengua del mal, apartarse del mal, obrar el bien y buscar la paz*. Serían instrucciones para adquirir la vida y el bien (v.13)¹¹⁰. Así, la pregunta por el contenido del temor de Dios (v.12) es la misma que lleva a la felicidad (v.9.13) respondiendo a las características del *justo* (v.16.22)¹¹¹. A partir de aquí se desarrollan los versos especificando dos asuntos: 1) la realidad de sufrimiento vivida por sabio y 2) la confianza depositada en la escucha de Dios. Aquí, en el v.16 y el v.18 aparece, nuevamente, el tercer el grito del salmista y la actitud de escucha divina completando cinco menciones. Sin embargo, la raíz *š'q* aparece en la tercera mención porque las otras figuran con las raíces *qr'* (v.7) y *šv'h* (v.16). Al parecer, el proceso de esas expresiones refiere la intensidad del drama, desde un grito inicial hasta un grito desgarrador. El verso podría presentar un paralelismo climático porque el proceso va *in crescendo*:

A' - y los libra de sus angustias (34,18)

X- el Señor los escucha (*šm*),

A- Si gritan (*š'q*),

Empieza por el grito desgarrador, sigue la escucha y luego la liberación. La intensidad del verbo es un *qal* perfecto, en la tercera persona del común plural que significa *lloraron, gritaron* demostrando una acción terminada y testimoniada. Una situación de vida y bienestar (v.15) no ahorró la historia del sabio, antes bien, fortaleció su temor a Dios. Pero, entre el grito desgarrador y la liberación de la angustia, está la *escucha* (*šm*) de Dios. Ante el grito doloroso, la escucha indica presencia, comprendiendo el desarrollo de los siguientes versos que apuntan al contenido de tal liberación borrando la memoria (*zkr*) del enemigo dando continuidad al salmo anterior (v.17) (Sal 9,7), acercándose para salvar al atribulado

¹¹⁰ CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 665.

¹¹¹ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 590.

y abatido (v.19) confiando en Dios liberador del justo cuidando su vida (v.20-21) y la retribución mortal contra el malvado por su actitud (v.22).

Esta presencia es *redentora* (*pdh* en el v.23). El sabio experimentó revelación por su salvación porque vio a Dios al recibir respuesta sobre su dolor. Escuchó a Dios y pide ser escuchado desde su vida acogiendo, abriendo la conciencia y poniendo en práctica este respeto a Dios¹¹². Se clarifican varios asuntos: 1) la sabiduría emerge de la situación más dolorosa; 2) la memoria exodal sigue vigente como paradigma teológico israelita; 3) el salmo da cuenta del testimonio del sabio; 4) la identidad de Dios se da, en razón de la memoria exodal, desde una soteriología; 5) el sabio, como víctima, es sobreviviente y desea formar desde su situación de vida. En conclusión: el grito del justo-víctima, lleva a la escucha y la memoria testimonial. Y el salmista, sabio, agradece¹¹³.

8.3. Salmo 77: grito y memoria

Este salmo se encuentra entre los Sal 42-83, salterio elohísta¹¹⁴. Según algunos autores, el género corresponde a una lamentación individual¹¹⁵ visto en unidad, o una súplica sin expresión de confianza y de promesa de acción de gracias, aunque existen apreciaciones distintas por el cambio de estilo al himno (v.12-16) y la teofanía independiente con componentes arcaicos añadida al himno primitivo (v.17-21) que, sin ser complementarios y ante la imposible clasificación, sugiere un género mixto¹¹⁶. Su datación es difícil, posiblemente entre el exilio y el posexilio.

¹¹² *Escucha* en toda la teología bíblica. LÉON-DUFOUR, X., Vocabulario de teología bíblica, p. 290.

¹¹³ KRAUS, H.-J., Los Salmos 1-59, p. 592.

¹¹⁴ Segunda parte del salterio nombra a Dios como *elohim*. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 174. WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 20.

¹¹⁵ WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 53; JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 721; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 438.

¹¹⁶ Se han presentado alternativas de comprensión a la discontinuidad del salmo. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 175-176 y 179; GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 354; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1012-1013. Aparicio, sin desconocer la historia de la interpretación, prefiere su unidad tal y como es recibido para valorar su mensaje y la actualización del salmista. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 69-70. Igualmente ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1013-1014.

Podría reflejar una situación durante el destierro al aludir la *noche* (v.3.5.7)¹¹⁷, o sería una meditación del pasado exodal para iluminar cualquier momento histórico israelita¹¹⁸.

En cuanto a su estructura, los autores consultados concuerdan en dos grandes secciones: A) Primera sección: súplica elevada a Dios en su ausencia describiendo la actual desgracia y desesperación del poeta (v.2-11); B) Segunda sección: himno triunfal a Dios, con una introducción breve, por la memoria exodal de su grandeza (v.12-21)¹¹⁹. Desde nuestra reflexión, los v.11-12 articulan los dos tiempos del salmo, entre la finalización de la súplica con una lamentación explícita *¡Pobre de mí!* (v.11a) y la memoria de las gestas divinas como respuesta ante tal límite del salmista *Recuerdo las proezas del Señor* (v.12a). Por lo tanto, la súplica es articulada por la memoria salvífica¹²⁰.

Evocando con palabras lo ocurrido en su cuerpo e intimidad¹²¹, empieza la primera sección en los v.2-10 invocando, suplicando a Dios¹²². A diferencia de los salmos anteriormente estudiados, el grito desgarrador, desde el inicio, al poema¹²³ a través de un paralelismo climático que va a la insistencia y luego a la escucha¹²⁴. Desde el inicio, el salmo muestra el proceso entero hasta el último verso al presentar tres partes: *gritar a Dios/insistir a Dios/ser escuchado por Dios*:

¹¹⁷ CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 699; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 176-177.

¹¹⁸ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 70-71; GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 353. La referencia al destierro puede ser una situación imaginativa que recurre al éxodo para releer la actualidad según ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1013.

¹¹⁹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 354; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1014; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 463; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 68. Para Kraus, la segunda sección empezaría en 11. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 175; para Cortese y Pongutá, la primera sección terminaría en 13 empezando la segunda en el 14. CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 698.

¹²⁰ Dice explícitamente Gonzalo Flor Serrano que en el v.11 «se encuentra la frase central del salmo, que hace además de bisagra con la segunda parte [...] el contraste entre el antes y el ahora de la actuación de Dios, y la angustia del salmista», FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 463.

¹²¹ Así se despliega el salmo desde el inicio. Luego del grito aparecen las expresiones de tal campo semántico: voz (2), angustia, manos, jadeo (3), gemido, meditación (4), ojos, hablar (5), recuerdo, interioridad (6-7). Cuerpo y conciencia se trenzan con palabras. Alonso Schökel y Carniti enfatizan la corporeidad inicial de la súplica en ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1015.

¹²² GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 354; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 176.

¹²³ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 71.

¹²⁴ También podría ser un paralelismo sintético porque ser escuchado implica cerrar la acción. Pero, para la dinámica del poema y al considerar su apertura escatológica en 13-21, se opta por la forma climática.

C-que me escuche enseguida (77,2)

B-levanto mi voz con insistencia a Dios,

A-A voces grito (ש'q) a Dios,

Ese grito del v.2a es un *qal* imperfecto, coortativo, en primera persona común singular, como una persona dándose una orden a sí misma, indicando la acción prolongada, sin culminar, justificando su enunciación en el inicio del salmo y a lo largo de él. Así, el salmista grita desgarradora¹²⁵ e insistentemente -hay una *vav* enfática-, levanta la voz para que Dios escuche rápido, disminuyendo lejanías: «la aflicción de la que el salmista se lamenta todavía perdura»¹²⁶.

Esta súplica podría estar internamente dividida en dos secciones v.2-7 y v.8-10. Luego del nocturno grito doloroso, las manos se mueven o se derraman suplicando¹²⁷ ansiosamente en la soledad nostálgica, como una plegaria cantada, buscando esperanza (v.3b.6.7) donde se dan situaciones personales al meditar en la oscuridad del sufrimiento: angustia, llanto, desconsuelo (v.3), gemido (v.4a), desfallecimiento (v.4b), insomnio¹²⁸ (v.5b), afasia (v.3c.5c). Se evidencia el impacto psicológico del sufrimiento, asunto abordado en otros salmos (42,12; 43,5; 55,18)¹²⁹. La memoria, en este caso, no suple la ausencia de donde emerge la súplica, revelando los cuestionamientos explícitos contra Dios que rompen con su silencio: contra su benevolencia (v.8), alianza compasiva (v.9) y amor paternal-maternal (v.10), en síntesis, su falta de compasión¹³⁰, como si perdiera los

¹²⁵ Aparicio prefiere traducir ש'q por *clamar* para evitar la grosería que implica *gritar a Dios*. Los demás comentarios continúan pasando por alto esta raíz, solo la mencionan sin análisis alguno adicional. La intuición inicial de la investigación está validada: los comentaristas disminuyen el dramatismo y no valoran el llamado de atención del grito sufriente. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 439.

¹²⁶ KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 176.

¹²⁷ Gesto propio de la súplica (Ex17,11; Sal 28,2; 143,6). GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 351; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 71; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 439. Para ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1017. Dramatismo, en todo caso.

¹²⁸ Quizá sea el centro de esta sección de 3-7, mostrando correspondencias, como una estructura concéntrica, entre 3-7; 4-6 y 5 en el centro. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 71-72. Insomnio producido por Dios, alcanzando los ojos del orante. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1017.

¹²⁹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 72.

¹³⁰ Compasión, misericordia que forma el rostro del Dios de la alianza (Ex 33,18-20; 34,6-7). KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 177.

atributos divinos de la alianza¹³¹. Aunque *buscar/recordar/meditar* puede ser la forma de suavizar y consolar esperanzadoramente la angustia a la que el poeta se entrega de lleno (v.3.4.6-7)¹³², el panorama no es por eso menos desolador y aumenta la ansiedad, enmarcando la sección entre un grito desgarrador (v.2) y el lamento profundo que identifica al poeta con *su propio dolor (hlt)*¹³³, unido al desconocimiento y desconfianza del Dios liberador: *¡Pobre de mí! No es la misma diestra del Altísimo* (v.11). Es como si el grito sufriente quisiera confrontar el silencio y la inacción de Dios sin rechazarle¹³⁴. Como si Dios desechara su glorioso pasado produciendo el sufrimiento, como si el salmista dudara de la gracia y cercanía, como una memoria angustiante¹³⁵. El poeta olvidado sería el pueblo olvidado¹³⁶.

Como se dijo antes, los v.11-12 articulan los tiempos del salmo. La oscuridad del sufrimiento presente se ilumina con la memoria liberadora del pasado proyectada al futuro. Es memoria nostálgica de muerte por la falta de fe en la alianza (v.4.7.11) asumida por la memoria del pasado liberador del pueblo, esperanza futura¹³⁷ (v.12.15-16). Es un pasado significativo porque refleja luminosamente la actuación de Dios, recuerdo que gira en torno al credo histórico de Israel (Sal 1,2; 119,78;143,5; 145,5)¹³⁸, es memoria consoladora¹³⁹. Incluso, la mirada puede expandirse más. Posiblemente los v.13-15 serían respuestas a los dolorosos cuestionamientos en los v.8-10, sintetizados con el rescate en el v.16:

¹³¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 69-70, 72 y 74. Refiere el evento previo del mar rojo y la revelación del Sinaí. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1017-1018.

¹³² APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 72-73.

¹³³ Aparicio señala otra posible traducción como *Pienso: Este es mi dolor/mi mal/mi tormento/mi drama/mi tortura/lo que me traspasa/mi pena*. El lexema *hlt* se refiere a un dolor íntimo. Enfatiza el drama en la soledad. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 440. *Me apena*, evocando Sal 109,22. GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 352.

¹³⁴ KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 177.

¹³⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1014 y 1015; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 698.

¹³⁶ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 353.

¹³⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 71.

¹³⁸ Quizá el contenido de la meditación, del balbuceo, como leyendo un texto sobre la Ley. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 73-74.

¹³⁹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 354.

«del fracaso puede brotar el triunfo (...) es lo más sustancioso del poema»¹⁴⁰. Este recuerdo tiene una función unificadora y salvífica contenida en el corazón del salmo, vinculando las secciones (v.4.7.12). En contraste con la memoria de angustia en la súplica de los v.2-11, aquí empieza a desplegarse una memoria esperanzadora¹⁴¹.

La súplica se transforma así en himno exodal¹⁴². El salmista no se queda en la queja y recuerda su tradición salvífica para recobrar el ánimo y consolarse¹⁴³. Cuatro sinónimos se despliegan de este centro al inicio de la segunda sección con el v.13: *proezas/portentos/obras/hazañas* según la traducción, refiriendo lo mismo: la acción de Dios que provoca admiración, pero, aún más, esperanza en perspectiva exodal (v.14.16) (Ex 15,11). La meditación del salmista sobre la memoria salvífica del v.13 responde a la meditación angustiosa del v.7, abriéndose a la esperanza. Toda la perspectiva de la memoria salvífica parece dar seguridad de respuesta a la súplica: la diestra desconocida de Dios es brazo que rescata y mano que guía, esta es su gran maravilla; su diestra no está inactiva (v.11.16.21)¹⁴⁴. Es la memoria exodal que desea concretar el meditado y musitado credo histórico de Israel como pueblo rescatado de la esclavitud en la actualidad del salmista¹⁴⁵. Al estar la identidad de Dios en la memoria del salmista, debería hacer lo mismo con él (v.16)¹⁴⁶.

Enmarca la memoria exodal de la travesía por el mar (v.16.21) al antiguo himno teofánico¹⁴⁷ declamando un binomio propio de la teología israelita, entre la historización de la acción de Dios que *rescata/guía* y, dentro de ella, la expresión cósmica de su poder (v.17-20). Con todas las imágenes cosmológicas

¹⁴⁰ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 70.

¹⁴¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1014.

¹⁴² GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 354.

¹⁴³ KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 178.

¹⁴⁴ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 75.

¹⁴⁵ Es la referencia a Jacob y José en el v.16b. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 179. Alguna profundización en APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 75; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1020.

¹⁴⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 74.

¹⁴⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 2008, 75.

declamadas, yendo del mar al cielo, los truenos, la tierra (v.17-19) se historiza la identidad activa de Dios con la memoria de la liberación abriendo las aguas para salvar a su pueblo, recordando el Sinaí y mezclando tradiciones míticas e histórico salvíficas (v.20)¹⁴⁸. Agradece pensar, ante el doble grito del inicio, un doble relámpago al final, equilibrando la respuesta por el dolor (v.2.18.19)¹⁴⁹. Esta finalización recuerda a Job porque, ante el cuestionamiento por el sufrimiento, Dios se revela en el cosmos como si el hagiógrafo contemplara ese horizonte por las preguntas duras de la vida pendientes de resolución. La perspectiva esperanzadora anhelada en la súplica se expresa con fuerza y deseo de concreción en esta sección del salmo¹⁵⁰. La oscuridad no puede adueñarse por completo asesinando al poeta y la memoria será siempre potencia de vida.

Hay un vínculo entre el sufrimiento, la memoria y la identidad salvífica de la Divinidad. Si bien el poema contiene lágrimas, dolores y oscuridades que afectan el sentido de la vida, la fe siempre es cuestionada y, desde ahí, fortalecida con la seguridad del Dios cercano¹⁵¹. La luz de una tradición liberadora que nace de una experiencia de encuentro histórico entre el pueblo y su Dios, inspira a mirar con resiliencia cualquier situación, por dolorosa que sea, demostrando la progresión salvífica. Quizá el salmo parezca terminar abruptamente o pareciera abierto al final, pero podría pensarse en cómo esta memoria salvífica resignifica la soledad de la memoria sufriente, haciendo de este poema una experiencia de lectura abierta y esperanzadora¹⁵².

¹⁴⁸ Propio de la teofanía, incluso sinaítica, se conciben los hechos históricos de la liberación en una perspectiva cósmica, poética y antropomórfica (Ex 15,8; 19,16-18; Hab 3,10-11; Sal 104,7; 114,3). Dios tiene dominio dentro de la naturaleza física y de la historia. GONZÁLEZ, A., *El libro de los Salmos*, p. 352; APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Salmos 73-106*, p. 75-76. Sobre la mezcla de tradiciones, KRAUS, H.-J., *Los Salmos 60-150*, p. 179.

¹⁴⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., *Salmos II (Salmos 73-150)*, p. 1015; APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Salmos 73-106*, p. 69.

¹⁵⁰ APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Salmos 73-106*, p. 77.

¹⁵¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., *Salmos 73-106*, p. 71.

¹⁵² ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., *Salmos II (Salmos 73-150)*, p. 1015; FLOR SERRANO, G., *Los Salmos*, p. 464.

8.4. Salmo 88: grito y dolor

Este salmo, quizá escrito durante la invasión persa¹⁵³, es súplica o lamento individual, dicho explícitamente por el salmista (v.2.3.10.14)¹⁵⁴. Se diferencia de la súplica o lamento colectivo porque las necesidades del individuo son diferentes y tal superación es esperada de modo distinto, por eso suelen ser más pesimistas porque la distancia entre *necesidad/liberación*, *dolor/superación* es menor en la persona que en el pueblo, revelando la transformación interior hacia la confianza y la certeza de la escucha¹⁵⁵. Sin embargo, este salmo se embebe en el dolor y sin perspectiva de escucha desde el primer verso hasta el último, haciendo de él una súplica abierta porque no cumple totalmente la forma literaria¹⁵⁶. Tampoco se saben las razones del dolor porque no hay castigo. Tan profundo el sufrimiento que no da espacio para ello. Pareciera un leproso por el alejamiento de los seres queridos (v.9.19) (Sal 31,12; 38,12; Job 19,13ss) o un perseguido por aludir la cárcel (v.10) y, al mismo tiempo, no sería nada de esto¹⁵⁷. No hay promesa de acción de gracias¹⁵⁸, haciendo del salmo el más doloroso de toda la antología¹⁵⁹. Justo en este sentido el poema es honesto y transparente con el dolor padecido.

Sobre la estructura del poema, hay diferencias entre los autores. Se complejiza identificar las secciones, aunque el texto es firme, bien construido, organizado y secuencialmente coherente¹⁶⁰. Sin embargo, se procura la división

¹⁵³ CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 706; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 290.

¹⁵⁴ KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 290.

¹⁵⁵ WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 53, 58; JENNI, E.; WESTERMANN, C., Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II, p. 721; González afirma que estas expresiones solo tienen sentido en el campo personal, en GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 403.

¹⁵⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1132; WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 59; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 290.

¹⁵⁷ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 402, 403 y 404; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p.1132; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 472; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 706; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 290-292.

¹⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1132.

¹⁵⁹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 403; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 472; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 706; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 187.

¹⁶⁰ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1132 y 1134; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188.

menos compleja para explicitar mejor su contenido. Los dos comentarios revisados difieren en la ubicación del v.9 sin mover las áreas temáticas declamadas. Así, la estructura del poema sería: A) Súplica introductoria en los v.2-3; B) canción al sepulcro en los v.4-8 y C) canción a la soledad en los v.9-19. Dentro de C habría dos subdivisiones que nombraríamos: Ca) estrofa sobre el silencio del sepulcro en los v.10-14 y Cb) estrofa sobre el silencio de Dios en los v.15-18. Los v.9-19 enmarcarían la segunda canción presentando la soledad total del poeta como inicio y final del poema¹⁶¹.

Al igual que en el Sal 77, la introducción empieza, como es propio de una súplica, con un grito y la certeza salvífica que identifica a Dios¹⁶². La raíz *š‘q* figura nuevamente llamando la atención desde el inicio al entero contenido del poema. El verso presenta una composición especular como un paralelismo sintético:

A-Señor, Dios mío,
 B-de día te pido auxilio;
 B'-de noche grito (*š‘q*)
 A'-en tu presencia (88,2)

Es semejante la mención directa a Dios en A y la presencia de Dios en A'. El merisma *día/noche* indica cómo la vida entera del poeta es un total sufrimiento entre la petición de auxilio y el grito desgarrador. La forma de *š‘q* es un *qal* perfecto, primera persona del singular, que puede significar *lloré*, *grité*, como una acción puntual, terminada. Es la actitud de estar comunicando el dolor a Dios de forma permanente a lo largo del poema revelando el contenido del grito suplicante. Parece un contraste de presencias: el poeta hace presencia con un grito desgarrador (v.2), pretende disminuir la distancia pidiendo ser escuchado por un Dios silencioso,

¹⁶¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 496.

¹⁶² KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 291.

extraño (v.3)¹⁶³. Y el grito criticaría uno de los pilares doctrinales de la fe israelita: la escucha.

Empieza la sección declamando la experiencia cercana de la muerte con la proposición causal *porque* (*ky*)¹⁶⁴. El salmista se percibe moribundo. Los males lo revientan, saturan (*sb'*)¹⁶⁵ y llevan al borde del abismo sin fuerzas, acabado, inválido, viviendo entre muertos, olvidado, arrancado de la mano amorosa (v.4-6): «el orante se ha saciado de vivir muriendo y de morir viviendo»¹⁶⁶. El v.7 ejecuta el v.5 generando una inclusión menor¹⁶⁷: *ya me cuentan con los que bajan a la fosa... me has colocado en el fondo de la fosa*. Lo que al principio era un censo, la posibilidad de morir, al final es una realidad. El v.8 parece concretar el v.4: si al inicio el salmista está lleno de sufrimiento con la vida al borde del abismo, finalmente dice *me echas encima/afligiste/humillaste/atormentaste/torturaste/hundiste/arrollaste/anegaste/ahogaste con tus olas*. Todas estas posibilidades de traducción, que van a lo mismo, son imagen excesiva de la cólera divina¹⁶⁸. La referencia al *sheol* (v.4b.5a.7), al mal padecido (v.4a.5b.8) y a la muerte (v.6) es permanente (Sal 6,6; 9,18; 18,6; 30,4; 40,3; 86,13; 107,18; 143,3.7)¹⁶⁹. Quizá la muerte en el v.6 sea el centro de todo el canto donde, nuevamente, aparece la *memoria* como categoría. Ser olvidado por Dios es igual a morir (v.6c.13). El salmista responsabiliza a Dios de su situación porque ahí lo puso, solo él da la vida y la muerte, atormenta y ahoga porque el israelita no personifica la muerte ni la diviniza (v.8.16-18) (1Sam 2,6).

¹⁶³ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1135.

¹⁶⁴ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188.

¹⁶⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1135; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 291.

¹⁶⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 189. Sobre el v.6, otra posible traducción *arrancados de tu amor* por la raíz *yd* (Dt 33,3; Is 11,11; 57,8; 66,14; Sir 7,26; Lam 3,3; Jer 15,17; Sal 95,7). APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 497.

¹⁶⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188.

¹⁶⁸ El análisis filológico que posibilita estas traducciones es de APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 498. Aunque para Kraus, traducir por *me has humillado* sería inadecuado, aunque esta claridad no desvía lo sentido del salmo. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 289.

¹⁶⁹ El *sheol* y la fosa siempre significan los dominios de la muerte. GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 401.

Además de la muerte, Dios también causa la soledad¹⁷⁰. Los v.9.19, casi a manera de prólogo y epílogo, enmarcan el salmo entre los v.10-18 por la repetición verbal¹⁷¹ y refieren la dolorosa soledad del salmista: *has alejado de mí a mis conocidos... me alejaste de amigos y compañeros*. De esto trataría la sección porque su vida entera estaría en total soledad, en tinieblas, repudiado por la gente que le amó.

La primera estrofa sobre el silencio en el sepulcro estaría enmarcada entre la tercera y cuarta expresión suplicante (v.10b.14). Los ojos nublados de pesar sugieren llanto alargado en el tiempo, como quien desea ver al frente, pero las lágrimas se lo impiden (v.10a)¹⁷². A los muertos en su reino¹⁷³ Dios no hace maravillas ni llega su fidelidad ni su justicia, ni ellos, como sombras en el *sheol* y sus tinieblas, le alabarían, porque es una existencia menguada y lejana de la tierra de los vivos de la que nadie sabe algo y, por lo tanto, está lejos de Dios y su memoria. Pareciera que el salmista quiere conmover a Dios, convencerle de su desdicha¹⁷⁴. Ahí se menciona la negación de las cuatro cualidades de Dios para el moribundo: misericordia, fidelidad, justicia y prodigios porque en el *sheol* no hay relación con Dios¹⁷⁵ (v.11-13) recordando y negando, casi en el balbuceo, el Éxodo. Al parecer, ni la propia tradición religiosa aporta consuelo, como sí ocurre en el caso de los otros salmos estudiados. Luego de los tres cuestionamientos se entiende la petición de auxilio para acortar la distancia con Dios. El salmista está muerto, sepultado, *pero* grita nuevamente, indicando que aún está vivo (v.14). Aunque esta súplica final inspira la oración y sostiene la esperanza con tenue luz¹⁷⁶. Si bien

¹⁷⁰ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 191.

¹⁷¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188.

¹⁷² APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 191.

¹⁷³ La expresión *qbr, tumba* que en algunas traducciones sería el *reino de los muertos*, se puede traducir por *lugar de destrucción/poder de destrucción* en paralelismo con la fosa o el *sheol* (Prov 15,11; 27,20; Job 26,6; 28,22). APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 499. Esto aumentaría, según la traducción, el drama del salmo.

¹⁷⁴ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1137; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 706; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 293.

¹⁷⁵ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 402; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 187.

¹⁷⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 187 y 192.

manifiesta vida, la ausencia de promesa hace más dramática la expresión del dolor desesperanzador, es anhelo por romper con el límite existencial que únicamente Dios podría quebrar. Sin embargo, en la siguiente estrofa llega el rechazo de Dios, su silencio.

La segunda estrofa sobre el silencio de Dios presenta dos momentos, en relación con el rechazo de Dios, la desgracia del salmista -en su vida entera, hasta su presente- por este rechazo que afecta su salud mental al quedar aturdido, quejumbroso, aterrado, delirante (v.15-16) (Job 9,34)¹⁷⁷ y se percibe a sí mismo inocente, lanzando la pregunta más humana ante el dolor: *¿por qué?* (v.15)¹⁷⁸. La comprensión de este rechazo se metaforiza cósmicamente como incendio consumidor y aguas envolventes contra el poeta abandonado (v.17-18), invocando la angustia mencionada en el v.8¹⁷⁹. Si Dios esconde su rostro, esconde su justicia misericordiosa, no se percibe la más mínima respuesta salvífica¹⁸⁰, presentando como consecuencia esta desdicha. El salmista, solo, muere¹⁸¹.

No hay respuesta, solo desconsuelo¹⁸². Si el salmo carece de perspectiva esperanzadora, no lo hace menos esperanzador. El poeta ora a Dios sus males con lenguaje extremo. La reflexión religiosa y teológica a veces excede irracionalmente la esperanza ante la irracionalidad del dolor, empañando los ojos de quien mira y analiza la realidad. Dulcificar la fe, presentarla como un bálsamo permanente contra el dolor, genera irresponsabilidad ante la vida tal cual como se presenta, sobre la que Dios, en ningún momento, ahorrará el dolor. Al contrario, forma en la responsabilidad para asumir la vida. Escribir un poema de este talante abre honestamente la realidad como estrategia terapéutica para drenar el dolor.

¹⁷⁷ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 187. Sobre todas las posibilidades de traducción de la expresión *ʾfynh*, raíz *fyn* puede verse el análisis de APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 499.

¹⁷⁸ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 472; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 293.

¹⁷⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1138; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 188.

¹⁸⁰ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 472.

¹⁸¹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 73-106, p. 192.

¹⁸² KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 294.

8.5. Salmo 107: grito y liturgia

Finalmente, este salmo, en el inicio de la quinta parte de la división más reciente del salterio, entre 107-150¹⁸³, recoge en dos ocasiones el doloroso grito. Escrito posiblemente al regreso del exilio y durante la invasión persa¹⁸⁴ por la aludir *redención*, (*g'l* en el v.2)¹⁸⁵, *congregación* (*qbš* en el v.3)¹⁸⁶ y *sacrificio de acción de gracias* (*zbħy tvdh* en el v.22)¹⁸⁷, es una acción de gracias mixta con un resumen de la historia de Israel y con la memoria del Éxodo presente a lo largo del poema¹⁸⁸. Precisa dos partes¹⁸⁹, A) una alabanza informativa como himno de acción de gracias (v.1-32) con una introducción (v.1-3) y cuatro himnos de alabanza elevados por quien ha sido salvado del extravío por viajes terrestres (v.4-9), la cárcel (v.10-16), la enfermedad (v.17-22) y el naufragio (v.23-32)¹⁹⁰ y B) cambiando de género, un epílogo sapiencial añadido como síntesis histórico-teológica (v.33-43)¹⁹¹. Para Kraus, la primera parte sería una liturgia de acción de gracias y la segunda un himno como ampliación secundaria de la liturgia¹⁹²; todos enfatizan la dimensión litúrgica a partir de la estructura literaria. Esta aproximación se hizo sobre la ambientación

¹⁸³ WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 20.

¹⁸⁴ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 488; A ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1342; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 14. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 483.

¹⁸⁵ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 484, 488. Según Alonso Schökel y Carniti, son *rescatados* del destierro, en ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1342.

¹⁸⁶ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490. Según Alonso Schökel y Carniti, son *reunidos* de la diáspora, en ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1342.

¹⁸⁷ CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 722.

¹⁸⁸ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 16.

¹⁸⁹ Aunque con variaciones, hay acuerdo por la clara división interna. WESTERMANN, C., Los Salmos de la Biblia, p. 28; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 489-490; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 722; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 481.

¹⁹⁰ Los paisajes de las cuatro secciones son poco frecuentes en la poesía bíblica, dicen ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1344.

¹⁹¹ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 489 y 490; CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 722; RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 159. Kraus, citando a Duhm, lo nombra como un poema complementario añadido posteriormente, en KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 482. Para González, no hay razones para considerar tardía la sección, su motivo e intención es la misma. En GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 488. Para Alonso Schökel y Carniti, difícilmente hay relación entre el apéndice y el cuerpo del salmo, no encaja, pero no resta valor; en ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1342-1343.

¹⁹² KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 480.

de Ramírez-Kidd quien, aprovechando esa estructura, también ilustra creativamente cómo pudo darse el origen cultural del salmo¹⁹³ encaminando la reflexión espiritual del poema¹⁹⁴.

La gran liturgia de acción de gracias inicia con su fórmula (v.1)¹⁹⁵, como recurso retórico, concretando a los destinatarios: los rescatados, liberados y reunidos de muchos países llamados a alabar al Dios de la alianza en medio de su pueblo, sugiriendo a los repatriados, con el lenguaje del Deuteroisaiás (v.1-3)¹⁹⁶. Imaginando el ambiente del salmo, es un grupo de mercaderes partiendo de Jerusalén con sus animales y productos, internándose en el desierto. Quizá les desorienta una tormenta de arena produciendo temor y cercanía a la muerte y apelan a lo sagrado para salvarse. La tormenta se calma, continúan su camino hasta llegar a un oasis, cansados pero agradecidos. Regresan al templo para cumplir el voto por superar la angustia (Sal 116,12ss). En el exterior del templo hay más agradecidos. El sacerdote organiza una liturgia en la multitud para instalar cuatro grupos ubicados en los puntos cardinales (v.3)¹⁹⁷, describiendo situaciones y causas de sufrimiento¹⁹⁸ y las acciones salvíficas de Dios¹⁹⁹:

¹⁹³ Para Cortese y Pongutá, aunque es antigua la sección 1-32, sus partes compondrían un rito de acción de gracias difícil de reconstruir. Por eso se opta por ilustrar la escena según Ramírez-Kidd. En CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 722. Crüsemann, citado por Kraus, dice sobre el *Sitz im leben* «una fiesta masiva de acción de gracias» y luego, citando a Gunkel, «encontramos una liturgia para una fiesta de acción de gracias», en KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 480-481.

¹⁹⁴ RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 159-161. También lo menciona González, pero al mismo tiempo afirma la imposibilidad de su reconstrucción. Nuestra intencionalidad es didáctica. En GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 488.

¹⁹⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1344.

¹⁹⁶ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 488; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1344; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490.

¹⁹⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1343.

¹⁹⁸ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490.

¹⁹⁹ KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 487.

- El primer grupo, *los salvados en el desierto* (v.4-9), son peregrinos en caravanas buscando la ciudad santa como morada para obtener provisiones²⁰⁰, evocando el Éxodo, los patriarcas, a Job (Job 6,18-20)²⁰¹ o el regreso del destierro²⁰².
- El segundo grupo, *los liberados de la prisión* (v.10-16), la tortura²⁰³ en la oscuridad de la cautividad babilónica²⁰⁴, eliminando todos los elementos de la cárcel²⁰⁵ y los significados que pudiera tener en la tradición hebrea, desde la culpa personal hasta la injusticia²⁰⁶.
- El tercer grupo, *los sanados de la enfermedad* (v.17-22), del *sheol*, debilitados corporal y espiritualmente²⁰⁷ por el pecado y la culpa, excluidos del culto por las dolencias²⁰⁸.
- El cuarto grupo, *los rescatados del mar*²⁰⁹ (v.23-32) simbolizando, con sentido teofánico en medio de la ansiedad por el terror²¹⁰, la salvación del caos y de la muerte²¹¹, como lo hizo Dios en Egipto.

²⁰⁰ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 484 y 487; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1345.

²⁰¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1345.

²⁰² APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 17.

²⁰³ El análisis filológico sobre la tortura la presenta Aparicio, al mencionar la traducción literal *aflicción y hierro*, 'ny v brzl en 10b. Puede traducirse como *hierros torturantes* o también *grilletes de hierro*. En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 613.

²⁰⁴ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 487; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1346; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 485.

²⁰⁵ Aparicio hace alusiones a la profecía de Isaías para ilustrar esta acción en 30,10; 45,2.7; 51,1-4. En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 19

²⁰⁶ Un análisis detallado del significado de la cárcel lo presenta KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 485. Alonso Schökel y Carniti enfatizan la culpa que llevó al destierro, en ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1346.

²⁰⁷ La antropología hebrea no diferencia claramente la dolencia física y la perturbación mental. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1347.

²⁰⁸ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 485; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 19; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 485.

²⁰⁹ Difícil identificar las razones históricas de cada estrofa, más aún en esta sección. Los hebreos tuvieron escasa familiaridad con viajes marítimos, la navegación ha sido irrelevante en su historia. FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490. CORTESE, E.; PONGUTÁ, S., Salmos, p. 722. Según Aparicio, sí tendrían tal experiencia, según Jonás o 1R 9,27; 10,22; Si 43,24. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 20. Podría ser una herencia fenicia o estar en los puertos de este territorio. KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 486. ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1347.

²¹⁰ Aparicio hace el análisis filológico de la raíz verbal *mvg* que, según el caso, es *temblor*, *estremecimiento del aliento*, *respiración entrecortada*, *terror ansioso*. Normal para un contexto como el narrado. En APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 615; también APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 21.

²¹¹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 486.

Cada grupo sigue la liturgia guiada por un sacerdote que empieza en dirección a la salida del sol narrando la experiencia y respondiendo con el primer estribillo de la súplica y acción salvífica (v.6.13.19.28) y otro sacerdote invita a los presentes a repetir el segundo estribillo de agradecimiento amoroso (v.8.15.21.31). El ministro repite el proceso caminando circularmente por cada grupo hasta llegar al punto donde empezó ²¹². Dicen los estribillos comunitariamente suplicando a Dios liberación y dando gracias por la salvación²¹³ marcando el tema central como objeto de alabanza del salmo²¹⁴. Aunque culpa y rebeldía tienen un lugar en el salmo -diferente del Sal 88 que nada menciona-, no corresponden a la razón total de la salvación experimentada (Sal 107,11-12.17)²¹⁵.

Dice Aparicio, ante los cuatro males declamados, «tan sólo les queda el poder del grito, del clamor suplicante»²¹⁶. Llama la atención la raíz *ṣ'q* en dos estribillos, v.6.28. Los versos son iguales porque corresponden a una antífona leída comunitariamente, construida como paralelismo climático, una acción-reacción, yendo del grito desgarrador a la liberación.

D-de sus congojas (107,6.28)

C-y los libró (*yšylm*, raíz *nšl* en 6; *yvšy'm*, raíz *yš'* en 28, sería *sacar*, *hacer salir*²¹⁷)

B-en su angustia,

A-Pero gritaron (*ṣ'q*) al Señor

La palabra corresponde a un *qal* imperfecto, tercera persona del masculino plural, *ellos clamaron, pidieron, lloraron* expresando una acción incompleta, sea

²¹² RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 160. Kraus admite la existencia de instrucciones y exhortaciones sacerdotales a grupos de personas detrás del salmo, en KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 487.

²¹³ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490.

²¹⁴ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 484 y 487.

²¹⁵ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490.

²¹⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 21.

²¹⁷ Cambian las formas verbales, incluso, comparando con los otros estribillos semejantes en 13.19 (*yvšy'm*, raíz *yš'* = *salvar*) aunque teológicamente es el mismo sentido. Puede tenerse presente para evitar traducir el estribillo del mismo modo, pero es algo perceptible únicamente en el hebreo. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p.615.

pasada, presente o futura. Sin embargo, hay una *vav* conversiva que puede transformar el verbo en perfecto para expresar una acción completada. También, la transformación verbal entre *liberar/sacar* en v.6.28 muestra una glosa que compromete Ex 3 y la liberación del pueblo del mar de las Cañas²¹⁸. La situación podría dar cuenta de un grito escuchado en su momento y actualizado en la liturgia. Si aparece el estribillo en estos extremos, estaría enmarcando la totalidad del salmo y, más aún, por su composición climática, sugiere también el ritmo general del poema, de la angustia a la salvación. En comparación con los gritos mencionados en los v.13.19 (*yz 'qv raíz z 'q*), se presenta un cambio morfológico en la letra inicial de la expresión en v.6.28 (*yš 'qv raíz š 'q*)²¹⁹. Se desconocen razones y, por argumentos metodológicos ya dichos, sería innecesario detenerse en este asunto dialectal.

El añadido sapiencial al final relaciona, desde el horizonte de la antigua historia israelita, las desgracias descritas y superadas (v.4-9.10-16.17-22.23-32). Cortese y Pongutá dicen «Dios salvó a los sobrevivientes, haciéndolos partícipes de la historia que formó a su pueblo»²²⁰. Dios, providente, invierte las situaciones, expresando el anhelo humano por la justicia y la reivindicación²²¹, castigando depravados y salvando justos (v.33-34)²²² enfatizando liberación y justicia a los débiles, hambrientos, abatidos, pobres (v.36.39.41) proporcionando tierras, fertilidad, justicia producto de las teologías de la promesa, del Éxodo y de la profecía isaiana²²³. El salmista significa profundamente lo acontecido (v.43) porque no basta narrar las situaciones vividas en muchas ocasiones por el pueblo

²¹⁸ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 615.

²¹⁹ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 612.

²²⁰ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 723. Gonzalo Flor Serrano y Aparicio dicen, diferenciándose en leves delimitaciones, cómo cada sección de la conclusión se relacionaría episodios históricos israelitas: *patriarcal o exodal* en 33-34, *instalación territorial* en 35-38 y *destierro-liberación de Babilonia* en 39-41. Sin mencionar la categoría *memoria* como en los salmos estudiados, se evidencia intencionalidad. FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490. APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 611.

²²¹ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 489; FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490; RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 172.

²²² FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490.

²²³ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1349.

como repetidas liberaciones que originan reiteradas acciones de gracias²²⁴ (v.4-32) orientando la meditación sobre lo vivido porque hay algo profundo y poco visible por ser descifrado²²⁵. El poeta debe tomar en serio su experiencia de fe para celebrarla y concluye su meditación identificando la justicia compasiva, amorosa y leal de Dios revelado en toda la historia de su pueblo²²⁶, generándose finalmente una inclusión entre los v.1.43, unificando el poema entero²²⁷.

Este salmo es el único cuyos comentaristas afirman con cierta precisión el destierro y restauración israelita como época de composición y fue el momento de mayor sufrimiento en la historia israelita. La memoria, como contenido litúrgico, significa la súplica, relacionando y actualizando la alabanza como contenido litúrgico²²⁸. El sufrimiento y la esperanza son motivos culturales, asumidos históricamente, sin lenguaje milagroso²²⁹ vinculando lo ritual, la comunidad, la memoria exodal y profética para potenciar el sentido salvífico. Por lo tanto, son oportunos los tres momentos de espiritualidad concluidos por Ramírez-Kidd: 1) *momento presente/gratitud* porque en los v.1-3 invita litúrgicamente para dar gracias en el templo por la liberación después de vivir el peligro; 2) *momento pasado/memoria* porque en los v.4-32 testimonia lo ocurrido dando razones para celebrar recordando y recontando; 3) *momento interior/reflexión* porque en los v.33-43 llama a la meditación para cuestionar el significado de lo ocurrido en la comunidad, más allá del hecho salvífico para ver el gesto gratuito y misericordioso de Dios²³⁰.

²²⁴ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 16.

²²⁵ RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 170.

²²⁶ APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 23; KRAUS, H.-J., Los Salmos 60-150, p. 487.

²²⁷ FLOR SERRANO, G., Los Salmos, p. 490; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Salmos 107-150, p. 14; APARICIO RODRÍGUEZ, A., Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los Cantares, p. 618.

²²⁸ GONZÁLEZ, A., El libro de los Salmos, p. 488.

²²⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1345.

²³⁰ RAMÍREZ-KIDD, J. E., Para comprender el antiguo testamento, p. 161.

9) **Apreciación conjunta de los elementos hallados en los Salmos**

Las formas literarias expuestas en esta muestra poética son el primer aspecto que llama la atención. Si bien son poesía, no se circunscriben únicamente a la súplica o lamentación. O la forma no es clara (Sal 9), o se mueve entre la acción de gracias y la súplica (Sal 77), o se dirige a la sabiduría y el culto (Sal 34; 107) y uno solo se presenta como lamento individual (Sal 88)²³¹. Aunque singulares, sus mixturas no permiten la categorización total de una forma literaria ni mucho menos los significados de este tipo de grito. Por lo tanto, este grito puede emerger originalmente como lamento y luego súplica, aunque el posterior desarrollo literario no lo encierra en esas formas. La existencialidad emergente del grito se drena en la liturgia del templo y se reelabora por los escribas, relacionando la espiritualidad con la oficialidad religiosa de la época²³².

Por lo tanto, esta complejidad revela humanidad por un detalle de alto valor histórico y soteriológico. Sean himnos, cánticos, alabanzas, sabidurías y cultos manifestados, todos tienen en su raíz la misma situación existencial: el grito del salmista. Cada poema duele. Esto implica mover la reflexión del pecado y la culpa al sufrimiento inocente por la injusticia. En consecuencia, el contexto histórico reflejado en la totalidad de la muestra, sopesando la diversidad de formas literarias, posturas de los comentaristas y oscuridad de los datos contenidos en las unidades y estructuras literarias, como también una cierta prevalencia de una teología de la retribución, justifica la común hipótesis histórica: la dolorosa e injusta situación del exilio y posexilio israelita. Época del grito por la injusticia y la súplica por la justicia, refleja un judaísmo estructurado en el destierro generando afinidad con la tradición exodal. Salir de Egipto es salir de Babilonia. No aparentan un espíritu normativo, el género ni mucho menos las formas lo

²³¹ GUNKEL, H., Introducción a los Salmos, p. 193.

²³² Teorización que aplica a todos los salmos, según Julio Treballe, aquí aplicado al contexto de esta consulta. En SEIJAS, G. (dir.). Historia de la literatura hebrea y judía, p. 133.

permiten. Durante la invasión persa y la institucionalización del judaísmo se dan tiempos y contextos para componer literariamente lo experimentado por los desterrados.

La ubicación del grito en cada uno de estos salmos persuade discernimiento. No se deduce de la organización canónica de la antología algún orden lógico ni histórico, pero se intenta redescubrir, al menos, en esta muestra²³³. La escasez de menciones sobre la raíz *š‘q/š‘qh* podría sugerir un motivo de alto valor por cada particularidad declamada. El interés radica en cómo este grito podría marcar un ritmo a través de los 150 poemas el salterio, al empezar por el 9 y terminar en las dos menciones del 107. El grito atraviesa y hace eco, no solo en los salmos, sino toda la Biblia hebrea como protopalabra transformadora según la memoria exodal dentro de la Torah, pasando por la profecía como lo afirma el Sal 9 hasta la sabiduría de los escritos, como un tercer eco de este sufrimiento que justifica la acción redentora y compasiva.

Ninguno de los salmos nos revela directamente qué significa gritar al presentarse cada escenario categorialmente, pero sí orienta en un camino llevando a unos significados más amplios a partir de tal llamado de atención. Estos gritos obligan a escuchar y mirar esos cuerpos dejándose orientar por su explosión. Por lo tanto, la primera intuición implicaría comprender que el grito, como reacción, es producido en el momento en que se dan todos los factores para que se eleve *ad Deum*, como lenguaje oracional, salmódico. En todos hay grito, liberación, escucha, observación, memoria, profecía, sabiduría, adoración. Sin embargo, se perciben énfasis. Los Sal 77 y 88, dan el punto de partida y enmarcan existencialmente un proceso. Y el 88, al ser total lamentación con escasa perspectiva de esperanza, podría suponerse más antiguo y original, si no, al menos, es el más limpio a la hora de expresar la intensidad del dolor. El Sal 77

²³³ GUNKEL, H., Introducción a los Salmos, p. 19.

sería una respuesta teológico-exodal y cósmica a ese dolor. Dios escucha y puede sanarlo todo, relacionando memoria y compasión.

Posteriormente, además de evidenciar el dolor y su memoria, aparece la profecía del Sal 9 y el testimonio del Sal 34 con sus respectivos aportes. Ante el dolor provocado por la realidad proporcionada por el malvado, llega la justicia compasiva de Dios que le da la razón al salmista herido. La identidad de Dios manifestada desde el Éxodo se manifiesta al vulnerable en razón misma de su dolor, se le restituye y protege. El malvado es condenado y jamás será tan poderoso. La comunidad asume el dolor del herido y ahí Dios se revela compasivamente. Y esta realidad de justicia proporciona sabiduría, haciendo del salmista un testimonio viviente en la asamblea, dando cuenta como sabio del dolor padecido y, agradecido, de la transformación que obra en él, transparentando la salvación en todas sus dimensiones vitales, llamando a la escucha a los humildes. Su testimonio de dolor, justicia y memoria genera comunidad amorosa y acogedora, como también crítica contra las realidades de injusticia circundantes. El salmista sabio testifica cómo Dios hizo justicia con él y, por lo tanto, hará justicia a su pueblo.

Finalmente, del testimonio dirigido a la comunidad, en consecuencia, se pasa a la expresión litúrgica para perdurar la memoria exodal de la justicia. Los gritos enmarcados litúrgicamente expresan el pasado, pero se actualizan permanentemente en un presente salvífico en la comunidad que experimenta situaciones complejas de vida. Se agrupan las principales realidades de temor en este pueblo y se hace una síntesis teológica de su historia en relación con la actualidad vivida. La comunidad condensa todo y celebra: entre el grito y la liberación está la justicia, la memoria y el testimonio salvífico. Es el momento cumbre para dar gracias por la salvación del sufrimiento, el miedo y la injusticia. Hay siempre razones para seguir creyendo y confiando.

10) Categorías prácticas para verificar acciones a favor del vulnerable

Atendiendo el paradigma anamnético y el entero marco teórico que sostiene este estudio para hacer una aproximación teológico-política al contenido de los salmos seleccionados, reconocemos las tres categorías fundamentales y ya previamente planteadas por esta escuela teológica que facilita una teología fundamental práctica, según Metz: 1) *memoria* como *solidaridad hacia atrás* con los vencidos de la historia empezando por Jesús; experiencia, identidad y contenido transmitido por la Iglesia abriéndose a la esperanza transformadora y salvífica; 2) *narración* como consecuencia performativa de la memoria y naturaleza práctica del cristianismo, haciendo de la Iglesia una comunidad narrativa y 3) *solidaridad* como consecuencia práctica de las reservas humanitarias del cristianismo -su *memoria narrativa*- para asumir la promoción del sujeto sufriente y la defensa de su dignidad ante Dios en el contexto social e histórico²³⁴. Sin embargo, pareciera que estos salmos asumen las categorías, pero las amplían significativamente. Identificando e intentando organizar las diversas y nuevas categorías presentadas por los salmos seleccionados atendiendo el grito contenido, se pueden jerarquizar con cierta lógica procesual, más no canónica ni mucho menos histórica, de la siguiente manera:

- *Salmo 88*: El grito adolorido por la injusticia como punto de partida de las personas y los pueblos. Es la experiencia subjetiva que surge del sufrimiento físico o emocional que motiva la búsqueda de la justicia. Exige a la humanidad sincerarse con el *dolor*.
- *Salmo 9*: luego de evidenciar el grito de los cuerpos concretos por la injusticia como límite del lenguaje que concreta vulnerabilidad, se va a la búsqueda de la reparación y el fin del dolor como objetivos primordiales. Se representa el conjunto

²³⁴ La ampliación de las categorías el autor la plantea en METZ, J. B., *La fe en la historia y la sociedad*, p. 191-244. Un resumen lo presenta Gibellini en GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, p. 337-343.

principios y valores que guían la búsqueda del equilibrio, la equidad y la reparación. La eliminación del dolor y el sufrimiento son los objetivos definitivos de la *justicia*.

- *Salmo 34*: acontece Dios liberando al pueblo de la esclavitud asumiendo su grito en la realidad. Lo testimonia el sabio compartiendo el dolor histórico para generar empatía, visibilizar futuras injusticias y contribuir a la búsqueda de soluciones. Es la transmisión de la memoria a través de la narración poética, permitiendo compartir experiencias y construir significados. La víctima da *testimonio* para transmitir la justicia.
- *Salmo 77*: el recuerdo del sufrimiento israelita se actualiza para cuidar a otros. Recordar el dolor injusto evita su ideologización y motiva la búsqueda de justicia tanto para las víctimas como para las generaciones futuras. Conserva el recuerdo de eventos pasados, individuales o colectivos y es esencial para comprender el presente y construir el futuro, por lo tanto, se reconstruye el presente a partir del pasado. La *memoria* abre y mantiene la esperanza.
- *Salmo 107*: la organización litúrgica procura continuar la celebración de la humanidad por la memoria teologal de la liberación para evitar repeticiones. Las prácticas rituales son medios para facilitar la expresión del dolor, sanan, honran la memoria de las víctimas y buscan consuelo por la relación con la memoria, el testimonio, la búsqueda de la justicia dependiendo del contexto cultural y religioso. Si *liturgia* es *leitourgia*, adorar concreta empresa a favor del pueblo y la confianza en que la realidad será transformada.

Dolor, justicia, testimonio, memoria y liturgia ensanchan las categorías de Metz como *memoria, narración y solidaridad*. Esta jerarquía, con el dolor como punto de partida, enfatiza la dimensión humana del sufrimiento y la justicia define la solidaridad. Reconoce que el dolor es una experiencia real y significativa que motiva la acción social y la búsqueda de un mundo más justo. Si bien Metz afirma que las categorías se relacionan, aquí se diría lo mismo: se relacionan entre ellas demostrando cómo unas están contenidas en las otras, pero siempre dilucidando caminos o dimensiones que, al ser clarificadas, facilitan una práctica teológica transformadora y potencialmente efectiva.

Conclusión

Este grito profundo, doloroso por la injusticia que hace memoria de la tradición exodal y está contenido explícitamente en seis ocasiones dentro de estos cinco salmos remiten directamente a varias comprensiones exigidas por la hondura del salmista vulnerable. Si bien el grito contiene unos significados que solo pueden ser interpretados con la ayuda de otras disciplinas, orienta a partir de los poemas a otras realidades que deben ser tenidas en la cuenta. Sincerarse con el dolor, hacerle justicia, testimoniar la vida, generar una memoria sanadora y propiciar una comunidad litúrgica transformadora son acciones deducidas de estos salmos que retan los contextos actuales de forma permanente.

En la actualidad existen muchas situaciones de angustia profunda, amargura, muerte cercana, pérdida en la agricultura, hambre, esclavitud, guerras, vulnerabilidad, oprobios contra diversidad de empobrecidos empañados por los intereses ideológicos de grupos de poder que afectan la cosmovisión del ciudadano en su cotidianidad. Sin embargo, ante el grito del dolor, no hay ideología ni marco teórico que permita considerar otros asuntos. El grito adolorido por la injusticia no soporta ningún proceso hermenéutico. Se escucha el grito, se atiende la injusticia o se genera, desde la fe, una experiencia religiosa cínica centrada en su propia identidad sin ningún tipo de relevancia sociopolítica y eclesial. Y la propia eclesialidad contiene memorias teológicas de fórmulas provenientes del éxodo israelita haciendo alusión a la alianza Dios-pueblo como confesiones de fe en diversos contextos históricos de Israel que obligan a tomar postura. No es posible la quietud y debe actuarse pronto.

Si bien se hizo poca referencia directa al cristianismo, este da continuidad al grito declamado en los salmos, asumiendo su memoria, dando continuidad en su narración y siendo solidario con los sufrimientos por la memoria peligrosa de

Jesús, como lo dice Metz²³⁵. La plenitud de la vida revelada en su carne de carpintero demuestra la decisión de asumir el grito del vulnerable. Su proclamación del reinado de los Cielos expresa con claridad su apuesta por el destinatario de sus palabras y sus gestos humanizadores. Jesús, en continuidad con los salmos estudiados, escucha y asume el estruendo de muchos gritos testimoniados en las páginas evangélicas. Las narraciones evangélicas llevan una memoria necesariamente desobediente y redentora, dando cuenta de la revelación del rostro compasivo de Dios cercano a todas las formas de la vida. La comunidad eclesial tiene la obligación de ser fiel a tal memoria y comunicarla siempre a las nuevas generaciones porque los contextos, aunque cambiantes, refieren nuestros rostros y cuerpos portadores de este grito. Este discreto estudio teológico-práctico presenta insumos para continuar el Camino.

Referencias

- ALONSO SCHÖKEL, L.; MATEOS, J. **Nueva Biblia Española**. Madrid: Cristiandad, 1975.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C. **Salmos I (Salmos 1-72)**. Traducción, introducción y comentario. Navarra: Verbo Divino, 1994.
- ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI C. **Salmos II (Salmos 73-150)**. Traducción, introducción y comentario. Navarra: Verbo Divino, 1993.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Diccionario Bíblico Hebreo-Español**. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- APARICIO RODRÍGUEZ, A. **Salmos**. Comentarios didácticos a la Biblia. Madrid: PPC, 2004.

²³⁵ METZ, J. B.; WIESEL, E., Esperar a pesar de todo, p. 50; METZ, J. B., La fe en la historia y la sociedad, p. 100-128; 208-212.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. **Salmos 1-41**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. **Salmos 73-106**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. **Salmos 107-150**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

APARICIO RODRÍGUEZ, A. **Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los cantares**. Madrid: BAC, 2012.

BÖTTIGHEIMER, C. **¿Cómo actúa Dios en el mundo?** Reflexiones en el marco de la tensa relación entre teología y ciencias de la naturaleza. Salamanca: Sígueme, 2015.

CHILDS, B. S. **Teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento**. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana. Salamanca: Sígueme, 2011.

CLAUSTRÉ SOLÉ, M. El Dios desconcertante. En algunos textos del AT. In: GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.). **Así vemos a Dios**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 57-120.

CORTESE, E.; PONGUTÁ, S. Salmos. In: **Antiguo Testamento, Vol. II. Libros proféticos y sapienciales**. Comentario Bíblico Latinoamericano. Navarra: Verbo Divino, 2007, p. 623-745.

EICHRODT, W. **Teología del Antiguo Testamento**. Volumen I. Dios y su pueblo. Madrid: Cristiandad, 1975.

FERBER, I.; MESSINA, A. L.; POTEStÀ, A. (eds.). **Escribir la violencia. Hacia una gramática del grito**. Santiago de Chile: Metales pesados, 2019.

FLOR SERRANO, G. Los Salmos. In: **Comentario al Antiguo Testamento II. La Casa de la Biblia**. Madrid, Salamanca, Navarra: Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 1997, p. 397-524

FRANCISCO, PP. **Constitución Apostólica Veritatis Gaudium**. Bogotá: San Pablo, 2018.

FRANCISCO, PP. **Lettera apostolica in forma di motu proprio del sommo pontefice Francesco, Ad theologiam promovendam**, con la quale vengono approvati nuovi statuti della Pontificia Accademia di Teologia. <https://goo.su/Xhm5L1>

GALEANO ATEHORTÚA, A. El paradigma cristiano de pensamiento. La revolución cultural del cristianismo. *Cuestiones Teológicas* 38, no. 90 (2011), p. 235-268.

GALEANO ATEHORTÚA, A. Un acercamiento a las corrientes de la teología católica en nuestro tiempo. Movimientos e ideas. *Cuestiones Teológicas* 40, no. 94 (2013), p. 345-374.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. Entonces dijo: “¡Basta!, es demasiado tu sufrimiento”. *Reseña bíblica. El sufrimiento y la consolación en Mesopotamia*, no. 68 (2010), p. 5-14.

GESCHÉ, A. **El mal. Dios para pensar I**. Salamanca: Sígueme, 2010.

GIBELLINI, R. **La teología del siglo XX**. Santander: Sal Terrae, 1998.

GÓMEZ-ERAZO, M. D. Originalidad hebrea del quehacer teológico. *Argumenta Biblica Theologica* 2, no. 4 (2021), p. 96-107.

GONZÁLEZ, A. **El libro de los Salmos**. Barcelona: Herder, 1966.

GUNKEL, H. **Introducción a los Salmos**. Valencia: Edicep, 1983.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo II**. Madrid: Cristiandad, 1985.

KRAUS, H.-J. **Teología de los Salmos**. Salamanca: Sígueme, 1996.

KRAUS, H.-J. **Los salmos 1-59. Volumen I**. Salamanca: Sígueme, 2009.

KRAUS, H.-J. **Los salmos 60-150. Volumen II.** Salamanca: Sígueme, 2014.

LÉON-DUFOUR, X. **Vocabulario de teología bíblica.** Barcelona: Herder, 2005.

MCCARROLL, P. Ira y llanto por amor: el sufrimiento y la posibilidad de lo sagrado. *Concilium*, no. 366 (2016), p. 355-367.

MEZA RUEDA, J. L. (dir.). **El arte de interpretar en teología.** Compendio de hermenéutica teológica. Bogotá: Javeriana, 2017.

METZ, J. B. **La fe en la historia y la sociedad.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

METZ, J. B. (ed.). **El clamor de la tierra.** El problema dramático de la Teodicea. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.

METZ, J. B.; WIESEL, E. **Esperar a pesar de todo.** Conversaciones con Ekkehard Schuster y Reinhold Boschert-Kimmig. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

METZ, J. B. **Memoria passionis:** Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MEYNET, R. **Traité de rhétorique biblique.** Paris: Letheilleux, 2007.

MOLINER FERNÁNDEZ, A. **Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano.** La contribución de Paul F. Knitter al diálogo interreligioso. Quito: Abya Yala, 2006.

MORLA ASENSIO, V. Introducción a los Salmos. In: **Biblia de Jerusalén**, dirigida por José Ángel Ubieta López. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998, p. 673-818

MORLA ASENSIO, V. **Libros sapienciales y otros escritos.** Introducción al estudio de la Biblia. Volumen 5. Navarra: Verbo Divino, 2004.

NEIRA, G. **Teología y ciencias sociales**. Contextos en curso, una hermenéutica. Bogotá: Javeriana, 2008.

PAGÉS, A. **Queda una voz**. Del silencio a la palabra. Barcelona: Editorial Herder, 2022.

PARRA, A. **Textos, contextos y pretextos**. Teología fundamental. Bogotá: Javeriana, 2006.

PÉREZ AGUIRRE, L. **La opción entrañable ante los despojados de sus derechos**. Colección Alcance 44. Santander: Sal Terrae, 1992.

RAMÍREZ-KIDD, J. E. **Para comprender el antiguo testamento**. San José: Sebila, 2009.

REYES-MATE RUPÉREZ, M. **Tratado de la injusticia**. Barcelona: Anthropos, 2011.

RODRÍGUEZ CARMONA, A. **La religión judía**. Historia y teología. Madrid: BAC, 2002.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. **Señor, roca mía, escucha mi voz**. Lectura continua y concatenada de Salmos 1-30. Navarra: Verbo Divino, 2014.

SEIJAS, G. (dir.). **Historia de la literatura hebrea y judía**. Madrid: Trotta, 2014.

SIMIAN-YOFRE, H. **Metodología del Antiguo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 2001.

SOBRINO, J. **El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados**. San Salvador: UCA Editores, 2012.

SÖLLE, D. **Sufrimiento**. Salamanca: Sígueme, 1978.

TAMAYO ACOSTA, J. J. **Nuevo paradigma teológico**. Madrid: Trotta, 2004.

TAMAYO ACOSTA, J. J. **Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo.** Barcelona: Herder, 2011.

TAMAYO ACOSTA, J. J. **Teologías del sur. El giro descolonizador.** Madrid: Trotta, 2017.

TAMAYO ACOSTA, J. J. **La compasión en un mundo injusto.** Barcelona: Fragmenta, 2021.

VERGARA HOYOS, J. V. **El estatuto de la memoria en el ámbito epistemológico de la teología.** Bogotá: Javeriana, 2016.

VERKINDÈRE, G. **La justicia en el Antiguo Testamento.** Cuadernos bíblicos, no. 105. Navarra: Verbo Divino, 2001.

VIEIRA SAMPAIO, T. M. Un Éxodo entre muchos otros Éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente. Una lectura de Éxodo 1-15. **RIBLA**, no. 23 (1996), p. 75-87.

VIGIL, J. M. La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres. **Theologica Xaveriana**, no. 149 (2004), p. 151-166.

Von RAD, G. **Teología del Antiguo Testamento, volumen I.** Salamanca: Sígueme, 1969.

WESTERMANN, C. **Los Salmos de la Biblia.** Bilbao: EGA, 1994.

Posfácio

Recebi com grande alegria o convite do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga para fazer o posfácio de seu livro intitulado “Temas e textos bíblicos em análise”, elaborado em conjunto com outros sete autores, e que reflete sobre perícopes tanto do Antigo quanto do Novo Testamento.

O título é bastante sugestivo, manifestando o desejo que deve estar no coração de todo aquele que se debruça sobre o estudo científico da Bíblia: progredir sempre mais no conhecimento da Palavra de Deus. O exegeta é transforma tal desejo em ação, não somente pela leitura e oração com a Palavra, mas fazendo o árduo trabalho de estudá-la criticamente, seguindo com rigor tanto os parâmetros ditados pela fé quanto as ferramentas que os diversos métodos de análise literária lhe disponibilizam. Assim o exegeta consegue trazer à luz, pouco a pouco, através de seu árduo trabalho, as riquezas contidas no Texto Sagrado.

De fato, justamente por ser Palavra de Deus, sua riqueza é inesgotável. O Papa Bento XVI, de venerável memória, em sua Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, recordou o ensinamento de São Jerônimo, que insistia em seus escritos sobre a necessidade de se ler e meditar continuamente as Sagradas Escrituras, a fim de se crescer no amor de Cristo:

Na história da Igreja, não faltam recomendações dos Santos sobre a necessidade de conhecer a Escritura para crescer no amor de Cristo. Trata-se de um dado particularmente evidente nos Padres da Igreja. São Jerônimo, grande “enamorado” da Palavra de Deus, interrogava-se: “Como seria possível viver sem o conhecimento das Escrituras, se é por elas que se aprende a conhecer o próprio Cristo, que é a vida dos crentes?”. Estava bem ciente de que a Bíblia é o instrumento “pelo qual diariamente Deus fala aos crentes”. Eis os conselhos que ele dava a Leta, uma matrona romana, para a educação da filha: “Assegura-te de que ela estude diariamente alguma passagem da Escritura. (...) À oração faça seguir a leitura, e à leitura a oração. (...) Que em vez das jóias e dos vestidos de seda, ame os Livros

divinos”. Permanece válido para nós aquilo que São Jerônimo escrevia ao sacerdote Nepociano: “Lê com muita frequência as Escrituras divinas; mais ainda, que as tuas mãos nunca abandonem o Livro sagrado. Aprende nele o que deves ensinar”. (VD, 72)

Conselho semelhante ao dado a Nepociano e recordado no n. 72 da *Verbum Domini*, São Jerônimo deu também à virgem Eustóquio. Em sua carta 22, *Ad Eustochium*, no n. 17, ele afirma: *Crebrius lege et disce quam plurima. Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat*. Numa tradução livre: “Lê com muita frequência e aprende o máximo possível. Surpreenda-te o sono com o códice na mão e caia tua face sobre a página sagrada.” Ler insistente a Sagrada Escritura; aprender o máximo possível; ler até ser surpreendida pelo sono; eis a tríplice exortação de Jerônimo a Eustóquio. Tal refletia o que foi sua própria vida, totalmente dedicada ao estudo e à interpretação das Sagradas Letras. Foi seu vivo desejo não somente “crescer no conhecimento” das Escrituras, como também proporcionar tal crescimento a todos que dele se aproximaram ou que podiam ler o que ele produzia de modo tão intenso.

É muito oportuno que esta obra, a quinta de uma série de livros publicados com foco em temas e textos bíblicos, venha a público justamente nas proximidades do aniversário de 60 anos da *Dei Verbum*, a Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Revelação, promulgada em 18 de novembro de 1965. É inegável o valor de tal documento e como ele constitui um marco na esteira dos grandes documentos que se referiram ao estudo e à interpretação da Sagrada Escritura no decorrer do século XX. A *Dei Verbum* ofereceu caminhos para que fossem aprofundados temas difíceis, como o da compreensão do sentido da inspiração bíblica, por exemplo. Só à guisa de exemplo, o caminho aberto por ela gerou muitos trabalhos neste campo específico, com diversas obras importantes publicadas tanto por exegetas quanto por teólogos dogmáticos. Por fim, como resposta a um apelo do Papa Bento XVI na Exortação Apostólica

Verbum Domini, veio à luz em 2014 um documento que complementa o ensino contido na *Dei Verbum* sobre a inspiração, intitulado *Inspiração e Verdade da Sagrada Escritura* da Pontifícia Comissão Bíblica. Este é só um exemplo da riqueza contida neste documento e que tem sido explorada ao longo desses 60 anos. A presente obra cumpre, também, a função de responder aos apelos da *Dei Verbum* quando os autores “esforçam-se por entender e expor com maior aprofundamento o sentido da Sagrada Escritura” (DV 12).

Para concluir, faço uma brevíssima referência aos capítulos contidos na obra, elogiando já previamente sua riqueza e reconhecendo os pontos difíceis da Sagrada Escritura que quiseram aprofundar. No primeiro capítulo, juntamente com Marcelo Dantas, o Prof. Waldecir analisa a perícopes de Mc 5,1-20; Marcelo Dantas também dá seu contributo no capítulo V, que se debruça sobre 1Pd 3,19. Juntamente com Francisco Évison, no capítulo II, o Prof. Waldecir analisa o texto de Mc 10,46-52 e, no capítulo VIII, o tema da unção de Ciro, segundo Is 45,1-7. Ainda sobre o NT, versam os capítulos III, em coautoria com Jonas Luiz de Souza, onde se reflete sobre a figura do pobre em Tg 2,1-6; o capítulo IV, com Neilor Schuster, sobre a relação entre 1 Pedro e o livro do Êxodo e uma outra reflexão sobre a 1 Pedro, agora 1Pd 2,4-10, no capítulo VI, em coautoria com Lucas Rangel de Castro. Com Rosendo Javier, o Prof. Waldecir assina os capítulos VII e IX, sendo o sétimo uma análise do Sl 137 e o nono uma reflexão sobre a transição da teocracia para a monarquia em 1 Samuel. Por fim, no capítulo final, em coautoria com Manuel David Gómez Erazo, encontra-se uma segunda reflexão sobre os Salmos: “Grito, injusticia y memoria compasiva del Êxodo en los Salmos. Punto de partida para un Quehacer Teológico Contextual”.

Faço votos de que a leitura destes dez capítulos, fruto do esforço assíduo dos autores que, talvez seguindo o conselho de São Jerônimo a Eustóquio, tenham trabalhado até que o sono os surpreendesse, produza também muitos frutos na vida e na mente dos leitores. Que eles sirvam não somente de fonte de crescimento

no amor a Cristo e às Sagradas Letras, mas sejam também fonte de inspiração para novos e enriquecedores trabalhos.

Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira¹
Departamento de Teologia da PUC-Rio

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

