

WALDECIR GONZAGA ET ALII

ENSAIOS E TEMAS BÍBLICOS

ΘΕΣΚΑΤΑΦΟΙΜΠΕΡΡΑΡΟΡΙ
ΕΤΗΝΗΠΑΜΑΤΥΠΗΠΤΟΛΑΕΚΑΝ
ΥΜΘΙΟΥΣΙΟΡΗΠΠΤΚΡ. ΤΡΟΓΟΥ
ΥΟΣΟΗΟΤΥΝΤΟΚΟΥ. ΕΘΕΘΕ,
ΗΓΜΗΝΥΠΗΜΕΛΑΚΕΣΕΣΕΛΜΕ
ΕΑΜΗΠΥΜΟΝΕΤΙΕΤΕΥΟΙΕ
ΤΙΝΥΤΤΟΥΟΥΗΡ ΙΕΤΡΟΥΚΤΟΣ
ΔΟΥΠΕΤΣΟΥΟΟΙΣΗΓΡΗΤΜΠΗ
ΒΕΤΟΥΠΥΜΠΕΛΕΙΟΥΤΡΕΥΥ
ΜΥΤΟΚΟΩΕΚΑΙΝΥΤΚΑΙΕΚΙΕ
ΗΜΕΡΗΚΩΗΟΣΑΜΗΗ

ΚΟΙΝΟΥΜΗΝΟΧΥΟΝΟΜΕΝΕ
ΤΕΝ'ΥΤΑΜΑΘΗΚΙΟΥΤΟΥΗΜ
ΤΟΥΚΙΟΕΡΕΡΙΣΙΟΠΑΣΑΥΟ
ΟΓΕΚΜΟΥΤΟ - ΟΣΕΝΕΥΤΕΗ
ΕΤΗΝΟΜΑΒΟΠΕΠΤΑΒΟΛΣΕΜΗ
ΜΝΕΝΕΥΟΟΝΒΙΜΟΥΣΟΩΕΥ
ΗΜΥΑΜΟΤΗΕΡΥΑΥΑΜΙΥΤΙΜΙ
ΜΣΚΑΥΠΟΩΩΚΑΙΠΜΟΥΤΕΜ
ΠΟΣΑΥΜΑΥΟΙΕΠΙΟΟΥΥΠΤΑΙ
ΤΙΜΟΡΑΝΣΗΝΕΑΜΣΕΛΙΟΤΗ

ΕΤΙΜΕΑΤΗΙΑΣΑΟΣΛΟΥΝΑ
ΑΝΟΜΟΛΟΛΕΠΟΥΣΟΝΠΗΜ
ΤΗΜΝΝΡΠΚΟΡΟΥΓΙΩΟΥΥ
ΗΗΚΑΙΗΩΑΑΛΑΡΑΡΑΠΕΝΙ
ΗΜΚΩΥΟΥΠΙΟΩΑΜΠΙΟΟΛΕ
ΑΠΟΛΑΒΑΛΗΟΤΟΜΓΑΓΑΥΩΥ
ΤΙΑΥΕΑΜΙΜΗΝΥΤΕΟΤΟΕΡΟΥΜ
ΜΜΕΤΑΥΟΥΚΜΟΩΠΟΥΥΗ
ΜΕΚΑΥΟΥΠΟΜΟΙΕΗΤΡΕΙ
ΤΟΥΗΠΩΠΙΟΣΑΤΑΟΜΠΝΥ
ΟΥΤΚΟΝΑΙΜΕΛΕΠΕΝΙΕΤΑΙ
ΝΙΜΑΠΟΑΡΥΟΕΜΙΟΥΟΥΤΤΙ
ΠΟΣΚΟΟΡΠΜΑΚΟΛΑΠΗ
ΗΟΕΥΤΟΙΡΗΛΥΟΥΣΕΝΠΗ
ΠΥΤΟΚΟΕΙΧΟΤΣΠΙΟΝΟΗ
ΠΠΣΕΝΕΙΣΗΕΜΠΕΠΩΥΠ
Ο

ΕΠΙΟΓΓΟΪΗ ΙΩΑΗΟΥ

†
ΟΜΗΝΠΡΑΟΚΑΝΤΟΙΒΟΒΟ
ΚΕΝΑΤΤΙΣΟΦΡΟΑΜΠΗΝΕΝΕ
ΕΟΙΤΑΚΤΤΟΠΡΟΟΥΚΤΟΑΚΟ
ΟΠΕΛΕΣΥΠΟΥΑΜΠΕΥΙΕΘ
ΟΙΕΝΕΤΤΟΑΙΜΠΕΤΤΙΚΗΛΟΕ
ΥΝΗΕΠΠΟΚΩΗΠΕΜΟΒΑΚΕ
ΥΠΠΟΗΝΗΑΤΟΝΕΠΕΠΟΚΗ

Continuando com a pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993, e 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, pertencente ao corpus joanino, bem como do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira pluridisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar e interdisciplinar, trazendo ensaios que envolvem que estão presentes em vários corpora da Bíblia (AT e NT). Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nosso PPG 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 boas futuras publicações!



WALDECIR GONZAGA

Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Bacharelado em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP, e PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ); Bacharelado em Filosofia (CEARP, Ribeirão Preto/SP); Licenciatura Plena em Filosofia (FACITOL/UNIOEST, Paraná/PR). Professor de Teologia Bíblica (desde 2013) e diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio (desde 2018). Delegado para a América Latina e o Caribe (desde 2018) e Presidente mundial (desde 2022) da CICT/COCTI (Conferência das Instituições Católicas de Teologia) Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Autor de vários livros, capítulos de livro, artigos científicos, organizador de eventos etc., como se pode conferir em seu Lattes.

E-mails: waldecir@hotmail.com
waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>
ORCID ID:
<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Waldecir Gonzaga
et alii

Ensaio e temas bíblicos

LETRACAPITAL

Copyright © Waldecir Gonzaga *et alii*, 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Maria Clara Fagundes

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Jenyfer Bonfim

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

E52

Ensaios e temas bíblicos [recurso eletrônico] / Waldecir Gonzaga...[et alii]. - 1. ed. - Rio de Janeiro
[RJ] : Letra Capital, 2025

Recurso digital ; 3 MB

Formato: ePDF

Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-256-6 (recurso eletrônico)

1. Bíblia - Crítica e interpretação. 2. Teologia bíblica. I. Gonzaga, Waldecir.

25-102040.0

CDD 220.6

CDU 27-276

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-256-6>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Sumário

Prefácio	7
<i>Prof. Heitor Carlos Santos Utrini</i>	
Apresentação - Ensaio e temas bíblicos	9
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I. O sinal cronológico de Jonas: exegese de Mateus 12,38-42	19
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Henderson Hermes Leite Velten</i>	
Capítulo II. Mariologia e sinodalidade: Anunciação, vocação e missão para a paz em Lc 1,26-38.....	49
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Eliara Marli Rosa</i>	
Capítulo III. O <i>Magnificat</i> e o Círio de Nazaré: “A Senhora do <i>Magnificat</i> ” à luz duma leitura bíblico- teológica e da beleza/grandeza da festa em Belém do Pará	94
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Wiremberg José da Silva</i>	
Capítulo IV. “Que vos ameis uns aos outros”: chamado ecumênico e sinodal em Jo 13,34-35	129
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Fernanda Araujo de Abreu Costa</i>	
Capítulo V. João 21, um resgate da comunhão nas origens do cristianismo.....	152
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Jean Poul Hansen</i>	

Capítulo VI. O presbítero e os desafios atuais do cuidado à luz de 1Pd 5,1-4	181
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Éderson Tiago Oliveira da Silva</i>	
Capítulo VII. A mensagem de esperança escatológica em Ap 21,4: “O Senhor enxugará todas as lágrimas”	212
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>André Pereira Lima</i>	
Capítulo VIII. “Até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d): Um estudo exegético-teológico sobre memória, fidelidade e teologia da história em 1Sm 7,7-14	255
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Filipe Henrique de Araújo</i>	
Capítulo IX. O Cânon de Jerusalém (H) e a consciência canônica	289
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Eliseu Fernandes Gonçalves</i>	
Capítulo X. As controvérsias teológicas do Concílio de Niceia: Análise teológico-exegética das fontes bíblicas e patrísticas	311
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Marcela Machado Vianna Torres</i>	
<i>Marta Chiara e Silva</i>	
Posfácio	341
<i>Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira</i>	

Prefácio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini¹

O grande bispo de Constantinopla João Crisóstomo (séc. IV-V), referindo-se ao apóstolo Paulo em sua incansável fadiga pela causa do Evangelho, disse que

ninguém mereceu experimentar um amor tão grande pelo Senhor como esta alma bendita; ele era como um espírito separado do corpo, vagando em espaços sublimes, acima da terra (...). Seu amor por Deus, a caridade que o permeava, transportou seus pensamentos para longe das coisas sensíveis, em direção à pura verdade; para longe das coisas visíveis, em direção àquelas que os olhos não veem. Isto é fé, isto é o desejo por Deus. Compreendam a grandeza do sentimento que o moveu, vejam que amor pelo Senhor, que ardente caridade, na fuga, na perseguição, nos açoites e nas inúmeras provações que ele suportou².

É inegável que a figura de Paulo represente para os cristãos uma fonte inesgotável de inspiração e de novas intuições. Entretanto, não obstante já tenhamos mais de dois mil anos de reflexão cristã, o pensamento paulino está ainda muito longe de ser esgotado. Suas palavras sempre permitirão novos recomeços e por mais esforços que sejam feitos, ainda estaremos muito distantes de alcançar o cume de suas ideias. Como ele mesmo afirma, aquilo que Deus preparou para os homens, os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu (1Cor 2,9).

O Prof. Waldecir Gonzaga e seus colaboradores oferecem ao público uma trilogia que ajuda a escalar essa escarpada montanha do pensamento paulino. É evidente que muito se escreve sobre Paulo e suas

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pont. Univ. S. Tomás de Aquino (Roma). Docente de Teologia Bíblica da PUC-Rio. Coordenador da Graduação em Teologia da PUC-Rio. Editor-Chefe de ReBiblica

² JEAN CHRYSOSTOME, Sermons sur la Genèse. Introduction, texte critique, traduction et notes par Laurence Brottier. In: Sources Chrétiennes 433. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, §55,20.

cartas, mas nunca será demais um esforço conduzido com diligência e profundidade. Além disso, estas obras têm um particular que as diferenciam dos outros livros que povoam nossas prateleiras: aqui o leitor não encontrará apenas um simples comentário aos textos paulinos (embora eles também estejam aqui contemplados), mas, sobretudo, os livros representam um esforço em estabelecer um diálogo entre o pensamento paulino e diversos outros saberes teológicos.

Dessa forma, mais do que oferecer um guia de leitura, a proposta é corajosa e necessária. O que temos nas mãos é um grande mapa que nos permite navegar pela imensidão do mar do pensamento de Paulo. Em vez de um olhar superficial, as obras se debruçam sobre o texto sagrado com a lupa da exegese científica, de modo que o próprio Paulo dialogue com as questões mais prementes de nosso tempo.

Num primeiro momento, é a própria figura do Apóstolo que é analisada. “Paulo em questão” é um instrumento que auxilia o leitor a conhecer não apenas o personagem histórico, mas sobretudo as linhas mestras de seu pensamento teológico, com todas as suas complexidades e desafios. No segundo volume, intitulado “Paulo e Temas Atuais”, é estabelecida uma ponte ousada e criativa entre o primeiro século e o nosso, demonstrando que o pensamento de Paulo não está confinado àquele contexto de outrora, mas é relevante para o homem de hoje. Por fim, o volume “Ensaio e Temas Bíblicos” permite ao leitor ouvir outras vozes do AT e do NT, mostrando que a compreensão da Revelação passa pelo acolhimento da mensagem em sua integralidade.

Por mais que as obras tenham um tom científico apurado, elas não se destinam apenas aos teólogos profissionais ou aos exegetas. Por sua linguagem acessível e pelos seus temas que interessam a todo e qualquer cristão, elas podem ser de grande proveito para todos aqueles que buscam uma certa profundidade intelectual e espiritual.

Os livros não pretendem ser um ponto final nas discussões sobre o pensamento paulino, mas ao contrário, são um ponto de partida para um diálogo renovado e vibrante com as Escrituras e o mundo que nos cerca.

Que essas páginas sirvam aos peregrinos deste mundo como uma bússola que os ajude em sua travessia na descoberta do pensamento paulino e na construção de bases cada vez mais sólidas de uma vida espiritual.

Apresentação

Ensaio e temas bíblicos

Waldecir Gonzaga¹
Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando com a pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas² de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993, e pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos³, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas⁴ (Paulo), Cartas católicas⁵ (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino⁶, bem como do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento,

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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>

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. 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.

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 41-60.

⁵ 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.

⁶ GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*, p. 681-704; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos*

oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira pluridisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar e interdisciplinar, trazendo ensaios que envolvem que estão presentes em vários *corpora* da Bíblia (AT e NT).

Neste sentido, os leitores e leitoras 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 existentes nesta área⁷ –, um método de leitura bíblica muito difundido 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 Meynet⁸, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado⁹, inclusive com

Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

⁷ *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); DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241; 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.

⁸ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

⁹ 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

um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado “Análise Retórica Bíblica Semítica”¹⁰.

Como nas obras publicadas anteriormente (desde 2022.2 até 2025.1), também estes livros são oferecidos nos dois formatos (*e-book* e impresso) e mantêm 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 entre as obras, como ocorreu nas anteriores. Cada capítulo conserva o estilo artigo, com título, resumo, palavras-chave e um *minibio* dos autores. Além de capítulos inédito, em sua maioria, os leitores também poderão encontrar alguns textos que foram publicados anteriormente no formato artigo em algum periódico/revista, sempre dando os créditos à revista que o publicou por primeiro.

Como sempre, 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 (BHS) e o Grego da LXX, 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. Ademais, 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, 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. De fato, a obra tem uma leitura interdisciplinar e transdisciplinar, em diálogo entre vários saberes, como: Teologia Bíblica em diálogo com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

Semítica, p. 9-41; GONZAGA, W., *et alii*. Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2022); GONZAGA, W. *et alii*., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2023).

¹⁰ Sou criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>).

Visitemos a obra em si! Em primeiro lugar, abrindo a obra, temos a *Apresentação*, com as informações gerais do texto e de seu conteúdo. Em seguida, como próprio de cada livro, a obra traz os capítulos com a colaboração dos autores e autoras, sendo em coautoria, inclusive entre especialistas de diferentes saberes, o que enriquece ainda mais a produção e a partilha, a partir de uma leitura de interface entre as várias ciências, como indicado acima: o **capítulo I** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Henderson Hermes Leite Velten, com o texto “O sinal cronológico de Jonas: exegese de Mateus 12,38-42”; o **capítulo II** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Eliara Marli Rosa, com o texto “Mariologia e sinodalidade: Anunciação, vocação e missão para a paz em Lc 1,26-38”; o **capítulo III** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Wiremberg José da Silva, com o texto “*O Magnificat* e o Círio de Nazaré: “A Senhora do *Magnificat*” à luz duma leitura bíblico-teológica e da beleza/grandeza da festa em Belém do Pará”; o **capítulo IV** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Fernanda Araujo de Abreu Costa, com o texto “‘Que vos ameis uns aos outros’: chamado ecumênico e sinodal em Jo 13,34-35”; o **capítulo V** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jean Poul Hansen, com o texto “João 21, um resgate da comunhão nas origens do cristianismo”; o **capítulo VI** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Éderson Tiago Oliveira da Silva, com o texto “O presbítero e os desafios atuais do cuidado à luz de 1Pd 5,1-4”; o **capítulo VII** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima, com o texto “A mensagem de esperança escatológica em Ap 21,4: ‘O Senhor enxugará todas as lágrimas’”; o **capítulo VIII** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, com o texto “‘Até aqui ajudou-nos YHWH’ (1Sm 7,12d): Um estudo exegetico-teológico sobre memória, fidelidade e teologia da história em 1Sm 7,7-14”; o **capítulo IX** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, com o texto “O Cânon de Jerusalém (H) e a consciência canônica”; o **capítulo X** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga, Marcela Machado Vianna Torres e Marta Chiara e Silva, com o texto “As controvérsias teológicas do Concílio de Niceia: Análise teológico-exegética das fontes bíblicas e patrísticas”.

Além de todos os capítulos, a obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Heitor Carlos Santos Utrini, da PUC-Rio) e *Posfácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). Como dito an-

tes, ela é publicada nos dois formatos (*e-book* e impresso), e 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 seu conteúdo, 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. E a obra conta com patrocínio para sua produção e publicação.

Outrossim, a obra compartilha sonhos e lança *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 e transdisciplinar, pluridisciplinar, multidisciplinar, 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! Aliás, 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, com um trabalho “em rede”. 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, encontros e amizades pessoais e amizades institucionais, visto que a soma das duas amizades cria espaços e oportunidades que apenas com uma delas o caminho é mais lento e menos promissor.

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 espaços de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, pro-

duções e publicações como estas fortalecem nosso PPG 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 boas futuras publicações!

Referências bibliográficas

- BEALE, Gregory K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, Gregory K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BELLI, Filippo et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- DEL PÁRAMO, Seveviano. 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, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GONZAGA, Waldecir. 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, Waldecir. 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, Waldecir. 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, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes; EdiPUC-Rio, 2019.
- GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor 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, Waldecir. 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, Waldecir; RAMOS, Diego S.; CARVALHO SILVA, Ygor 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, Waldecir; SILVEIRA, Rogério 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, Waldecir. 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, Waldecir; BELEM, Doaldo 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, Waldecir; CARVALHO SILVA, Ygor 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, Waldecir. 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, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.
- GRILLI, Massimo. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Reflexioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.
- HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.
- MEYNET, Roland. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, Roland. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, Roland. 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, Roland. **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, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.
- SILVA, Moisés. 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, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Obras produzidas nos dois formatos

GONZAGA, Waldecir 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, Waldecir 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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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/10.36592/9786554601535>

org/10.36592/9786554601399 e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/216formacaoerenovacao>

GONZAGA, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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_js-7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em estudo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602266> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/376temas-e-textos-biblicos-em-estudo/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em pesquisa**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602273> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/377temas-e-textos-biblicos-em-pesquisa/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em reflexão**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602280> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/385temas-e-textos-biblicos-em-reflexao/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em investigação**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602327> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/375temas-e-textos-biblicos-em-investigacao/>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções,

2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/978655460240> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/374temas-e-textos-biblicos-em-analise/>

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Sagradas Escrituras**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-213-9); (e-book: ISBN 978-65-5252-209-2). Doi do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-209-2>

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e ecologia integral**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-203-0); (e-book: ISBN 978-65-5252-208-5). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-208-5>

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e os pobres**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-204-7); (e-book: ISBN 978-65-5252-206-1). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-206-1>

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Amazônia**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-205-4); (e-book: ISBN 978-65-5252-207-8). Doi do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-207-8>

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Papa Francisco**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-212-2); (e-book: ISBN 978-65-5252-210-8). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-210-8>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo em questão**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-238-2); (e-book: ISBN 978-65-5252-239-9). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo e temas atuais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-240-5); (e-book: ISBN 978-65-5252-241-2). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-241-2>

GONZAGA, Waldecir et alii. **Ensaio e temas bíblicos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-257-3); (e-book: ISBN 978-65-5252-256-6). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-256-6>

Capítulo I

O sinal cronológico de Jonas: exegese de Mateus 12,38-42¹

The Chronological Sign of Jonah: exegesis of Matthew 12:38-42
El Signo Cronológico de Jonás: exégesis de Mateo 12,38-42

Waldecir Gonzaga²
Henderson Hermes Leite Velten³

Resumo

Este estudo trata da perícopre de Mt 12,38-40, na qual consta a afirmação feita por Jesus de que sua geração não veria nenhum outro sinal senão o do profeta Jonas. A perícopre está inserida no trecho mais amplo de Mt 12,22-50, que retrata os fariseus e escribas contestando um dos milagres operados por Jesus: a expulsão de um demônio causador de cegueira e mudez. O propósito do estudo é investigar o sentido da expressão “sinal de Jonas” nessa perícopre e sua conexão com outras ocorrências da mesma expressão nos Evangelhos (Mt 16,4 e Lc 11,29). Também se examinam a intenção e a precisão da relação tipológica estabelecida por Mt 12,40 entre o episódio de Jonas no ventre do “grande peixe” e a morte e ressurreição de Cristo. Em Mateus, a referência aos

¹ Este texto foi publicado primeiramente na Revista *Kerygma*: GONZAGA, W.; VELTEN, H. H. L., O sinal cronológico de Jonas: exegese de Mateus 12:38-42. *Kerygma*, Engenheiro Coelho (SP), v. 20, n. 1, p. 01-27, e1993, 2025. DOI: <https://10.19141/1809-2454.kerygma.v20.n1.pe1993>

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

³ Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Graduado em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo. Graduado em Teologia pela Inta/Uninta. E-mail: hvelten@gmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2079084229942550> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-8629-9871>.

três dias e três noites é sugestiva do intervalo em que Jesus permaneceu sepultado, mas a linguagem de Lucas parece apontar em outro sentido, fazendo da pregação de Jonas em Nínive um sinal e desarticulando, para alguns comentadores, a tipologia proposta em Mateus. Este estudo se serve de alguns passos do método histórico-crítico e da análise narrativa. As etapas seguidas em seu desenvolvimento são a segmentação e tradução de Mt 12,38-42, a análise da perícopa em seu contexto imediato e no conjunto de seu próprio Evangelho (Mt 16,4), além de um estudo comparativo com os textos paralelos de Mc 8,11-13 e Lc 11,29-32. Proceder-se igualmente ao estudo dos dados bíblicos acerca do interregno temporal entre a morte e a ressurreição de Jesus.

Palavras-chave: Sinal, Jonas, Pregação, Ressurreição, Mateus.

Abstract

This study addresses the pericope of Matt 12:38-40, in which Jesus declares that no sign will be given to His generation except the sign of the prophet Jonah. The passage is part of the broader section of Matt 12:22-50, which depicts the Pharisees and scribes disputing one of Jesus' miracles: the exorcism of a demon responsible for blindness and muteness. The purpose of this study is to investigate the meaning of the expression "sign of Jonah" within this pericope and its connection to other occurrences of the same phrase in the Gospels (Matt 16:4; Luk 11:29). The study also examines the intention and accuracy of the typological relationship established in Matt 12:40 between the episode of Jonah in the belly of the "great fish" and the death and resurrection of Christ. In Matthew, the reference to three days and three nights suggests the time Jesus remained in the tomb; however, Luke's wording appears to point in a different direction, presenting Jonah's preaching in Nineveh as the sign, thus, in the view of some commentators, weakening the typology proposed in Matthew. This research adopts selected steps from the historical method and narrative analysis. The stages followed include the segmentation and translation of Matt 12:38-42, analysis of the pericope in its immediate context and within the larger framework of Matthew's Gospel (Matt 16:4), and a comparative study of the parallel texts in Mar 8:11-13 and Luk 11:29-32. The study also considers the biblical data concerning the temporal interval between the death and resurrection of Jesus.

Keywords: Sign, Jonah, Preaching, Resurrection, Chronology, Cronologia, Matthew.

Resumen

Este estudio aborda la perícopa de Mat 12,38-40, en la cual Jesús afirma que a su generación no le será dado ningún otro signo sino el del profeta Jonás. La perícopa se encuentra inserta en el pasaje más amplio de Mat 12,22-50, que describe a los fariseos y escribas cuestionando uno de los milagros realizados por Jesús: la expulsión de un demonio que provocaba ceguera y mudez. El propósito del estudio es investigar el significado de la expresión “signo de Jonás” en esta perícopa y su conexión con otras apariciones de la misma expresión en los Evangelios (Mt 16,4; Lc 11,29). Asimismo, se examinan la intención y la precisión de la relación tipológica establecida por Mat 12,40 entre el episodio de Jonás en el vientre del “gran pez” y la muerte y resurrección de Cristo. En Mateo, la referencia a los tres días y tres noches sugiere el intervalo durante el cual Jesús permaneció sepultado; sin embargo, el lenguaje de Lucas parece señalar en otra dirección, presentando la predicación de Jonás en Nínive como el signo, lo cual, según algunos comentaristas, debilita la tipología propuesta en Mateo. Este estudio adopta ciertos pasos del método histórico y del análisis narrativo. Las etapas seguidas en su desarrollo incluyen la segmentación y traducción de Mat 12,38-42, el análisis de la perícopa en su contexto inmediato y dentro del conjunto del Evangelio de Mateo (Mt 16,4), además de un estudio comparativo con los textos paralelos de Mar 8,11-13 y Lucas 11,29-32. También se lleva a cabo un estudio de los datos bíblicos relativos al intervalo temporal entre la muerte y la resurrección de Jesús.

Palabras claves: Signo, Jonás, Predicación, Resurrección, Cronología, Mateo.

Introdução

Capítulo
I

A perícopre de Mt 12,38-42 é conhecida pelo “sinal de Jonas” (σημεῖον Ἰωνᾶ – *sēmeion Iōna*), expressão que também ocorre em Mt 16,4 e no texto paralelo de Lc 11,29-32, mas que só é realmente explicada em Mt 12,40. Na dicção de Jesus, conforme o relato mateano, nenhum sinal seria dado à geração que estava testemunhando o ministério do Salvador senão o de Jonas.

Além de explicar o significado do “sinal de Jonas”, o texto de Mt 12,40 destaca o aspecto cronológico, ao traçar o paralelo tipológico entre os “três dias e três noites” nos quais Jonas esteve no ventre do “grande peixe” e os “três dias e três noites” em que o Filho do homem permaneceria no coração da terra. Desde os primórdios do cristianismo, entende-se que a referência de Mt 12,40 é ao período em que Jesus esteve morto e sepultado, o que implica dizer que sua ressurreição é que serviria de sinal para aquela geração. Entretanto, essa identificação não é livre de controvérsia.

No texto paralelo de Lc 11,29-32, não é feita a conexão temporal entre o período em que Jonas permaneceu no interior do “grande peixe” e o interregno em que o Filho do homem ficaria no “interior da terra”. A versão lucana faz do próprio Jonas um sinal para os ninivitas e estabelece o paralelo entre o profeta e o Filho do homem na sua geração, o que tem levado muitos a concluir que a relação tipológica pretendida aí não se dá no plano cronológico, mas na pregação em si.

A crítica histórica trabalha com a hipótese de que, durante seu ministério, Jesus tenha feito alguma referência a Jonas e que depois a Igreja primitiva tenha adaptado suas palavras a diferentes situações, o que se reflete nos três usos aparentemente diferenciados do “sinal de Jonas” nos Evangelhos: Mt 12,40 (paralelo com o intervalo entre a morte e a ressurreição); Mt 16,4 (sentido não explicitado, nem sugerido pelo texto); e Lc 11,29-30 (paralelo entre a pregação de Jonas e a de Cristo?). Mas é possível que as aplicações do “sinal de Jonas” nos três evangelhos não sejam verdadeiramente divergentes, que é o que se propõe avaliar neste estudo.

Se a relação tipológica pretendida é com o tempo em que Cristo permaneceu no sepulcro, é necessário perquirir e apurar a razão pela qual o Evangelho de Mateus opta por estabelecer um paralelo assim tão

problemático. Considerando que a tradição cristã, apoiando-se no relato dos Evangelhos, sempre sustentou que Jesus morreu no meio da tarde de sexta-feira e ressuscitou “ao terceiro dia”, no final da madrugada do primeiro dia da semana, de pronto se percebe que o intervalo não se ajusta de maneira fácil aos “três dias e três noites” de Jonas.

Por conseguinte, além da exegese da perícope em si, o que se pretende com este estudo é examinar o propósito da relação tipológica feita com a história de Jonas em Mt 12,40 e, confirmando-se a ênfase no aspecto temporal, avaliar sua consistência com a cronologia conhecida da morte e ressurreição de Jesus.

1. Texto grego, segmentação e tradução de Mt 12,38-42

O quadro a seguir apresenta a segmentação do texto grego de Mt 12,38-40, um dos quatro Evangelhos canônicos⁴, e sua correspondente tradução, de singular beleza e riqueza, tanto linguística como teológica. Nos poucos casos em que palavras ou expressões apresentam nível de dificuldade maior que a do restante do texto para a determinação de seu sentido e consequente tradução, são fornecidos esclarecimentos por meio de notas.

Quadro 1 – Segmentação e tradução de Mt 12,38-42.

38a	Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῶ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων	Então responderam-lhe ⁵ alguns dos escribas e fariseus
38b	λέγοντες·	dizendo: ⁶

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.

⁵ O verbo ἀποκρίνομαι (*apokrinomai*) encontra-se na voz passiva depoente do aoristo do indicativo. Na depoência, embora a voz seja passiva, seu uso é próximo da voz ativa (FRIBERG, Barbara; e FRIBERG, Timothy, *O Novo Testamento Grego Analítico*, p. 40, 812-817), admite como sendo viável sua tradução por “responderam”. No caso, a Bíblia de Jerusalém optou pela tradução “tomaram a palavra” por razões contextuais. Embora o significado básico de ἀποκρίνομαι seja “responder”, no verso os escribas e fariseus estivessem reagindo às palavras de Jesus em Mt 12,27-35, embora não estivessem propriamente se manifestando sobre o teor de suas palavras, mas introduzindo nova provocação.

⁶ Conquanto a Bíblia de Jerusalém tenha optado pela tradução literal de λέγοντες (*legontes*) como “dizendo”, tem-se reconhecido nesse uso a influência semítica, sendo possível tam-

38c	διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.	Mestre, queremos ver um teu sinal.
39a	ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς·	Ele, porém, respondendo, disse-
39b	γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ,	Uma geração má e adúltera busca um sinal,
39c	καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.	E não lhe será dado um sinal, senão o sinal do profeta Jonas.
40a	ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας,	Pois, como Jonas esteve no ventre do grande peixe três dias e três noites,
40b	οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.	assim estará o Filho do Homem no seio da terra, três dias e três noites.
41a	Ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης	Homens ninivitas se levantarão ⁷ em juízo com esta geração,
41b	καὶ κατακρινούσιν αὐτήν,	e a condenarão.
41c	ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ,	porque se arrependeram pela pregação de Jonas.
41d	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.	E eis aqui algo maior que Jonas.
42a	βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης	A rainha do sul se levantará em juízo com esta geração
42b	καὶ κατακρινεῖ αὐτήν,	e a condenará,

bém verter o verbo apenas por dois pontos, como se fez na Almeida Revista e Atualizada (“então, alguns escribas e fariseus replicaram:”) ou na Ave Maria – Tradução dos Monges de Maredsous (“então, alguns escribas e fariseus tomaram a palavra:”).

⁷ O verbo ἀνίστημι (*anistemi*) está conjugado no futuro do indicativo médio. Quando empregado como verbo intransitivo, pode assumir os significados de levantar-se fisicamente quando se está sentado ou deitado (Mc 1,35; 5,42; 9,27; Lc 8,55; 11,7; 17,19; 22,46; At 9,6.34.40), de partir de um lugar com destino a outro (Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 4,38; 23,1; At 9,30), de preparar-se para uma viagem (Mc 7,24; 10,1; Lc 1,39; 15,18. 20; At 10,20; 22,10), de ressuscitar (Mt 8,31; 17,9; 20,19; Mc 9,9; 10,34; 12,25; 16,9; Lc 9,9.19; 11,32; 16,31; 18,33; 24,7.46; Jo 11,23; 20,9; Rm 14,9; Ef 5,14; 1Ts 4,16), de se surgir ou se destacar em uma função (At 5,36; At 7,18; Rm 15,12; Hb 7,11.15), de entrar em um debate (Lc 10,25; At 6,9), de tomar participação ativa em algo (At 5,6), de tentar algo contra alguém (At 5,17) ou de agir contra alguém (Mc 3,26).

42c	ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς	porque veio dos confins da terra
42d	ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος,	ouvir a sabedoria de Salomão.
42e	καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε.	e aqui está algo maior que Salomão.

Fonte: texto grego da NA28⁸; tradução e tabela do autores.

2. Crítica textual de Mt 12,38-42

Na perícope de Mt 12,38-42, os v.39.41-42 não apresentam variantes textuais reconhecidos no aparato da Nestle-Aland 28. Verificam-se variantes de pequena expressão apenas em Mt 12,38a, Mt 12,40a e Mt 12,40b.

Em Mt 12,38a, αὐτῷ (*autō* – dele / a ele) é omitido em K, W, Γ e Δ, bem como nos minúsculos da *f*¹ e ainda em 565, 579, 700, no Texto Majoritário, nos manuscritos do Médio-Egípcio e na *Peshitta*. Entretanto, o texto de Nestlé Aland²⁸ para Mt 12,38 se apoia nos manuscritos: α, B, C, D, L, N e Θ, bem como na *f*³ e ainda em 33, 892 e 1424, na Vulgata, na Siríaca Heracleana e no Copta Saídico e Boairico, contando, pois, com uma base mais robusta de manuscritos, sobretudo com o apoio dos Unciais Sinaiticus (α) e Vaticanus (B)

Em Mt 12,40a, o verbo ἦν (*ēn* – era / estava) é substituído por *εγενεθο* (*egenetho* – veio a ser / ver a estar) nos manuscritos: Θ e 1424; e é omitido por D. Por sua vez, em Mt 12,40b, *καὶ* (*kai* – e) é acrescentado antes de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (*o uios tou antropōu* – o filho do homem) nos manuscritos: D, L, W e 1424, bem como na Latina Antiga (*Vetus Latina*), na Siríaca Curetoniana e no Copta Boairico, sendo também atestado por Cipriano. As variantes em 40a e 40b são de testemunhos isolados e de menor peso na crítica, lembrando que os manuscritos devem ser “pesados”⁹ em seu valor, o que importa na avaliação quanto à sua antiguidade, origem e qualidade.

Como se observa, a perícope praticamente não apresenta variantes textuais relevantes. As poucas variantes encontradas não têm peso, e sua interferência no sentido do texto é quase nula, já que nada altera-

⁸ NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).

⁹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 222.

riam o sentido do texto bíblico. Da mesma forma, a perícopre não apresenta dificuldades de tradução dignas de nota, nem cria problemas para a interpretação e teologia da perícopre de Mt 12,38-42.

3. Análise da perícopre de Mt 12,38-42

3.1. Delimitação da perícopre de Mt 12,38-42

O uso de τότε (*tote*) em Mt 12,38 – um advérbio demonstrativo de tempo, com o significado de “então”, “naquele tempo” – serve ao propósito de estabelecer conexão cronológica com a crítica dos escribas e fariseus à expulsão do espírito maligno do endemoniado cego e mudo.¹⁰

A perícopre de Mt 12,38-42 está bem delimitada por elementos textuais, iniciando-se com o pedido feito pelos escribas e fariseus, de que Jesus operasse um sinal (ato sobrenatural), e estendendo-se até à declaração de que ali estava algo (ou alguém) maior que Salomão (v.42). Essa afirmação se insere na resposta de Cristo, na qual ele também faz alusão a Jonas (v.39-41), aos ninivitas (v.41) e à rainha do Sul (v.42).

Ainda que se possa argumentar que, em Mt 12,39-45, a leitura natural do texto leve à conclusão de que a resposta de Jesus se estende até o final da alegoria sobre a expulsão e o retorno do espírito imundo (vv.43-45), como é a opinião de France¹¹, de Luz¹² e de Davies e Allison¹³, a comparação com o relato paralelo de Lc 11,24-26 permite outra interpretação. Nesse Evangelho, a mesma alegoria aparece antes da menção ao sinal de Jonas, o que justifica considerar Mt 12,38-42 como uma unidade literária própria. Essa unidade, embora integrada de modo coerente ao fluxo da narrativa mais ampla, apresenta coesão interna suficiente para ser tratada distintamente.

Além disso, observa-se que, em Mt 12, os vv.25-32 registram a resposta de Jesus à acusação de que Ele expulsava demônios pelo poder de Beelzebu. Tal resposta prossegue, de modo contínuo, na alegoria das árvores e seus frutos (vv.33-37). Por sua vez, os vv.43-45 contêm uma declaração sobre a condição agravada daqueles que,

¹⁰ HAGNER, D. A., *Matthew 1-13*, vol. 33A, p. 353.

¹¹ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 486-488.

¹² LUZ, U., *Matthew 8-20: a commentary*, p. 213.

¹³ DAVIES, D. C.; ALLISON, E. P. Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2, p. 351.

tendo sido libertos da opressão maligna, tornam-se posteriormente ainda mais oprimidos — imagem que simboliza o destino da geração que estava sendo beneficiada pela obra graciosa de Cristo. Nesse contexto, os vv.38-42 distinguem-se com nitidez como uma seção própria, embora mantenham estreita conexão com as passagens que os antecedem e os sucedem.

3.2. Da unidade da perícopes de Mt 12,38-42

O evidente contraste entre as narrativas de Mt 12,38-42 e Lc 11,29-32, nas quais Jesus afirma que o único sinal a ser dado àquela geração seria o do profeta Jonas, e o relato de Mc 8,11-13, em que Jesus se nega a atender ao pedido dos fariseus, realizando qualquer tipo de sinal, tem levado estudiosos a suspeitar não somente de que diferentes versões do episódio tivessem circulado oralmente, antes da produção dos Evangelhos, mas até mesmo que a referência ao sinal de Jonas tenha sido uma inserção posterior, particularmente no Evangelho de Mateus.

Com efeito, ressalta Carson, a recusa de Jesus “a dar qualquer sinal”, na versão marcana do episódio, que difere do que se vê “em Mateus e em Lucas (Q)”, “levou muitos a concluir que a referência a Jonas não é autêntica, mas uma adição posterior”. Ele destaca, aliás, que Stendahl e Schmitt sugerem “que a adição foi feita na década 7 d.C. por influência de *Lives of the Prophets* [*Vida dos profetas*]”.¹⁴ Essa conclusão, todavia, além de meramente especulativa, não se faz necessária.

Mesmo adotando a hipótese majoritária da crítica histórica a respeito da constituição dos Evangelhos Sinóticos, não é preciso pensar em nenhuma inserção posterior de Mt 12,40. Partindo da premissa de que Mateus e Lucas derivam seu conteúdo de Marcos e do Documento Q, argumenta-se que a redação de Lc 11,30 esteja mais próxima do Documento Q e que Mt 12,40 seja uma reinterpretação desse dito, conectando-o com o intervalo da morte e ressurreição do Senhor.¹⁵ Hagner afirma que “Mateus, portanto, usou Q livremente no início da perícopes, introduzindo seu próprio material no v.40, mas seguiu Q muito de perto na última metade dela (vv.41-42)”.¹⁶

¹⁴ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 349.

¹⁵ LUZ, U., Matthew 8-20: a commentary, p. 214.

¹⁶ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 352.

Mas a proposta de Carson revela-se atraente. Primeiramente, ele destaca a sugestão de Taylor de que “Marcos abreviou o original no interesse de seu tema”, isto é, o chamado “segredo messiânico”, produzindo assim uma recusa clara em atender à exigência de um sinal. No entanto, Carson acredita que “a diferença entre Marcos e os outros 2 sinóticos pode ser mais sutil”.¹⁷ Segundo ele, o sinal mencionado em Mateus e Lucas, quando corretamente compreendido, não corresponde ao tipo de indício milagroso que os oponentes de Jesus exigiam. Ao contrário, é algo que apenas os que têm olhos para ver conseguem reconhecer como sinal. Nesse sentido, afirma Carson, “Jesus não oferece indício milagroso sob exigência”, e é isso que Marcos enfatiza, sem que os outros evangelistas o contradigam¹⁸.

Carson também considera plausível a autenticidade de Mt 12,40. Segundo ele, Lucas não ignora essa tradição, mas reformula sua apresentação. Em Lc 11,30, por exemplo, o evangelista escreve que “assim como Jonas foi um sinal para os ninivitas, o Filho do homem também o será para esta geração”, o que preserva a referência a Jonas, ainda que sem detalhar o sinal dos três dias.¹⁹ Em seguida, Lucas intercala a menção à rainha do Sul e, por fim, aos homens de Nínive. Para Carson, essa estrutura demonstra que Lucas não pretende sustentar uma continuidade direta com Mt 12,40-41. Assim, é possível que Mateus tenha expandido um dito enigmático preservado por Lucas, ou que Lucas tenha deliberadamente velado a clareza de uma tradição semelhante à de Mateus. Carson considera essa última hipótese mais plausível, sugerindo que Lucas, ao escrever para um público não judaico, talvez tenha optado por omitir a menção explícita aos “três dias e três noites” – expressão que, se mantida, poderia levantar questionamentos entre leitores gentios a respeito da cronologia da morte e ressurreição de Jesus.²⁰

Esse argumento mostra-se coerente, sobretudo diante dos públicos distintos a que se destinavam originalmente os Evangelhos de Mateus e Lucas. Como Lucas escreve para leitores alheios ao mundo semítico, o paralelismo cronológico de Mateus poderia mais confundir do que servir como prova do caráter messiânico de Jesus, especialmente para Teófilo ou outros leitores de origem grega.

¹⁷ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 349.

¹⁸ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 349.

¹⁹ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 350.

²⁰ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 350.

3.3. Mt 12,38-42 no contexto do Evangelho de Mateus

Em Mt 12,1-8, Jesus é indagado pelos fariseus sobre a suposta transgressão do preceito sabático por seus discípulos, ao que ele lhes responde apelando para exemplos do Antigo Testamento. Jesus mostra que a conduta dos discípulos era lícita, por não implicar real violação do mandamento, já que a lei não proibia colher um fruto para matar a fome imediata nas horas sabáticas – algo mais fácil de perceber que a conduta de Davi em comer dos pães da proposição, esses, sim, destinados apenas aos sacerdotes (v.3-4). Além disso, de acordo com Jesus, o ato de seus discípulos também era lícito por eles estarem envolvidos em uma missão sagrada, superior mesmo à do templo, na qual os sacerdotes, todos os sábados, sacrificam animais e realizam outros serviços, mas permanecem sem culpa (v.5-6).

Ainda que o Evangelho de Mateus contenha dois breves momentos anteriores de incompreensão ou mesmo de contrariedade dos fariseus à obra de Jesus (9,10-13.32-24), a colheita de espigas pelos discípulos em dia de sábado inaugura uma sequência mais intensa de controvérsia entre Cristo e os fariseus. É assim que Mt 12,9-14 apresenta Jesus entrando em uma sinagoga (v.9), onde não somente ele curou um homem com mão ressequida em dia de sábado (v.10.13), mas também defendeu sua própria conduta (v.10-13), o que irritou os fariseus, os quais conspiravam contra ele, procurando tirar-lhe a vida (v.14). Mt 12,15-21 explica que Jesus, tomando conhecimento da reação dos fariseus, optou por se afastar daquele lugar e advertiu aos que eram curados para que não o expusessem à publicidade, o que é justificado como cumprimento da profecia de Is 42,1-4.

É nesse contexto de indisposição dos fariseus com Jesus, que Mt 12,22s relata a cura de um endemoniado, cego e mudo. O milagre causou admiração na multidão (v.23), mas os fariseus preferiram suscitar dúvida sobre a origem do poder de Jesus, alegando que ele operava aquelas obras prodigiosas pelo poder de Beelzebu (v.24). Em resposta, Jesus argumenta que um reino dividido não subsiste (v.25-28); que aqueles milagres eram um indicativo da chegada do reino de Deus (v.28); que era preciso amarrar “o valente” antes de lhe roubar os bens (v.29); que todo que não estava a seu favor, por essa mesma conduta já se mostrava contrário a ele (v.30); que os insultos que sofria até podiam ser

perdoados, mas que o insulto contra o Espírito Santo não era passível de perdão (v.31.32); que as palavras maldosas de seus acusadores revelavam serem eles árvores más, razão pela qual ele os chama de “raça de víboras” (v.33-35); e que, pelas palavras frívolas [de acusação], os homens devem dar conta no Dia do Juízo (v.36.37).

É nesse encadeamento de eventos que se insere a perícopes do “sinal de Jonas”. Alguns escribas e fariseus dirigem-se a Jesus, solicitando que realize um sinal. Ele, porém, recusa-se a atender ao pedido, afirmando que a uma geração má e adúltera não seria dado outro sinal senão o de Jonas. Em seguida, declara que os ninivitas – que se arrependeram diante da pregação de Jonas –, bem como a rainha do Sul – que percorreu longa distância para ouvir a sabedoria de Salomão –, se levantarão no Juízo para condenar aquela geração. Isso porque, mesmo diante da revelação da graça que lhes estava sendo manifesta, seus membros permaneciam impenitentes. Após essas palavras, Jesus introduz a alegoria sobre o espírito imundo (vv.43-45).

3.4. O relato paralelo do Evangelho de Lucas sobre o sinal de Jonas

A perícopes mateana sobre o sinal de Jonas tem seu paralelo no texto de Lc 11,29-32. O contexto maior em Lucas aproxima-se da narrativa de Mateus, no sentido de ser precedido pela expulsão de um espírito mal e por uma controvérsia a respeito da origem do poder de Jesus.

Em Lc 11, o episódio envolvendo a expulsão de um demônio que causava a mudez (v.14) foi seguido pela resposta de Jesus (v.17-26) à provocação de que ele operava milagres pelo poder de Beelzebu (v.15). O discurso de Jesus em Lucas apresenta basicamente o mesmo teor que é encontrado em Mateus, mas com a diferença de conter, sem interrupção, a alegoria sobre a expulsão e o retorno do espírito impuro (v.24-26), o que, em Mateus, só aparece após a perícopes do sinal de Jonas.

Também chama atenção a constatação de que, no texto lucano, o pedido por um sinal já ocorre após a acusação de que Cristo expulsava demônios pelo poder de Beelzebu (v.16), sendo interessante observar que os opositores pedem “um sinal do céu” (σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ), dando a entender que desejam algo de maiores proporções que a expulsão de um demônio ou a cura de uma pessoa enferma.²¹ Possivelmente ti-

²¹ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 353.

nham as pragas do Egito ou o fogo de Carmelo em mente (Ex 9,23-25; 2Rs 1,10.12).

Cabe ainda observar que a declaração de Jesus – segundo a qual são mais bem-aventurados os que ouvem e guardam a palavra de Deus do que o ventre que o concebeu ou os seios que o amamentaram – é, no Evangelho de Lucas, posicionada imediatamente antes da referência ao sinal de Jonas (Lc 11,27-28). Em Mateus, contudo, uma perícopie semelhante é colocada somente após a alegoria sobre a expulsão e o retorno do espírito imundo (Mt 12,46-50).

Lucas também insere na sequência a alegoria de Jesus sobre a lâmpada (v.33-36), que, no Evangelho de Mateus, aparece no Sermão do Monte (Mt 5,14-16), e depois ainda narra um banquete do qual Jesus participou em casa de um fariseu, onde proferiu algumas lamentações de caráter de reprovação sobre os fariseus e os escribas, com teor muito semelhante ao que é narrado em Mt 23, no contexto da semana da crucifixão.

Particularmente, com respeito à perícopie do sinal de Jonas em Lucas, observa-se que seu conteúdo é muito próximo ou quase idêntico ao do Evangelho de Mateus, sendo a diferença mais proeminente a ausência da comparação dos “três dias e três noites” em que Jonas esteve no interior do monstro marinho com o tempo em que o Filho do Homem esteve no “interior da terra”. Isso tem levado alguns estudiosos a sugerir que Mt 12,40 seja uma inserção posterior. Não há, contudo, suficiente evidência documental nesse sentido.

3.5. Identificando o “sinal de Jonas”

Questão que merece ser respondida é com respeito à própria interpretação do “sinal de Jonas”, no sentido da identificação de seu sentido nos Evangelhos. Wright refere-se à “palavra enigmática sobre o sinal de Jonas” como “a mais complexa e controversa das passagens relevantes da dupla tradição”.²² A complexidade nasce justamente do caráter enigmático da declaração e do pouco que a expressão em si transmite a respeito do propósito com que foi cunhada, além do aparente desencontro entre Mt 12,40 e Lc 11,30.

A expressão “sinal de Jonas” (σημείον Ἰωνᾶ – *sēmeion Iōna*) ocorre apenas três vezes, dessa forma, nos textos do Novo Testamen-

²² WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus*, p. 601.

to: em Mt 12,40; 16,2; Lc 11,29. Insere-se, como já foi dito, na resposta de Jesus ao pedido / desafio feito por fariseus e escribas de que ele operasse um sinal. A palavra “sinal” (σημεῖον – *sēmeion*) é particularmente importante. Seus significados possíveis são *aviso, sinal, marca, milagre, símbolo*.²³

Em certa medida, o pedido provocativo de que Jesus operasse um sinal está melhor ajustado ao contexto no relato de Lucas que em Mateus. Jesus tinha acabado de expulsar “um demônio que era mudo” (Lc 11,14). Mateus refere-se a “um endemoniado cego e mudo” (Mt 12,22). A ênfase na mudez e na cegueira sugere que a expulsão do espírito maligno tenha resultado na cura da debilidade física. Com efeito, Lc 11,14 afirma que, “quando o demônio saiu, o mudo falou”, o que já devia ser considerado algo espantoso. E, de fato, Mt 12,23 afirma que “toda a multidão ficou espantada”. Lucas assevera que “as multidões ficaram admiradas”. Mas os fariseus e escribas presentes não se deram por satisfeitos.

Alguns dos interlocutores de Jesus passaram a atribuir o milagre ao poder satânico, declarando que Cristo operava aqueles feitos “por Beelzebu, príncipe dos demônios” (Mt 12,24; Lc 11,15). Outros, por sua vez, de acordo com Lucas, “para pô-lo à prova, pediam-lhe um sinal do céu” (Lc 11,16). Não bastava, para eles, a cura de um enfermo. Necessário era que Jesus provasse que seu poder era procedente do único Deus verdadeiro operando algo de grandes proporções – um evento cósmico. É nesse contexto que Jesus afirma que nenhum sinal seria dado àquela geração má e adúltera senão o de Jonas.

Em Lc 11,30, é dito que “Jonas foi um sinal para os ninivitas”, o que tem levado alguns a interpretarem a própria pregação de Jonas como um sinal para o povo de Nínive. Dessa forma, assim como o chamado ao arrependimento dirigido aos ninivitas foi um sinal para eles, a mensagem de Jesus seria um sinal para os de sua geração. Carson, contudo, consi-

²³ ROBINSON, E., *Léxico Grego do Novo Testamento*, p. 829. Louw e Nida comentam que σημεῖον pode ser entendido como “um acontecimento que é considerado como tendo um significado especial – ‘sinal’”; que, “como um acontecimento com significado especial, era inevitavelmente uma ocorrência fora do comum ou até mesmo milagrosa”; e que, “no Evangelho de João”, “é mais do que simplesmente um acontecimento milagroso”, sendo “algo que aponta para uma realidade que tem ainda mais significado e importância”. LOUW, J. P.; NIDA, E. A., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*, s.v. 33.477, p. 396.

dera essa interpretação “improvável”, pois, “em Mateus e Lucas, o sinal é posterior à declaração de Jesus (Mt 12,39; Lc 11,30), o que se ajusta à morte e ressurreição de Jesus, mas não a sua pregação”.²⁴ Em outras palavras, obedecendo à progressão narrativa de Mt 12,38-42, o sinal de Jonas teria de ser manifestado em momento posterior à demanda por algo extraordinário que legitimasse a pregação de Jesus. Por conseguinte, não faz sentido identificar esse sinal com a própria pregação de Cristo.

Wright entende que o “sinal de Jonas” deve ser identificado com a ressurreição de Jesus. Segundo ele, o uso da expressão “se levantarão no julgamento”, aplicada tanto aos ninivitas quanto à rainha do Sul, aponta para uma linguagem típica da crença judaica na ressurreição, especialmente dentro do contexto escatológico do Segundo Templo. No entanto, enquanto o judaísmo esperava que Israel julgasse os gentios, aqui ocorre uma inversão: são os gentios que condenam os contemporâneos de Jesus, o que ecoa outras passagens como Mt 8 e Lc 13.²⁵

Em Mateus, a associação entre o sinal de Jonas e a ressurreição é explícita: assim como Jonas esteve no ventre do grande peixe por três dias e três noites, o Filho do Homem estaria “no coração da terra”, ou seja, no túmulo. Embora muitos estudiosos vejam essa referência como uma expansão teológica feita por Mateus a partir de uma tradição anterior mais enigmática preservada por Lucas, Wright defende que também este último pode estar aludindo à ressurreição como o sinal em questão. Para ele, a estrutura da passagem lucana e o contexto mais amplo — inclusive com a advertência de Lc 16,31 — oferecem indícios de que Lucas compartilha dessa mesma perspectiva.²⁶

Carson, por sua vez, propõe uma leitura sintática e teológica que harmoniza Mt 12,40 com Lc 11,30. Ele interpreta a expressão “o sinal de Jonas” como um genitivo explicativo, isto é, um sinal representado pelo próprio Jonas. Essa leitura pressupõe que os ninivitas tiveram conhecimento do livramento miraculoso de Jonas e que sua presença em Nínive, como alguém salvo da morte, funcionou como sinal para aquele povo. “Assim o próprio Jonas serviu como ‘sinal’ para os ninivitas, pois ele apareceu diante deles como alguém que for a salvo da morte certa”.²⁷ De modo pa-

²⁴ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 350.

²⁵ WRIGHT, N. T., A Ressurreição do Filho de Deus, p. 601.

²⁶ WRIGHT, N. T., A Ressurreição do Filho de Deus, p. 602.

²⁷ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 350.

ralelo, ao ser sepultado e depois ser visto vivo, Jesus seria um sinal ainda maior para sua geração, pois a libertação da morte autenticaria sua missão. Como afirma Carson, “isso quer dizer que a pregação de Jesus será testada por uma libertação como a de Jonas, mas ainda maior; por isso, haverá condenação maior para os que rejeitam o sentido da libertação de Jonas”.²⁸

Por conseguinte, assim como o livramento de Jonas funcionou como um sinal visível aos ninivitas, o reaparecimento de Cristo vivo, após sua crucificação e sepultamento, seria o sinal dado à sua geração — sinal que remete diretamente ao evento da ressurreição, núcleo vibrante da proclamação evangélica.

3.6. Os três dias e três noites de Jonas e sua conexão com a ressurreição ao terceiro dia

Conquanto seja mais plenamente desenvolvida e enfatizada nos livros do Novo Testamento, a crença na ressurreição tem suas raízes profundas nos textos do Antigo Testamento. A esperança no ressurgimento do indivíduo em uma vida futura após a morte vai ganhando cada mais densidade à medida que se avança pelo período do Segundo Templo.

O primeiro episódio de ressurreição dos mortos na *Tanakh* é relatado em 1Rs 17,17-24, quando o filho da viúva de Sarepta “foi restaurado à vida” pelo ministério do profeta Eliseu. Evento similar é narrado na história de Eliseu, quando o filho da Sunamita também “foi ressuscitado” mediante a intervenção do profeta (2Rs 4,18-37). Outro episódio envolvendo a “ressurreição” aparece em 2Rs 13,20-21, que narra um evento singular que teve lugar após a morte de Eliseu, quando um corpo foi lançado às pressas no sepulcro do profeta, tocou-lhe acidentalmente os ossos e “recobrou a vida”. Em todos esses casos, contudo, não há a perspectiva de uma ressurreição futura. Os acontecimentos são relatados apenas como recurso para corroborar o caráter autêntico do ministério desses profetas.

A primeira imagem clara²⁹ de “uma ressurreição coletiva” no Antigo Testamento aparece em Is 26,19, passagem que, segundo Oswalt,

²⁸ CARSON, D. A., O Comentário de Mateus, p. 350.

²⁹ Embora a tradição cristã tenha extraído a ideia de uma ressurreição futura de Jó 19,25-27, a interpretação do texto é altamente controvertida, existindo também discordância quanto à época de sua composição. Por essa razão, o texto não tem como ser usado como prova incontestável da crença na ressurreição no período pré-mosaico.

“juntamente com 25.8, representa a mais elevada concepção da ressurreição no AT”³⁰.

Em Ez 37,1-14, a visão do vale de ossos secos apresenta, de maneira simbólica, a promessa do restabelecimento de Israel. Embora o contexto imediato seja a restauração nacional, as figuras e a linguagem empregada — ossos se juntando, tendões e carne ressurgindo e espírito dando novamente vida a corpos inanimados — remetem à ideia de “uma ressurreição” com retorno à “vida física” entre os vivos no presente mundo.

Por sua vez, Dn 12,2 (“E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno.”) se afigura como um dos textos mais explícitos do Antigo Testamento sobre a ressurreição, a qual é apresentada de forma dualista, implicando destinos distintos após a morte (a vida eterna, de um lado, e a vergonha e o desprezo eterno, de outro), tema que é retomado por Jesus em Jo 5,28-29.

É com essa perspectiva da ressurreição que Mt 12,38-42 deve ser lido. A referência a ninivitas e à rainha do Sul se levantando para condenar a geração na qual Jesus viveu tem de ser entendida à luz do conceito da ressurreição. O próprio vocábulo grego ἀνίστημι (*anístēmi* – “erguer-se”, “levantar-se”) aponta nessa direção, pois é frequentemente empregado em contextos que tratam da ressurreição dos mortos, mas também no sentido de levantar-se ou levantar algo. No aoristo e acompanhado da expressão ἐκ νεκρῶν (*ek nekron* – “dentre os mortos”), ocorre, por exemplo, em Mt 17,9; Mc 9,9; Lc 16,31; 24,46; Jo 20,9; Ef 5,14. No aoristo, ainda que sem ἐκ νεκρῶν, aparece em Mc 8,31; 16,9; Lc 9,8.19.22; 24,7; Rm 14,9. Também no futuro do médio, sem o complemento ἐκ νεκρῶν, o termo é empregado em Mt 20,19; Mc 10,34; Lc 11,32; 18,33; Jo 11,23; 1Ts 4,16. Tais ocorrências reforçam a plausibilidade de uma leitura escatológica e cristológica do texto de Mateus.

Na perícopie em exame, fica evidente que a história do profeta Jonas no interior do “grande peixe” é interpretada de modo midráxico para fazer daquele episódio um tipo do que ocorreria com Jesus. A dificuldade é que alguns têm levado a comparação longe demais na sua dimensão cronológica, concluindo que a permanência de Jesus na se-

³⁰ OSWALT, J., Comentário do Antigo Testamento – Isaías – vol. 1, p. 587.

pultura foi necessariamente de 72 horas, uma vez que três partes claras, cada qual com duração de cerca de 12 horas, e três partes escuras, cada qual igualmente de 12 horas, perfazem três dias completos de 24 horas cada, e não apenas 36 horas, conforme muitos outros sugerem; ou seja, calcular cronologicamente e matematicamente, é quase impossível, pois não sabe exatamente o horário da ressurreição.

4. Crucifixão na quarta-feira?

A menção aos “três dias e três noites” em Mt 12,40 tem levado alguns a concluir que o intervalo entre a morte e a ressurreição de Jesus não pode ter sido de apenas 36-38 horas, como tem sido sustentado desde os primeiros séculos pela tradição cristã. Os que rejeitam a ideia de que Cristo tenha permanecido apenas o curto período entre o entardecer da sexta-feira e o alvorecer do domingo acreditam que a linguagem de Mt 12,40 deve ser entendida sem nuance, de modo que o interregno entre o momento em que Cristo expirou e o momento em que ele recobrou a vida tenha de perfazer 72 horas. Consequentemente, precisam procurar novos marcos para esses eventos.

Para Hoeh³¹, a morte de Jesus teve lugar no meio da tarde de quarta-feira e sua ressurreição ocorreu no meio da tarde de sábado. Os adeptos dessa visão alternativa alegam, em adição ao argumento das 72 horas (baseado nos “três dias e três noites” de Mt 12,40), (a) que a aparente contradição entre Lc 23,56, que fala da preparação das especiarias no dia da preparação, e Mc 16,1, que menciona a compra dos unguentos depois do sábado, (b) pode ser explicada quando se reconhece a referência a dois sábados – um festivo e outro semanal – no relato dos Evangelhos.

Argumenta-se ainda que seria de estranhar que os sacerdotes se permitissem ter uma audiência com Pilatos nas horas sagradas do *shabbat*. Além disso, destacam que Mateus não designa o dia dessa entrevista de “sábado”, mas de “dia depois da preparação”. Querem, com isso, sugerir que o diálogo dos sacerdotes com Pilatos, acerca da vigilância necessária diante do sepulcro de Jesus, ocorreu no primeiro dia dos Pães Ázimos, um feriado judaico, que era o dia seguinte ao da preparação da ceia pascal.

³¹ HOEH, H. L., The Crucifixion was not on Friday, p. 14-15.

4.1 Os hipotéticos dois sábados

Os proponentes da teoria da crucifixão na sexta-feira argumentam que o relato dos Evangelhos sugere a existência de dois sábados de natureza diferente na semana da crucificação: um “sábado” festivo (anual) na quinta-feira e o sábado do sétimo dia (semanal).

Busca-se apoio para a existência de dois sábados distintos naquela semana em Mt 28,1, segundo o qual as mulheres chegaram ao túmulo “no final do sábado”. O termo grego para “sábado” usado nesse versículo é *σαββάτων* (*sabbatōn* – sábados), que é o genitivo neutro plural de *σάββατον* (*sabbaton* – sábado), literalmente: “dos sábados”. Assim, leem Mt 28,1 no sentido de que as mulheres só foram ao sepulcro no final “dos sábados”, sendo que as versões em geral, para a segunda ocorrência do termo *σαββάτων*, traduzem por “semana”.

Por essa linha de raciocínio, as mulheres compraram as especiarias após o pôr do sol da quinta-feira, tendo essa quinta-feira sido o “sábado” da Páscoa naquele ano (dia 15 de abib-nisã). Depois disso, conforme Lc 23,56, as mulheres “prepararam aromas e perfumes” na sexta-feira e, “no sábado, observaram o repouso prescrito”. Portanto, para os que pensam assim, Lc 23,56 faz referência ao “sábado semanal”. Por conseguinte, na sexta-feira as mulheres prepararam as especiarias que haviam sido compradas ou na noite de quinta-feira, logo após o pôr do sol, ou na manhã de sexta-feira.

Os que raciocinam assim alegam que não seria possível para as mulheres comprarem especiarias após o sábado e ainda prepararem as especiarias e descansarem antes do mesmo sábado, a menos que houvesse “dois sábados” envolvidos, com um dia entre eles.

4.2 As especiarias e o sábado

Conforme a narrativa de Lc 23,56, as mulheres prepararam as especiarias na sexta-feira antes do início do sábado, mas Mc 16,1 afirma que elas compraram as especiarias depois de passado o sábado. Se a compra e a preparação fossem parte de um único processo, a compra teria que ocorrer antes da preparação. Supõe-se que as especiarias foram compradas em estado bruto e exigiram algum preparo para serem devidamente confeccionadas para o uso.

Para os adeptos da teoria que propõe que a morte de Cristo ocorreu na quarta-feira, a aquisição das especiarias ocorreu na noite de quinta-feira, após o pôr do sol, o que teria permitido que as mulheres terminassem seu preparo na sexta-feira. Essa é a forma que buscam conciliar Marcos e Lucas. Mas não necessariamente é preciso adotar essa conclusão.

É possível pensar, alternativamente, que as mulheres já tivessem consigo algumas especiarias na sexta-feira da crucifixão, compradas naquele dia mesmo, e que se puseram a prepará-las para embalsamar o corpo de Jesus assim que tomaram conhecimento de sua morte. A compra de especiarias adicionais após o sábado, conforme indicada no relato de Marcos, talvez possa ser explicada por terem as mulheres chegado à conclusão de que era conveniente usar outros tipos de especiarias, em adição ou em substituição àquelas que elas tinham preparado.

Assim, é razoável supor que as mulheres utilizaram a matéria-prima que já possuíam para preparar as especiarias na tarde de sexta-feira e que, não havendo tempo suficiente para comprar mais especiarias no mercado antes do início do *shabbat*, elas aguardaram até o término daquele dia para realizar a compra adicional.

4.3. O pleito dos sacerdotes a Pilatos no “dia depois da preparação”

Ao identificar o pleito dos sacerdotes a Pilatos no dia 15 de *nisã*, alegadamente um sábado festivo, os adeptos da teoria da crucifixão na quarta-feira eliminam o inconveniente gerado por uma audiência com uma autoridade romana no *shabbat*, mas criam outro problema, pois ainda assim a reunião no pretório teria ocorrido em um dia santo. Ou seja, a alegação de que os escrúpulos dos líderes judaicos impediriam que eles participassem de uma audiência com Pilatos no sábado cria o inconveniente de que esse evento teve lugar no feriado do primeiro dia dos Pães Ázimos, o que, por ótica, também deveria ser um impeditivo.

O fato de Mateus designar aquele dia como o “dia depois da preparação” não exige concluir que ele estivesse evitando chamá-lo de *sábado*, supostamente no intuito de distingui-lo do *shabbat* do sétimo dia. Esse é um argumento especulativo. A opção por destacar que o dia anterior tivesse sido a “preparação” apenas acentua o que está claro dos demais Evangelhos: que Jesus morreu na sexta-feira.

A verdade é que, a despeito de ser o *shabbat*, os líderes judaicos estavam mais interessados em evitar qualquer surpresa a respeito a Jesus. Daí a ausência de constrangimento de sua parte em comparecer perante o prefeito romano para fazer seu pedido.

5. Os três dias e três noites

Tratando particularmente da expressão “três dias e três noites” (τρεις ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, v.40), o exame comparativo com textos que fazem referência a períodos semelhantes revela não ser imperativo concluir que Jesus tenha permanecido sepultado três porções claras e três porções escuras completas.

Est 4,16 afirma que o jejum dos judeus, na crise provocada por Hamã, duraria por “três dias”, “de noite” e “de dia”, após o que Ester compareceria perante o rei; e Est 5,1 relata que a rainha se apresentou diante de Assuero “no terceiro dia”, sugerindo que os judeus não tiveram de jejuar por um período rígido de 72 horas.

Na Septuaginta³², o texto grego de Est 4,16 traz ἡμέρας τρεῖς νύκτα καὶ ἡμέραν (*hēmeras treis nukta kai hēmeran*), “três dias, noite e dia”. Ainda que não seja a mesma expressão usada em Mt 12,40 (τρεις ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας [“três dias e três noites”] – *treis hēmeras kai treis nuk-tas*), é possível afirmar não haver diferença no campo semântico.

O texto é claro ao afirmar que Ester só compareceria “depois” que eles tivessem jejuado (Est 4,16). Se esse jejum tivesse durado “três dias e três noites” completos, Ester só teria comparecido perante o rei no “quarto dia”. Todavia, não foi isso o que ocorreu. Já no “terceiro dia” Ester compareceu diante do rei.

Em Ex 19,10.11; Lc 13,32.33; e At 27,14-19, o “terceiro dia” de uma sequência é o dia que vem depois de “hoje” e “amanhã”, de modo que “hoje” já é o primeiro dia e “amanhã, o segundo dia.

A passagem de Lc 13,32.33 é particularmente relevante, por externar claramente um cômputo inclusivo, marcando o dia em que Jesus proferiu aquele anúncio como “hoje” e os dois dias subsequentes como “amanhã” e “depois”, sendo o último identificado como o “terceiro dia”.

Jesus enfatizou que ressuscitaria “no terceiro dia” (Mt 16,21; 17,23; 20,19; Mc 9,31; 10,34; Lc 9,22; 18,33; 24,7.21.46; At 10,40; e

³² RAHLFS, A., Septuaginta (1979).

1Cor 15,4). Na base de Ex 19,10.11; e Lc 13,32.33, se o domingo foi o “terceiro dia”, segue-se que a sexta-feira foi o “primeiro” e o sábado, o “segundo”.

Uma comparação de Mc 8,31, que diz que Cristo ressuscitaria “depois de três dias”, com Mc 9,31 e 10,34, que se refere à ressurreição “no terceiro dia”, esclarece que as expressões são correlatas e possuem o mesmo sentido. Mt 27,63.64 testifica que os principais sacerdotes e os fariseus envolvidos na crucifixão de Jesus entenderam a expressão no mesmo sentido.

Aliás, Os 6,2 fala do “terceiro dia” como significando o mesmo que “depois de dois dias”, o que não seria verdade caso “três dias” fossem considerados como um período de 72 horas. O fato é que a Bíblia conhece dois métodos diferentes de cálculo: o método exclusivo e o método inclusivo. Pelo método de cômputo exclusivo, o dia de início não é calculado, pois não estaria completo. Já pelo método inclusivo, o dia de início e o dia de fim são igualmente considerados no cálculo.

O exame das expressões temporais referentes aos “três dias e três noites” demonstra que não é imprescindível entender esse período como um intervalo literal de 72 horas completas. Textos bíblicos do Antigo Testamento, como é o caso do relato do jejum em Ester, e passagens do Novo Testamento que falam do “terceiro dia”, evidenciam que o cálculo temporal judaico admite flexibilidade e um uso inclusivo dos dias. Assim, a tradição judaica e a compreensão dos próprios contemporâneos de Jesus apontam para uma contagem que inclui o dia inicial e o dia final, ainda que estes não estejam completos em sua totalidade, como foi sustado por muitos ao longo da tradição cristã.

Logo, é perfeitamente razoável que a expressão empregada em Mt 12,40 deva ser lida à luz desse contexto cultural e linguístico, evitando-se interpretações rígidas que possam gerar contradições aparentes com a narrativa dos Evangelhos. Reconhecer os métodos de cálculo inclusivo e exclusivo é fundamental para compreender adequadamente a cronologia da paixão, morte e ressurreição, assegurando a coerência histórica e teológica do relato bíblico, como se demonstrará a seguir.

6. A cronologia da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo nos Quatro Evangelhos

Nos quatro Evangelhos, os eventos que tiveram lugar entre a Sexta-feira da Paixão e o Domingo da Ressurreição constituem o ápice das narrativas, ocupando percentual elevado do conteúdo dessas obras.

É assim que, dos 28 capítulos do Evangelho de Mateus, oito são destinados aos dias que se seguiram à entrada triunfal em Jerusalém (capítulos 21-28), sendo três desses dedicados aos acontecimentos que ocorreram entre a sexta-feira da crucifixão e o primeiro dia da semana subsequente (capítulos 26-28).

De modo semelhante, dos 16 capítulos do Evangelho de Marcos, seis tratam da última semana de pregação de Cristo (capítulos 11-16), dos quais três relatam o que ocorreu entre a cruz e o túmulo vazio (capítulos 14-16).

Não é diferente o que se observa no Evangelho de Lucas, no qual seis capítulos falam da semana final do ministério de Jesus (capítulos 19-24), três dos quais se ocupam daquilo que se passou entre a preparação para a última ceia e o dia da ressurreição (capítulos 22-24).

E mesmo o Evangelho de João, distinto dos demais em sua estrutura e andamento dos eventos, destina dez capítulos à semana da Paixão (capítulos 12-21) e nove desses aos eventos que ocuparam a sexta-feira da aparente derrota, o sábado da desolação dos discípulos e o domingo do triunfo do Senhor.

A morte de Jesus na sexta-feira é *defendida* principalmente por dois marcos cronológicos convergentes: um é a declaração dos Evangelhos de que Jesus morreu no dia da preparação, e outro é a indicação de que esse dia precedeu o *sábado*.

De acordo com Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54; Jo 19,14.31.42, a crucifixão ocorreu no dia da *preparação* (*παρασκευή* – *paraskeuē*). Conquanto esse termo signifique tão somente “preparação”, todas as vezes em que ocorre no Novo Testamento, a referência é ao dia de preparação para o *sábado*. Flávio Josefo também usa o termo nessa acepção, ao declarar que: ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐνάτης (e que não sejam obrigados a comparecer perante qualquer juiz no dia do sábado, nem no dia da preparação, após a nona hora)³³.

³³ FLAVIUS JOSEFUS, Antiquities of the Jews 16,6,2.

Não sem razão, Παρασκευή é o nome atual da sexta-feira em grego moderno, pronunciado como *Paraskeví*. A identificação da sexta-feira como dia da crucifixão é reforçada pela constatação de que os Evangelhos se referem ao dia seguinte como “sábado” (Mc 15,42; Lc 23,54; Jo 19,31).

Vale a pena organizar os dados em uma tabela, a fim de tornar mais clara a sequência dos dias e dos acontecimentos:

Quadro 2 – Indicadores cronológicos dos dia da crucifixão e da ressurreição nos evangelhos:

	Mateus	Marcos	Lucas	João
sexta-feira		15,42	23,54	19,14.31.40
sábado	27,62		23,56	
domingo	28,1	16,1-2.9	24,1	20,1

Fica claro, pois, do testemunho dos Evangelhos, que Jesus foi crucificado e sepultado na sexta-feira, repousou no sepulcro todo o sábado e ressurgiu no primeiro dia da semana, sendo este designado como o “terceiro dia”, o que exige uma compreensão culturalmente condicionada dos “três dias e três noites” de Mt 12,40, no sentido de um cálculo inclusivo, em que o dia de início e o dia de fim são igualmente considerados no cálculo.

7. Uma perspectiva alternativa mais abrangente

Embora o cálculo inclusivo já ofereça uma explicação razoável e satisfatória para a compreensão dos “três dias e três noites” de Mt 12,40, é possível propor uma perspectiva alternativa mais abrangente para sua interpretação. Trata-se de uma leitura alternativa, de caráter secundário e subsidiário, que, sem negar a interpretação tradicional, busca ampliá-la por meio de categorias teológicas e tipológicas presentes no próprio Novo Testamento.

Vale destacar, como observa Broadus³⁴, que a expressão “coração da terra” não deve ser interpretada como referência literal ao centro geológico da terra, mas à realidade do sepultamento e da opressão sofrida por Jesus em sua paixão, numa expressão idiomática derivada do hebraico — como em “coração dos mares” (Jn 2,3; Sl 46,2).

³⁴ BROADUS, J. A., Commentary on the Gospel of Matthew, p. 276.

A leitura alternativa para os “três dias e três noites” considera-os como abrangendo um período iniciado na tarde da quinta-feira, por ocasião do sacrifício pascal, e se estendendo até a madrugada do domingo. A contagem, nesse caso, incluiria as três partes diurnas da quinta-feira, sexta-feira e sábado, e as três partes noturnas correspondentes, considerando a divisão do tempo segundo o calendário judaico, que inicia o dia ao pôr do sol.³⁵

A sustentação dessa leitura repousa sobre bases exegéticas e teológicas complementares. Em primeiro lugar, o próprio Jesus associa sua paixão ao cordeiro pascal (Mt 26,17-29; 1Cor 5,7). A tipologia mosaica previa que o cordeiro fosse imolado “entre as duas tardes” (Ex 12,6), isto é, na parte final do 14.º dia de *nisã*. Ora, foi exatamente nesse momento que Jesus celebrou com os discípulos a ceia pascal, na qual se apresentou como oferta sacrificial, entregando simbolicamente seu corpo e sangue sob as espécies do pão e do vinho. Tal autodoação, ainda antes da morte física, indica que o Cristo já se compreendia como sacrificado. Em outras palavras, a obra redentora que culminaria na cruz teve sua formalização cultural e tipológica naquela ceia, razão pela qual se poderia contar a partir dali o início de sua descida ao “coração da terra”. Como observou Bengel³⁶, todo o período da paixão – *não apenas o sepultamento* – está implícito na expressão “no coração da terra”, que começaria no Getsêmani, com a entrega de Jesus à sua missão redentora, datando da traição e entrega pelos judeus.

Além disso, os relatos dos Evangelhos apontam para um momento de aguda aflição espiritual no Getsêmani, no qual Jesus experimenta angústia extrema “até a morte” (Mt 26,38; Mc 14,34). Nessa ocasião, o peso do pecado da humanidade – transferido a ele de modo misterioso, segundo a lógica da expiação substitutiva (Is 53,4-6; 2Cor 5,21) – *já o colocava sob o juízo divino*. Andrews³⁷ defende que a descida de Jesus à morte começou antes da crucificação, ainda no Getsêmani, quando ele começa a suportar o peso da iniquidade humana como antítipo de Jonas, e a angústia da cruz representa o ponto culminante dessa jornada. A execução de Jesus, nesse sentido, já estava determinada antes de sua

³⁵ MCGARVEY, J. W.; PENDLETON, P. Y., *The Fourfold Gospel*, p. 306.

³⁶ BENDEL, J. A., *Gnomon of the New Testament*, vol. 1, p. 277-278.

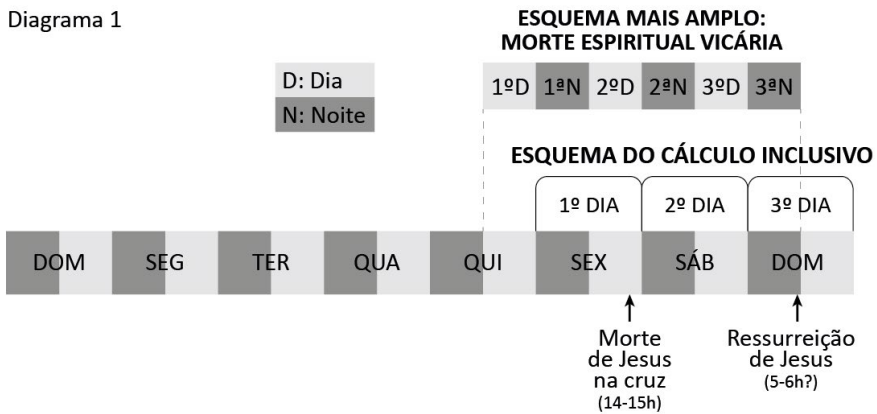
³⁷ ANDREWS, M. W., “The Sign of Jonah: Jesus in the Heart of the Earth”, p. 118-119.

apresentação formal a Pilatos, conforme observa Andrews³⁸ ao analisar os eventos desde a madrugada da sexta-feira, considerando que a morte já havia sido decretada pelos sacerdotes antes mesmo do amanhecer.

Ainda que Jesus não estivesse morto fisicamente, a morte espiritual, entendida como separação da comunhão plena com o Pai e submissão voluntária à ira contra o pecado, já operava nele. Esse argumento ganha força quando se observa que, na legislação mosaica, os transgressores não eram pregados vivos no madeiro, mas apenas após a morte (Dt 21,22-23). Assim, no plano simbólico e redentor, a morte de Cristo já se iniciava com sua rendição voluntária na ceia e se intensificava no Getsêmani, culminando na cruz.

Ademais, diversos estudiosos apontam que a expressão “três dias e três noites” deve ser entendida conforme o uso semita da linguagem temporal, de dias começados e dias não terminados. Nesse contexto, qualquer parte de um dia ou de uma noite poderia ser contada como a totalidade do período (1Sm 30,12-13; Est 4,16; 5,1; Mt 27,63-64). Assim, a parte diurna da quinta-feira (iniciada ao amanhecer) poderia ser considerada o primeiro “dia”, ainda que o início da ação sacrificial tenha se dado no final da tarde. A noite subsequente (já da sexta-feira civil) corresponderia à primeira “noite”. De forma análoga, a sexta-feira forneceria o segundo “dia” e sua noite, a segunda “noite”; o sábado, o terceiro “dia”, e sua noite, a terceira e última. A madrugada do domingo, por sua vez, marcaria o momento da ressurreição, sendo como o terceiro dia.

Diagrama 1



³⁸ ANDREWS, M. W., “The Sign of Jonah: Jesus in the Heart of the Earth”, p. 118-119.

Nessa perspectiva ampliada, os “três dias e três noites” de Mt 12,40 não se limitam ao período em que o corpo de Jesus esteve no sepulcro, mas abrangem o ciclo completo de sua paixão redentora, iniciada no momento em que se ofereceu como cordeiro sacrificial, continuada sob o peso do pecado no Getsêmani, confirmada por sua condenação e morte, e consumada na vitória da ressurreição. Trata-se, pois, de uma interpretação que, sem desautorizar a leitura tradicional, a complementa com fundamento na teologia bíblica, na tipologia veterotestamentária e no uso idiomático do tempo nos textos judaicos.

Conclusão

A perícopre de Mt 12,38-42, ao tomar a figura de Jonas como um tipo de Cristo, oferece uma chave de leitura teológica que envolve tanto o conteúdo escatológico da ressurreição quanto a dimensão ética da resposta da geração contemporânea a Jesus. A denúncia contra a incredulidade daquela geração se associa à promessa velada de um sinal supremo: a vitória sobre a morte. O exame das tradições paralelas em Lucas e Marcos, bem como a análise crítica das variações entre os relatos, revela que a ênfase em Mateus recai de maneira singular sobre a dimensão cronológica do sinal, ainda que a essência teológica da perícopre esteja na ressurreição como clímax da missão redentora de Jesus.

A investigação do significado da expressão “três dias e três noites” revela que, no contexto semítico dos evangelistas, a linguagem temporal permite margens interpretativas que não exigem literalidade matemática. Assim, a comparação com textos como Est 4 e 5; Os 6,2 e diversas passagens dos Evangelhos demonstra que o uso da contagem inclusiva de dias era culturalmente admissível e teologicamente significativo para os autores e leitores originais dessas obras. O problema, portanto, não reside no número de horas que o corpo de Jesus permaneceu no sepulcro, mas na fidelidade do sinal à sua função: proclamar a vitória do Filho do Homem sobre a morte e convocar a geração que foi contemporânea de sua pregação ao arrependimento.

Ao mesmo tempo, a proposta de uma interpretação alternativa mais abrangente da expressão “três dias e três noites”, tomando como ponto de partida a autodoação sacrificial de Jesus na ceia pascal e sua experiência traumática no Getsêmani, pode ampliar o campo de sentido da expressão de Mt 12,40. Não se trata de contrapor uma leitura à outra, mas de reconhecer que o dinamismo da Paixão do Salvador – que se inicia no sacrifício voluntário, se intensifica na angústia espiritual, culmina na cruz e tem seu termo na ressurreição — pode ser entendido como um processo contínuo de descida ao “coração da terra”. Essa perspectiva enriquece a compreensão da tipologia proposta em Mt 12,40 e lança luz sobre a unidade da missão de Jesus.

Dessa forma, o “sinal de Jonas”, longe de ser uma simples previsão cronológica, assume o caráter de um símbolo profundo, em que tempo, profecia, sofrimento e triunfo convergem. Mateus não apenas confirma a realidade histórica da ressurreição, como também a insere em uma moldura narrativa e teológica que exige discernimento espiritual. Cabe à geração que escuta o Evangelho — como à de Nínive — reconhecer, no Mestre ressuscitado, o sinal do céu por excelência: Jesus, maior do que Jonas, maior do que Salomão, maior que o Templo.

Referências Bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego, bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ANDREWS, M. W. “The Sign of Jonah: Jesus in the Heart of the Earth”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, 61.1 (2018): 118–119.

BENGEL, J. A. **Gnomon of the New Testament**, vol. 1, Edinburgh: T&T Clark, 1873.

BLASS, F; DEBRUNNER, A. **A Greek Grammar of the New Testament** and other early Christian literature. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1961.

BROADUS, J. A. **Commentary on the Gospel of Matthew**. In: An American Commentary on the New Testament, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1886.

BRUNER, F. D. **Matthew**: a commentary. Revised and Expanded Edition. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 1987.

CARSON, D. A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

CHOW, Simon. **The Sign of Jonah Reconsidered**: a study of its meaning in the gospel traditions. Stokholm: Almqvist & Wiksell Internationa.

FRIBERB, B.; e FRIBERG, T. **O Novo Testamento Grego Analítico**. São Paulo, SP: Edições Vida Nova, 1987.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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

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

HAGNER, D. A. **Matthew 1-13**. WBC33A. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995.

HARRINGTON, D. J. **The Gospel of Matthew**. Sacra Pagina Series. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1991. v.1.

HOEH, H. L. **The Crucifixion was not on Friday**. Pasadena, CA: Ambassador College Press, 1968.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico Grego-português do Novo Testamento Baseado em Domínios Semânticos**. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUZ, U. **Matthew 8-20: A Commentary**. In: KOESTER, H. (ed.). *Hermeneia: a critical and historical commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.

MCGARVEY, J. W.; PENDLETON, Philip Y. **The Fourfold Gospel**, Standard Publishing Company, Cincinnati, 1914.

MITCH, C.; SRI, E. **The Gospel of Matthew**. Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

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

NICHOL, F. D. O Evangelho Segundo Mateus. In: NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 5. p. 269-607.

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri: SBB, 2010.

OSWALT, J. **Comentário do Antigo Testamento – Isaías – vol. 01**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

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

ROBINSON, E. **Léxico Grego do Novo Testamento**, trad. Paulo Sérgio Gomes. Rio de Janeiro, RJ: Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, 2012.

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

SENIOR, D. **The Gospel of Matthew**. Nashville: Abingdon Press, 1997.

WALLACE, D. B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**, trad. Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo, SP: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WRIGHT, N. T. **A Ressurreição do Filho de Deus**, trad. Eliel Vieira. São Paulo: Paulus, 2020.

Capítulo II

Mariologia e sinodalidade: Anunciação, vocação e missão para a paz em Lc 1,26-38

Mariology and Synodality:

Annunciation, Vocation, and Mission for Peace in Lk 1,26-38

Mariología y Sinodalidad:

Anunciación, Vocación y Misión para la Paz en Lc 1,26-38

Waldecir Gonzaga¹

Eliara Marli Rosa²

Capítulo
II

Resumo

Este estudo apresenta uma análise do encontro do anjo Gabriel com Maria, em Nazaré, na Galileia, narrado em Lc 1,26-38, com contribuição mariológica de fundamento bíblico-teológico-trinitário centrado na liberdade e no papel de Maria na Anunciação: mãe de Jesus Cristo e modelo de esperança escatológica. A análise parte dos textos bíblicos nas línguas originais e tradução própria, orientada pelas questões: como interpretar essa narrativa, de modo a compreender as atitudes de Maria e sua intimidade com as Escrituras? Como o “sim” de Maria pode iluminar o nosso compromisso com a dignidade da vida humana na

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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/es-pelhogruppo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Possui Mestrado em Educação. Graduação em Letras, Educação Artística e Pedagogia. Especialista em Mariologia e Pedagogia Catequética. E-mail: <eliara.marli@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4047638703572983> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6877-3251>. “O presente trabalho foi realizado com apoio da PUCRS através do Programa Institucional de Bolsas PRO-Stricto”. “This study was supported by the PRO-Stricto Scholarship Program-PUCRS”.

contemporaneidade? Qual seria uma compreensão mariológica sinodal mais coerente com o Evangelho do amor e da paz? Busca-se, assim, delinear as contribuições cristológicas a partir de um itinerário de revelação escriturística mariológica, com o objetivo de fomentar a consciência missionária e sinodal da Igreja peregrina, sob a ótica do anúncio da esperança cristã, da aliança e do cumprimento das promessas. Este estudo justifica-se pela necessidade de uma fé capaz de conferir sentido à existência, ao sofrimento e à busca de autotranscendência diante dos desafios contemporâneos, que interpelam o ser humano na realização de seus propósitos e na busca do essencial da condição humana: a salvação. As etapas são estruturadas em torno da vocação de Maria e de seu “sim” à palavra do anjo, que antecipa e revela sua missão única e intransferível como modelo teológico de escuta, discernimento e esperança escatológica, acolhendo, com liberdade e responsabilidade, a promessa de que Deus salva e permanece conosco.

Palavras-chave: Lucas 1, Anunciação, Missão, Paz, Sinodalidade, Vocação.

Abstract

This study presents an analysis of the encounter between the angel Gabriel and Mary in Nazareth of Galilee, as narrated in Lk 1,26-38. It offers a mariological contribution grounded in a biblical-theological-trinitarian foundation, focusing on the theme of freedom and the unique role of Mary in the Annunciation-as the Mother of Jesus Christ and as a model of eschatological hope. The analysis is based on the biblical texts in their original languages and own translation, guided by the following questions: How can this narrative be interpreted in a manner that reveals Mary's dispositions and her intimate familiarity with the Scriptures? In what ways can Mary's fiat shed light on our commitment to the dignity of human life in the contemporary world? What would constitute a synodal mariological understanding most consistent with the Gospel of love and peace? The study seeks to outline Christological insights through a mariological scriptural revelation itinerary, with the aim of fostering the missionary and synodal awareness of the pilgrim Church, from the perspective of the proclamation of Christian hope, covenant, and the fulfillment of divine promises. This research

is justified by the urgent need for a faith capable of imparting meaning to existence, suffering, and the human search for self-transcendence in the face of contemporary challenges, which compel the human person to pursue purpose and meaning within the essential dimensions of the human condition: salvation. The stages of the investigation are structured around Mary's vocation and her fiat in response to the angel's message—a response that prefigures and unveils her singular and unrepeatable mission. She emerges as a theological model of listening, discernment, and eschatological hope, freely and responsibly, embracing the divine promise: God saves and remains with us.

Keywords: Lucke 1, Annunciation, Mission, Peace, Synodality, Vocation.

Resumen

Este estudio ofrece un análisis del encuentro entre el ángel Gabriel y María en Nazaret de Galilea, tal como narrado en Lc 1,26-38. Se propone una contribución mariológica con fundamento bíblico-teológico-trinitario, centrada en la libertad y en el papel singular de María en la Anunciación: Madre de Jesucristo y modelo de esperanza escatológica. La investigación parte del análisis de los textos bíblicos en sus lenguas originales e traducción propia, a partir de las siguientes cuestiones: ¿Cómo interpretar este relato de modo que se comprenda la actitud de María y su profunda intimidad con las Escrituras? ¿De qué manera el “sí” de María puede iluminar nuestro compromiso con la dignidad de la vida humana en el mundo contemporáneo? ¿Cuál sería una comprensión mariológica sinodal que se articule de forma coherente con el Evangelio del amor y de la paz? Se pretende, así, delinear aportes cristológicos a través de un itinerario de revelación escriturística de carácter mariológico, con el objetivo de fomentar la conciencia misionera y sinodal de la Iglesia peregrina, desde la perspectiva del anuncio de la esperanza cristiana, de la alianza y del cumplimiento de las promesas divinas. La pertinencia de este estudio se fundamenta en la necesidad de una fe que sea capaz de conferir sentido a la existencia, al sufrimiento y a la búsqueda de autotranscendencia frente a los desafíos contemporáneos, los cuales interpelan al ser humano en la realización de sus propósitos y en la búsqueda del núcleo esencial de la condición humana:

la salvación. Las etapas de la investigación han sido estructuradas en torno a la vocación de María y a su “sí” a la palabra del ángel, respuesta que anticipa y revela su misión única e intransferible. María se presenta así como modelo teológico de escucha, discernimiento y esperanza escatológica, acogiendo, con libertad y responsabilidad, la promesa de que Dios salva y permanece con nosotros.

Palabras claves: Lucas 1, Anunciación, Misión, Paz, Sinodalidad, Vocación.

Introdução

A narrativa da Anunciação (Lc 1,26-38) ocupa um papel central na teologia cristã, ao articular a cristologia, mariologia e uma teologia prática orientada para a vivência comunitária da fé, pautando-se pelo projeto e o chamado de Deus em prol da salvação de todos.

Este estudo propõe investigar a perícopo da Anunciação como uma narrativa de vocação à maternidade messiânica, que vai além do simples anúncio de nascimento. Trata-se de um chamado pessoal que exige de Maria uma resposta de adesão plena à vontade de Deus, um marco decisivo em sua trajetória de fé, em prol de todos.

Por meio de uma leitura bíblica que integra cristologia, mariologia e sinodalidade, busca-se investigar as simetrias textuais e as tipologias presentes no Evangelho de Lucas - pertencente ao *corpus* dos Evangelhos e Atos³ -, aprofundando a compreensão do “sim” de Maria, protótipo de todo sim cristão. Nesse contexto, destaca-se o convite do anjo, compreendido como uma forma singular de qualificação teológica.

Ao dirigir-se a Maria com o título “*κεχαριτωμένη/agraciada*”, que assume a força de um novo nome, e ao reconhecê-la como “*δοῦλη Κυρίου/serva do Senhor*”, o anjo revela uma identidade profundamente enraizada na economia da salvação. Essas expressões, desde os autores patrísticos até os estudiosos contemporâneos, constituem objeto de contínua reflexão teológica. A referida tradição hermenêutica evidencia a densidade teológica da mensagem transmitida pelo

³ 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.

anúncio do anjo Gabriel, bem como da resposta de Maria (“sim”), que, em atitude de fé confiante, plena disponibilidade e escuta à Palavra, acolhe o chamado da graça e se torna ícone da obediência no horizonte da aliança.

Nessa linha interpretativa, o paradigma da sinodalidade mariológica, em diálogo com os “sinais dos tempos” (GS 4) e animado pela esperança escatológica do Reino, revela implicações pastorais significativas para a compreensão da Igreja como comunidade discípula e missionária.

Além disso, a originalidade deste estudo reside na correlação entre a dimensão tipológica da Anunciação, enquanto acontecimento fundante na narrativa de Lucas, e os princípios da sinodalidade e da teologia prática, vistos à luz de uma abordagem bíblico-teológica de matriz trinitária.

Essa integração oferece contribuições relevantes à exegese contemporânea, especialmente no campo da mariologia, ao apresentar Maria como figura escatológica e antecipadora da esperança cristã, ícone da aliança e sinal do cumprimento das promessas divinas.

Pretende-se, portanto, delinear as contribuições cristológicas, por meio de um itinerário de revelação e fundamentação mariológica, com o objetivo de fortalecer a consciência sinodal e missionária no anúncio central do Evangelho do amor e da paz. Justifica-se pela urgência de uma fé que ofereça sentido à vida, ao sofrimento e à busca de transcendência, diante dos desafios contemporâneos que interpelam o ser humano a reencontrar o essencial da condição humana: a salvação.

As etapas que se seguem são organizadas a partir da “vocação” e do “sim” pronunciado por Maria em sua adesão de fé à palavra do anjo. Esse “sim”, por sua vez, simboliza a missão, a essência de toda vocação que acolhe a promessa divina e colabora para seu cumprimento e para a comunhão, fundamentada na convicção teológica de que Deus salva e permanece conosco.

Nesse contexto, torna-se essencial um estudo mais aprofundado do texto bíblico que sustenta esta investigação e fornece a base para uma análise detalhada, tanto do ponto de vista narrativo quanto retórico. Por isso, apresenta-se a seguir o texto grego de Lc 1,26-38, acompanhado de sua tradução, servindo como base inicial para a análise das dimensões em questão.

1. Lc 1,26-38: uma análise retórica

A perícopre de Lc 1,26-38 é estudada à luz da análise narrativa⁴ em diálogo com a Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)⁵, proposta por Meynet. Essa abordagem, explora as simetrias textuais e paralelismos característicos da retórica semítica, contribuindo para decifrar a estrutura narrativa e realçar a mensagem central do evangelho.

O exercício de tradução revela-se também um caminho essencial para o aprofundamento dos escritos do evangelista Lucas, autor da obra lucana (Terceiro Evangelho e Atos dos Apóstolos), favorecendo a compreensão de sua mensagem bíblico-teológico-pastoral⁶, que se destaca pela riqueza da narrativa e pela vitalidade que transcende os rígidos esquemas da lógica linear, argumentativa e conclusiva⁷.

Nesse contexto, a análise retórica adota um caráter concêntrico, colocando a questão fundamental no centro, para que este ponto focal organize e articule as demais coesões do texto⁸. Essa abordagem permite identificar a estrutura original do texto bíblico, preservando seus limites e oferecendo uma leitura que evidencia sua densidade teológica e exegetica.

Desse modo, a análise literária se amplia, abrindo caminho para uma compreensão mais profunda das dimensões espirituais e teológicas subjacentes, ao mesmo tempo em que destaca a organicidade e a vitalidade da narrativa bíblica.

O uso das categorias analíticas delineadas por Meynet possibilita uma investigação minuciosa do texto bíblico, oferecendo pistas interpretativas para um aprofundamento exegetico, teológico e pessoal. Como observa Gonzaga⁹, o método da ARBS “constitui-se sempre numa ferramenta e num auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto

⁴ THEOTOKOS. Ricerche interdisciplinari di Mariologia. Rivista semestrale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, p. 40.

⁵ Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), seus passos, níveis e frutos para a exegese bíblica, de acordo com o artigo de MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica, p. 403-436.

⁶ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 52.

⁷ GONZAGA, W., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 12.

⁸ GONZAGA, W., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 12.

⁹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura de textos bíblicos do AT e do NT, p. 31-63.

que, no caso das Escrituras Sagradas, trata do mistério de Deus”, ressaltando sua importância metodológica no âmbito da crítica bíblica.

Nesse sentido, é preciso reconhecer que os autores do NT escreveram a partir das categorias culturais e linguísticas próprias do seu contexto: formados na tradição hebraica, redigindo em grego e inseridos no ambiente helenístico, estavam profundamente impregnados da mentalidade, da linguagem e das esperanças da tradição judaica. Esses elementos moldaram suas interpretações à luz da experiência cristã nascente¹⁰.

Nessa perspectiva, Debergé¹¹ ressalta que o Terceiro Evangelho se integra em um projeto teológico literário que articula o tempo das promessas de Israel, o tempo de Jesus Cristo e o tempo da Igreja nascente. A partir do método da ARBS, o estudo possibilita uma leitura da Palavra de Deus como fonte de reflexão e meditação, capaz de, à semelhança de Maria, fortalecer a fé dos leitores. Assim, a Análise Retórica Bíblica Semítica transcende a interpretação literal, situando o texto em seu contexto histórico, social e religioso do século I d.C.¹².

De modo semelhante, García¹³ observa que o relato da Anunciação, em paralelo ao anúncio a Zacarias, insere-se em uma estrutura narrativa que organiza os capítulos iniciais do Evangelho de Lucas, evidenciando a continuidade e a superação entre a antiga e a nova aliança. Nesse contexto, propõe-se examinar as origens, a historicidade, o método e a perícopes da Anunciação, inserindo-a no amplo campo da teologia, especialmente nas categorias cristológicas, eclesiológicas e antropológicas¹⁴ da mariologia bíblica¹⁵.

O objetivo é contribuir para uma leitura consistente do NT em diálogo estreito com o AT, considerando o contexto histórico de sua redação, bem como a literatura e a tradição judaica antiga e intertestamentária que o permeiam¹⁶. Como lembra Rossé¹⁷, “a fé não nasce do raciocínio ou da investigação sobre fatos brutos, mas do encontro com o evento-Jesus, compreendido como evento de Deus, graças ao Espírito”.

¹⁰ TORTI MAZZI, R., *Maria filha de Sião*, p. 19; ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 8-13.

¹¹ DEBERGÉ, P., *Para leer el Evangelio según el san Lucas*, p. 25-30.

¹² DE FIORES, S., *Mariologia*, p. 847.

¹³ GARCÍA, S., *Evangelio de Lucas*, p. 51-56.

¹⁴ DE FIORES, S., *Mariologia*, p. 854.

¹⁵ AMATO, A., *Jesus Cristo*, p. 639.

¹⁶ TORÓN DEL PIE, E., *Anjos*, p. 54-67.

¹⁷ ROSSÉ, G., *Il Vangelo di Luca*, p. 10.

Vale destacar que a análise dos textos bíblicos nas línguas originais, acompanhada da tradução literal própria, enriquece os pressupostos hermenêuticos¹⁸ e permite ao leitor formular conclusões próprias, sempre ancoradas no texto bíblico, em seu contexto e pretexto imediato. Essa perspectiva assegura uma abordagem crítica, contextualizada e integrada, capaz de revelar a profundidade da mensagem bíblico-teológica-pastoral¹⁹ da perícopes, em consonância com as dinâmicas internas do texto sagrado.

Nesse contexto, é imprescindível apresentar uma divisão dos versículos do texto grego de Lc 1,26-38, acompanhada das línguas originais e de uma tradução própria. Esse procedimento estabelece contato direto com a matéria-prima da análise, fundamento essencial para a interpretação exegética e retórica do relato da Anunciação²⁰. A divisão em unidades textuais significativas, associada a uma tradução precisa e fiel ao grego, evidencia as estruturas narrativas e simetrias semíticas que sustentam a perícopes, oferecendo o suporte textual indispensável para um estudo exegético aprofundado. Sendo assim, esse recurso metodológico revela a profundidade semântica do Evangelho de Lucas para a salvação humana.

2. Texto grego e tradução de Lucas 1,26-38

A divisão da narrativa de Lc 1,26-38 em versículos, acompanhada de tradução pessoal e notas críticas, evidencia não apenas a beleza literária do texto bíblico, mas, em especial, a sua coesão interna e profundidade teológica. De acordo com Valentini: “Para compreender uma obra, é necessário, antes de tudo, conhecer a intenção do autor, aquilo que ele deseja comunicar e as técnicas utilizadas para realizar seu projeto”²¹.

Os relatos da infância de Jesus Cristo transcendem a função de simples introdução narrativa: são textos de notável densidade teológica, iluminados por perspectivas apocalípticas, cristológicas²², pneumato-

¹⁸ AMATO, A., *Jesus Cristo*, p. 645.

¹⁹ MEO, S., *Concílio Vaticano II*, p. 300-301.

²⁰ MORI, E. G., *Anunciação do Senhor*, p. 100.

²¹ VALENTINI, A., *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 7.

²² AMATO, A., *Jesus Cristo*, p. 633.

lógicas²³ e pascais²⁴. Neles, a identidade de Jesus Cristo se revela de maneira implícita, mas decisiva, sendo proclamada desde os primeiros versículos.

O anúncio de sua filiação divina (Lc 1,35), os títulos cristológicos atribuídos ao nascimento (Lc 2,11) e a autodeclaração de Jesus Cristo como Filho do Pai (Lc 2,49) constituem marcos fundamentais que ressoam na cristologia pascal²⁵ apresentada nos Atos dos Apóstolos, compondo, assim, uma unidade teológica que sustenta todo o Evangelho.

As narrativas da infância compartilham com as aparições pascais certos elementos estruturais, como: linguagem apocalíptica²⁶, presença de anjos e revelações celestes. Contudo, enquanto a fé pascal amadurece de modo progressivo, os relatos da infância²⁷ já articulam, com consistência e intencionalidade teológica²⁸, a cristologia desenvolvida por Lucas. Nesse sentido, Lc 1,26-38 inaugura um verdadeiro prólogo teológico, organicamente integrado à narrativa do evangelho, conduzindo-a, de forma contínua, à cruz e à ressurreição²⁹.

Observa-se um crescente interesse entre os estudiosos contemporâneos pela análise dos capítulos de Lc 1-2³⁰, acrescentando novos elementos à interpretação desse texto bíblico, que desempenha um papel estruturante na teologia narrativa do Evangelho de Lucas, ao mesmo tempo em que recupera seu profundo significado espiritual e pastoral.

Diversos fatores contribuem para a integração dos relatos da infância ao desenvolvimento narrativo conduzido por Lucas, evidenciando sua relevância teológica e literária. Entre eles, destacam-se as fórmulas historiográficas moldadas por uma perspectiva salvífica³¹, as referências geográficas precisas - com ênfase em Jerusalém e no templo - e a articulação entre a herança de Israel e a abertura ao universal, expressa de modo paradigmático no cântico de Simeão.

²³ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 65.

²⁴ GOFFI, T., Espiritualidade, p. 474.

²⁵ GOFFI, T., Espiritualidade, p. 474.

²⁶ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 66.

²⁷ DE FIORES, S., Maria de Nazaré, p. 822-823.

²⁸ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

²⁹ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 60.

³⁰ SERRA, A., Bíblia, p. 209.

³¹ DE FIORES, S., Maria de Nazaré, p. 824.

O conceito de “σήμερον/hoje”, fundamental para a teologia da salvação³² em Lucas, já se manifesta no nascimento de Jesus Cristo, apresentado como o cumprimento das promessas feitas aos patriarcas e realizado pela ação contínua do Espírito Santo.

A narrativa de Lc 1,26-38 revela mais do que uma simples disposição formal: evidencia a intenção deliberada do autor de construir, já nos versículos iniciais, uma cristologia consistente, dirigida, especialmente às comunidades cristãs de origem helenista, que buscavam integrar a fé cristã ao seu universo cultural e filosófico. Nesse contexto, o relato da Anunciação se destaca como uma peça central, apresentando, com profundidade teológica e identidade narrativa, a analogia messiânica de Jesus Cristo desde o anúncio de seu nascimento.

O texto insere-se com propriedade no contexto histórico e religioso do século I d.C., por meio de descrições geográficas e culturais detalhadas, que lhe conferem verossimilhança e alicerce salvífico, estabelecendo uma sustentação firme para a compreensão da história da salvação, cuja revelação divina tem início na Anunciação³³. Para esta análise, adota-se como referência o texto da edição crítica de NA28³⁴.

Texto grego de Lc 1,26-38 (NA28)	Tradução portuguesa
²⁶ Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἣ ὄνομα Ναζαρεθ	²⁶ No sexto mês, porém, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia chamada Nazaré
²⁷ πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ ἐξ οἴκου Δαβὶδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαρίας.	²⁷ a uma virgem prometida em casamento a um homem cujo nome era José, da casa de Davi, e o nome da virgem (<i>era</i>) Maria.
²⁸ καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.	²⁸ E, entrando até ela, disse-lhe: Alegra-te, agraciada! O Senhor (<i>está</i>) contigo.
²⁹ ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.	²⁹ Ela, porém, em vista da palavra, ficou perturbada e ponderava que tipo seria esta saudação.

³² DE FIORES, S., Mariologia, p. 844; 853-854.

³³ MASCIARELLI, M. G., Leigos, 698.

³⁴ NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece (2012).

Texto grego de Lc 1,26-38 (NA28)	Tradução portuguesa
³⁰ καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ, Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ:	³⁰ E disse-lhe o anjo: “Não temas, Maria, pois encontraste graça junto a Deus.
³¹ καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἴον, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.	³¹ E eis que tu conceberás no ventre, e darás à luz um filho, e lhe darás o nome de Jesus.
³² οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,	³² Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor lhe dará o trono de seu pai, Davi,
³³ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.	³³ E (<i>ele</i>) reinará sobre a casa de Jacó para sempre, e o seu reino não haverá fim”.
³⁴ εἶπεν δὲ Μαριάμ πρὸς τὸν ἄγγελον, Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;	³⁴ Disse, porém, Maria disse ao anjo: “Como será isto, visto que não conheço homem?”
³⁵ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι; διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ.	³⁵ E, respondendo, o anjo lhe disse: “O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra; por isso, o que nascer (<i>será</i>) santo e será chamado Filho de Deus.
³⁶ καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἴον ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στέρῃ	³⁶ E eis que Isabel, tua parenta, ela também concebeu um filho em sua velhice; e este é o sexto mês para ela, a (<i>que era</i>) chamada estéril
³⁷ ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.	³⁷ porque nada será impossível para Deus, nenhuma palavra (<i>coisa</i>)”.
³⁸ εἶπεν δὲ Μαριάμ: Ἴδοὺ ἡ δούλη κυρίου; γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥημά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπὸ αὐτῆς ὁ ἄγγελος.	³⁸ Maria, porém, disse: “Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra”. E o anjo se afastou dela.

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

A divisão do texto segundo os versículos e a tradução literal de Lc 1,26-38 fornecem um alicerce interpretativo sólido para a compreensão da perícopa, evidenciando não apenas sua organização estrutural, mas também a coesão literária interna e a profundidade teológica que a sustentam.

Essa disposição textual fornece uma base consistente para a análise exegética e a interpretação teológica, orientando a investigação do sentido histórico-salvífico da Anunciação em diálogo com a cristologia apresentada no Evangelho de Lucas e com a lógica interna de sua construção narrativa. Nessa perspectiva, a tradução bíblica³⁵ transcende o plano estritamente linguístico, desdobrando-se em enunciados teológicos centrais para a compreensão da identidade e da missão de Jesus Cristo.

3. Introdução à interpretação e análise exegética da perícopa da Anunciação

Segundo Mori³⁶, a perícopa da Anunciação (Lc 1,26-38) situa-se entre os trechos mais conhecidos e comentados da tradição cristã. Nas últimas décadas, consolidou-se como objeto privilegiado de investigação exegética, suscitando estudos que aprofundam sua teologia, mariologia e composição literária.

Entre os estudiosos - intérpretes³⁷-, há consenso quase unânime quanto ao reconhecimento de que a estrutura narrativa do Evangelho de Lucas se organiza em dípticos³⁸. Este recurso, além de seu valor estilístico, manifesta uma intencionalidade teológica e tipológica explícita.

No díptico das Anunciações, por exemplo, Lucas apresenta o anúncio da concepção de João Batista (Lc 1,8-22), seguido pelo anúncio a Maria (Lc 1,26-38), estabelecendo um paralelismo deliberado entre João e Jesus Cristo. A mesma configuração reaparece na visitação (Lc 1,39-45), nos relatos de nascimento (Lc 1,57-58; 2,6-14), nas circuncisões (Lc 1,59-66; 2,21) e nas apresentações no templo (Lc 2,22-39; 2,41-50).

Essa organização revela uma teologia da história profundamente enraizada na tradição judaica, agora relida e reinterpretada à luz

³⁵ AMATO, A., Espírito Santo, p. 448.

³⁶ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100-101.

³⁷ SERRA, A., Bíblia, p. 209.

³⁸ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100.

do acontecimento cristológico. A perícope da Anunciação pode ser compreendida como uma parte essencial de um tecido narrativo e teológico coeso, no qual Lucas entrelaça tradição e novidade, AT e NT. Essa introdução conduz naturalmente ao estudo do gênero literário da Anunciação - etapa indispensável para discernir sua intenção teológica, densidade simbólica e inserção no horizonte hermenêutico e exegetico das Escrituras.

4. O gênero literário sob o enfoque da interpretação exegetica da Anunciação

De acordo com Mori, a perícope de Lc 1,26-38 é uma das “passagens mais conhecidas *do NT*”³⁹. Ela se insere na tradição do “esquema do anúncio de nascimento”, um modelo narrativo amplamente atestado nas Escrituras hebraicas. Esse gênero literário caracteriza-se por uma estrutura recorrente, reconhecíveis tanto no AT quanto no NT, composta por cinco momentos sistematizados por Brown:

- 1) A aparição de um anjo do Senhor; 2) A reação de temor ou a prostração daquele que recebe a visão, diante da presença do sobrenatural; 3) A mensagem divina (aquele que recebe a visão é chamado pelo nome; uma frase define e descreve a pessoa que recebe a visão; há uma palavra de encorajamento ou de tranquilização dirigida a quem recebe a visão; uma mulher está grávida ou está prestes a conceber; ela dará à luz um filho - do sexo masculino; indica-se o nome que deverá ser imposto à criança; apresenta-se uma etimologia que interpreta o significado do nome; predizem-se as futuras realização do menino); 4) Uma objeção da parte de quem recebe a visão, quanto ao modo pelo qual isso poderá acontecer, ou um pedido de sinal; 5) A concessão de um sinal, destinado a tranquilizar aquele que recebe a visão.⁴⁰

Lucas apropria-se desse modelo narrativo com notável sofisticação literária e sensibilidade teológica, adaptando-o para revelar o anúncio do nascimento de Jesus Cristo. O seu relato estabelece paralelos significativos com anúncios de nascimentos presentes no AT - como os

³⁹ MORI, E. G., *Anunciação do Senhor*, p. 100.

⁴⁰ BROWN, R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, p. 199.

de Ismael (Gn 16,7-13), Isaac (Gn 17,1-22; 18,1-15) e Sansão (Jz 13,3-25) -, além de dialogar diretamente com o anúncio do nascimento de João Batista (Lc 1,5-25).

Contudo, não se trata de uma simples repetição, mas de uma releitura do esquema clássico à luz do mistério da Encarnação⁴¹, conferindo-lhe uma função teológica específica dentro do gênero literário bíblico⁴². Assim, o anúncio dirigido a Maria reveste-se de autoridade e solenidade, remetendo à totalidade da história da salvação e inserindo o nascimento de Jesus Cristo no horizonte profético das Escrituras hebraicas.

Como observa Mori⁴³, a tradição exegética reconhece múltiplas possibilidades de leitura dessa perícopé. Alguns a interpretam como relato vocacional⁴⁴, com destaque para a resposta de Maria; outros sublinham sua dimensão cristológica, centrada no anúncio profético⁴⁵ da encarnação do Filho de Deus⁴⁶; há ainda os que a compreendem como manifestação escatológica do Espírito Santo⁴⁷, que inaugura os tempos finais e carrega uma tonalidade apocalíptica⁴⁸, reveladora da ação definitiva de Deus em Jesus Cristo.

Vale ressaltar que muitas correntes da literatura intertestamentária sempre consideraram a Escritura como um ponto de referência fundamental. Isso é característico do *midrax*⁴⁹. Esse gênero representa uma forma de interpretação bíblica própria da tradição judaica, na qual a releitura dos textos sagrados visa não apenas atualizar seu significado teológico, mas, também, estabelecer vínculos existenciais com a comunidade de fé. Também se considera outros estudos recentes acerca dos “evangelhos da infância”, vistos à luz da literatura judaica⁵⁰.

Enfatiza-se, ainda, o amplo reconhecimento de que um dos procedimentos mais característicos de Lc 1-2 consiste em narrar a infância de Jesus à luz de constantes “alusões à Escritura”⁵¹. Inserida nesse con-

⁴¹ AMATO, A., Espírito Santo, p. 46.

⁴² DE FIORES, S., Maria de Nazaré, p. 822.

⁴³ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100-101.

⁴⁴ DE FIORES, S., Mariologia, p. 860.

⁴⁵ STOCK, K., Die Berufung Marias (Lk 1,26-38), p. 457-491.

⁴⁶ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

⁴⁷ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 63-65.

⁴⁸ LEGRAND, L., L'annonce à Marie (Lc 1,26-38), p. 127-140.

⁴⁹ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 101.

⁵⁰ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 101.

⁵¹ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100.

texto, a narrativa da Anunciação adquire uma profundidade teológica que remete à história salvífica de Israel, reinterpretada e conduzida ao cumprimento em Jesus Cristo⁵², em diálogo permanente com a literatura intertestamentária - o que reforça a centralidade da Escritura como chave hermenêutica⁵³.

À luz da tradição bíblica e eclesial, a Anunciação (Lc 1,26-38) ultrapassa o simples anúncio de um nascimento: configurando-se como um paradigma vocacional e missionário, de especial relevância para uma Igreja que se entende e se edifica em chave sinodal: comunhão, participação e missão⁵⁴. Em Maria, três dimensões essenciais da vida eclesial⁵⁵ se realizam plenamente: a escuta atenta da Palavra de Deus, o discernimento iluminado pelo Espírito Santo e a disponibilidade irrestrita para a missão.

No horizonte da espiritualidade vocacional, destaca-se especialmente sua atitude de escuta - em profunda sintonia com as raízes da fé judaica -, oferecendo à comunidade cristã um modelo de fidelidade e abertura à ação divina⁵⁶.

Esses elementos se articulam no processo contínuo de renovação eclesial e pastoral, inserido no dinamismo do *aggiornamento*⁵⁷ promovido pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que convoca a Igreja a renovar-se constantemente para evangelizar com fidelidade, sob a ação do Espírito Santo, no mundo contemporâneo. Essa renovação se expressa em uma adesão livre, consciente e comprometida com o desígnio de Deus, antecipando a corresponsabilidade da Igreja, Povo de Deus, em seu caminho⁵⁸ sinodal.

Nesse horizonte, a Anunciação (Lc 1, 26-38), como ícone da Igreja missionária e sinodal, desvela-se como um processo contínuo de escuta orante da Palavra, um discernimento espiritual sensível aos “sinais dos tempos” (GS 4) e uma resposta ativa à vontade divina - um caminho no qual a vida pessoal se transforma em serviço salvífico.

⁵² AMATO, A., Jesus Cristo, p. 633; 640.

⁵³ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 640-645.

⁵⁴ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos: para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão.

⁵⁵ GOMES, T. F.; RODRIGUES, F. T., Revisitar o Concílio Vaticano II: chaves para uma Igreja sinodal, p. 468-480.

⁵⁶ VICENTI, R., La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale, p. 214.

⁵⁷ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p. 33.

⁵⁸ GALLI, C. M., Por una Iglesia sinodal misionera en las grandes ciudades y en la cultura urbana global, p. 155-208.

A sinodalidade⁵⁹, como forma de ser e agir da Igreja, edifica-se por meio de relações horizontais de comunhão, participação e corresponsabilidade. Trata-se do Povo de Deus que caminha unido, escutando a Palavra e o Espírito Santo, reunindo-se em assembleia e na vida cotidiana, sustentado pela fé partilhada nas comunidades eclesiais⁶⁰.

A Palavra, assim acolhida com fé, é discernida no silêncio e vivida em saída, tornando-se sinal profético e antecipação da vocação sinodal da Igreja⁶¹. Trata-se de escutar em comunhão, interpretar os “sinais dos tempos” (GS 4) à luz do Espírito Santo e anunciar, com ousadia e criatividade missionária, o Evangelho da misericórdia e da esperança.

A missão da Igreja, à semelhança de Maria, configura-se como um caminho de edificação da paz⁶², alicerçado na escuta atenta da Palavra de Deus e das necessidades da humanidade, no diálogo enriquecedor com o mundo e no testemunho concreto da caridade. Chamada a ser presença reconciliadora no mundo, a Igreja é convidada a tornar-se ponte entre realidades fragmentadas e sinal vivo de unidade em meio à diversidade. A sua missão é promover uma paz que nasce da justiça, se enraíza na misericórdia e se alimenta da esperança cristã partilhada pelo Povo de Deus, uma paz que anuncia, edifica, antecipa e unifica na comunhão e no serviço.

Conduzida e enriquecida pelo Espírito Santo com seus múltiplos dons - tanto hierárquicos quanto carismáticos -, a Igreja caminha como sinal e instrumento da comunhão universal do Reino de Deus (LG 4)⁶³. Esse horizonte teológico e pastoral fundamenta a análise exegética de Lc 1,26-38, a fim de aprofundar os elementos literários e simbólicos que sustentam essa configuração vocacional e missionária.

Nesse contexto, a identificação do gênero literário da perícopa sob o enfoque da interpretação exegética da Anunciação vai além de um simples exercício técnico-formal, revelando-se fundamental para compreender a intencionalidade teológica de Lucas e a profundidade do mistério revelado.

⁵⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 10.

⁶⁰ BRIGHENTI, A., A sinodalidade na projeção e na gestão da pastoral. Encontros Teológicos, p. 344.

⁶¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n.75.

⁶² HANNES, É. J.; BOLDORI, M., Cristologia: um caminho para a paz, p. 99-109.

⁶³ GOMES, T. de F; AGOSTINI, L., Reino de Deus como o centro da pregação de Jesus, p. 801-817.

5. Análise exegética da perícopre de Lc 1,26-38

A perícopre de Lc 1,26-38 configura-se como uma narrativa de notável densidade teológica, tecida por complexas alusões veterotestamentárias, reinterpretadas à luz da Nova Aliança⁶⁴. Mais do que um simples relato histórico, trata-se de uma construção literária cuidadosamente elaborada, que demanda uma leitura atenta às suas múltiplas dimensões teológicas: cristológica, eclesiológica, pneumatológica e soteriológica⁶⁵.

Como observa Mori, na análise exegética dessa perícopre, “o relato tem boa ordenação procedendo como dissemos, por contínuas alusões ao AT. Esse é o seu mérito e a sua característica. Por isso deve ser lido com muita atenção”⁶⁶.

Em Lc 1,28 encontram-se expressões decisivas para a interpretação do episódio: o convite “χαῖρε/alegra-te”, o título “κεχαριτωμένη/agraciada”⁶⁷ e a proclamação “ὁ κύριος μετὰ σοῦ/o Senhor (está) contigo” (Lc 1,28)⁶⁸, as quais configuram-se como elementos-chave para a leitura teológica e simbólica do Evangelho de Lucas. Entre elas, contudo, o título “κεχαριτωμένη/agraciada” destaca-se como elemento central mais significativo⁶⁹, em torno do qual se articula o sentido profundo do relato da Anunciação.

O termo “χαῖρε/alegra-te”, longe de se reduzir a uma fórmula de saudação, evoca de modo direto os oráculos proféticos dirigidos à “filha de Sião” (Sf 3,14-17; Zc 9,9), nos quais se anuncia uma alegria escatológica vinculada à vinda do Messias. O convite à alegria, outrora endereçado ao povo de Israel, encontra em Maria de Nazaré, - serva fiel e primeira entre os protagonistas marginalizados⁷⁰ da narrativa lucana -, aquela que responde com fé ao chamado de Deus. A sua missão inaugura um novo tempo na história da salvação, em continuidade com a esperança messiânica de Israel.

⁶⁴ SERRA, A., Bíblia, p. 209.

⁶⁵ STRECKER, G., *The Johannine Letters*, p. 57-60.

⁶⁶ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 101.

⁶⁷ ROSSIER, F., Kecharitomene (Lc. 1:28) à luz de Gênesis 18:16-33, p. 160-163; SERRA, A., Bíblia, p. 209.

⁶⁸ DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Sainte Vierge, p. 246.

⁶⁹ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

⁷⁰ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 228.

O título “*κεχαριτωμένη/agraciada*”⁷¹, sendo a única ocorrência no NT, indica uma graça⁷² já concedida e permanente, marcando a identidade de Maria como aquela que foi eleita de modo singular. Como observa Rossier⁷³, o verbo “*χάριτω*” aparece apenas duas vezes no NT: em Lc 1,28 e em Ef 1,6.

Em Lucas (1,28), assume a forma de participio perfeito passivo, o que indica uma ação divina plenamente realizada e com efeitos duradouros. Tal construção revela que Maria já é inteiramente agraciada desde “antes” da Anunciação e permanece assim ao longo de toda a sua existência⁷⁴. Em Efésios (1,6), o verbo insere-se em um hino de profunda densidade cristológica, indicando que, em Jesus Cristo, Deus nos concedeu a dádiva da filiação divina. Assim, o uso desse termo em Lucas, sugere que Maria é figura antecipadora da comunidade dos redimidos, a “*κεχαριτωμένη/agraciada*” por excelência.

A expressão “*ὁ κύριος μετὰ σοῦ/o Senhor (está) contigo*” remete ao contexto bíblico das vocações proféticas e teofânicas (Ex 3,12; Jr 1,8), indicando a presença protetora de Deus junto àquele ou àquela a quem é confiada uma missão singular. Em Maria, essa fórmula adquire contornos vocacionais concretos de uma vocação⁷⁵ pessoal e singular: assim como Moisés, Jeremias ou Gideão, ela é chamada a colaborar com o desígnio divino. A promessa⁷⁶ da presença do Senhor legitima sua eleição⁷⁷, fortalecendo sua resposta de fé⁷⁸.

Esse vocabulário evoca também a tradição da “*filha de Sião*”⁷⁹, um símbolo que representa Jerusalém e, por extensão, o povo de Israel. No AT, essa expressão ocorre 24 vezes⁸⁰, frequentemente associada à restauração messiânica e à vinda do Rei (Mt 21,5; Jo 12,15; Zc 9,9). Contudo, em Lucas, essa imagem passa por uma reconfiguração pro-

⁷¹ DU MANOIR, H., *Maria: Études sur la Sainte Vierge*, p.49.

⁷² ANDRADE, C. C. de., *Dicionário Teológico*, p. 168.

⁷³ ROSSIER, F., *Kecharitomene (Lc. 1:28) à luz de Gênesis 18:16-33*, p. 160-163.

⁷⁴ DU MANOIR, H., *Maria: Études sur la Sainte Vierge*, p. 47.

⁷⁵ ANDRADE, C. C. de., *Dicionário Teológico*, p. 289.

⁷⁶ ANDRADE, C. C. de., *Dicionário Teológico*, p. 244.

⁷⁷ TORTI MAZZI, R. *Maria filha de Sião*, p. 65-85; *BÍBLIA.*, Tradução Ecumênica, p. 1961-1969.

⁷⁸ TORTI MAZZI, R., *Maria filha de Sião*, p. 62-65; *BÍBLIA.*, Tradução Ecumênica, p. 1961-1969.

⁷⁹ SERRA, A., *Bíblia*, p. 104-105.

⁸⁰ TORTI MAZZI, R., *Maria filha de Sião*, p. 62-65; *BÍBLIA.*, Tradução Ecumênica, p. 1961-1969.

funda, transformando-se de um simbolismo coletivo de “Sião” para uma expressão individualizada em “Maria”. A figura de Maria torna-se, assim, o novo *locus* da presença divina, a nova Arca da Aliança. Como a arca no AT guardava a presença de YHWH e simbolizava a fidelidade à aliança com Israel⁸¹, a jovem de Nazaré personifica essa presença de maneira concreta e viva, tornando-se espaço onde o Verbo se faz carne.

A transição do “nós o faremos”, pronunciado no Sinai (Ex 24,7), para o “faça-se em mim” de Maria, na Anunciação (Lc 1,38), revela, de maneira emblemática, tanto a continuidade quanto a novidade do plano de Deus⁸². À luz desse mistério, o Concílio Vaticano II⁸³ declara:

[...] É a primeira entre os humildes e pobres do Senhor, que confiadamente esperam e recebem a salvação de Deus. Com ela, enfim, excelsa Filha de Sião, passada a longa espera da promessa, se cumprem os tempos e se inaugura a nova economia da salvação, quando o Filho de Deus dela recebeu a natureza humana, para libertar o homem do pecado com os mistérios da Sua vida terrena (LG 55).

Essa dimensão escatológica é fundamental. Ao contrário dos textos proféticos, nos quais a “filha de Sião”⁸⁴ se apresenta de forma passiva diante da ação divina, Lucas apresenta Maria com uma postura ativa, assumindo, livremente, a iniciativa de Deus. O seu *fiat* inaugura uma lógica vocacional fundamentada na liberdade, no discernimento e na entrega confiante, inserida no mistério trinitário e messiânico dos “últimos tempos” (Gl 4,4)⁸⁵.

Nesse contexto, o título “*κεχαριτωμένη/agraciada*” pode ser compreendido, no Evangelho de Lucas, como um “nome novo”, que sintetiza tanto a identidade quanto a missão⁸⁶ de Maria. Ao mesmo tempo, prefigura o dom da graça que, “para louvor e glória da sua graça” (Ef 1,6), será derramado em toda a comunidade messiânica.

⁸¹ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p. 35.

⁸² VICENTI, R., La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale, p. 214.

⁸³ CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA Lumen Gentium sobre a Igreja.

⁸⁴ SERRA, A., Bíblia, p. 213.

⁸⁵ SERRA, A., Bíblia, p. 201; GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

⁸⁶ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p.215.

Em Maria, essa plenitude da graça - já plenamente realizada -, torna-se sinal e antecipação do que, em Jesus Cristo, será estendido a todos os chamados à comunhão filial com Deus (Ef 1,2-6). Assim, Maria assume um papel simbólico e pioneiro de uma Igreja sinodal, convocada a viver e caminhar unida como povo agraciado e enviado em missão; uma Igreja da escuta que reza, medita, dialoga, acompanha, discerne e age⁸⁷.

A perícopo deve, portanto, ser lida não apenas como um anúncio envolto em mistério, mas como uma narrativa vocacional, estruturada segundo o esquema clássico: chamado, reação (surpresa ou temor), esclarecimento, sinal e resposta. Assim como nas vocações veterotestamentárias⁸⁸, o chamado divino exige escuta, discernimento e resposta de fé. Maria não é apenas informada; ela é convidada a colaborar com o projeto salvífico de Deus.

Outro elemento fundamental é a garantia da assistência divina, expressa na fórmula “ὁ κύριος μετὰ σοῦ/ο Senhor (está) contigo” (Lc 1,28) que, embora possa parecer uma saudação comum, reveste-se de profundo valor teológico. O seu uso em contextos vocacionais (Rt 2,4; Jz 6,12) associa-se à eleição, à missão e à proteção divina. Maria é, assim, a nova Rute, a nova Gideão - escolhida e acompanhada por Deus para uma missão singular e universal.

A reação de Maria - “διεταράχθη/ficou perturbada” (Lc 1,29) - não expressa mero espanto psicológico, mas reflete o impacto espiritual diante da manifestação divina⁸⁹. O silêncio que se segue é atitude de escuta, discernimento, interiorização em busca de sentido diante do mistério divino⁹⁰. O anjo, chamando-a pelo nome, retoma sua qualificação teológica e a tranquiliza: “Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὐρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ/Não temas, Maria, pois encontraste graça junto a Deus” (Lc 1,30)⁹¹.

Nos versículos seguintes (Lc 1,31-33) é revelada a missão confiada: conceber e dar à luz um Filho, chamado Jesus, que será “grande”,

⁸⁷ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos: para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão, n. 29.

⁸⁸ SERRA, A., Bíblia, p. 209-210.

⁸⁹ SCHREINER, J., *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, p. 81.

⁹⁰ TORTI MAZZI, R., Maria filha de Sião, p. 65-85; BÍBLIA., Tradução Ecumênica, p. 1961-1969.

⁹¹ TORTI MAZZI, R., Maria filha de Sião, p. 65-85; BÍBLIA., Tradução Ecumênica, p. 1961-1969; VICENTI, R., *La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale*, p. 213.

“Filho do Altíssimo”⁹², herdeiro do trono de Davi e cujo reinado não terá fim. Convergem aqui diversas tradições messiânicas: a promessa feita a Davi (2Sm 7,12-16), a profecia de Isaías (Is 7,14) e o ideal escatológico da realeza messiânica presente em Israel.

Ao contrário de Mateus (Mt 1,21), em Lucas, é Maria, e não José quem recebe a incumbência de nomear o menino, o que realça a centralidade da vocação de Maria como mãe do Messias e primeira discípula⁹³.

O clímax teológico ocorre em Lc 1,35, com uma das formulações mais solenes da cristologia em desenvolvimento:

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι; διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ/*E, respondendo, o anjo lhe disse: O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra; por isso, o que nascer (será) santo e será chamado Filho de Deus.*

O símbolo da *sombra* remete à nuvem que cobria o tabernáculo (Ex 40,35; Nm 10,34), sinal visível da presença divina. Maria se apresenta como a nova morada de Deus, o espaço onde o Verbo se faz carne (Jo 1,14).

O título “υἱὸς θεοῦ/*Filho de Deus*” adquire, nesse ponto, uma profundidade inédita: não se limita à figura do rei davídico, mas proclama a identidade divina de Jesus, desde a sua concepção⁹⁴, por obra do Espírito Santo.

Em Lc 1,38, Maria pronuncia: “Ἴδου ἡ δούλη κυρίου: γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπῆλθεν ἀπὸ αὐτῆς ὁ ἄγγελος/*Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra. E o anjo se afastou dela*”. Este *fiat*⁹⁵ de Maria representa uma adesão consciente, livre e responsável. É a expressão máxima da fé, docilidade e obediência da mulher que, unida ao Espírito Santo, torna-se cooperadora íntima da obra salvífica, o ponto culminante de sua vocação.

⁹² VICENTI, R., La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale, p. 213; DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Sainte Vierge, p. 239.

⁹³ VICENTI, R., La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale, p. 213.

⁹⁴ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227; DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Vierge, p. 34.

⁹⁵ DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Vierge., p. 96.

Maria, com sabedoria, guarda no coração as experiências e as palavras que acolhe, praticando-as com fidelidade. Ela é exemplo de uma fé que não apenas ouve, mas também acolhe e vivencia a Palavra de Deus. Como ensina Lucas: “Bem-aventurados os que ouvem a Palavra de Deus e a guardam” (Lc 11,28)⁹⁶.

Ao acolher a iniciativa divina, Maria não se torna apenas receptáculo passivo, mas coopera ativamente com o Espírito Santo, participando dos mistérios que Ele realiza, preparando o caminho para a presença redentora de Jesus Cristo. A sua adesão voluntária, inscreve-a na linhagem dos servos de Javé (Is 53), como o “resto fiel” de Israel⁹⁷, desempenhando um papel decisivo no desígnio de salvação, conforme reconhece o Concílio Vaticano II⁹⁸.

No momento da Anunciação, o *fiat*⁹⁹ de Maria constitui um ato de fé perfeito. Isso não significa que ela tenha compreendido totalmente o mistério revelado, mas que, em sua aceitação, abre-se para um itinerário de aprofundamento contínuo na fé. Este consentimento é um processo progressivo de iluminação espiritual, e a fé de Maria se torna modelo para a fé da Igreja nascente¹⁰⁰.

A densidade simbólica e teológica da perícopa de Lc 1,26-38 não se limita a revelar a profundidade do mistério da Anunciação, mas também destaca a habilidade literária de Lucas, que tece uma narrativa que se entrelaça à tradição bíblica impregnada de uma nova chave cristológica.

Contudo, para compreender o impacto e a força comunicativa dessa narrativa dentro do Evangelho de Lucas, é necessário considerar a análise literária, sua estrutura, estilo, ritmo e recursos narrativos empregados. A forma literária da narrativa bíblica, portanto, sustenta e potencializa o significado e o sentido teológico do anúncio.

6. Análise literária da narrativa bíblica de Lc 1,26-38

Para Valentini, a narrativa de Lucas “não se trata apenas de vocabulário e estilo: a referência às Escrituras se concretiza na retomada de for-

⁹⁶ VICENTI, R., *La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale*, p. 214.

⁹⁷ CAVALLETTI, S., *Judeus*, p. 681; VICENTI, R., *La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale*, p. 212.

⁹⁸ LG 56.

⁹⁹ DU MANOIR, H., *Maria: Études sur la Sainte Vierge*, p. 50.

¹⁰⁰ DU MANOIR, H., *Maria: Études sur la Sainte Vierge*, p. 8.

mas literárias e estruturas veterotestamentárias recorrentes”¹⁰¹. O texto de Lucas segue um modelo de esquema tradicional da “cena-tipo de anúncio”¹⁰², mas introduz uma inovação fundamental: a concepção virginal de Maria é apresentada como uma dádiva gratuita de Deus, realizada por obra do Espírito Santo¹⁰³. A combinação entre a linguagem simbólica e poética e a descrição minuciosa do encontro entre os personagens confere à narrativa uma profundidade literária e teológica singular.

Dessa forma, pode-se afirmar que “a Bíblia tem muita coisa a ensinar às pessoas que se interessem por narrativas bíblicas, pois sua arte - que parece simples, mas é extraordinariamente complexa, é um exemplo magistral das possibilidades da narrativa”¹⁰⁴. Compreender uma obra literária implica reconhecer não apenas a intenção do autor, sua mensagem central e o estilo narrativo escolhido, mas também a complexidade das possibilidades que a narrativa oferece, suas múltiplas camadas de significado e a maneira como o autor as tece para transmitir sua visão.

No caso de Lucas, sua intenção literária e teológica é explicitada desde a abertura do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos. Ele declara o propósito de “relatar os acontecimentos que se realizaram entre nós” (Lc 1,1-2; At 1,1-2), oferecendo uma narrativa ordenada e fidedigna dos fatos concernentes a Jesus Cristo, abrangendo desde o batismo de João até a ascensão de Jesus Cristo ao céu (At 1,22).

O Evangelho de Lucas enfatiza que esses acontecimentos foram testemunhados por pessoas oculares, que se tornaram ministros da Palavra. Com base nesse testemunho, muitos se dedicaram a redigir memórias a respeito de Jesus Cristo. Seguindo essa linha, Lucas também decidiu realizar “uma investigação minuciosa sobre todas as coisas, desde o princípio, e escrevê-las de forma ordenada [...] para que você possa conhecer a solidez dos ensinamentos que recebeu” (Lc 1,3-4). Esse método de pesquisa se aplica igualmente à chamada “pré-história” da vida de Jesus Cristo, particularmente aos chamados “evangelhos da infância”¹⁰⁵.

Embora a documentação e as técnicas narrativas da infância de Jesus Cristo (Lc 1-2) apresentem variações em relação ao restante do evangelho, a parte inicial segue um processo investigativo e revela a

¹⁰¹ VALENTINI, A., *Vangelo d’infanzia secondo Luca*, p. 8.

¹⁰² MORI, E. G., *Anunciação do Senhor*, p. 100.

¹⁰³ KARRIS, R. J., *O Evangelho Segundo Lucas*, p. 228.

¹⁰⁴ ALTER, R., *A arte da narrativa bíblica*, p. 10.

¹⁰⁵ MUÑOZ IGLESIAS, S., *Evangelhos da infância*, p. 497-498.

profundidade espiritual da narrativa. Nos capítulos subsequentes, o Evangelho de Lucas retoma uma abordagem mais factual e documental. Contudo, nos dois primeiros capítulos, a narrativa se distancia de uma mera apresentação histórica, utilizando simbolismos e mistérios para transmitir ensinamentos espirituais e teológicos mais profundos como um sinal das “promessas divinas e do cumprimento”¹⁰⁶ da aliança entre Deus e o seu povo¹⁰⁷, apontando para o papel central de Jesus Cristo na história da salvação.

Nos relatos da infância, imbuídos de alta cristologia¹⁰⁸, Jesus é apresentado como o Messias davídico e Filho de Deus, como Salvador, Cristo, Senhor, a salvação de Deus, a luz das nações, a glória de Israel e, finalmente, como Filho do Pai. Vale ressaltar que nenhum desses títulos é explicitamente pronunciado por Lucas. Em vez disso, a voz narrativa cede espaço a anjos e personagens inspirados, como Isabel e Zacarias, Simeão e Ana, e, por fim, a Jesus, que revela seu mistério como Filho do Pai (Lc 1,32-33.35.43; 2,11.30-32.34-35.49).

Para destacar a centralidade de Jesus Cristo na fé neotestamentária, Lucas recorre frequentemente ao paralelismo, ou *sunkrisis*¹⁰⁹, em grego: σύγκρισις, técnica literária que consiste em comparar dois personagens, evidenciando suas semelhanças e diferenças. Essa técnica, presente também na literatura grega e latina, é empregada por Lucas para ressaltar a singularidade de Jesus Cristo em relação a outras figuras, como João¹¹⁰.

Esse paralelismo é particularmente evidente em Lc 1-2, manifestando-se de forma consistente ao longo do primeiro capítulo, especialmente no denominado “díptico dos anúncios”¹¹¹. Nesse contexto, elementos dos relatos correspondem-se de maneira surpreendentemente precisa, inclusive nos detalhes, preservando, porém, a relação assimétrica entre os personagens e reforçando a intenção narrativa do evangelista.

A análise da estrutura literária e teológica de Lucas permite situar os relatos da infância de Jesus Cristo não apenas no plano narrativo, mas também no contexto histórico e religioso da época, fornecendo

¹⁰⁶ FITZMEYER, J.A., El Evangelio Según Lucas, p. 172.

¹⁰⁷ SERRA, A., Bíblia, p. 209.

¹⁰⁸ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 645.

¹⁰⁹ VALENTINI, A., Vangelo d'infanzia secondo Luca, p. 7.

¹¹⁰ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

¹¹¹ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100.

pistas essenciais para compreender o cristianismo primitivo e a maneira como sua mensagem foi concebida e transmitida. Assim, é possível perceber de que forma o ambiente histórico e religioso influenciou tanto os acontecimentos narrados quanto à mensagem central do Evangelho de Lucas. A seguir, essa relação é explorada em detalhe, estabelecendo as bases para a análise do contexto histórico e religioso que molda os primeiros episódios da vida de Jesus Cristo.

7. Contexto histórico e religioso

De Fiores realiza uma abordagem histórica de Maria de Nazaré no Evangelho de Lucas, destacando a inter-relação entre “fé e história, querigma e testemunho, Páscoa e Encarnação no NT”¹¹². Inserido nesse contexto histórico e teológico, percebe-se que o Evangelho de Lucas foi redigido em um ambiente greco-romano, embora sua construção esteja profundamente enraizada nas tradições judaicas, refletindo uma fusão singular entre o mundo helenístico e a herança religiosa de Israel.

Naquele período, o povo judeu vivia sob o domínio do Império Romano, imerso em uma intensa expectativa messiânica, nutrida pelas promessas davídicas (2Sm 7,12-16) e pelos oráculos proféticos que anunciavam a restauração de Israel. Esse cenário cultural e político configurava uma esperança escatológica coletiva pela chegada do Messias prometido.

Em meio a esse fervor messiânico, surge Maria, uma jovem judia da Galileia, surpreendida pela visita do anjo Gabriel. A mensagem que lhe é transmitida transcende as barreiras sociais, culturais e religiosas de sua época, revelando a universalidade e a profundidade da ação divina na história.

O anúncio da vocação de Maria e da concepção de Jesus Cristo não apenas desafia as normas vigentes, mas também inaugura uma ruptura nas expectativas messiânicas, oferecendo uma novidade que transformaria a história de Israel e, por extensão, a humanidade. A vocação de Maria, nesse sentido, ressoa com outras figuras femininas do AT, como Débora, Rute, Ester e Judite, que, de maneiras distintas, prefiguram seu papel salvífico¹¹³.

¹¹² DE FIORES, S., *Maria de Nazaré*, p. 823.

¹¹³ VICENTI, R., *La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale*, p. 211.

Nesse âmbito, compreender o contexto histórico e religioso em que Lucas escreve é essencial para discernir como a mensagem cristã emerge e se desenvolve dentro da tradição judaica, enquanto se insere nas dinâmicas políticas e sociais do Império Romano. Com base nesse cenário, a estrutura literária de Lc 1,26-38 é então investigada, com foco em como Lucas organiza as etapas desse relato, evidenciando suas escolhas narrativas e teológicas, que estruturam a história e iluminam seu sentido teológico fundamental.

8. Estrutura literária de Lc 1,26-38

Nos relatos do anúncio a Zacarias e a Maria¹¹⁴, é possível identificar uma série de elementos narrativos recorrentes que se organizam dentro de uma estrutura literária comum, composta por sete etapas. Embora ambos os relatos pertençam ao gênero literário do “anúncio de nascimento”¹¹⁵, há uma flexibilidade na forma, o que confere a cada narrativa sua própria identidade teológica e literária única.

Nesse sentido, este estudo concentra-se na análise do relato de Lc 1,26-38. A convergência entre os dois relatos, tanto em termos literários quanto teológicos, é notável. Eles compartilham vocabulário, temas teológicos e uma estrutura narrativa fundamental, o que reflete a intensão composicional de Lucas.

De forma geral, o gênero do “anúncio de nascimento” segue uma estrutura básica de cinco etapas: 1) Aparição do mensageiro celeste; 2) Perturbação do destinatário humano; 3) Comunicação da mensagem divina; 4) Objeção ou questionamento do destinatário; 5) Concessão de um sinal confirmatório.

Contudo, em Lucas, especialmente no relato da Anunciação, observa-se uma ampliação dessa estrutura, com a inclusão de elementos adicionais que também surgem em outras narrativas veterotestamentárias acerca do nascimento de figuras significativas.

A sequência narrativa de Lc 1,26-38 pode ser sistematicamente reorganizada e analisada em sete etapas descritas a seguir, conforme os elementos estruturais, literários e teológicos presentes na perícopie em estudo. Essa organização literária permite uma compreensão

¹¹⁴ SERRA, A., *Bíblia*, p. 209; TORÓN DEL PIE, E., *Anjos*, p. 59.

¹¹⁵ MORI, E. G., *Anunciação do Senhor*, p. 100.

mais profunda da progressão interna do relato, evidenciando a unidade narrativa e a intencionalidade teológica que sustentam a composição lucana¹¹⁶:

Etapa	Descrição	Lc 1,26-38
1.	Ambientação da cena e apresentação dos personagens	v.26-27
2.	Entrada do anjo e saudação	v.28
3.	Temor - “Não temas!”	v.29-30
4.	Primeira parte da mensagem	v.31-33
5.	Objecção	v.34
6.	Segunda parte da mensagem e sinal	v.35-37
7.	Conclusão da perícopes	v.38

Fonte: Elaborado pelos autores, 2025

9. Ambientação da cena e apresentação dos personagens (Lc 1,26-27)

A cena da Anunciação segue o arquétipo bíblico do “encontro” marcado por um contexto preciso de tempo, espaço e personagens. O evangelista constrói essa narrativa com especial atenção aos detalhes do ambiente e das circunstâncias, criando um cenário que não apenas ambienta a cena, mas também apresenta os personagens de forma a preparar o coração do leitor para a significância teológica da narrativa.

Lucas, com elegância literária, articula a tradição veterotestamentária e a cristologia¹¹⁷ nascente, inaugurando um novo modo de revelação divina. Desse modo, ao situar o anúncio em Nazaré, um lugar aparentemente insignificante, ele revela a surpresa e a radicalidade da ação de Deus, que escolhe o humilde para realizar o grandioso mistério da encarnação.

9.1. Tempo

A expressão “no sexto mês” (Lc 1,26)¹¹⁸ remete diretamente ao período da gestação de Isabel (Lc 1,24), estabelecendo uma conexão intencional entre o anúncio feito a Maria e o nascimento de João Batista.

¹¹⁶ VALENTINI, A. *Vangelo d’infanzia secondo Luca*, p. 41-129.

¹¹⁷ DE FIORES, S. *Maria de Nazaré*, p. 823.

¹¹⁸ DU MANOIR, H., *Maria: Études sur la Vierge*, p. 29.

Esses relatos não são eventos isolados, mas partes interligadas de um mesmo desígnio salvífico.

Enquanto a narrativa de Zacarias mostra o tempo como um processo gradual de preparação para a manifestação divina, em Lc 1,26 o tempo assinala de imediato a irrupção¹¹⁹ da ação de Deus, ressaltando que o evento anunciado está totalmente inserido na dinâmica da história da salvação.

9.2. Espaço

O anúncio do anjo ocorre no espaço da obscura Nazaré¹²⁰, cenário modesto de uma vila sem nenhuma relevância religiosa à época, que contrasta com a grandeza da missão que se revela, enfatizando a escolha divina de lugares humildes. De forma paralela, Gabriel anuncia o nascimento de João Batista a Zacarias no Templo de Jerusalém¹²¹. Esse deslocamento espacial é profundamente teológico: revela a novidade decisiva da salvação, que não surge do centro cultural de Israel, mas das margens, de um lugar socialmente periférico. É justamente nesse cenário modesto que Gabriel cumpre a sagrada missão confiada a ele por Deus.

Esse detalhe não é acidental, mas antecipa a universalidade da graça soberana de Deus ativa na história humana¹²²: o plano salvífico de Deus transcende as fronteiras geográficas, sociais e religiosas, revelando-se ali onde menos se espera, inaugurando um novo modo de presença divina na história.

9.3. Personagens

Gabriel é mencionado logo no início da narrativa, com sua presença solene, confere autoridade ao anúncio. Maria, descrita como “ἐμνηστευμένην/virgem prometida em casamento”, representa uma condição de vulnerabilidade social e posição periférica à margem dos centros de prestígio e poder.

¹¹⁹ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 104.

¹²⁰ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

¹²¹ MCKENZIE, J. L., Dicionário bíblico, p. 225.

¹²² KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

A repetição do termo “ἐμνηστευμένην/virgem...” acentua o paradoxo da maternidade virginal, núcleo do mistério cristológico. José, da casa de Davi, assegura a legitimidade messiânica, mas permanece em segundo plano; é em Maria que se concentra a revelação divina, destacando-a como verdadeiro centro da cena. O seu nome surge apenas ao final, sublinhando a humildade silenciosa que reveste sua figura¹²³.

Contudo, essa humildade é iluminada pela saudação do anjo, que a chama de - “χαῖρε/alegra-te” “κεχαριτωμένη/agraciada” - rompe com essa modéstia, exaltando sua singularidade e importância no plano divino: cooperar livre e conscientemente com o plano salvífico de Deus, num gesto que remete aos grandes anúncios proféticos de alegria escatológica¹²⁴.

9.4. Teologia narrativa

A teologia narrativa revela a essência de que tudo tem sua origem em Deus. Assim, o anjo “ἀπεστάλη/foi enviado”. A partir dessa premissa, a voz passiva, ao sublinhar a ação divina como a única fonte da missão, indica que a proposta emana exclusivamente da iniciativa de Deus. A ordem da narrativa - anjo, cidade, destinatária - reforça essa origem teológica, deslocando o centro do relato do âmbito humano para a esfera celestial.

Em contraste com a cena de Zacarias no Templo - centro de poder, esplendor e *status* -, a revelação a Maria ocorre no ambiente simples de uma casa comum, dirigida a uma jovem sem posição social, sinalizando uma nova lógica na manifestação de Deus na história da salvação.

Nessa perspectiva, a Anunciação se revela como uma chave hermenêutica fundamental para o Evangelho de Lucas. Nela, a graça antecede a qualquer mérito humano; a periferia desloca o centro tradicional da ação salvífica; o feminino assume um protagonismo inédito; e o cotidiano, aparentemente trivial, torna-se espaço privilegiado para a manifestação divina.

Compreende-se, assim, que a encarnação não irrompe no esplendor do Templo de Jerusalém, nem na ostentação dos palácios, mas na

¹²³ DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Vierge, p. 29.

¹²⁴ DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Vierge, p. 31.

simplicidade de uma casa em Nazaré¹²⁵ - uma localidade obscura, com cerca de 150 habitantes, descrita com traços de humildade e até mesmo desprezo. É nesse cenário periférico que se manifesta o extraordinário de Deus, revelando-se, justamente, onde menos se espera.

10. Entrada do anjo e saudação (Lc 1,28)

A entrada de Gabriel e sua saudação a Maria constituem um momento de intensa profundidade teológica, marcado por uma serenidade narrativa singular. Ao contrário de outras teofanias descritas em Lucas, como a experiência de Zacarias no templo (Lc 1,11-12), aqui não há manifestações grandiosas nem sinais de temor: o anjo “entra” de maneira discreta, estabelecendo um ambiente de silêncio e intimidade.

Essa simplicidade condiz com o mistério anunciado: não um ato de poder, mas a encarnação silenciosa da Palavra de Deus no espaço doméstico e no corpo de uma mulher. A saudação reúne três elementos centrais: o convite à alegria, a identificação de Maria como “*κεχαριτωμένη/agraciada*” e a afirmação da presença divina.

1) “*χαῖρε/alegra-te*”: Mais que uma fórmula de cortesia, é um convite escatológico. O verbo ecoa textos como Sf 3,14-17 e Zc 9,9, nos quais a “filha de Sião” é conclamada a exultar pela vinda do rei. Sem reduzir Maria a essa figura simbólica, Lucas a apresenta como destinatária inaugural da alegria messiânica: nela se cumpre a promessa da nova aliança¹²⁶.

2) “*κεχαριτωμένη/agraciada*”: O verbo no particípio perfeito passivo indica uma ação já realizada com efeitos permanentes. Maria não apenas recebeu um dom, mas foi configurada pela graça em sua identidade mais profunda. Esse “nome novo”, em paralelo a vocações bíblicas (Jz 6,12), antecipa sua missão e estabelece um vínculo semântico em Lc 1,30: “*εὔρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ/pois encontraste graça junto a Deus*”. Em Maria, graça e eleição tornam-se inseparáveis.

3) “*ὁ κύριος μετὰ σοῦ/o Senhor (está) contigo*”: Fórmula típica de vocações (Ex 3,12; Jr 1,8), que confirma a presença ativa de Deus, legitimando e sustentando a missão. Assim, no contexto da Anunciação,

¹²⁵ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227; MCKENZIE, J. L., Dicionário bíblico, p. 227.

¹²⁶ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p. 35.

não apenas se explicita o efeito da graça, mas também se fundamenta a alegria proclamada. A ausência do verbo intensifica o caráter absoluto da afirmação: não se trata de um desejo futuro, mas de uma realidade já presente.

Dessa forma, a entrada silenciosa de Gabriel e sua tríplice saudação configuram o horizonte teológico da Anunciação: Maria é convocada à alegria messiânica, identificada como plenamente transformada pela graça e confirmada pela presença viva do Senhor.

Desse modo, Lucas condensa a lógica de sua teologia: a eleição divina não se impõe pelo poder, mas se manifesta como graça redentora e presença fiel de Deus no ordinário da vida de pessoas simples como Maria e em lugares simples como Nazaré da Galileia.

11. Temor - “Não temas” (Lc 1,29-30)

A reação de Maria à saudação de Gabriel não é apenas reflexo psicológico diante de uma visão celeste, como aconteceu com Zacarias (Lc 1,12). Ao contrário, sua resposta se enraíza na profundidade espiritual das palavras que ela ouve, um eco da Palavra de Deus que penetra sua alma. O temor que emerge não é provocado pela figura do mensageiro em si, mas pela percepção imediata da presença divina e pela intensidade da mensagem que ele transmite¹²⁷.

Maria, ao contrário de Zacarias, não se assusta com o anjo em si, mas com o conteúdo da revelação. Esse temor não é uma reação passiva, mas uma abertura profunda à ação de Deus, que, ao mesmo tempo em que a convoca, também a prepara espiritualmente para acolher o mistério da Encarnação.

11.1. Perturbação e discernimento

O texto de Lucas descreve a reação de Maria ao ser saudada pelo anjo Gabriel. A narrativa afirma que Maria “*διεταράχθη ἐπὶ τῷ λόγῳ/ ficou perturbada*” e “*διελογίζετο/ponderava*” acerca do significado da profundidade da saudação. Esses dois verbos revelam uma tensão teológica e emocional entre o impacto imediato e o processo contínuo de discernimento que Maria experimenta.

¹²⁷ VALENTINI, A., *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 102-105.

O uso do “aoristo”¹²⁸ no primeiro verbo expressa o choque imediato, enquanto o imperfeito no segundo sugere um discernimento contínuo, indicando que, após o susto inicial, Maria se envolve ativamente na reflexão a respeito do significado da saudação. Essa distinção verbal vai além da gramática: ela revela o processo dinâmico da fé de Maria. A perturbação não a paralisou, mas a levou a refletir profundamente sobre o mistério, em busca de compreensão.

Além disso, o uso da expressão “ποταπός/*que tipo*” enfatiza a singularidade e a perplexidade diante da mensagem, sugerindo uma admiração profunda. Maria não reage de forma passiva, embora perturbada, ela responde com discernimento ativo. A sua fé, inicialmente marcada pelo espanto, se desenvolve à medida que ela se abre para entender a vontade de Deus. Ao questionar, Maria não apenas busca compreender, mas também acolhe o mistério, permitindo que ele ressignifique sua entrega ao plano divino.

11.2. Interioridade e identidade espiritual

O retrato de Maria como alguém que “διελογίζετο/*pondera*” reflete uma característica central que também aparece em Lc 2,19-51: sua profunda interioridade, capaz de guardar e meditar os acontecimentos em seu coração. Essa qualidade espiritual de Maria vai além de uma simples aceitação; ela demonstra uma fé que se desenvolve por meio de uma reflexão constante e de um discernimento atento ao dinamismo do Espírito Santo.

A sua reação inicial antecipa tanto a pergunta em Lc 1,34, quanto a resposta final em Lc 1,38, marcada pela adesão livre e de forma consciente à vontade de Deus. Essa interioridade e identidade espiritual abre espaço para uma fé mais profunda e consciente. Ao questionar, Maria não só busca entender, mas se dispõe a acolher plenamente o mistério que lhe é revelado.

11.3. “Não temas”: graça e eleição

A resposta do anjo - “Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ Θεῷ/*Não temas, Maria, pois encontraste graça junto a Deus*” (Lc

¹²⁸ VALENTINI, A., *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 103-104.

1,30) - insere-se na tradição bíblica das teofanias e revelações (Gn 15,1; Dn 10,12).

No entanto, neste contexto, adquire uma tonalidade singular: não se trata da resposta a uma súplica, como no caso de Zacarias, mas da expressão de uma eleição gratuita e soberana de Deus. A fórmula “encontraste graça” retoma ecos veterotestamentários (Gn 6,8; Ex 33,12), mas, em Maria, assume o caráter de uma afirmação plena e definitiva.

A correspondência literária com a saudação, constante na narrativa da Anunciação, em Lc 1,28: “χαῖρε, κεχαριτωμένη/*alegra-te, agraciada*”, revela uma profunda unidade teológica, onde alegria e graça se apresentam como chaves da vocação¹²⁹ e identidade de Maria no plano salvífico.

11.4. Contraste com Zacarias

A comparação entre os relatos de Zacarias e Maria no Evangelho de Lucas revela um contraste teológico de grande relevância. Zacarias reage com temor à visão do anjo (Lc 1,12), enquanto Maria é profundamente impactada pelas palavras que lhe são dirigidas (Lc 1,29).

Zacarias recebe uma resposta a uma oração antiga, fruto de um desejo profundo e súplica (Lc 1,13), enquanto Maria é escolhida gratuitamente, sem qualquer pedido prévio, como destinatária da iniciativa soberana de Deus (Lc 1,30). Em Zacarias, a graça divina é mediada pela expectativa humana; em Maria, manifesta-se como uma pura e surpreendente iniciativa do Altíssimo, rompendo com qualquer lógica de mérito ou antecipação.

Esse contraste não apenas estrutura a narrativa de Lucas, mas, também, ilumina o modo peculiar pelo qual fé e graça se entrelaçam na história da salvação. De um lado, temos a resposta à súplica no templo; de outro, a irrupção inesperada da eleição de uma jovem de Nazaré.

O caminho de Maria revela que a verdadeira fé não elimina a perturbação inicial diante do mistério, mas a ressignifica em discernimento e disponibilidade interior. Nela se delineia a figura da nova humanidade, capaz de acolher a Palavra de Deus como graça - um dom que suscita liberdade¹³⁰ e gera uma resposta de fé.

¹²⁹ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p. 289.

¹³⁰ PIKAZA, X., Liberdade, p. 706-721.

Compreende-se, assim, que Maria inaugura um novo paradigma de acolhimento da revelação: o temor inicial cede lugar à reflexão ponderada, que, por sua vez, se transforma em uma adesão confiante.

12. Primeira parte da mensagem (Lc 1,31-33)

A primeira parte da mensagem¹³¹ de Gabriel começa com a fórmula “καὶ ἰδοὺ/ *e eis*”, um recurso característico de Lucas para introduzir uma intervenção divina ou para enfatizar um desenvolvimento teológico central (Lc 1,20-36; 2,25).

O paralelismo com o anúncio a Zacarias (Lc 1,13) é evidente, mas com diferenças importantes: enquanto o nascimento de João é apresentado como resposta a uma súplica, o nascimento de Jesus é revelado como um dom gratuito da graça divina, sem qualquer pedido prévio.

12.1. Estrutura da mensagem

O esquema narrativo segue o padrão veterotestamentário dos anúncios de nascimento (Jz 13,3; 1Sm 1,20): concepção, parto e atribuição do nome. No caso de Zacarias, o anjo anuncia: “Isabel, sua esposa, dará à luz um filho, a quem você dará o nome de João” (Lc 1,13); enquanto que Maria é aquela que já recebe a promessa: “συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν/*conceberás no ventre, e darás à luz um filho, e lhe darás o nome de Jesus*” (Lc 1,31).

Apesar da simetria formal entre os relatos, a novidade é profunda e única. Em Lc 1,13, Isabel concebe e Zacarias exerce o papel de nomear; em Lc 1,31, Maria acumula todos os verbos: conceber, dar à luz e nomear.

A estrutura da mensagem destaca o protagonismo feminino, rompendo com o padrão patriarcal comum na tradição bíblica e sublinhando a ausência ativa de José. A virgindade de Maria, já mencionada no início, prepara o leitor para a pergunta de Maria (Lc 1,34) e para a revelação do Espírito Santo (Lc 1,35), inaugurando uma nova dinâmica na narrativa da Encarnação.

¹³¹ VALENTINI, A., Vangelo d’infanzia secondo Luca, p. 105.

12.2. O nome de Jesus

O nome de Jesus: “Ἰησοῦν/*Jesus*” (*Iēsous*), do hebraico *Yehoshua* ou *Yeshua*, significa “o Senhor salva”. Em Mateus, o significado é diretamente explicado (Mt 1,21). Contudo, em Lucas a explicação etimológica do nome é omitida.

Em vez de apresentar a etimologia, o evangelista enfatiza a revelação antecipada do nome pelo anjo (Lc 1,31; 2,21), sublinhando sua origem transcendente e sua missão divina.

Para Lucas, portanto, o nome de Jesus não se limita a uma explicação linguística, mas se torna um sinal da eleição divina e da consagração do menino desde o seu nascimento.

O foco recai não no significado etimológico, mas na autoridade celestial que o confere, marcando Jesus Cristo como o escolhido para realizar o plano salvífico de Deus.

12.3. Identidade e missão

Em Lc 1,32-33 expande-se a revelação que encarna o reinado de Deus¹³²:

οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος/*Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor lhe dará o trono de seu pai, Davi, E (ele) reinará sobre a casa de Jacó para sempre, e o seu reino não haverá fim.*

Esse retrato é aprofundado em Lc 1,35 e Lc 2,11, consolidando o duplo prólogo (Lc 1-2) como chave de leitura cristológica para o Evangelho de Lucas.

12.4. Dimensão de alegria

Ao contrário do anúncio a Zacarias, que explicita a promessa de alegria (Lc 1,14), no relato da Anunciação a alegria não é mencionada diretamente. No entanto, ela está presente de forma implícita: o anúncio

¹³² KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

da Encarnação em si já contém a boa nova que culmina no júbilo universal do nascimento de Jesus Cristo (Lc 2,10-14), superando a alegria local provocada pela vinda de João (Lc 1,58).

Neste contexto, o anúncio a Maria desloca o centro de atenção: da mediação sacerdotal para a obediência feminina, da oração atendida para a eleição gratuita, da paternidade patriarcal para a maternidade virginal. Lucas revela que o nascimento de Jesus Cristo é uma iniciativa puramente divina: concebido sem intervenção humana, nomeado antes da concepção e destinado a um reinado eterno.

Este anúncio, longe de ser apenas uma revelação teológica, carrega consigo uma profunda dimensão de alegria, pois sinaliza o cumprimento das promessas divinas e a chegada da salvação para a humanidade. A expectativa messiânica se concretiza, gerando em todos os corações a esperança de um novo começo, marcado pela presença do Salvador. Como indica Bertola, de um “ato de fé, que leve à alegria de ‘ter visto Deus’, à estupefação e à admiração diante dos prodígios que Deus operou e continua operando em favor dos homens”¹³³.

13. Objeção (Lc 1,34)

A inquietação de Maria diante do anúncio do anjo¹³⁴, expressa em sua pergunta: “Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω/*Como será isto, visto que não conheço homem?*”, marca a sua segunda reação à Anunciação. Após a perplexidade gerada pela saudação (Lc 1,29), surge agora uma interrogação frente ao anúncio da maternidade messiânica: “Πῶς/*Como?*”¹³⁵ (Lc 1,34). Esta pergunta de Maria é paralela à de Zacarias (Lc 1,18) e funciona como um elemento narrativo que leva a história à sua próxima fase¹³⁶.

Embora formalmente semelhante à objeção de Zacarias, a diferença é substancial. Zacarias questiona a veracidade da promessa e exige um sinal; Maria, por sua vez, não duvida, mas busca compreender como acontecerá o cumprimento da promessa. A sua dificuldade não decorre, como no caso de Zacarias, da esterilidade ou da idade avançada, mas da

¹³³ BERTOLA, M. X., Catequese, p. 266.

¹³⁴ CERNUDA, A. V., La inquietud de María y las garantías del ángel, p. 113-135.

¹³⁵ DU MANOIR, H., Maria: Études sur la Vierge, p. 32.

¹³⁶ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227-228.

tensão inédita entre virgindade e maternidade, um mistério que transcende a experiência humana comum (Lc 1,27).

Constata-se que, embora o diálogo com Zacarias e com Maria compartilhe uma estrutura similar, ele revela contrastes teológicos profundos. Zacarias é repreendido e silenciado pela sua incredulidade (Lc 1,20), em contraste, Maria recebe uma explicação e um sinal confirmatório, sem tê-lo solicitado. Enquanto a incredulidade de Zacarias resulta em silêncio, a fé confiante de Maria se reveste em serviço ao próximo culminando na proclamação de Isabel: “E bem-aventurada a que creu porque haverá cumprimento para as coisas que foram faladas a ela da parte de (o) Senhor” (Lc 1,45).

O diálogo com Zacarias é abruptamente interrompido, enquanto com Maria, ele se intensifica até a plena adesão, expressa em seu *fiat*: “Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου; γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου/*Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra*” (Lc 1,38).

A exegese contemporânea costuma adotar uma abordagem literário-teológica, entendendo que a objeção de Maria cumpre uma função narrativa fundamental. Ela não é um obstáculo, mas cria a tensão necessária para a revelação mais profunda (Lc 1,35-37), na qual a concepção virginal é explicada como obra do Espírito Santo. Assim, Lc 1,34 serve como um ponto de transição, elevando o anúncio da linhagem davídica e histórica (Lc 1,31-33) ao plano cristológico e pneumatológico¹³⁷.

A objeção¹³⁸ de Maria não expressa incredulidade, mas uma abertura para compreender o mistério. Ela funciona como uma ponte literária e teológica, que transita do anúncio do Messias davídico para a revelação do Filho do Altíssimo, concebido por obra do Espírito Santo. Em sua voz, ressoa uma fé que, longe de negar a obscuridade do mistério, a acolhe como um espaço de revelação.

14. Segunda parte da mensagem e sinal (Lc 1,35-37)

A resposta do anjo Gabriel à objeção de Maria e as garantias das promessas divinas (Lc 1,34) deslocam o foco da perspectiva humana para a ação divina: “ἄνδρα οὐ γινώσκω/*não conheço homem*” (Lc 1,34), à qual é contraposta uma outra direção: “Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ

¹³⁷ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 56.

¹³⁸ VALENTINI, A., Vangelo d'infanzia secondo Luca, p. 111-115.

σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι/ο *Espírito Santo virá sobre ti*” (Lc 1,35). A concepção virginal não é explicada em termos biológicos, mas em uma perspectiva teológica, como uma obra criadora do Espírito Santo e do poder do Altíssimo¹³⁹.

O paralelismo poético: “Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοὶ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι/ο *Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra*” intensifica o significado da revelação. O verbo “ἐπισκιάσει/coverirá” evoca a nuvem que cobria o tabernáculo (Ex 40,35), configurando Maria como a nova arca da aliança, agraciada pela presença divina.

O Espírito Santo, que atua na criação (Gn 1,2) e na missão profética, agora gera o próprio Filho de Deus. Ao contrário de João Batista, que foi cheio do Espírito Santo desde o ventre materno, Jesus Cristo é concebido pelo Espírito Santo, o que revela sua origem inteiramente divina.

Lc 1,35 culmina em uma cristologia sublime: “τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ/ο *que nascer (será) santo e será chamado Filho de Deus*”. O paralelismo com Lc 1,32 (“οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται/*ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo*”) mostra a progressão: da realeza messiânica à filiação divina em sentido único e absoluto. A novidade não reside apenas na eleição ou missão de Jesus Cristo, mas em sua origem divina, sem precedentes.

A seguir, o anjo oferece um sinal: a gravidez de Isabel (Lc 1,36). O “impossível” realizado nela - a mulher estéril que concebe - torna-se argumento para algo ainda mais extraordinário: a virgem que dará à luz. Como em Gn 18,14, a conclusão é solene: “ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ/*porque nada é impossível para Deus*” (Lc 1,37).

Na segunda parte da mensagem¹⁴⁰ e sinal, Lucas aponta para o anúncio a um novo patamar, transpondo-o do plano messiânico para o cristológico e pneumatológico. A maternidade virginal de Maria não é um detalhe periférico, mas a expressão narrativa da origem divina de Jesus Cristo. Ele é santo desde o nascimento, Filho do Altíssimo, gerado pelo Espírito Santo - um sinal de que o “impossível” se cumpre na história.

Assim, a estrutura narrativa revela um dinamismo teológico notável: 1) objeção de Maria (Lc 1,34): perplexidade diante do impossí-

¹³⁹ DU MANOIR, H., Maria. Études sur la Sainte Vierge, p. 239.

¹⁴⁰ VALENTINI, A., *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 115-124.

vel; 2) revelação (Lc 1,35): ação criadora do Espírito Santo, que gera o Filho de Deus; 3) sinal (Lc 1,36): a concepção de Isabel, garantia da veracidade da promessa; e 4) fundamento (Lc,37): a onipotência divina, que sustenta o mistério.

15. Conclusão da perícopé (Lc 1,38)

Maria responde ao anjo: “Ἴδού ἡ δούλη κυρίου; γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου/*Eis aqui a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a tua palavra*”. O episódio de Lc 1,26-38 apresenta-se como um diálogo estruturado¹⁴¹: o anjo inicia a comunicação, Maria ouve, questiona e, finalmente, responde com fé e plena confiança.

A sua reação evolui desde a perplexidade inicial (Lc 1,29) até a interrogação acerca do modo da concepção messiânica (Lc 1,34), até o consentimento absoluto à palavra divina (Lc 1,38).

O termo recorrente “Ἴδού/*eis*” (Lc 1,31 e Lc 1,36), usado pelo anjo e retomado por Maria, chama a atenção para sua disposição interior, sublinhando a postura ativa da jovem, que articula duas dimensões centrais: humildade e disponibilidade; e consentimento ativo.

a) Humildade e disponibilidade

Ao se identificar como “serva do Senhor”¹⁴² (Lc 1,38), Maria se insere na longa tradição dos fiéis de Israel, representando a vocação do povo da Aliança¹⁴³. A sua resposta expressa uma humildade¹⁴⁴ ativa, que acolhe o desígnio de Deus e se compromete livremente com Ele.

Em Maria, a esperança de Israel atinge sua plenitude, e sua figura de “serva” se torna o paradigma da resposta fiel à vontade divina. Essa atitude ressurgue de maneira marcante no *Magnificat* (Lc 1,48)¹⁴⁵, evidenciando a profundidade teológica de sua postura.

¹⁴¹ ALDAY, S.C., El evangelio según san Lucas, p. 52-62.

¹⁴² CAVALLETTI, S., Judeus, p. 681.

¹⁴³ CAVALLETTI, S., Judeus, p. 680.

¹⁴⁴ DU MANOIR, H., Maria. Études sur la Sainte Vierge, p. 249.

¹⁴⁵ VICENTI, R., La vocazione nella bibbia: itinerari di trasformazione personale, p. 216-217.

b) Consentimento ativo

O verbo “*γένοιτό/aconteça*”, acompanhado do pronome “*μοι/mim*”, indica não só a receptividade de Maria à ação divina, mas também o reconhecimento de que o mistério da maternidade não depende da força humana, mas da palavra e da graça de Deus. Essa aceitação ecoa Gn 21,1, quando o cumprimento das promessas se realiza de forma plena pela ação divina. Ao contrário de Zacarias, que duvida e exige um sinal (Lc 1,18), Maria crê sem reservas, demonstrando uma fé ativa que se coloca entre o anônimo messiânico (Lc 1,31-33) e a maternidade virginal (Lc 1,35).

O encerramento do diálogo com “*καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος/e o anjo se afastou dela*” (Lc 1,38) marca o cumprimento da missão de Gabriel, destacando que a execução do plano divino repousa tanto na ação de Deus quanto na resposta de fé de Maria. Dessa forma, a estrutura narrativa de Lc 1,26-38 revela um movimento teológico dinâmico, no qual a ação divina e a resposta de Maria ilustram o cumprimento da promessa e o estabelecimento da nova aliança.

A análise literária da perícopa, ao destacar os elementos compositivos e teológicos, abre caminho para a aplicação do método da ARBS. A partir dessa abordagem, pode-se discernir como a forma e o conteúdo da narrativa comunicam a Palavra de Deus, proporcionando uma visão mais aprofundada do mistério da Anunciação, à luz da ARBS.

Conclusão

O estudo exegético de Lc 1,26-38 vai além do exame textual, abrindo caminhos para reflexões futuras, especialmente no campo da sinodalidade mariológica, que se configura como uma chave teológico-pastoral para a missão da Igreja. A análise demonstrou que o “sim” de Maria não é apenas um momento histórico ou narrativo, mas um paradigma de adesão plena e consciente à vontade divina, constituindo modelo essencial para a vivência comunitária da fé.

Destacou-se a centralidade da liberdade e da fé de Maria, apresentando-a não apenas como mãe do Salvador, mas também como ícone de esperança escatológica para a comunidade cristã. O seu consentimento, expresso no “sim” (v.38), revela entrega total ao chamado divino e evidencia que a cooperação humana com a graça é determinante para a

história da salvação, reforçando Maria como modelo de vocação e de resposta ao plano divino.

A análise do texto grego, associada ao método da ARBS, permitiu compreender a interação de Maria com a Palavra de Deus como ato de escuta, discernimento e entrega. Em contraste com a hesitação de Zacarias, Maria se apresenta como rosto da Nova Aliança, assumindo papel decisivo na resposta salvífica de Deus. A escolha de Nazaré como cenário e a ausência de testemunhas destacam o caráter paradoxal da eleição divina, evidenciando como humildade e silêncio constituem dimensões centrais para a realização do plano de Deus.

A aplicação da ARBS revelou a perfeita articulação entre forma e conteúdo, evidenciando a profundidade teológica da perícope e ampliando seu alcance hermenêutico. A maternidade messiânica de Maria não se restringe a um evento isolado, mas manifesta um compromisso vital com o plano divino, iluminando a missão da Igreja enquanto comunidade discípula e missionária.

A sinodalidade mariológica apresentada neste estudo surge como modelo para a vida eclesial contemporânea, oferecendo respostas concretas à Palavra de Deus. Articulada com a leitura dos “sinais dos tempos” (GS 4), essa perspectiva aponta implicações pastorais determinantes, enfatizando escuta, discernimento e adesão consciente como elementos essenciais da prática cristã na vida comunitária.

Os elementos narrativos - títulos cristológicos, fórmulas historiográficas e referências geográficas -, constroem pontes entre os relatos da infância de Jesus e a cristologia pascal, reforçando a unidade teológica do Evangelho e sublinhando Maria como figura determinante na economia da salvação. Ao correlacionar cristologia, mariologia e sinodalidade, a pesquisa demonstra que a Anunciação transcende o evento histórico, assumindo dimensões tipológicas e escatológicas. Maria, serva fiel e mãe do Messias, emerge como ícone da aliança e sinal da fidelidade de Deus, antecipando a vocação da Igreja e a esperança cristã.

Assim, a análise detalhada do texto grego, aliada à hermenêutica retórica e histórica, permite uma compreensão integrada da narrativa, suas implicações teológicas, pastorais e missionárias. Maria se apresenta, portanto, como modelo de vocação, esperança e sinodalidade, oferecendo bases sólidas para futuras reflexões acerca da missão da Igreja e da vivência plena do Evangelho do amor e da paz no mundo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ALDAY, Salvador Carrillo. **El evangelio según san Lucas**. Estella: Verbo Divino, 2009.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

AMATO, Angelo. Espírito Santo. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 445-471.

AMATO, Angelo. Jesus Cristo. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 631-652.

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **Dicionário Teológico**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998.

ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. **XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos: para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão**. Brasília: CNBB, 2024.

BERTOLA, Maria Xaveria. Catequese. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 265-273.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2002. 10. reimpr. 2015.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BRIGHENTI, Agenor. A sinodalidade na projeção e na gestão da pastoral. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 37, n. 2, p. 339-354, maio-ago. 2022.

CAVALLETTI, Sofia. Judeus. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 676-684.

CERNUDA, Antonio Vicent. La inquietud de María y las garantías del ángel (Lc 1, 34s). **Marianum**, Ano 64, n. 161-162, 2002, p. 113-135.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. [S.l.]: Vaticano, [2018].

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium*: **sobre a Igreja**. In: Documentos do Concílio Vaticano II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE FIORES, Stefano. Maria de Nazaré. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 822-827.

DE FIORES, Stefano. Mariologia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 842-865.

DEBERGÉ, Pierre. **Para leer el Evangelio según el san Lucas**. Cuadernos Bíblicos, 173. Editorial Verbo Divino, 2016.

DU MANOIR, Hubert (dir.). **Maria: Études sur la Sainte Vierge**. Tome I. Paris: Beauchesne et ses fils, 1949.

DU MANOIR, Hubert (dir.). **Maria: Études sur la Sainte Vierge**. Tome III. Paris: Beauchesne et ses fils, 1954.

DU MANOIR, Hubert. (dir.). **Maria: Études sur la Vierge**. Paris: Beauchesne, 1961. (Tome VI).

FITZMEYER, Joseph Augustine. **El Evangelio Según Lucas**. Madrid: Ediciones Cristianidad, 1987, v.2.

GALLI, Carlos Maria. Por una Iglesia sinodal misionera en las grandes ciudades y en la cultura urbana global. In: T. F. Gomes; J. de S. Santos (Orgs.), **Pastoral urbana: desafios e perspectivas**. Brasília: Edições CNBB, 2024, p. 155-208.

GARCÍA, Santiago. **Evangelio de Lucas**. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén. Consejo Asesor: Víctor Morla, Santiago García. Editorial Desclée de Brouwer, RGM, S.A. Urduliz: España, 2012.

GOFFI, Tullo. Espiritualidade. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 471-484.

GOMES, Tiago de Fraga; AGOSTINI, Leandro. Reino de Deus como o centro da pregação de Jesus. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 40, n. 2, p. 801-817, maio-ago. 2025.

GOMES, Tiago de Fraga; RODRIGUES, Francisco Thallys. Revisitar o Concílio Vaticano II: chaves para uma Igreja sinodal. **Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. 468-490, jul./dez. 2024.

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

GONZAGA, Waldecir. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Wellington Cristiano. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZAGA, Waldecir. O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a Leitura de textos do Antigo e Novo Testamento. In: TORO-JARAMILLO, Iván-Dario (Coord.); GONZAGA, Waldecir; SOLER, Fernando; MAN-GING VILLANUEVA, Carlos Ignacio; RESTREPO-ZAPATA, Juan-David (Coords.). **La investigación en Teología: problemas y métodos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 31-63.

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

GONZAGA, Waldecir. et al. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Letra Capital, 2023.

HANNES, Érico João; BOLDORI, Mateus. **Cristologia: um caminho para a paz**. 1. Congresso Estadual de Teologia, 2013, São Leopoldo. **Anais do Congresso Estadual de Teologia**, São Leopoldo: EST, v. 1, 2013, p. 99-109.

KARRIS, Robert John. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo: Academia Cristã, 2011, p. 217-308.

LEGRAND, Lucien. **L'annonce à Marie (Lc 1, 26-38): une apocalypse aux origines de l'Évangile**. Paris: Cerf, 1981.

MASCIARELLI, Michele Giulio. Leigos. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 691-706.

MCKENZIE, Joan. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus. 9ª Ed., 2005.

MEO, Salvatore. Concílio Vaticano II. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 296-307.

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

MORI, Elios Giuseppe. Anunciação do Senhor. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 99-105.

MUÑOZ IGLESIAS, Salvador. Evangelhos da infância. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 495-500.

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

PIKAZA, Xavier. Liberdade. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 706-721.

ROSSÉ, Gérard. **Il Vangelo di Luca: Commento Esegético e Teologico**. 1ª ed., Città Nuova, 2001.

ROSSIER, François. **Kecharitomene (Lc. 1:28) à luz de Gênesis 18:16-33**: uma questão de quantidade, *Marian Studies*: vol. 55, Artigo 10, 2004. Disponível em: https://ecommons.udayton.edu/marian_studies/vol55/iss1/10. Acesso em: 20 set. 25.

SCHREINER, Josef. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

SERRA, Aristide. Bíblia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 200-261.

STOCK, Konrad., Die Berufung Marias (Lk 1,26-38). A vocação de Maria (Lc 1,26-38). **Biblica** 61, (1980), p. 457-491.

STRECKER, Georg. The Johannine Letters. Minneapolis: Fortress Press, 1996. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), p. 57-60.

THEOTOKOS. Ricerche interdisciplinari di Mariologia. Rivista semestrale dell'Associazione Mariologica Interdisciplinare Italiana, Ano II, n. 1, 1994. La Mariologia oggi: ricerca e insegnamento. Atti del 2° Convegno dell'AMI, Loreto, 29 settembre - 2 ottobre 1993.

TORÓN DEL PIE, Eliseo. Anjos. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia.** 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 54-67.

TORTI MAZZI, Rita. **Maria Filha de Sião:** O Antigo Testamento na mariologia. Maria, Filha de Israel. Roma: Locus Mariologicus, 2021.

VALENTINI, Alberto. **Vangelo d'infanzia secondo Luca:** riletture pasquali delle origini di Gesù. Bologna: Edizioni Dehoniane, vol. 2, 2017.

VICENTI, Rafael. **La vocazione nella bibbia:** itinerari di trasformazione personale. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, LAS, 2015.

Capítulo III

O *Magnificat* e o Círio de Nazaré: “A Senhora do *Magnificat*” à luz duma leitura bíblico- teológica e da beleza/grandeza da festa em Belém do Pará

The Magnificat and the Círio de Nazaré: “The Lady of the Magnificat” in the light of a biblical-theological reading and the magnitude of the festival in Belém do Pará

El Magnificat y el Círio de Nazaré: “La Señora del Magnificat” a la luz de una lectura bíblico-teológica y de la magnitud de la fiesta en Belém do Pará

Waldecir Gonzaga¹
Wiremberg José da Silva²

Resumo

O presente estudo propõe uma reflexão bíblico-teológica sobre o Círio de Nazaré à luz do cântico do *Magnificat*, um hino mariano do NT (Lc 1,46-55), compreendendo o fenômeno mariano celebrado em Belém do Pará como manifestação concreta e viva da espiritualidade proclamada por Maria na sua visita a Isabel. O estudo parte da premissa de que o *Magnificat* não é apenas uma oração poética, mas uma chave hermenêutica para entender o Círio de Nazaré como expressão da fé

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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/es-pelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Sacerdote Católico e incardinado a Arquidiocese de Belém do Pará, Licenciado em Pedagogia, com Habilitação em Magistério das matérias pedagógicas do Ensino Médio e Administração Escolar, pela UCSAL. Bacharel em Teologia pela UCSAL. Mestre em Sagrada Teologia, com Especialização em Mariologia, pela Pontifícia Faculdade Teológica “Marianum” de Roma/Itália. Com dissertação na temática do Círio de Nazaré em Belém do Pará. E-mail: wiremberg.miranda@gmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3149585359216320>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8607-972X>.

encarnada, popular e profundamente cristocêntrica sob a ótica do evento “A Senhora do *Magnificat*”, que é a mesma “Senhora da Berlinda”. Analisa-se o Círio de Nazaré como uma das maiores manifestações de fé mariana do mundo, marcada por símbolos como: a corda, a berlinda e os promesseiros, que expressam a espiritualidade do povo paraense ou daqueles que se reconhecem como tal. O título “Senhora do *Magnificat*” une Escritura, Tradição e Cultura, revelando uma mariologia com rosto latino-americano. O fenômeno, lido à luz do *Magnificat*, torna-se um hino coletivo, no qual, o povo repete, com gestos e sacrifícios, a exultação da Virgem. Ao identificar Nossa Senhora de Nazaré como “a Senhora do *Magnificat*”, evidencia a ligação íntima entre a celebração paraense e os fundamentos bíblicos da mariologia: Maria como serva do Senhor, modelo de discípula e porta-voz dos pobres. A análise se aprofunda na dimensão litúrgica, pneumatológica e eclesial, articulando e destacando-a como um fenômeno que ultrapassa o “folclore” para revelar um *sensus fidei* autêntico e uma pedagogia do Espírito Santo no coração da Amazônia.

Palavras-chave: *Magnificat*, Círio de Nazaré, Maria, Teologia Popular, Devoção Mariana.

Abstract

This study proposes a biblical-theological reflection on the Círio de Nazaré in light of the canticle of the *Magnificat*, a Marian hymn from the NT (Lk 1:46-55), understanding the Marian phenomenon celebrated in Belém do Pará as a concrete and living manifestation of the spirituality proclaimed by Mary during her visit to Elizabeth. The study is based on the premise that the *Magnificat* is not just a poetic prayer, but a hermeneutical key to understanding the Círio de Nazaré as an expression of incarnate, popular and profoundly Christocentric faith from the perspective of the event “The Lady of the *Magnificat*” who is the same “Lady of the Berlinda”. It analyzes the Círio de Nazaré as one of the greatest manifestations of Marian faith in the world, marked by symbols such as: the rope, the berlinda and the promise-makers, which express the spirituality of the people of Pará or of those who identify themselves as such. The title “Lady of the *Magnificat*” unites Scripture, Tradition and Culture, revealing a Mariology with a Latin American

face. The phenomenon, read in light of the *Magnificat*, becomes a collective hymn, in which the people repeat, with gestures and sacrifices, the Virgin's exultation. By identifying Our Lady of Nazareth as "the Lady of the *Magnificat*," the article highlights the intimate connection between the celebration in Pará and the biblical foundations of Mariology: Mary as the handmaid of the Lord, a model disciple, and a spokesperson for the poor. The analysis delves into the liturgical, pneumatological-ecclesial dimension, articulating and highlighting it as a phenomenon that goes beyond "folklore" to reveal an authentic *sensus fidei* and a pedagogy of the Holy Spirit in the heart of the Amazon.

Keywords: *Magnificat*, Círio de Nazaré, Mary, Popular Theology, Marian Devotion.

Resumen

Este estudio propone una reflexión bíblico-teológica sobre el Círio de Nazaré a la luz del cántico del *Magnificat*, un himno mariano del NT (Lc 1,46-55), entendiendo el fenómeno mariano celebrado en Belém do Pará como una manifestación concreta y viva de la espiritualidad proclamada por María durante su visita a Isabel. El estudio se basa en la premisa de que el *Magnificat* no es solo una oración poética, sino una clave hermenéutica para comprender el Círio de Nazaré como expresión de fe encarnada, popular y profundamente cristocéntrica desde la perspectiva del evento "La Señora del *Magnificat*" que es la misma "Señora de la Berlinda". Analizase el Círio de Nazaré como una de las mayores manifestaciones de la fe mariana en el mundo, marcada por símbolos como: la cuerda, la berlinda y los hacedores de promesas, que expresan la espiritualidad del pueblo de Pará o de quienes se identifican como tales. El título «Señora del *Magnificat*» une Escritura, Tradición y Cultura, revelando una mariología con rostro latinoamericano. El fenómeno, leído a la luz del *Magnificat*, se convierte en un himno colectivo, en el que el pueblo repite, con gestos y sacrificios, la exaltación de la Virgen. Al identificar a Nuestra Señora de Nazaret como «la Señora del *Magnificat*», el artículo destaca la íntima conexión entre la celebración en Pará y los fundamentos bíblicos de la mariología: María como sierva del Señor, discípula modelo y portavoz de los pobres. El análisis profundiza en la dimensión litúrgica, pneumatológica y ecle-

sial, articulándola y destacándola como un fenómeno que trasciende el folclore para revelar un auténtico *sensus fidei* y una pedagogía del Espíritu Santo en el corazón de la Amazonía.

Palabras claves: *Magnificat*, Círio de Nazaré, María, Teología Popular, Devoción Mariana.

Introdução

A devoção mariana existente no Estado do Pará, vivida, celebrada e festejada na cidade de Belém, com raízes profundas na fé e na religiosidade do povo. A devoção mariana, fundamentada na espiritualidade cristã desde os primeiros séculos, manifesta-se de forma singular nas expressões populares de fé, todavia, celebrado anualmente em Belém do Pará, destacando-se não apenas como a maior festa religiosa do Brasil, mas também como um fenômeno de espiritualidade encarnada, que une fé, cultura e povo.

A pequena Imagem de Nossa Senhora de Nazaré é conduzida em sua berlinda com a enérgica força humana e espiritual de um povo que a porta numa procissão conduzida por milhares de fiéis, evocando não apenas a presença materna de Maria, mas também a sua íntima relação com os pobres, os simples e os devotos que, com lágrimas, cantam a esperança. Nessas paragens ela, a *Virgem da Berlinda*, torna-se a “*Virgem do Magnificat*”³.

De certo, em consonância e de modo harmônico, a oração do *Magnificat*, entoada por Maria no Evangelho segundo Lucas (Lc 1,46-55) – um dos quatro Evangelhos canônicos⁴ –, constitui-se como um dos hinos mais sublimes das Sagradas Escrituras. Trata-se de um cântico profético, que proclama a ação de Deus na história por meio da exaltação dos humildes e da humilhação dos poderosos. Contudo, num primeiro lance de olhar teológico-espiritual, trata-se de um louvor e ação de graças que Ma-

³ Uma inserção e compreensão nossa, na tentativa de aproximar o evento “A Senhora da Berlinda”, isto é, Nossa Senhora em seu altar: um carro, estilo carruagem, de flores, ricamente honrado, cercado de vidros e proteção, com Nossa Senhora de Nazaré e seu manto ao centro, puxado pelas mãos humanas com as cordas que que cercam o Altar/Berlinda, em comparativo àquela do *Magnificat*.

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.

ria manifesta ao seu Deus. Tal texto bíblico tem sido objeto de inúmeras interpretações ao longo dos séculos, tanto do ponto de vista exegético quanto teológico e pastoral, e aqui o fazemos também num contexto cultural-histórico à luz do evento: A Senhora de Nazaré é cultuada na cidade de Belém em todo o Estado do Pará. O *Magnificat*, contudo, encontra eco vivo, especialmente na espiritualidade do Círio de Nazaré.

Este estudo tem por objetivo realizar uma leitura teológico-bíblica do *Magnificat* à luz do Círio de Nazaré, buscando destacar como o cântico de Maria se atualiza na fé do povo amazônico. A interseção entre o texto sagrado e a prática popular revela uma unidade espiritual profunda, na qual o louvor à grandeza de Deus, que se manifesta nos pequenos, torna-se uma realidade tangível. Além disso, busca-se compreender como essa espiritualidade popular, tantas vezes marginalizada ou mal compreendida, é portadora de uma autêntica teologia do povo, que proclama o Reino de Deus de forma encarnada.

Metodologicamente, parte-se de uma análise do texto bíblico do *Magnificat*, pois, cabe-nos compreender a Virgem, a partir da iluminação bíblica que tão bem, nos acena, induz e reflete com autoridade o Concílio Vaticano II (1962-1952), acerca de Maria, utilizando, instrumentos exegéticos e hermenêuticos, e posteriormente dialoga com elementos históricos, culturais e simbólicos do Círio de Nazaré, estabelecendo conexões teológicas entre ambos. Ao final, propõe-se uma reflexão pastoral que evidencia a importância de integrar a teologia do *Magnificat* e a vivência do Círio de Nazaré no âmbito da evangelização e da valorização da religiosidade popular, especialmente no Pará, mas igualmente em todo o Brasil, visto que a Virgem é a Padroeira do Brasil sob o título de Nossa Senhora de Aparecida; com olhares, acenos e perspectivas culturais e religiosas diferentes.

Pretende-se contribuir para o reconhecimento da grandeza espiritual presente no coração do povo, que, como Maria, canta com fé: “O Senhor fez em mim maravilhas, santo é o seu nome” (Lc 1,49). Faz-se uma conexão também litúrgica com a *Visitação versus Magnificat* do texto em questão, para a tentativa de compreensão bíblico-pastoral do leitor, fazendo assim, uma interconexão dos fatos e da sistematização da compreensão do tema.

A experiência religiosa vivida no Círio de Nazaré, em Belém do Pará, é uma das mais expressivas manifestações de fé do povo paraense

e brasileiro, na qual reúne milhões de pessoas todos os anos, numa procissão que mistura emoção, espiritualidade e devoção profunda à Virgem Maria, sob o título de Nossa Senhora de Nazaré. Este fenômeno, além de um ato cultural, carrega um denso conteúdo bíblico-teológico-pastoral que merece ser analisado.

A proposta deste estudo que, além de lançar um olhar bíblico-teológico interpreta sobre o Círio de Nazaré à luz do Cântico do *Magnificat* (Lc 1,46-55), busca compreender como o evento “A Senhora do *Magnificat*”, pode oferecer uma chave hermenêutica para interpretar a magnitude da festa belemense. Neste sentido, percebe-se como a exaltação da humilde serva, no canto de Maria, reflete-se na exaltação da Virgem por parte do povo paraense, constituindo uma verdadeira teologia popular mariana, vivida nas ruas de Belém do Pará, de forma festiva e solene.

1. O *Magnificat* no contexto bíblico

O *Magnificat* (Lc 1,46-56), é um dos cânticos mais significativos do NT. É possível afirmar que o texto do *Magnificat*, segundo sua composição e esquema lucano, é antecedido de outro texto: a Visitação (Lc 1,39-45), o qual se completa com o seguinte, o *Magnificat*. No Círio de Nazaré, numa leitura aproximativa com a Sagrada Escritura, Maria visita seu povo, entra na casa das pessoas e em seu coração, num completo culto de louvor e ação de graças.

A visitação irradia a alegria messiânica da salvação. Como cantamos na ladainha, Maria é a arca da nova aliança, a “*teófora*” – aquela que porta Deus, e Isabel a saúda como “Mãe do meu Senhor” (Lc 1,43). Sob tal perspectiva, Maria é citada no Ano Litúrgico:

A iconografia da visitação é muito antiga e precede amplamente a instituição litúrgica de uma festa própria, introduzida na Igreja Latina após o XIII século. A Imagem entre Maria e Elisabeth acompanha aquela da Anunciação (Elisabete e João são duas testemunhas humanas necessárias para certificar a palavra do Anjo) e encontramos a partir do VI século. No mosaico da Basílica eufrosiana em Parenzo (VI século) as duas mulheres estão em pé, separadas, com os braços semiabertos virados ao chão num gesto de acolhida recíproca. Na iconografia bizantina tradicional Maria e Elisabete

se abraçam, como está inscrito: “A saudação (geralmente expressa com um abraço e um beijo) da Mãe de Deus a Elisabete”. E apressam-se uma à outra. A imagem aparece nas miniaturas dos saltérios a interpretação dos versículos: “Misericórdia e verdade se encontrarão, justiça e paz se abraçarão” (Salmo 84,11). Um marfim do VIII século (de origem renana) mostra Elisabete que põe a mão no ventre de Maria, testemunhando a maternidade. Este gesto, à seu tempo, acompanhado daquele recíproco de Maria, terá lugar em seguida na arte ocidental. A partir do XVI século se difunde a tipologia do encontro entre dois nascituros ainda escondidos no ventre materno e o reconhecimento deles, tema que já se encontra no X século na miniatura bizantina e que é paralelo a representação do nascituro em algumas pinturas iconográficas da Anunciação. A partir do XV século o Ocidente introduz a imagem de Elisabete que se ajoelha diante Maria em sinal de respeito. (Livros das horas; um quadro do Ghirlandaio ora ao Louvre, 1941)⁵.

Tabela: Texto grego e tradução de Lc 1,39-45 (Visitação) e de Lc 1,46-56 (Magnificat)

Texto grego de Lc 1,39-45	Tradução portuguesa
³⁹ Ἀναστᾶσα δὲ Μαριάμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα,	³⁹ Naqueles dias, porém, Maria pôs a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá.
⁴⁰ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ.	⁴⁰ Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel.
⁴¹ καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ,	⁴¹ Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo.
⁴² καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν· εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.	⁴² E com um grande grito, exclamou: “ Bendita és tu entre as mulheres e bendito é o fruto do teu ventre!

⁵ D’ESTE, R. *et al.*, Maria nell’anno liturgico, p. 48-49. (tradução nossa)

Texto grego de Lc 1,39-45	Tradução portuguesa
⁴³ και πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;	⁴³ Donde me vem que a mãe do meu Senhor me visite?
⁴⁴ ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.	⁴⁴ Pois, quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre.
⁴⁵ καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.	⁴⁵ Feliz a que acreditou, porque o que foi dito da parte do Senhor será cumprido!”

Texto grego de Lc 1,46-56 (<i>Magnificat</i>)	Tradução portuguesa
⁴⁶ Καὶ εἶπεν Μαριάμ· Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον,	⁴⁶ Maria, então, disse: “Minha alma engrandece o Senhor,
⁴⁷ καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου,	⁴⁷ e exulta meu espírito em Deus, meu Salvador,
⁴⁸ ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,	⁴⁸ porque olhou para a humildade de sua serva. Eis que doravante me chamarão feliz todas as gerações,
⁴⁹ ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός. καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,	⁴⁹ porque o Todo-poderoso fez grandes coisas em meu favor. Seu nome é Santo
⁵⁰ καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.	⁵⁰ E a sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem.
⁵¹ Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοία καρδίας αὐτῶν·	⁵¹ Agiu com a força de seu braço. Dispersou os homens de coração orgulhoso.
⁵² καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινοῦς,	⁵² Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou.
⁵³ πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.	⁵³ Cumulou de bens os famintos e despediu ricos de mãos vazias.

Texto grego de Lc 1,46-56 (<i>Magnificat</i>)	Tradução portuguesa
⁵⁴ ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους,	⁵⁴ Socorreu Israel, seu servo, lembrado de sua misericórdia
⁵⁵ καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.	⁵⁵ – Conforme prometera a nossos pais – em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!”
⁵⁶ Ἐμεινεν δὲ Μαριάμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς.	⁵⁶ Maria, porém, permaneceu com ela mais ou menos três meses e voltou para sua casa.

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

Este hino é colocado nos lábios de Maria pelo evangelista Lucas (Lc 46-55), no contexto do encontro com sua prima Isabel, após o anúncio do anjo Gabriel. Inspirado nos cânticos veterotestamentários, especialmente o Cântico de Ana (1Sm 2,1-10), o *Magnificat* expressa uma espiritualidade profundamente enraizada na fé de Israel e, ao mesmo tempo, aberta à novidade do Reino inaugurado por Jesus.

Neste estudo, não é possível separar o texto da Visitação (1,29-45) do texto objeto deste estudo, do *Magnificat* (Lc 1,46-56), no qual Isabel chama Maria de a “Mãe do meu Senhor”. Neste sentido, Clodovis Boff indica que:

É o título dogmático maior de Maria no NT. “Senhor” é *Adonai*, em hebraico, um nome divino, reservado, em princípio, a Deus, mas participado ao *Rei*, seu lugar-tenente (Sl 110,1; 45,7) E é também um epíteto do *Messias*, como dirão os anjos no Natal: “Cristo *Senhor*” (Lc 2,11). Portanto, a evolução semântico-teológica de “Senhor” é: Rei → *Messias* → Deus. Portanto, aqui Maria aparece, num *crescendum*, como a Mãe do Rei (*Ghebirah*), que é o *Messias* e que é, enfim, Deus mesmo. É, pois, Mãe de Deus⁶.

Ainda segundo Clodovis Boff: “O *Magnificat* é o texto bíblico mais longo colocado na boca de Maria. Aqui não se fala de Maria, mas

⁶ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 57.

é Maria mesma que fala: fala de Deus e das maravilhas que realizou nela, no mundo e em seu povo”⁷. Tal cântico foi declarado pelo documento de Puebla⁸ o “espelho da alma de Maria”, o “cume da espiritualidade dos pobres de Javé e do profetismo da Antiga Aliança” e o “prelúdio do sermão da montanha”. O hino do *Magnificat* oferece uma síntese da espiritualidade cristã em ótica mariológica. Ele é considerado como o *locus* maior da “mariologia da libertação”, como afirmado em vários documentos do Magistério da Igreja Católica⁹.

O texto segue, contudo como outros, um formato que lhe é próprio, estrutural e de paralelos bíblicos, que apresenta uma estrutura poética, composta por três movimentos principais, citados a seguir, conforme indica Valentini:

Se por muitos séculos a abordagem ao cântico da Virgem foi aquela da liturgia, da música e da espiritualidade, a partir do fim do século passado o Magnificat tornou-se primeiro objeto de pesquisa crítico-exegética, e depois – em tempos recentes – terreno privilegiado da literatura não apenas teológica, mas também sociopolítica.

Com a vigorosa redescoberta dos estudos bíblicos e a contemporânea tomada de consciência da dignidade da pessoa humana e dos direitos violados, abriu-se para o cântico um vasto campo de investigação e de frutuosas atualizações.

Também a piedade do povo de Deus, conseqüentemente, aproximou o *Magnificat* com uma sensibilidade nova, amadurecida através das profundas transformações do nosso tempo.

O hino da Virgem apresenta hoje a concretude e a corajosa força envolvente dos antigos cantos de libertação do povo de Deus, que acompanharam as etapas mais significativas da história da salvação.

A entoar tais hinos estão frequentemente mulheres excepcionais, da têmpera de Miriam, Débora, Judite..., colaboradoras de Deus em eventos decisivos para o futuro do povo da aliança. Um futuro esperado e ardentemente esperado, no qual outra mulher – Maria de Nazaré – teria cantado, com toda a comunidade dos redimidos, a salvação definitiva¹⁰.

⁷ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 57.

⁸ DP 297 e 1144.

⁹ MC 37; RMa 37; LC 48, 97-100; DP 1979, 297 e 1144.

¹⁰ VALENTINI, A., Maria Secondo le Scritture, p. 135.

Trata-se do cântico da Filha de Sião, de todos os tempos, que aqui depreende-se a todas as realidades, humanas e culturais, para a completa profissão de fé, que é adequada perfeitamente na magnificência da festa celebrada com o título de “Círio da Senhora de Nazaré”. Nesta mesma linha, Valentini afirma que:

O *Magnificat* é a “Oração por excelência de Maria, o cântico dos tempos messiânicos no qual confluem a exultação do antigo e do novo Israel [...] Nele conflui o tripudio de Abraão que apresentava o Messias (Jo 8,56) “Abraão vosso pai, exultou por ver o meu dia. Ele o viu e encheu-se de alegria. E ressonou, profeticamente antecipada, a voz da Igreja [...] O Cântico da Virgem, expande-se, dilata-se, torna-se oração de toda Igreja em todos os tempos, citando a *Marialis Cultus*, 18. Estas palavras de Paulo VI indicam bem o valor e a atualidade deste cântico e antecipa as linhas da reflexão que queremos desenvolver.

O *Magnificat* é retido um texto fundamental, ponte ou cerne entre o Antigo e Novo Testamento, entre Israel e a Igreja, que se encontram no resto santo do povo da promessa, nos *anawîn*, da qual Maria é expressão privilegiada.

Desde o início, as comunidades cristãs receberam a importância deste canto, fazendo dele mesmo, ou melhor reapropriando-se. Trata-se de fato, de um trecho eclesial colocado na boca de Maria e que a comunidade, unindo a sua voz aquela da Mãe do Senhor, repete incessantemente¹¹

É possível afirmar que este cântico dialoga com as Escrituras do AT, por exemplo, com os salmos (Sl 34,2; 103,1), com os profetas (Is 61,1-2) e com o Cântico de Ana (1Sm 2), conforme acenos acima no corpo deste estudo. Maria, portanto, aparece como a nova mulher de Israel, modelo da nova aliança, cuja oração antecipa a lógica do Reino: os pequenos são levantados, e os soberbos humilhados. Como observa Coyle:

Lucas achou apropriado atribuir o *Magnificat* a Maria porque ela era modelo irresistível de discipulado para a comunidade dele, que a retrata como mulher de ação ao ir imediatamente visitar sua

¹¹ VALENTINI, A., *Maria Secondo le Scritture*, p. 133-134. (tradução nossa)

prima Isabel. Esta perícope é comumente chamada visitação, pois descreve o encontro das duas mulheres que compartilham a graça de estarem grávidas de filhos que terão missões especiais no plano divino da salvação.

A pressa de Maria e a exclamação de louvor de Isabel mostram a alegria exuberante destas duas futuras mães. Ambas deviam ter consciência do papel que estavam representando na história da salvação: Maria preparando-se para dar à luz o Messias, Isabel ao profeta que prepararia o caminho para esse mesmo Messias¹².

2. Maria no hino lucano do *Magnificat* (Lc 1,46-56)

O Evangelho de Lucas é conhecido por seu enfoque nos marginalizados e excluídos: mulheres, pobres, estrangeiros, pecadores etc. O *Magnificat*, inserido logo no início do Evangelho, já aponta para esse viés teológico. Maria, uma jovem camponesa de Nazaré, é escolhida por Deus para participar ativamente da história da salvação, não por méritos sociais, e porque o Senhor olhou para “a humildade de sua serva” (Lc 1,48) e por sua disponibilidade

O material mariano de Lucas é mais abundante, segundo os autores, de Maria no Novo Testamento, que o de qualquer outro autor neotestamentário [...]. Pretendemos, pois, examinar as passagens mariológicas relevantes de acordo com a sequência na qual agora aparece em Lucas/Atos embora estejamos cientes de que a sua ordem atual não reproduz a da sua composição original. [...]. Teologicamente, Lucas/Atos refletem um programa ou plano determinado, que com propriedade descreveríamos como abordagem histórico-salvífica [...]¹³.

Brown¹⁴ analisa o papel que Lucas atribui a Maria no seu plano global da história da salvação. Conforme reconhece comumente, o lugar especial das mulheres, a bem-aventurança ímpar dos pobres, a atmosfera de oração e de piedade no templo e a alegria das vidas vivi-

¹² COYLE, K., *Maria na Tradição Cristã*, p. 28-29.

¹³ BROWN, R. E. *et al.* (Orgs.), *Maria no Evangelho de Lucas e nos Atos dos Apóstolos*, p. 117-118.

¹⁴ BROWN, R. E. *et al.* (Orgs.), *Maria no Evangelho de Lucas e nos Atos dos Apóstolos*, p. 117-118.

das em obediência a Deus. Temas tais são enfáticos e dão colorido ao desenho lucano e a teologia que é própria em Lucas, sobre Maria.

A escolha de Maria e sua proclamação do *Magnificat* revelam que a ação salvífica de Deus rompe as lógicas humanas de poder e prestígio. Deus reverte expectativas, age na história com misericórdia, justiça e fidelidade. O *Magnificat* é, portanto, uma profecia do Reino, que se realiza na encarnação do Verbo e se prolonga na vida dos que o acolhem. De acordo com Clodovis Boff, todo o cântico ressoa de citações e evocações veterotestamentárias, fazendo relação ao canto de Ana pronunciado por ocasião do filho Samuel (1Sm 2,1-10):

O *Magnificat* é um mosaico de textos escritos com as lágrimas dos pobres de Israel: todas as humilhações, os desprezos e as opressões que suportaram os pobres da parte dos ricos, Maria os endereça, em forma de hino e de louvor, ao Deus que faz maravilhas ..., ao “Vingador dos oprimidos” ... E o guerreiro de Israel dá a cada um o seu¹⁵.

Contudo, de modo literário parece ser sempre justo afirmar aquilo que o cântico significa ou mesmo representa em sua primeira parte. De acordo com Laurentin, o louvor de engrandecimento pessoal de Maria, serva e pobre (Lc 1,46-49).

O cântico de Maria é simples, porém denso. As palavras mais simples são às vezes aquelas mais profundas, são dirigidas a Deus. Sua concatenação torna-se um caminho de luz. A este ponto, relemos, portanto, o *Magnificat*, versículo por versículo para penetrar o sentido das palavras, das frases, das conexões, com pesar que um comentário, por mais árido que seja, sempre tenha seu próprio peso de falta de jeito. Este comentário gostaria de ser como a explicação de um bom guia que veja o monumento, cancelando a si mesma. Trata-se de ver aquilo que Maria disse assim tão bem, para dizê-lo de novo com ela¹⁶.

Ao se fazer uma abordagem bíblico-teológico, compreendendo passo a passo, a Magnitude da Festa do Cirio com a teologia lucana do *Magnificat*, é possível falar da abordagem da piedade mariana, ressaltada por Ronchi:

¹⁵ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 58.

¹⁶ LAURENTIN, R., Il *Magnificat*, p. 73. (tradução nossa)

[...] Lucas é o verdadeiro biógrafo do Novo Testamento, o único que fala profundamente de um certo número de pessoas: faz-nos conhecer Paulo, Estêvão, Maria e outras sete ou oito mulheres, além de algumas outras figuras vívidas do livro dos Atos. Lucas é o melhor escritor do Novo Testamento, o que traça com maior realce as figuras, e seu evangelho resulta literariamente o mais belo. Ele é um pagão convertido, médico, quase um antropólogo segundo os critérios atuais, muito atento às mulheres: pertencia à cultura helenista, que respeitava e valorizava o feminino. Provavelmente conheceu Maria em Jerusalém no ano 58, quando foi acolhido no seguimento de Paulo. No Evangelho de Lucas emergem três características: é o evangelho da valorização da mulher; Maria está presente na infância de Jesus e na infância da Igreja, presença não passiva, mas protagonista; é tipicamente lucana a característica do louvor. Lucas enche seu evangelho da infância com hinos, preces, cânticos e ações de graças. Em torno de Maria nascem os primeiros hinos da Igreja, aqueles que ainda hoje repetimos: a primeira parte da *ave-Maria*, o *Magnificat*. [...]. Maria é a inspiradora do louvor [...]¹⁷.

2.1. Organização do *Magnificat*, conforme Laurentin (Lc 1,46-55)¹⁸

2.1.1. *Estrutura temporal e temática*

O cântico é estruturado em três momentos principais: 1) presente: centrado em Maria e sua experiência pessoal; 2) aoristo transtemporal (passado com valor atemporal): ações de Deus que transcendem o tempo; 3) futuro/eternidade: prolongamento da misericórdia de Deus às futuras gerações.

2.1.2. *Primeira Parte – Maria*

- Sujeito: Maria
- Ação: diz, exalta, exulta
- Objeto: o Senhor, Deus meu salvador
- Tempo: presente
- Ênfase: louvor pessoal, íntimo e experiencial

¹⁷ RONCHI, E. M., *Bibbia e pietà mariana*, p. 17-18. (tradução nossa)

¹⁸ LAURENTIN, R., *Il Magnificat*, p. 160-161. (tradução nossa)

2.1.3. Segunda Parte – Deus (como sujeito das ações)

- Deus olhou (*Dio ha guardato*) para sua serva (Maria)
- As gerações dirão: “bem-aventurada”
- Tempo: futuro
- Esse olhar fundamenta o reconhecimento histórico e futuro de Maria.
- Deus fez (*Dio ha fatto*, ações poderosas)
- Tempo: aoristo (passado com valor universal e atemporal)
- Ações em favor de Maria, mas também de Israel e da humanidade:
- Dispersou os soberbos
- Depôs os poderosos
- Exaltou os humildes
- Encheu os famintos
- Mandou embora os ricos
- Socorreu Israel, seu servo

2.1.4. Misericórdia e Aliança

- Misericórdia (*eleos*): aparece como tema central, que “se estende de geração em geração” (Lc 1,50).
- Memória da Aliança: Deus disse (*ha detto*) a Abraão e à sua descendência, para sempre – alusão ao cumprimento da promessa feita aos patriarcas.

2.2. Síntese Teológica

2.2.1. O esquema mostra que o Magnificat:

- Une a experiência pessoal de Maria com a história da salvação.
- Apresenta uma profunda inversão de valores (exalta os humildes, abate os poderosos).
- Enfatiza a fidelidade de Deus à sua promessa e à aliança com Israel.
- Assume uma estrutura escatológica, projetando o agir de Deus no passado, presente e futuro.

2.3. Explicação da Tabela

No esquema acima que vem da tabela no texto original, esquematizamos a organização coerente do *Magnificat*. Essa organização é descrita como dotada da simplicidade e complexidade da vida, pois se organiza de dentro para fora.

2.3.1. Coluna central: eixo dos verbos

- No centro está a coluna vertebral dos verbos, estruturando o cântico.
- Maria é o sujeito dos três primeiros verbos no tempo presente.
- Depois, Deus passa a ser o sujeito predominante: Deus olhou (*ha guardato*), fez grandes coisas (*ha fatto*) – ambos aoristos (passado com valor atemporal).
- O restante segue no aoristo, com exceção de “*le generazioni diranno*” (as gerações dirão), no futuro.

2.3.2. Dez verbos no aoristo

- Os dois primeiros verbos referem-se à ação de Deus em Maria.
- O terceiro é implícito: a misericórdia de Deus se estende de geração em geração (Lc 1,50) – presente com valor trans-temporal.

2.3.3. Seis verbos aorísticos descrevem a ação divina transformadora:

- Dispersou, depôs, exaltou, encheu, mandou embora, socorreu – indicam reversão social, exaltando os humildes e abatendo os poderosos.

2.3.4. Conclusão com o verbo “*ha detto*”.

- Refere-se à memória da Aliança, fundamentada na palavra irrevogável de Deus – o 10º aoristo.

2.4. Tempos verbais e seu significado

- A sequência temporal percorre:
- Presente (ação de Maria)
- Passado atemporal (aoristo – ações de Deus)
- Futuro (profecia das gerações)
- Eternidade, como afirma o verso final: “para sempre”
- Tudo isso é governado por Deus, que integra passado, presente e futuro.

2.5. Sujeitos no cântico

- Parte de Maria, passa por Israel (como povo) e termina em Abraão:
- Maria: figura individual e pessoal da nova humanidade.
- Israel: povo servo e comunitário.
- Abraão: origem biológica e espiritual – figura da fé e da promessa.

2.6. Unidade do cântico

2.6.1. Deus aparece como:

- Complemento (objeto) na fala inicial de Maria;
- Sujeito nas ações redentoras.

2.7. Conectando Maria a Abraão, recapitula a história da salvação

2.7.1. O cântico celebra:

- A santidade de Deus (v.50)
- Sua potência e misericórdia por todas as gerações.

2.7.2. Verbos-chave destacados

- Três vezes o verbo dizer: “disse” (*ha detto*)
- Duas vezes o verbo fazer: “fez” (*ha fatto*) – expressão própria de Deus, o “Poderoso”.

2.8. O *Magnificat* tem seu lugar na “profecia escatológica”

Além de ser um hino de gratidão, o *Magnificat* é também uma profecia escatológica, que revela o Deus que age na história, mas também anuncia a inversão escatológica dos valores humanos. A exaltação dos humildes e a queda dos poderosos não é apenas algo simbólico ou espiritualizado: é a proclamação de uma nova ordem, iniciada na encarnação e destinada à plenitude do Reino.

O *Magnificat* não é um cântico passivo ou meramente contemplativo. É um hino ativo, transformador, que mobiliza a fé e denuncia as injustiças. Essa dimensão profética é fundamental para compreendermos sua conexão com o Círio de Nazaré, peregrinos de esperança, enquanto temática desse Jubileu de 2025, rumo à esperança (Rm 5,5: “a esperança não decepciona”), ao futuro, ao *escathon* como tal, uma celebração em que os pequenos, os esquecidos e os pobres também se tornam protagonistas da fé. Valentini, faz um comentário acerca de tal propósito, afirmando que:

Se para Gunkel o *Magnificat* é um hino, para outros parece antes um cântico de ação de graças, que apresenta – como o hino – uma estrutura tripartida, composta de: Introdução, corpo do canto e conclusão, mesmo que as extensões das partes individuais variem, em certa medida segundo os autores.

Mas o próprio Gunkel e aqueles que o seguiram no estudo dos gêneros literários não consideraram suficientemente importante o fato do desmantelamento das estruturas e da contaminação da poesia bíblica no pós-exílio e na época do Novo Testamento.

Esse fenômeno, de fato, também afeta o *Magnificat*, ainda que de forma menos marcante do que a literatura contemporânea.

[...] o texto revela uma estrutura mais orgânica e regular do que aquela que geralmente encontramos na poesia sacra da época. Ainda são reconhecíveis nele os traços fundamentais dos salmos canônicos, e o vocabulário preserva a riqueza e variedade.

Neste contexto, qualquer classificação rígida corre o risco de ser unilateral e pouco respeitosa com o cântico. Isso é confirmado pelos diferentes resultados a que chegaram os autores que reconheceram um único gênero, seja ele hino, canto de agradecimento ou *eulogia*.

Deve-se admitir que os gêneros puros são raros até mesmo na poesia canônica, sobretudo naquela de origem judaica da época neotestamentária. Os cânticos mistos, diferentes dos canônicos, mas ainda reconhecíveis como tais – como notou Gunkel – são frequentes, particularmente neste período, e não são em si um sinal de decadência estilística, mas sim uma expressão direta das condições socioculturais nas quais os textos nasceram¹⁹.

Diante de tal contexto, que Valentini apresenta o estilo e a teologia mesma do hino em questão. Mediante o objeto desse nosso estudo e diante dessa magnitude festiva do Círio de Nazaré, observamos de modo vital, a escatologia, presente na estrutura do Círio de Nazaré, o ser caminhante na vida, na Igreja enquanto batizados que almejamos as moradas eternas, e um dia nos encontrarmos com aquela que é a Senhora do *Magnificat* e com ela cantar os louvores do Deus altíssimo que realiza maravilhas na vida de seus filhos e filhas. Sim, maravilhas fez conosco o Senhor. Hino no qual fala de louvor e ação de graças, um hino escatológico, mediante as realidades eternas.

Tal escatologia não se distancia como cântico profético e social, pelo contrário, aproxima o *Magnificat* desta realidade, pois, não é apenas um hino de louvor pessoal de Maria, mas sim um manifesto espiritual e social da esperança messiânica de seu povo, profundamente inserido na tradição profética de Israel. Ele expressa não apenas sentimentos individuais, mas uma visão coletiva e histórica da ação de Deus em favor dos pobres e oprimidos. O conteúdo do cântico reflete uma crítica implícita às estruturas de poder e riqueza, e uma exaltação da justiça divina que inverte às relações de dominação.

Em sua dimensão profética, a tradição do AT é marcada pela denúncia das injustiças sociais e pela proclamação da fidelidade de Deus ao seu povo. Isaías (Is 1,10-17), Amós (Am 5,21-24), Miqueias (Ml 2,1-6; 3,1-4) e outros profetas constantemente recordam que Deus se volta para os humildes e pobres, e não se compraz com a opulência vazia dos poderosos.

Contundentemente, nesse mesmo espírito, o *Magnificat* afirma: “Derrubou do trono os poderosos e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos e despediu os ricos de mãos vazias” (Lc 1,52-53). Esta

¹⁹ VALENTINI, A., Maria Secondo le Scritture, p. 146-147. (tradução nossa)

é uma mensagem profundamente profética: Deus intervém na história, age concretamente, subverte as hierarquias humanas e realiza seu plano por meio dos pequenos. O cântico de Maria retoma e atualiza a profecia bíblica em forma de louvor e gratidão.

O texto acima (Lc 1,52-53) é tripartido em sua compreensão, daí a importância de saber que ele assume a forma de uma oração de ação de graças, mas não somente, pois carrega um clamor por justiça. A menção aos “poderosos”, aos “ricos” e aos “humildes” aponta para realidades concretas do mundo antigo – e, por extensão, também do mundo atual.

Maria, representante do povo humilde, canta a esperança dos que não têm voz. Seu cântico é voz dos que sofrem, dos esquecidos, dos desprezados. O *Magnificat*, portanto, não pode ser reduzido a uma simples devoção mariana sentimentalizada. É, também, uma oração “política” no sentido bíblico do termo, ou seja, voltada à organização justa da vida em comum.

Ao mesmo tempo que o *Magnificat* é louvor, profecia e escatologia, é também uma profissão de fé que revela a espiritualidade profética e escatológica de Maria. Ela reconhece a ação libertadora de Deus, que “derruba os poderosos de seus tronos e exalta os humildes” (Lc 1,52), antecipando em sua própria vida o Reino que Jesus anunciará. Segundo Murad²⁰, Lucas apresenta muitas características de Maria. É o exemplo vivo do discípulo e seguidor de Jesus, que acolhe a Palavra de Deus com fé, guarda e medita no coração, e a põe em prática, produzindo bons frutos. Maria é, por excelência, a peregrina na fé.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), de modo atual, relevante e contundente, afirma a dimensão escatológica de Maria, a partir de uma leitura eclesio-bíblica, no tópico Maria, sinal de esperança e auxílio do povo de Deus em peregrinação: “Glorificada no céu de corpo e alma, a Mãe de Jesus é a imagem e início da Igreja perfeita, no fim da história. Enquanto não chega o Dia do Senhor (2Pd 3,10), brilha como sinal de esperança e auxílio do povo de Deus em peregrinação”²¹.

Para fazer uma conexão a temática do Círio de Nazaré, que é a finalidade deste nosso estudo, podemos articular com o pensamento da Igreja conciliar no que se refere a Maria e a Igreja. A Virgem Maria é

²⁰ MURAD, A., Maria, toda de Deus e tão humana, 2016.

²¹ LG 68.

reconhecida e honrada como verdadeira mãe de Deus e do Redentor, foi redimida de maneira sublime, unida a ele por um vínculo estreito e indissolúvel e chamada ao papel e à dignidade suprema de mãe do Filho de Deus. Portanto, ela é a filha predileta do Pai e sacrário do Espírito Santo, colocada muito acima de todas as outras criaturas, terrestres e celestes. A Igreja Católica, instruída pelo Espírito Santo e cheia de piedade filial, a saúda e a recebe como mãe amantíssima, considerando seu lugar de membro eminente e especialíssimo da Igreja, assim como seu exemplo magnífico e modelar de fé e de amor²².

Diante de tal contexto, exortativo, elucidativo e comparativo que ora fazemos, opera-se uma tentativa de aproximar e articular uma correta e bíblica compreensão da “Senhora da Berlinda” a partir da “Senhora do *Magnificat*”, tratando-se da mesma e única pessoa: Maria de Nazaré. Para compreender o fenômeno do Círio de Nazaré numa estreita linguagem teológico-bíblico-eclesial-pastoral, auxilia-nos a afirmação de Panimolle:

[...] o *Magnificat* constitui uma das mais sublimes orações bíblicas; nesse cântico de louvor, a Virgem Maria exalta a bondade excelsa do Senhor, enaltece a onipotência e a misericórdia sublime do Deus de Israel, santifica o Santo que operou maravilhas na sua humilde serva. A oração bíblica é antes de tudo louvor ao Senhor: os hinos dos profetas de Israel, do Deus de Abraão, e os cânticos do Saltério, que exaltam a onipotência e as maravilhas realizadas pelo Criador e Salvador, formam a alma da oração profunda do povo de Deus. Devem ser mencionados, com mérito, os cânticos de Moisés e de Ana, mãe de Samuel, nos quais o Senhor onipotente é celebrado e louvado respectivamente pelos prodígios extraordinários do Êxodo, com a travessia do Mar Vermelho e a libertação de Israel (Ex 15,1ss), e por seu intervento divino ao tornar fecunda a mulher estéril, que é feita mãe de um grande profeta (1Sm 2,1ss). Maria, no *Magnificat*, inspira-se nesses cânticos bíblicos, ecoando de perto o hino de louvor da mãe do grande profeta, que unirá como rei a Davi²³.

²² LG 53.

²³ PANIMOLLE, S. A., Maria vergine nel Nuovo Testamento, p. 175. (tradução nossa)

3. A espiritualidade Mariana no Brasil

A figura de Maria, mãe de Jesus, ocupa um lugar de profunda relevância na espiritualidade do povo brasileiro, desde seus primórdios. Sua imagem maternal, próxima e intercessora encontrou terreno fértil em um país marcado por desigualdades, exclusão social e uma fé popular vigorosa. A espiritualidade mariana brasileira é marcada por afetividade, confiança e uma relação profundamente encarnada com o cotidiano das pessoas simples.

Neste contexto, tentamos aproximar a Bíblia e a piedade mariana, para tratar do tema desta pesquisa: Maria de Nazaré, qual “Senhora do *Magnificat*”. Todavia, a proposta de compreender Maria como “Senhora do *Magnificat*” no contexto do Círio de Nazaré não é mera associação poética. Trata-se de uma chave hermenêutica que integra a Palavra de Deus com a experiência viva da fé popular. No rosto de Nossa Senhora de Nazaré, o povo vê a mulher que cantou: Diríamos uma identidade cultural de tamanha relevância, pois, “O Senhor fez em mim maravilhas” (Lc 1,49). E esse canto ecoa nos cantos e passos dos fiéis durante o Círio de Nazaré.

A imagem de Maria aparece e desaparece na história da Igreja e na reflexão teológica como ao ritmo de misteriosas marés do Espírito. A épocas de sóbrio silêncio ou de remoção sucedem-se épocas em que Santa Maria entra triunfalmente em todas as igrejas, conquista a emoção e a devoção, sobe à superfície da reflexão teológica, às vezes parecendo até ocupar uma centralidade que pertence à Palavra e à Cruz.

A imagem de Maria aparece e desaparece, quase como herdeira de um ritmo lunar, também na história e na vivência de fé de cada crente: uma presença forte de Maria muitas vezes declina rumo a uma crise de visibilidade; às vezes chega até a desaparecer em eclipses totais, talvez como resposta a uma forma de saturação.

Contudo, cada época eclesial redescobre aspectos diferentes de Maria.

Ela reaparece no coração da Igreja e as aparições não são mais as únicas novas aquisições sobre Maria que o Espírito Santo reacende: “Se tu não reapareces, até Deus estará triste” (D. M. Tuoldo).

Se tu não reaparesces, e não nas visões ou nas aparições, mas se não emergires de novo com tua força que conduz o homem e o crente à plena maturidade, até Deus estará triste.

A Igreja inteira já adquiriu a convicção de que o Novo Testamento é o lugar privilegiado para conhecer Maria de Nazaré.

Contudo, uma progressão – com fases alternadas – da compreensão de Maria está presente desde os primeiros passos da Igreja nascente: Pedro e Paulo, os dois apóstolos maiores, não são marianos; o Evangelho de Marcos a menciona apenas de passagem. Maria, quase uma presença não pertinente ou ao menos não necessária ao anúncio primitivo da fé em Cristo²⁴.

Sabemos com convicção pastoral, numa hermenêutica eclesial, que a figura mariana venerada no Círio de Nazaré não contradiz a Maria do Evangelho, mas a atualiza, pois ela é a mesma mulher da fé, da ternura, da coragem e da confiança. A devoção não é desprovida de conteúdo bíblico; ao contrário, ela é fruto de uma leitura viva da Escritura na experiência cotidiana do povo.

A encíclica *Redemptoris Mater* destaca que “Maria precede-nos no caminho da fé, da esperança e da caridade”²⁵. No Círio de Nazaré, Ela de fato precede o povo: caminha à frente, conduzida na berlinda, mas cercada pela multidão que a aclama e a segue. Ela é, ao mesmo tempo, figura e guia da Igreja peregrina.

O número 6 da Encíclica *Redemptoris Mater*, publicada por João Paulo II, em 25 de março de 1987, aborda a “peregrinação da fé” de Maria como parte integrante da história da salvação. Ele destaca que essa peregrinação não é apenas um percurso pessoal de Maria, mas também representa a jornada de fé de toda a Igreja e da humanidade. Ele enfatiza que todos estão incluídos no plano divino de salvação, com um lugar especial reservado para Maria, a “mulher” que é a Mãe daquele a quem o Pai confiou a obra da salvação: Jesus Cristo. O texto também menciona que Maria já é profeticamente prefigurada nas promessas feitas aos primeiros pais após a queda, conforme o livro do Gênesis (Gn 3,15), e na profecia de Isaías sobre a virgem que conceberá e dará à luz um filho, chamado Emanuel (Is 7,14). Essas referências do AT preparam o cami-

²⁴ RONCHI, E. M., *Bibbia e pietà mariana*, p. 5-6. (tradução nossa)

²⁵ RMa 6.

nho para a “plenitude dos tempos”, quando Deus enviou seu Filho, nascido de uma mulher, para que recebêssemos a adoção de filhos (Gl 4,4-5)²⁶.

A Escritura ressalta a importância de Maria no plano salvífico de Deus e sua contínua presença na vida da Igreja. Maria é a “Senhora do *Magnificat*” e, ao mesmo tempo, no Círio de Nazaré, sua voz é a do povo que sofre, ama, resiste e canta, louva e reza com suor e lágrimas e almeja sempre por dias e situações melhores. Sua espiritualidade atravessa as fronteiras da liturgia e da piedade, tornando-se um verdadeiro sacramento do amor de Deus pelos pobres e simples.

Maria, está presente, na formação da fé brasileira, desde os primeiros séculos da colonização, os missionários católicos promoveram a devoção mariana como forma de evangelização. A figura de Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, foi amplamente difundida, sendo declarada padroeira de Portugal e, posteriormente, em algumas cidades do rincão brasileiro. Com o tempo, sequentemente, surgiram expressões regionais dessa devoção: Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora das Dores, e aqui nas paragens amazônidas e paraenses: Nossa Senhora de Nazaré.

No entanto, mais do que apenas títulos, o povo reinterpretou Maria em sua vida concreta. Maria tornou-se mãe, eis a forma mais expressiva do sentimento do povo: Mãe, que se identifica com todas as classes sociais e raças, consolo dos aflitos, refúgio dos injustiçados. O povo não recorre a Maria como uma figura distante e majestosa, mas como alguém que “entende” seu sofrimento e caminha junto em suas dores e esperanças. Para ilustrar ainda mais, tomamos o texto de Isaías, porém, visto numa leitura bíblico-eclesial-pastoral, que fala da “glória de Jerusalém” (Is 60,1-3), para falar da “glória do povo do Pará”, que em sua Berlinda²⁷, ano a ano, sai às ruas para visitar seu povo. Neste texto bíblico, Deus diz a Jerusalém para se levantar e brilhar, então a luz (a glória de Deus) virá, e sua luz iluminará o povo. Também é oportuno, para se falar da glória de Deus, mencionar Is 62,2.4, que conta a história de sua beleza e menciona seu novo nome, “não mais desolada, mas sim desposada”.

²⁶ GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

²⁷ Insistimos nessa abordagem local, que faz parte do dicionário do Círio: Altar – carruagem, de ricas flores, qual jardim grandioso, iluminado, perfumado, que dentro está a imagem de Nazaré, protegida e vestida com um manto de justiça e ricos adornos, digna de uma Rainha Celestial.

3.1. A teologia implícita na piedade popular e mariana

A espiritualidade popular mariana não é irracional ou desprovida de teologia. Como afirma o Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, a piedade popular contém uma autêntica mística e uma profunda sabedoria espiritual, ainda que não sistematizada em tratados. Na devoção mariana popular, percebe-se uma teologia do cuidado, da presença e da esperança, com Maria sendo intercessora e modelo de fé perseverante²⁸.

As romarias, peregrinações nas residências, procissões, terços, ladainhas, benditos, cantos e promessas revelam uma vivência de fé que brota do coração do povo e se expressa corporal e afetivamente. É uma fé que não separa o sagrado do cotidiano, que tem sua base na Bíblia e que vê em Maria uma aliada poderosa nas lutas da existência. Maria é uma figura materna, e, contudo, social. Ela é também percebida como modelo de mulher, mãe e trabalhadora. Sua imagem dialoga com a realidade das mulheres brasileiras: muitas vezes mães solteiras, trabalhadoras informais, sustentando seus lares com fé e coragem. O rosto de Maria, nesses contextos, é o rosto da mulher forte, que “levantou-se e foi às pressas” (Lc 1,39) ao encontro de Isabel, que “guardava todas essas coisas em seu coração” (Lc 2,19), e que “estava de pé junto à cruz” (Jo 19,25). Ronchi, ao falar da piedade mariana e da mariologia, afirma que:

Boa parte da devoção mariana atual é ambígua, porque não possui uma conexão sólida com a vida: a presença e a energia de crescimento de Maria para a Igreja devem estar vinculadas àquilo que, na encíclica de 1995, João Paulo II define como o evangelho da vida: *Evangelium vitae*. Ir a Maria deve ser como ir à escola do cristianismo; compreendê-la é possuir a gramática para entender a humanidade e para falar a linguagem da vida. Ela é irmã na fé antes de ser mãe: nela está o paradigma da nossa humanidade. Como se fosse o DNA da Igreja e do discípulo, o patrimônio originário e fundamental que faz crescer a Igreja segundo a sua forma. A Igreja se forma e se reforma em Maria.

A reflexão sobre Maria se desenvolve numa lógica de relação, na própria lógica da vida. Maria é uma presença que se abre: vai em direção a Deus, que oferece o dom da vida, e vai em direção ao ser

²⁸ EG 125.

humano, a quem esse dom é oferecido. A mariologia torna-se, de um lado, contemplação e doxologia do mistério de Deus; de outro lado, torna-se serviço ao ser humano, que — ameaçado por uma cultura de morte — corre o risco de perder o evangelho da vida. Na missão da Igreja, que é anunciar o evangelho da vida em todo o mundo e a toda criatura, Maria torna-se paradigma de humanidade, modelo do crente que se coloca simultaneamente a serviço da glória e a serviço da vida²⁹.

Nesse sentido, a espiritualidade mariana no Brasil, em Belém, no Círio de Nazaré, possui uma dimensão social profunda, pois confere dignidade às experiências populares e reconhece nelas a presença atuante de Deus. Tal perspectiva é muito importante para se compreender a vivência do Círio de Nazaré como expressão genuína dessa espiritualidade³⁰.

Exatamente, porque o Círio de Nazaré tem uma missão na vida da Igreja na Amazônia, não é algo ilusório ou simplesmente romantizado, que desenvolve e articula: liturgia, evangelização e inculturação. O Círio de Nazaré não é apenas uma expressão devocional; é também um lugar privilegiado de evangelização e de liturgia popular. Ele manifesta o que o Documento de Aparecida definiu como uma “fé que se faz cultura”³¹, ou seja, uma vivência concreta do Evangelho encarnado na realidade do povo. Trata, contudo da importância da pastoral indígena e da necessidade de respeitar e valorizar as culturas dos povos originários na evangelização. O documento enfatiza que a Igreja deve caminhar junto com esses povos, promovendo sua dignidade e identidade, sem impor modelos externos que desconsiderem suas tradições e espiritualidade.

²⁹ RONCHI, E. M., *Bíblia e pietà mariana*, p. 6-7. (tradução nossa)

³⁰ A corda do Círio de Nazaré é um dos símbolos mais marcantes da procissão em Belém do Pará. Diríamos, um dos ícones, de precisão popular e orante ao mesmo tempo. Sua origem remonta a 1885, quando uma enchente dificultou a passagem da berlinda com a imagem de Nossa Senhora de Nazaré. Para ajudar no deslocamento, foi utilizada uma corda, que acabou se tornando tradição. A corda é feita de sisal, tem 800 metros de comprimento e 50 milímetros de diâmetro. Ela é dividida em duas partes: 400 metros para a Trasladação e 400 metros para o Círio de Nazaré. Desde 2004, seu formato passou a ser linear, com cinco estações de metal que auxiliam na tração e no ritmo da procissão. Durante o Círio de Nazaré, milhares de fiéis seguram a corda como forma de devoção e promessa. Há um esforço para que ela chegue intacta ao destino

³¹ DAp 476.

O Magistério da Igreja, especialmente após o Concílio Vaticano II, reconheceu o valor da piedade popular como expressão autêntica da fé do povo de Deus. A Constituição *Lumen Gentium* afirma que “a Igreja contempla em Maria aquilo que ela própria deseja e espera ser”³². Assim, toda expressão mariana genuína participa da identidade e missão eclesial.

O Diretório sobre Piedade Popular e Liturgia afirma que “a piedade popular tem valores inegáveis: manifesta sede de Deus que só os pobres e simples conhecem”³³. No Círio de Nazaré, essa sede se revela no silêncio das promessas, nas lágrimas dos devotos e na entrega coletiva à Mãe do Senhor. A presença de milhões de fiéis não se reduz a um ajuntamento emotivo, mas representa uma verdadeira liturgia entre o povo, onde se reza com os pés, com as mãos, com o olhar, com o semblante, com o corpo, com os gestos, com o canto e com o coração. O Círio de Nazaré é, por excelência, a dança da alma amazônica.

3.2. O Círio de Nazaré como expressão de uma Igreja inculturada na Amazônia

O Sínodo para a Amazônia, realizado em 2019, reforçou a necessidade de uma Igreja com “rosto amazônico”, capaz de dialogar com as culturas locais e reconhecer a riqueza da espiritualidade dos povos que nela vivem³⁴. O Círio de Nazaré, nesse sentido, é um ícone dessa Igreja: inserida no território, sensível aos sinais dos tempos e guiada por Maria, estrela da nova evangelização. Ele realiza essa tarefa: traduz uma mariologia viva, afetiva e engajada, nascida da história e da luta de seus povos.

Em Belém do Pará, durante o Círio de Nazaré, a cidade se transforma num templo, e o povo se torna partícipes desse templo. A fé não se restringe aos muros do templo, mas toma as ruas, os mercados, os bairros e os rios. Essa é a “Igreja em saída”³⁵, como propôs o Papa Francisco: uma Igreja “capaz de sair de si mesma para ir às periferias existenciais”³⁶.

³² LG 65.

³³ DPPL 9.

³⁴ ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Sínodo para Amazônia – Amazônia, n. 6.

³⁵ EG 24.

³⁶ EG 20.

Neste contexto é possível iluminar e atualizar o Círio de Nazaré à luz da teologia do *Magnificat*, pois, com sua mensagem de justiça, reversão social e esperança, o hino encontra uma expressão viva e atualizada no Círio. A festa paraense não é apenas uma tradição religiosa; é uma manifestação concreta da espiritualidade que Maria anuncia no seu cântico – a exaltação dos humildes, o consolo dos oprimidos e a ação misericordiosa de Deus na história. Nesta linha, a reflexão de Valentin traz luz para uma leitura teológica sobre o fenômeno do Círio de Nazaré.

Mas como a Igreja – que caminha “entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus” – deve viver e cantar o *Magnificat*? Antes de tudo, numa atitude de fé num evento decisivo, historicamente realizado: o evento-Cristo, que continua sendo o centro da história e que deu um novo sentido a todas as coisas. Nele irrompeu no mundo a revolução do Reino, que transformou em realidade o projeto originário de Deus. Esse fato é mais forte do que todas as provas e tentações do mal: “Já chegou para nós a última fase dos tempos” (cf. 1Cor 10,11) e a renovação do mundo está irrevogavelmente decidida e, de certo modo, antecipada. Mas a salvação ainda não é definitiva nem para nós nem para a criação, que ainda traz os vestígios da decadência e do pecado: “Até que não existam novos céus e nova terra, nos quais habite a justiça” (cf. 2Pd 3,13), “a Igreja peregrina, nos seus sacramentos e nas suas instituições [...] traz a figura fugaz deste mundo, e vive entre as criaturas, que estão em gemido e nas dores do parto até agora e anseiam pela manifestação dos filhos de Deus” (cf. Rm 8,19-22). O *Magnificat* é um canto de redenção: sem a experiência da salvação, não se explicam as suas palavras nem a alegria que o permeia. Ao mesmo tempo, é um cântico de esperança: os redimidos do Senhor ainda aguardam a plena manifestação da glória de Deus. É também um cântico de compromisso e de responsabilidade – “canta e caminha!”, exorta Agostinho – porque é hora de apressar-se, na qual a justiça de Deus deve reinar plenamente sobre a terra, e a sua salvação abraça todas as dimensões do tempo e do espaço.

O *Magnificat* é uma contestação radical ao reino do pecado vencido pela obra do Salvador e já sem futuro, mesmo que o mal continue a tentar os projetos de Deus e o caminho do seu povo. É tarefa dos crentes iluminar com este cântico a verdade sobre Deus e os seus

desígnios, desmascarar e tornar visíveis os esquemas dos poderosos, ricos e opressores. Não é uma luta desigual com o mundo da iniquidade: o Senhor não permitirá que os “soberbos” continuem a oprimir sem fim o seu povo. Ele, que olhou para a humildade da Virgem Maria e por meio dela realizou grandes coisas, é o mesmo que hoje socorre “Israel, seu servo”, pela eterna misericórdia para com Abraão e sua descendência³⁷.

Mediante, tais afirmações, a espiritualidade bíblica do *Magnificat*, concentra o fundamento espiritual do Círio de Nazaré. Ao entoar o *Magnificat*, “os fiéis do Círio” reafirmam sua fé num Deus que derruba os poderosos dos seus tronos e exalta os humildes (Lc 1,52). Tal afirmação não é abstrata nem teórica, manifesta-se na prática do povo que caminha junto à berlinda, muitos descalços, pobres, marcados em seus semblantes pela luta cotidiana.

Assim, o Círio de Nazaré torna-se um espaço onde o povo de Deus proclama a reversão escatológica dos valores, tal como Maria fez há mais de dois mil anos. A procissão representa uma paraliturgia do povo que em sua simplicidade, louva o Eterno em sua Mãe, a “Senhora do *Magnificat*” na experiência da fé, sente-se elevado e protegido por Maria, a “Mãe do *Magnificat*”, pois o que os caracteriza enquanto fiéis e filhos da Igreja, como de fato o são, a têm como Mãe, eis o título, mais contundente: Senhora e Mãe. Numa dinâmica de participação popular e com conotação à comunidade, pois que, o caráter comunitário do Círio de Nazaré reforça o sentido do *Magnificat* como oração coletiva. Não é uma devoção individualista, mas um cântico de toda a comunidade que reconhece em Maria uma mãe que acolhe e transforma.

O gesto de segurar a corda, a caminhada conjunta, os atos de penitência e gratidão expressam a confiança do povo na misericórdia e fidelidade de Deus, conforme proclamado no cântico mariano. A presença dos pobres e marginalizados é a presença marcante dos humildes no Círio de Nazaré que reforça a dimensão social do *Magnificat*. Os pobres, os ribeirinhos, os seringueiros, os povos indígenas, e todos aqueles que vivem às margens da sociedade, veem em Maria uma intercessora e modelo de resistência. Essa presença evidencia que o Círio de Nazaré não é apenas uma festa, mas uma profecia encarnada,

³⁷ VALENTINI, A., Maria Secondo le Scritture, p. 163-164. (tradução nossa)

na qual a espiritualidade popular realiza o anúncio bíblico da justiça e da misericórdia divina.

Diante da celebração litúrgica e popular do Círio de Nazaré, o que se tem é uma festa que reúne elementos da liturgia oficial da Igreja e manifestações populares que exprimem a fé do povo em sua diversidade cultural e social. Essa combinação faz da festa um evento singular, no qual o sagrado e as realidades humanas se entrelaçam, criando uma experiência espiritual intensa e participativa. A festividade é marcada por uma série de celebrações litúrgicas, como missas solenes, novenas, terços, bênçãos, peregrinações, visitas aos lares e procissões. A Basílica Santuário de Nossa Senhora de Nazaré é o epicentro dessas celebrações, na qual o bispo local preside os ritos e acompanha a comunidade.

A liturgia oficial reitera a teologia mariana da Igreja, que reconhece Maria como Mãe de Deus e da Igreja, modelo de fé e discípula fiel de Jesus. Os textos litúrgicos ressaltam o papel de Maria na história da salvação, especialmente sua aceitação do projeto divino e seu louvor no *Magnificat*. Um fenômeno permeado por expressões populares, pois além das celebrações litúrgicas, o Círio de Nazaré é marcado por manifestações populares como a procissão com a corda, a procissão marítima, as romarias de diversos grupos sociais, os cânticos, danças e a apresentação de ex-votos. Essas práticas revelam uma religiosidade encarnada, expressa em ritos que envolvem o corpo, o coração, a alma e a cultura. Os fiéis que participam das procissões frequentemente expressam seu sofrimento, graças alcançadas, sonhos, esperanças e pedidos através de gestos e promessas, revelando uma fé vivida no cotidiano.

A festa de Nazaré e o fenômeno do Círio demonstram a capacidade da Igreja Católica de integrar a fé litúrgica com a religiosidade popular. Essa integração fortalece a identidade do povo paraense e confirma a centralidade de Maria como mãe, protetora e intercessora.

Assim, o Círio de Nazaré, torna-se um momento privilegiado para a experiência comunitária da fé, no qual o canto do *Magnificat* é celebrado não apenas com palavras, mas com gestos e práticas concretas. O Círio também é um importante fenômeno social, que ultrapassa o âmbito da religiosidade e se torna uma expressão da identidade e da solidariedade comunitária no Pará e no Brasil.

Milhares de pessoas de diferentes classes sociais, raças, idades e origens se reúnem para celebrar o Círio de Nazaré, criando um espaço de encontro, diálogo e convivência. A procissão e as celebrações são momentos de intensa interação humana, onde as barreiras sociais se tornam menos visíveis. Esse encontro reforça laços comunitários e permite que valores como a solidariedade, o respeito e a cooperação sejam vivenciados em meio à festa.

O Círio de Nazaré movimentava uma expressiva economia local, envolvendo comércio, turismo, serviços e produção cultural. Artesãos, músicos, vendedores ambulantes e muitas outras categorias profissionais encontram na festa uma oportunidade de sustento e valorização de suas atividades. De fato, a festa é um importante veículo de preservação e difusão da cultura amazônica, por meio das manifestações artísticas, culinárias e folclóricas presentes nos eventos.

Além do aspecto festivo, o Círio de Nazaré também impulsiona ações sociais e de solidariedade. Organizações religiosas e civis aproveitam o momento para promover campanhas de doação, atendimento a comunidades vulneráveis e projetos de inclusão. Essa dimensão social reafirma o compromisso da fé com a justiça e o cuidado para com os mais necessitados, alinhando-se ao espírito do *Magnificat* que proclama a reversão das situações de opressão.

O *Magnificat* não é apenas uma oração de louvor, mas também uma expressão de esperança escatológica como já mencionamos e afirmamos – a certeza de que Deus realizará plenamente sua justiça e misericórdia no fim dos tempos, escrevendo o último capítulo da história de cada um e de todos, bem como da obra da criação. Essa esperança se manifesta no Círio de Nazaré como uma vivência concreta da fé no Reino de Deus que já está presente, mas ainda em gestação.

Com as palavras do querido e saudoso Papa Francisco, na comemoração dos dez anos da publicação da Carta Encíclica *Laudato Si'*, na qual ele chama Maria, de “rainha de toda a criação”, e no contexto do Círio de Nazaré, deste ano de 2025, palco da COP30, voltada a enxergar as questões ambientais e as realidades vividas na Amazônia, na cidade de Belém, queremos concluir este tópico trazendo dois parágrafos de seu documento:

Maria, a mãe que cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação materna deste mundo ferido. Assim como chorou com

o coração trespassado a morte de Jesus, assim também agora se compadece do sofrimento dos pobres crucificados e das criaturas deste mundo exterminadas pelo poder humano. Ela vive, com Jesus, completamente transfigurada, e todas as criaturas cantam a sua beleza. É a Mulher «vestida de sol, com a lua debaixo dos pés e com uma coroa de doze estrelas na cabeça» (Ap12, 1). Elevada ao céu, é **Mãe e Rainha de toda a criação**. No seu corpo glorificado, juntamente com Cristo ressuscitado, parte da criação alcançou toda a plenitude da sua beleza. Maria não só conserva no seu coração toda a vida de Jesus, que «guardava» cuidadosamente (Lc 2,51), mas agora compreende também o sentido de todas as coisas. Por isso, podemos pedir-lhe que nos ajude a contemplar este mundo com um olhar mais sábio.

E ao lado d’Ela, na sagrada família de Nazaré, destaca-se a figura de São José. Com o seu trabalho e presença generosa, cuidou e defendeu Maria e Jesus e livrou-os da violência dos injustos, levando-os para o Egito. No Evangelho, aparece descrito como um homem justo, trabalhador, forte; mas, da sua figura, emana também uma grande ternura, própria não de quem é fraco, mas de quem é verdadeiramente forte, atento à realidade para amar e servir humildemente. Por isso, foi declarado protetor da Igreja universal. Também Ele nos pode ensinar a cuidar, pode motivar-nos a trabalhar com generosidade e ternura para proteger este mundo que Deus nos confiou³⁸.

Conclusão

A relação entre o *Magnificat* e o Círio de Nazaré oferece uma via fecunda para compreender a fé mariana vivida no contexto amazônico. A Virgem Maria, proclamando a grandeza do Senhor em seu cântico, torna-se símbolo de esperança para os pobres e modelo de discipulado para os que confiam na justiça de Deus. Esse mesmo espírito está presente na multidão que percorre as ruas de Belém do Pará, repetindo com gestos e louvor à Mãe do Salvador.

O título “Senhora do *Magnificat*”, aplicado a Nossa Senhora de Nazaré, que desde o início foi uma inserção nossa, fazendo uma articulação entre Berlinda e *Magnificat*, é, portanto, diante da magnitude do fenômeno aqui vivido, revela uma mariologia inculturada, capaz de unir Sagrada

³⁸ LS 241-242.

Escritura, Tradição e Cultura. Como afirma o Papa Francisco, “a piedade popular é a forma mais legítima de inculturação da fé”³⁹. Na *Evangelii Gaudium*, Exortação Apostólica do Papa Francisco publicada em 2013, trata da importância da inculturação do Evangelho. O Papa enfatiza que a fé cristã deve ser vivida e expressa dentro das diversas culturas, sem perder sua essência, mas enriquecendo-se com a diversidade dos povos. Ele destaca que a evangelização não pode ser um modelo único imposto, mas deve dialogar com as tradições e valores locais.

O Círio de Nazaré torna-se, assim, um grande “*Magnificat* coletivo”, no qual o povo amazônico canta, com o corpo e com a alma, as maravilhas de Deus em sua história.

Reconhecer no Círio de Nazaré um verdadeiro lugar teológico é também valorizar a voz dos simples e humildes, que encontram em Maria consolo, intercessão e inspiração. A devoção popular não é uma forma menor de fé, mas expressão autêntica do “*Sensus fidei*” do povo de Deus⁴⁰. O conceito de *sensus fidei e sensus fidelium* refere-se à capacidade dos fiéis de perceber e viver a verdade da fé, guiados pelo Espírito Santo. A devoção popular, longe de ser uma forma menor de fé, é uma expressão autêntica dessa sensibilidade espiritual do povo de Deus. O Catecismo da Igreja Católica e documentos teológicos e do magistério eclesial enfatizam que essa vivência da fé tem um papel fundamental na transmissão e aprofundamento da tradição cristã. Ela revela uma espiritualidade que integra corpo, afeto, memória e comunidade – elementos essenciais para a evangelização na Amazônia e para a renovação da Igreja.

Portanto, à luz do *Magnificat*, o Círio de Nazaré não é apenas uma festa, é um caminho de fé, uma catequese viva e uma celebração da presença materna de Maria entre os seus. Ela, a “Senhora do *Magnificat*”, segue caminhando com seu povo, iluminando as veredas amazônicas com a esperança futura do Reino. Em suma, conclui-se com Clodovis Boff:

Na verdade, o elogio a Maria começa já no NT e constitui a proto-mariologia: é o Anjo que a saúda como “cheia de graça” (Lc 1,28); é Isabel que a proclama “bendita entre todas as mulheres” e ainda “bem aventurada” porque “acreditou” (Lc 1,45); é a mulher popu-

³⁹ EG 124.

⁴⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O *Sensus Fidei*.

lar que proclama: “Feliz o ventre que te trouxe e os seios que te amamentaram” (Lc 11,27); é o próprio Jesus que a chama “Mulher”, entendendo-a como nova Eva, a Mãe da nova humanidade (Jo 2,4;19,26).

Esta é a “mari-eulogia”, feita da admiração e do amor e que continua história afora, inclusive fora do cristianismo. Não teve mulher “mais cantada em prosa e verso” do que Ela; nem outra mais representada pelo pincel dos artistas; nem uma princesa que tivesse palácios mais esplêndidos do que Ela, com suas catedrais e santuários⁴¹.

Referências bibliográficas

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. **Sínodo para Amazônia – Amazônia**: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Documento Final. Brasília, DF: Edições CNBB, 2020.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis. **Introdução à Mariologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BROWN, R. E. Maria no Evangelho de Lucas e nos Atos dos Apóstolos. In: BROWN, R. E. *et al.* (Orgs). **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985, p. 116-191.

CELAM. **Puebla**: evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2009.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília, DF: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Sesus Fidei**: na vida da Igreja. 10 de junho de 2014. Cúria Romana. Documentos do Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html>. Acesso em: 01 jun. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen gentium*: sobre a Igreja. In: **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução *Libertatis Conscientiae*: sobre a liberdade cristã e a libertação. 22 de março de 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html. Acesso em: 14 maio 2025.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Diretório sobre piedade popular e liturgia**: princípios e orientações. São Paulo: Paulinas, 2003.

⁴¹ BOFF, C., Introdução à Mariologia, p. 60-61.

COYLE, Kathleen. **Maria na tradição cristã**: a partir de uma perspectiva contemporânea. São Paulo: Paulus, 1999.

D'ESTE, Raffaella *et al.* **Maria nell'anno liturgico**. Brescia: Queriniana, 2007.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia***. São Paulo: Paulinas, 2020.

GONZAGA, Waldecir. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

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

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Wellington Cristiano. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

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.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Redemptoris Mater***: sobre a Bem-aventurada Virgem Maria, na vida Igreja que está a caminho. São Paulo: Paulinas, 2010.

LAURENTIN, René. **Il Magnificat**: espressione della riconoscenza di Maria. Brescia: Queriniana, 1993.

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

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**: compêndio de mariologia. São Paulo: Paulinas; Aparecida, SP: Santuário, 2012.

PANIMOLLE, Salvatore A. Maria vergine nel Nuovo Testamento. In: PANIMOLLE, Salvatore A. *et al.* **Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica**: Maria di Nazaret nella Bibbia. Vol. 40. Roma: Ed. Borla, 2005.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica *Marialis Cultus***: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria. Vol. 2. Brasília, DF: Edições CNBB, 2016.

RONCHI, Ermes Maria. **Bibbia e pietà mariana**: presenze di Maria nella Scrittura. Brescia: Queriniana, 2004.

VALENTINI, Alberto. **Maria Secondo le Scritture**: Figlia di Sion e Madre del Signore. Bologna: EDB, 2007.

Capítulo IV

“Que vos ameis uns aos outros”: chamado ecumênico e sinodal em Jo 13,34-35

Love one another: ecumenical and synodal call in Jn 13:34-35
Que os améis unos a otros: llamado ecuménico y sinodal en Jn 13,34-35

Waldecir Gonzaga¹
Fernanda Araujo de Abreu Costa²

Capítulo
IV

Resumo

O presente estudo oferece uma análise sobre um “novo mandamento” entregue por Jesus aos seus discípulos no contexto da Última Ceia, na eminência de sua crucificação, conforme relatado em Jo 13,34-35. O “amor” proposto como distintivo dos cristãos também é elevado à expressão de coerência de fé por meio da qual Jesus esclarece que o cristianismo será divulgado e tornado crível entre as nações, se assim os cristãos agirem. O termo “novo” para este mandamento, que já havia sido relatado no AT (Lv 19,18.34), permite destacar uma qualidade revolucionária para a prática comunitária do ato de amar, a partir do exemplo de Jesus Cristo, com um padrão de amor sacrificial e incondicional, resultado natural do amor de Deus (Jo 3,16), incluindo nele um novo aspecto, a reciprocidade, seguindo o amor de Cristo. O estudo enfatiza os desdobramentos ecumênicos e sinodais presentes neste texto, partindo do pressuposto que há elementos condizentes com tais práti-

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). 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>

² Mestranda junto à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Graduada em Teologia pela UNIFAVENI. E-mail: <fna640@hotmail.com>; Currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/8896809029168297> e ORCID ID <https://orcid.org/0009-0006-1549-8018>.

cas, visto a universalidade do mandamento que aponta para a unidade dos cristãos em torno de uma fé comum por meio do amor fraternal, mesmo que suas particularidades sejam mantidas, o qual pede o desenvolvimento de escuta mútua e cooperação, como propulsores para a missão cristã de proclamar o Evangelho. A pesquisa se serve de alguns elementos do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa, o texto grego e tradução de Jo 13,34-35, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise de Jo 13,34-35, no contexto do IV Evangelho e de seus contatos com o AT.

Palavras-chave: João 13, Jesus, Mandamento, Amor, Ecumenismo, Sinodalidade.

Abstract

This study offers an analysis of a “new commandment” given by Jesus to his disciples in the context of the Last Supper, on the eve of his crucifixion, as reported in Jn 13:34-35. The “love” proposed as a hallmark of Christians is also elevated to an expression of consistency of faith through which Jesus makes it clear that Christianity will be spread and made credible among the nations if Christians act in this way. The term “new” for this commandment, which had already been reported in the Old Testament (Lev 19:18.34), allows us to highlight a revolutionary quality for the communal practice of the act of loving, based on the example of Jesus Christ, with a pattern of sacrificial and unconditional love, a natural result of God’s love (Jn 3:16), including in it a new aspect, reciprocity, following the love of Christ. The study emphasizes the ecumenical and synodal developments present in this text, based on the assumption that there are elements consistent with such practices, given the universality of the commandment that points to the unity of Christians around a common faith through brotherly love, even if their particularities are maintained, which calls for the development of mutual listening and cooperation as drivers for the Christian mission of proclaiming the Gospel. The research draws on elements of the historical-critical method and narrative analysis, the Greek text and translation of Jn 13:34-35, translation notes and textual criticism, as well as an analysis of Jn 13:34-35 in the context of the Fourth Gospel and its connections with the Old Testament.

Keywords: John 13, Jesus, Commandment, Love, Ecumenism, Synodality.

Resumen

El presente estudio ofrece un análisis sobre un “nuevo mandamiento” entregado por Jesús a sus discípulos en el contexto de la Última Cena, en vísperas de su crucifixión, tal y como se relata en Jn 13,34-35. El “amor” propuesto como distintivo de los cristianos también se eleva a la expresión de coherencia de fe mediante la cual Jesús aclara que el cristianismo se difundirá y se hará creíble entre las naciones, si los cristianos actúan así. El término “nuevo” para este mandamiento, que ya había sido relatado en el Antiguo Testamento (Lv 19,18.34), permite destacar una cualidad revolucionaria para la práctica comunitaria del acto de amar, a partir del ejemplo de Jesucristo, con un modelo de amor sacrificial e incondicional, resultado natural del amor de Dios (Jn 3,16), incluyendo en él un nuevo aspecto, la reciprocidad, siguiendo el amor de Cristo. El estudio enfatiza las ramificaciones ecuménicas y sinodales presentes en este texto, partiendo de la premisa de que hay elementos coherentes con tales prácticas, dada la universalidad del mandamiento que apunta a la unidad de los cristianos en torno a una fe común a través del amor fraternal, incluso si se mantienen sus particularidades, lo que requiere el desarrollo de la escucha mutua y la cooperación, como impulsores de la misión cristiana de proclamar el Evangelio. La investigación se sirve de algunos elementos del método histórico-crítico y del análisis narrativo, el texto griego y la traducción de Jn 13,34-35, notas de traducción y de crítica textual, así como el análisis de Jn 13,34-35, en el contexto del IV Evangelio y sus contactos con el Antiguo Testamento.

Palabras claves: Juan 13, Jesús, Mandamiento, Amor, Ecumenismo, Sinodalidad.

Introdução

O termo “sinodalidade” tem sido amplamente discutido na literatura teológica das últimas décadas, especialmente no âmbito da Igreja Católica, como uma categoria fundamental da eclesiologia contemporânea. Sua ênfase cresce à medida que se reconhece que a sinodalidade não se restringe a um modelo administrativo ou a um evento eclesial pontual, mas constitui-se em uma dimensão essencial do próprio ser da Igreja.

Neste sentido, a sinodalidade indica o modo de viver e de agir da Igreja, formada por todo o Povo de Deus, manifestado e realizado de forma concreta na comunhão com vistas ao “caminhar juntos” rumo à missão evangelizadora³, para a qual todos os batizados são convocados pelo Espírito. Os membros da Comissão Teológica Internacional indicam que: “A sinodalidade não designa um simples procedimento operativo, mas a forma peculiar na qual a Igreja vive e opera”⁴. Leonardo Boff⁵ aponta a sinodalidade como forma de viver da Igreja e não apenas procedimento.

Essa forma de “caminhar juntos” implica a valorização da escuta mútua, do discernimento comunitário e da corresponsabilidade de todos os batizados na vida e missão da Igreja. Ademais, a sinodalidade está no coração do empenho ecumênico dos cristãos, pois representa um convite a caminhar juntos na via em direção à plena comunhão e porque oferece – corretamente entendida – uma compreensão e uma experiência da Igreja em que podem encontrar lugar as legítimas diversidades, na lógica de uma recíproca troca de dons à luz da verdade⁶.

Como afirmou o Papa Francisco: “O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio”⁷. Segundo Wolff: “Assim, a escuta mútua é um processo espiritual que identifica e distingue as moções do Espírito na história de cada igreja, no mundo, nas realidades humanas que apelam ao testemunho

³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 6.

⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 42.

⁵ BOFF, L., Igreja: Carisma e Poder, p. 58.

⁶ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 9.

⁷ FRANCISCO. Discurso em comemoração aos 50 anos do Sínodo dos Bispos, 2015.

comum da fé”⁸. Nesta mesma linha, o apóstolo Paulo já tinha afirmado que: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; há diversidade de operações, mas é o mesmo Deus quem realiza tudo em todos. A cada um é dada a manifestação do Espírito para o bem comum” (1Cor 12,4-7)⁹.

Ao mesmo tempo, o ecumenismo entendido como o movimento em busca da unidade dos cristãos, também ocupa um lugar de destaque na missão da Igreja. Trata-se de um esforço espiritual e pastoral, suscitado pelo Espírito Santo, que visa à superação das divisões históricas entre as igrejas cristãs, a fim de que se cumpra o desejo de Jesus: “que todos sejam um, para que o mundo creia” (Jo 17,21). “Assim, sinodalidade e ecumenismo não são fim, mas meio para um testemunho na comunhão do Evangelho da ‘vida em abundância’ (Jo 10,10) no mundo atual”¹⁰.

O Concílio Vaticano II, por meio do decreto *Unitatis Redintegratio*, reconheceu que essa unidade não é fruto de estratégias humanas, mas nasce da reconciliação operada por Cristo entre Deus e a humanidade, através de sua vida, morte e ressurreição. O documento afirma que “o espírito ecumênico exige de nós uma conversão do coração e um amor mais sincero, a fim de que, superando os obstáculos, possamos alcançar a unidade plena”¹¹. Esta é uma exigência do espírito ecumênico para a conversão do coração e busca da unidade plena. “O diálogo ecumênico é fundamental para desenvolver a compreensão da sinodalidade e da unidade da Igreja”¹².

Dentro desse contexto teológico, a perícope de Jo 13,34-35 adquire uma profundidade singular, própria de textos do *corpus* joanino¹³. O texto registra, no ambiente íntimo da Última Ceia, a entrega de um

⁸ WOLFF, E., Notas sobre o ecumenismo no magistério do Papa Francisco, p. 76-94.

⁹ BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo King James Atualizada, 2020.

¹⁰ WOLFF, E., A relação entre sinodalidade e ecumenismo no ser e agir da Igreja, p. 309-316.

¹¹ UR 7.

¹² XVI ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. Documento final, n. 138.

¹³ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118; GONZAGA, Waldecir. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento, p. 01-19.

novo mandamento: “Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei, que também vós vos ameis uns aos outros” (Jo 13,34). Trata-se de uma declaração solene, pronunciada por Jesus pouco antes de sua paixão, que reformula e aprofunda o preceito veterotestamentário do amor (Lv 19,18.34).

O adjetivo “novo” (καινήν)¹⁴ não indica apenas uma novidade cronológica, mas sim uma qualidade renovada e radicalizada do mandamento, que agora toma como modelo o próprio amor de Cristo: um amor sacrificial, incondicional e recíproco. O Evangelho de João traz conhecimento sobre o que Jesus disse e fez, de maneira resumida e seletiva, com riqueza inesgotável. “E o acesso ao seu conhecimento, ao seu amor e ao seu seguimento só é possível pela ação, pela luz, pela força e pela consolação do seu Espírito em nós (Jo 14,26)”¹⁵. Os cristãos eram exortados a viver conforme o exemplo de Jesus, demonstrando liberalidade e amor verdadeiro em seus relacionamentos¹⁶.

Esse mandamento torna-se o marco distintivo do discipulado cristão: “Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros” (Jo 13,35). O amor deixa de ser apenas um ideal ético e passa a ser critério identitário e fundamento da vida comunitária cristã. Ele traduz-se em atitudes concretas de serviço, entrega e reconciliação, e adquire uma dimensão missionária e eclesial profunda. Assim, o mandamento do amor de Jo 13,34-35 não pode ser compreendido apenas em nível pessoal ou moral, mas deve ser interpretado também em sua potencialidade ecumênica e sinodal.

No contexto da sinodalidade, o amor cristão deixa de ser apenas um sentimento ou ideal abstrato e passa a se concretizar em atitudes e estruturas eclesiais que promovem a escuta mútua, a inclusão de todos os membros da comunidade e a corresponsabilidade na missão da Igreja. Escutar mutuamente significa reconhecer que cada pessoa, independentemente de sua função ou ministério, tem algo a contribuir na busca conjunta da vontade de Deus. A inclusão, por sua vez, manifesta-se quando a Igreja acolhe e valoriza a diversidade de vocações, culturas, idades e experiências, evitando qualquer forma de exclusão ou clericalismo.

¹⁴ COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H., *Diccionario teologico del nuevo testamento*, p. 179.

¹⁵ BARREIRO, A., *Manifestou-se assim: Encontros de Jesus ressuscitado com os discípulos*, p. 118.

¹⁶ DRANE, J. (Org.), *Enciclopédia da Bíblia*, p. 269.

Já a corresponsabilidade implica que todos os batizados, e não apenas os ministros ordenados, são chamados a participar ativamente das decisões e da missão eclesial. Assim, o amor vivido sinodalmente se traduz em uma Igreja que caminha unida, ouvindo, acolhendo e agindo em comunhão, à imagem do próprio Cristo que ama, serve e se doa pelo bem de todos. “Viver a comunhão conforme a medida do mandamento novo de Jesus significa caminhar juntos na história como povo de Deus da nova aliança, correspondendo ao dom recebido (Jo 15,12-15)”¹⁷.

No plano ecumênico, o amor mútuo, vivido à maneira de Cristo, desafia as igrejas a superarem seus limites confessionais e a buscarem a comunhão visível por meio do diálogo, da oração comum e da colaboração prática. É nesse amor que se encontra o fundamento para o respeito às diferenças e o compromisso com a unidade na diversidade. No plano sinodal, esse amor se traduz em escuta mútua, inclusão, participação ativa dos leigos e busca conjunta da vontade de Deus. Amar como Cristo amou exige uma Igreja em constante conversão pastoral, que caminha em comunhão e abre espaço para todos os membros do Corpo de Cristo.

Diante disso, este estudo foi construído com o propósito de analisar o “έντολην καινήν/novo mandamento” de Jo 13,34-35 à luz de seus desdobramentos ecumênicos e sinodais, e, a partir disso, responder à seguinte questão: Poderia o novo mandamento entregue aos discípulos no contexto da Última Ceia ser compreendido como um chamado de Jesus à unidade fraterna e sinodal, válido para todos os cristãos ao longo da história, até a consumação dos tempos?

“O amor é o ato de coragem que se abre ao incerto, à insegurança da liberdade, e o ato de encontro que aceita o outro”¹⁸. Essa afirmação aponta para o fato de que o amor vivido à maneira de Cristo não é apenas um ideal ético, mas a base existencial da identidade cristã e da vida eclesial.

Para atingir esse objetivo, a pesquisa está organizada em três partes principais: (1) A primeira apresenta uma análise exegética da perícope de Jo 13,34-35, considerando aspectos de tradução, crítica textual e análise, autoria, datação, contexto político-social e destinatários; (2) a

¹⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 16.

¹⁸ DUMER, P., O Ser Humano entre a Angústia e a Coragem: uma antropologia teológica a partir de Paul Tillich, p. 143-156.

segunda parte aprofunda a temática do amor como mandamento, desde suas raízes veterotestamentárias até sua ressignificação cristológica no Novo Testamento. “Não há ser humano que deva estar excluído da convivência do/no amor, pois estar fora dela é, de algum modo, deixar de ser e viver como um ser humano. Só se é humano no amor”¹⁹.

Por fim, nas considerações finais, (3) propõe-se uma leitura pastoral e eclesial da passagem, com sugestões para a vivência do mandamento no contexto atual da Igreja, marcada por desafios de unidade, escuta e corresponsabilidade. Pois quando a Igreja vive os valores de diálogo e comunhão, expressando de forma concreta o amor cristão, ela testemunha, de forma viva, o amor de Deus ao mundo²⁰.

Com isso, espera-se demonstrar que o mandamento do amor, no Quarto Evangelho, é mais do que uma orientação moral: é um chamado escatológico à comunhão visível entre os cristãos e à construção de uma Igreja sinodal, que testemunhe ao mundo o amor de Deus por meio da vida em comunidade. “O amor deve ser a marca dos seguidores de Cristo”²¹.

1. Texto grego e tradução de João 13,34-35

Em Jo 13,34-35, Jesus dá um novo mandamento: que os seus seguidores se amem mutuamente como ele os ama. Esse amor é o sinal distintivo que identifica os cristãos no mundo. O mandamento de Jesus em Jo 13,34-35, que convoca os discípulos a amarem-se uns aos outros, constitui um princípio fundamental para a identidade cristã. Esse amor mútuo não se limita ao âmbito individual, mas promove a comunhão e a unidade entre os fiéis. No contexto ecumênico, esse preceito impulsiona a superação das divisões históricas entre as igrejas, fortalecendo o diálogo e a colaboração. Paralelamente, na dimensão sinodal, estimula a participação ativa, a escuta e o discernimento comunitário. Assim, o amor fraterno torna-se sinal visível da pertença a Cristo e fundamento para a missão da Igreja no mundo. Jo 13,34-35, portanto, convoca a uma vivência comunitária que reflete a unidade e a caridade divina.

¹⁹ BRANDÃO, C., Aprender o amor: Sobre um afeto que se aprende a viver, p. 50.

²⁰ SILVA, J., A importância da sinodalidade na Igreja hoje, p. 240-246.

²¹ MOORE, W., Multiplicando discípulos, p.22.

Quadro 1 – Texto grego e tradução de Jo 13,34-35.

³⁴ Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.	³⁴ Eu vos dou um novo mandamento: Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros.
³⁵ ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.	³⁵ Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros.

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

1.1. Crítica textual e análise

A perícope de Jo 13,34-35, apesar de ser textual e teologicamente bem estabelecida no *corpus* joanino, apresenta nuances importantes tanto em sua formulação linguística quanto em sua implicação teológica. A seguir, são destacadas algumas observações relevantes do ponto de vista de notas de crítica textual e análise:

a) A estrutura do v.34

O v.34 tem uma construção repetitiva e enfática: “Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους/*Eu vos dou um novo mandamento: Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros*”. A presença de duas cláusulas com ἵνα (*hina* – “para que; a fim de que”) reforça a ideia de propósito e norma ética. A primeira cláusula marca a essência do mandamento; a segunda, ligada ao exemplo de Cristo, aprofunda o mandamento com o padrão do amor de Jesus, oferecendo-lhe um conteúdo específico: amor sacrificial e recíproco.

b) A estrutura do v.35:

No v.35: “ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις/*Nisto todos conhecerão que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros*”. A cláusula ἐν τούτῳ (“nisto”) funciona como indicador de sinal, ou seja, o amor mútuo²² se torna um

²² GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197.

sinal visível da identidade cristã, que pede “o amor ao próximo”²³ de forma recíproca, com a mesma intensidade do “amor a si próprio”, mas segundo o modelo de Mestre, Jesus Cristo²⁴. A construção condicional com *ἐὰν* + subjuntivo reforça a contingência: “se tiverdes amor uns aos outros”, ou seja, a autenticidade do discipulado é condicionalmente verificada pela vivência do amor.

1.2. Autoria do Evangelho de João

A tradição textual de Jo 13,34-35 é bem preservada, sem variantes significativas nos principais manuscritos, o que indica estabilidade na transmissão do texto. Contudo, sua força exegética está na ênfase estilística e teológica de João, que frequentemente utiliza paralelismos, repetições e contrastes para reforçar seus temas centrais; aqui, o amor como sinal distintivo do cristianismo autêntico, revela-se notavelmente estável ao longo dos séculos, com ausência de variantes significativas nos manuscritos gregos mais antigos, o que atesta sua preservação fiel no processo de transmissão do texto.

Essa estabilidade não apenas garante segurança filológica, mas também ressalta a importância teológica que a comunidade joanina atribuiu a esse mandamento. No entanto, o maior impacto hermenêutico da passagem reside não apenas em sua integridade textual, mas na maneira como o autor do Quarto Evangelho mobiliza estratégias literárias sofisticadas, como paralelismos, repetições e antíteses, para sublinhar o amor como critério distintivo do discipulado cristão. “João usa com frequência metáforas, símbolos e figuras, a tal ponto que os discípulos, na hora da despedida, observam que ‘agora’ Jesus tira o véu estendido sobre sua auto-revelação em linguagem simbólica (16,25-29)”²⁵.

O uso do verbo *ἀγαπαω* (*ἀγαπᾶν* – *agapan*), repetido enfaticamente no v.35, não é apenas uma escolha léxica, mas uma construção teológica. O amor aqui não é genérico, mas qualificado pelo

²³ 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.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

²⁴ GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320.

²⁵ KONINGS, J., Evangelho segundo João: amor e fidelidade, p. 21.

modelo de Cristo: assim “καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς/como eu vos amei” (Jo 13,34). Essa comparação escatológica reconfigura o antigo preceito Levítico (Lv 19,18.34), radicalizando-o em uma nova ética cristológica, centrada na entrega total. O evangelista João, de alguma maneira, usa o vocabulário do amor em todo o Quarto Evangelho, possivelmente como forma de indicar que a resposta da pessoa humana ao dom de Deus é o amor²⁶. Em João, o amor é critério de autenticidade, tornando-se um “ἐντολὴν καινὴν/novo mandamento” através da vida e obra de Jesus, que o viveu em plenitude, por meio do dom do Espírito²⁷.

Esse estilo joanino, ao mesmo tempo denso e simples, serve ao seu propósito teológico: formar uma comunidade que não apenas fale sobre o amor, mas que o encarne como sinal da presença do Ressuscitado. A repetição do mandamento não enfraquece sua força, mas, ao contrário, intensifica a urgência de sua vivência como expressão da comunhão trinitária refletida na vida da Igreja, “[...] visto que a repetição é típica do estilo de João quando se trata de sublinhar a importância de um tema”²⁸.

Em suma, a perícopé de Jo 13,34-35 representa uma unidade literária e teológica estável e intencionalmente construída, cuja força exegética reside tanto na sua tradição manuscrita quanto na sua profundidade retórica e cristológica.

1.3. Data

A maioria dos estudiosos bíblicos situa a composição do Evangelho de João entre os anos 90 e 100 d.C.²⁹, embora haja também os que defendam a hipótese de uma data um pouco anterior, ou seja, que possa variar entre 80 e 90 d.C.³⁰. Portanto, Jo 13,34-35 foi provavelmente escrito entre 90 e 100 d.C., ainda que relate eventos que, segundo a tradição cristã, ocorreram por volta do ano 30 d.C., durante a vida terrena de Jesus Cristo.

²⁶ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 450.

²⁷ CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. Seguir Jesus: os Evangelhos, p. 249.

²⁸ LÉON-DUFOUR, X., Leitura do evangelho segundo João, p. 219.

²⁹ MALZONI, C., Evangelho segundo João, p. 29.

³⁰ BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo Pentecostal: edição global, 2022.

1.4. Destinatários

Os destinatários do Quarto Evangelho pertenciam, muito provavelmente, a uma comunidade cristã de origem judaica, posicionada no final do século I d.C., marcada por intensas tensões sociais, religiosas e identitárias. Enfrentando a exclusão progressiva das sinagogas (Jo 9,22; 16,2) e os desafios internos de definir sua relação com o judaísmo e com o mundo helenista, essa comunidade precisava fortalecer e reafirmar sua fé e consolidar sua identidade em Cristo.

Nesse contexto, o mandamento do amor (Jo 13,34) era tido como um chamado à união, à autenticidade cristã e ao testemunho público da fé, não aparece como simples exortação ética, mas como eixo estruturante da comunhão eclesial e da missão. Como observa Brown, trata-se de um amor “que não apenas mantém a coesão da comunidade, mas a distingue como portadora do legado de Jesus”³¹. Assim, o amor mútuo torna-se critério de autenticidade cristã, sinal visível da filiação divina (Jo 13,35), e meio de resistência teológica diante de um ambiente hostil. A obediência a esse mandamento não só preservava a unidade interna, mas também funcionava como testemunho público do evangelho encarnado.

1.5. Contexto político-social de João

1.5.1. *Domínio Romano e tensão social*

O Evangelho de João foi, comumente, datado entre os anos 90 e 100 d.C., situando-se cronologicamente no final do primeiro século cristão, cerca de seis a sete décadas após a morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. Trata-se de um período marcado por profundas transformações sociais, religiosas e políticas tanto na Palestina quanto nas comunidades cristãs emergentes. Como destaca Brown, “a redação do Quarto Evangelho reflete não apenas uma memória teológica de Jesus, mas também as experiências e tensões vividas por uma comunidade em processo de separação do judaísmo institucional”³².

O pano de fundo histórico inclui o domínio do Império Romano, intensificado pela repressão violenta às revoltas judaicas, especialmen-

³¹ BROWN, R., *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 5.

³² BROWN, R., *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 38.

te a Primeira Guerra Judaico-Romana (66-73 d.C.), que culminou na destruição do Templo de Jerusalém, no ano 70 d.C. Essa perda teve implicações teológicas significativas, acelerando o processo de reorganização da identidade judaica em torno da liderança farisaica e, por consequência, na marginalização dos cristãos judaicos, considerados cada vez mais como dissidentes. Como afirma Meier, “após a queda do Templo, os cristãos foram vistos não apenas como hereges, mas como ameaça à reconstrução religiosa do judaísmo”³³.

Nesse cenário de conflito e redefinição identitária, a sociedade judaica encontrava-se dividida entre diversos grupos: os *fariseus*, que emergiam como força dominante na reconstrução pós-templo; os *saduceus*, cuja influência declinava com a destruição do culto sacerdotal; e os seguidores de Jesus (*cristãos*), que começavam a se organizar como uma comunidade distinta, marcada por uma cristologia elevada e uma eclesiologia centrada na comunhão. A comunidade joanina, em particular, vivia sob tensão com as autoridades sinagogais, como indica o uso reiterado da expressão “expulsar da sinagoga” (Jo 9,22; 12,42; 16,2), termo que sugere um processo de ruptura institucional.

Dessa forma, o Evangelho de João não deve ser lido apenas como testemunho cristológico, mas também como documento produzido em um contexto de crise, onde as categorias de pertença, identidade e verdade, estavam em disputa tanto no âmbito religioso quanto político. Seu texto busca afirmar que, apesar da exclusão e da violência, o seguimento de Jesus constitui o acesso definitivo ao Pai (Jo 14,6), e que a comunidade dos discípulos deve se distinguir pelo amor e pela fidelidade à revelação recebida.

1.5.2. Perseguição e exclusão dos cristãos

- Os primeiros cristãos eram vistos com desconfiança tanto pelos líderes judeus quanto pelos romanos.
- Havia tensão entre a comunidade joanina e o sinédrio (liderança judaica) – esse conflito é sentido no próprio Evangelho de João.
- O mandamento do amor era um chamado para a coesão interna e a demonstração prática da fé em meio à hostilidade externa.

³³ MEIER, J., Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico, p. 84.

1.5.3. Comunidade joanina em formação

- A instrução de Jesus, em Jo 13, é dirigida a uma comunidade que já enfrenta desafios de unidade e identidade.
- O “ἐντολὴν καινὴν/novo mandamento” reforça que o amor mútuo é o sinal distintivo dos seguidores de Jesus, uma identidade alternativa frente ao ambiente conflituoso.
- Esse amor cria um sentido de família espiritual, necessário para resistir à exclusão social e perseguição.

Jo 13,34-35 surge num contexto de opressão política romana e tensões sociais religiosas internas, em que os seguidores de Jesus são uma minoria perseguida. O mandamento do amor é, portanto, um apelo à unidade e ao testemunho coletivo, mostrando que a comunidade cristã se distingue pelo amor mútuo³⁴, mesmo diante da adversidade.

2. O amor como mandamento de Levítico a João

2.1 O amor no Antigo Testamento no contexto de Lv 19,18.34

Jesus não apresenta um mandamento inédito, mas aprofunda e transforma o mandamento do amor presente em Lv 19,18.34 (“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”), o qual devia ser praticado tanto aos conacionais (Lv 19,18) como aos estrangeiros (Lv 19,34), ao tomar-se a si próprio como modelo: “como eu vos amei”.

O mandamento do amor, frequentemente identificado como núcleo da ética cristã, tem suas raízes no Antigo Testamento, particularmente em Lv 19,18.34. Esses versículos inserem-se no chamado *Código da Santidade* (Lv 17–26), um conjunto de orientações destinadas a conformar a vida de Israel ao caráter santo. Em Lv 19,18, encontramos a fórmula clássica: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, enquanto no v.34, o mandamento se expande para incluir o estrangeiro residente: “Como a ti mesmo o amarás, pois fostes estrangeiros na terra do Egito”.

Essa prescrição, embora situada em um código legal, transcende a mera norma moral, pois se fundamenta na memória identitária e teológica do povo de Israel. O “amor ao próximo” emerge como res-

³⁴ GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197.

posta ética à ação libertadora de Deus, que se revela como defensor dos pobres, órfãos e estrangeiros. Trata-se de uma exortação do Senhor para que os israelitas não pecassem contra Ele através do mau comportamento em relação aos seus vizinhos, mesmo que membros de povos estrangeiros. “Isso demonstra que o amor ao próximo é concebido universalmente, abrange também os estrangeiros ou é exercido por eles”³⁵.

Jesus, ao retomar o mandamento do “amor ao próximo”, não o rejeita nem o substitui, mas o ressignifica radicalmente à luz de sua própria entrega. Em Jo 13,34, ele afirma: “ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς/Que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei”. A novidade não está no mandamento em si, mas na qualidade do amor proposto, que agora toma o gesto de Cristo, de serviço, doação e sacrifício, como paradigma. “A cristologia de João não é apenas cristologia; não é uma mera messianologia davídica ou profética. [...] É cristo-teologia: Deus é como ele se manifesta na carne de Jesus, o Messias: amor até o fim” (grifo do autor)³⁶.

Nesse processo, a ética levítica do amor se desdobra em chave cristológica e eclesial. O amor, que antes era expressão da fidelidade à aliança mosaica, torna-se agora sinal escatológico da nova comunidade messiânica, cuja identidade será reconhecida por sua prática do amor mútuo (Jo 13,35). A inclusão do estrangeiro em Lv 19,34, por sua vez, encontra eco na abertura universal do Evangelho, que convida à superação de fronteiras étnicas e religiosas mediante a comunhão no amor.

Assim, a partir de Lv 19,18.34, é possível afirmar que Jesus não apresenta um mandamento inédito, mas sim profundamente enraizado na tradição de Israel. Contudo, ao reinterpretá-lo em torno de sua pessoa e missão, transforma-o em fundamento escatológico e critério identitário da comunidade cristã, marcando a transição da ética da lei para a mística do discipulado. A isso soma-se o fato de que Jesus, como Paráclito, é apresentado pela 1Jo 2,1-2 como o Paráclito que junto do Pai intercede por todos, indistintamente, e não apenas pelos que pertenciam à comunidade joanina³⁷.

³⁵ THEISSEN, G.; MERZ, A., O Jesus histórico: um manual, p. 416.

³⁶ KONINGS, J., A memória de Jesus e a manifestação do Pai no Quarto Evangelho, p. 199.

³⁷ GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A., O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1, p. 121-163.

2.2. O amor no Novo Testamento no contexto de João

O texto de Jo 13,34-35 insere-se no contexto da Última Ceia, momento decisivo da vida de Jesus. Esse cenário carrega uma forte carga simbólica e teológica: é o limiar da paixão, quando Jesus antecipa, por meio de gestos e palavras, o significado de sua morte. Em João, diferente dos Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), a ênfase não está na instituição da Eucaristia, mas no gesto do lava-pés (Jo 13,1-17) e no longo discurso de despedida (Jo 13-17). Nesse contexto, o mandamento do amor ganha sentido máximo, pois é pronunciado pouco antes da traição de Judas (Jo 13,30) e da negação de Pedro (Jo 13,38), revelando o contraste entre a fidelidade esperada e a fragilidade humana, realçando a dimensão do serviço e do amor como fundamentos da vida cristã.

O Evangelho de João busca preparar os discípulos para viverem em comunidade sem a presença física de Jesus, indicando que o amor mútuo será o fundamento da nova forma de relação com Ele e entre eles. O amor de Jesus, revelado na cruz, torna-se o novo parâmetro para a vivência do discipulado. Assim, o “novo mandamento” (ἐντολὴν καινὴν) é, antes de tudo, um chamado à continuidade da missão de Cristo por meio do testemunho do amor. Ao anunciar um “ἐντολὴν καινὴν/*mandamento novo*”, Jesus redefine a ética do amor à luz de sua entrega sacrificial. “O mandamento de Cristo é um mandamento de amor sempre direcionado ao outro (altruísta)”³⁸.

O adjetivo καινὴν (*kainēn* – “novo”) não indica necessariamente uma inovação cronológica, mas sim qualitativa. Diferente de νέος (*neos*), que aponta para algo novo no tempo, καινός carrega a ideia de novidade em qualidade, indicando algo renovado, transformador ou superior ao que existia. Essa distinção é crucial para compreender o mandamento como uma revolução ética e espiritual, que transcende os preceitos veterotestamentários e se ancora no amor redentor de Cristo. O mandamento é novo (ἐντολὴν καινὴν) porque parte de Jesus a revelação plena sobre o significado do amor. Ele permite que a comunidade cristã experimente a realidade do amor por meio do qual se entrega³⁹.

³⁸ WON, P., Grego diário: 70 estudos do Novo Testamento em grego, p. 61.

³⁹ COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H., Diccionario teologico del nuevo testamento, p. 180.

O verbo ἀγαπάω (*agapaō*), no tempo presente do subjuntivo, indica uma ação contínua, habitual, não pontual. Isso sugere que o amor entre os discípulos não é um ato isolado, mas uma prática contínua, que deve permear a vida da comunidade cristã. É um amor que se expressa no cotidiano, em atitudes concretas de cuidado, serviço e entrega, é a norma permanente que deve reger as relações dentro da comunidade. O amor joanino é um mandamento para a vida inteira, uma virtude que se manifesta nas atitudes concretas de serviço, entrega e cuidado mútuo. Através da leitura do Quarto Evangelho, o cristão deve ser levado a amar os irmãos com atos de verdade, como seguidor de Cristo⁴⁰.

Em suma, Jo 13,34-35 apresenta o mandamento do amor como o novo paradigma do discipulado cristão, fundado no exemplo e na missão de Jesus, e que serve como critério identitário para a comunidade. Esse amor, vivido em comunhão e testemunho, torna-se o meio pelo qual os discípulos permanecem unidos e manifestam a presença do Cristo ressuscitado no mundo.

⁴⁰ KONINGS, J., Evangelho segundo João: amor e fidelidade, p. 63.

2.3. Elementos da Santa Ceia e contatos com o antigo testamento

Quadro 2 – Cenas da Última Ceia

Evento	Discípulos	Jesus
a) A santa Ceia	Jo 13,34: Os seguidores de Jesus são chamados a cultivar um amor ativo, comprometido e permanente, que transcenda meras obrigações religiosas, tornando-se testemunho concreto do Evangelho.	Jo 13,34: “Um novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros.”
b) Novidade do mandamento	Jo 3,16: Esse amor é um processo vivo, que reflete a natureza da própria comunhão trinitária, os discípulos foram convocados a uma experiência comunitária de graça e misericórdia, onde o amor se renova e fortalece apesar das dificuldades.	Embora o “amor ao próximo” já estivesse presente na Lei (Lv 19,18.34), a novidade reside no padrão de amor oferecido por Cristo, que inclui uma dimensão de entrega total e reciprocidade entre os discípulos. Este amor se torna a essência da vida comunitária cristã.
c) Explicação do amor	Os discípulos recebem o amor mútuo como critério para que o mundo reconheça os seguidores do Messias.	Jo 13,35: “Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros.”
d) Dimensão ecumênica e sinodal	Os discípulos compreenderam o mandamento de Jesus. Esse amor é universal e transcende barreiras denominacionais e culturais, constituindo base para o ecumenismo, o esforço de unidade entre diferentes igrejas. Além disso, inspira a prática sinodal, que enfatiza a escuta, participação e corresponsabilidade de todos no caminhar da Igreja.	O Senhor acompanhou e guiou Israel pelo deserto (Ex 13,21) e agora Jesus ressignifica esse “caminhar juntos” através do amor fraternal.

Fonte: Elaborado pelos autores, 2025.

Considerações finais

A perícopre de Jo 13,34-35 constitui uma das mais densas e desafiadoras expressões do evangelho joanino, ao apresentar o “novo mandamento” como fundamento da identidade e da missão dos discípulos de Jesus. Essa exortação ao amor recíproco, modelado no próprio amor de Cristo, não apenas renova a ética veterotestamentária do amor (Lv 19,18.34), mas a reconstrói radicalmente em uma chave cristológica, pascal e comunitária.

O amor como princípio normativo para um acontecimento salvífico: Jesus torna-se o próprio critério e medida do amor. Esse deslocamento teológico tem implicações profundas para a antropologia cristã, a eclesiologia e a missão evangelizadora da Igreja.

O amor a que Jesus convoca seus discípulos não se restringe à esfera afetiva ou moral. Trata-se de uma práxis teológica que exige conversão relacional, abertura ao outro e construção de comunhão. Ao instituir esse amor como sinal distintivo dos seus seguidores (“Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos”), Jesus confere a eles uma função missiológica e escatológica: a comunidade cristã é chamada a tornar visível no mundo o amor trinitário que a constitui e impulsiona.

Assim, o mandamento do amor⁴¹ não é uma proposta opcional ou idealizada, mas um imperativo fundacional para a existência eclesial. A identidade da Igreja está intrinsecamente vinculada à sua capacidade de amar como Cristo amou, e de manifestar esse amor na vida comunitária, no serviço e no testemunho.

Nesse horizonte, o “novo mandamento” (ἐντολὴν καινὴν) se revela como chave hermenêutica para a vivência ecumênica e sinodal da fé cristã. No campo ecumênico, o amor mútuo é condição e sinal da unidade desejada por Cristo (Jo 17,21). A diversidade de tradições cristãs não pode ser motivo de exclusão, mas deve ser acolhida dentro de um horizonte de comunhão fundada na caridade.

O diálogo teológico, a oração conjunta e a colaboração no serviço ao próximo são expressões concretas desse amor e, ao mesmo tempo, instrumentos para a superação das feridas históricas que ainda dividem o Corpo de Cristo. Neste sentido, Wolff agiram que: “Assim, sinoda-

⁴¹ GONZAGA, W; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320.

lidade e ecumenismo não são fim, mas meio para um testemunho na comunhão do Evangelho da ‘vida em abundância’ (Jo 10,10) no mundo atual”⁴². Em outras palavras, o ecumenismo autêntico não floresce de consensos teóricos abstratos, mas da disposição sincera de amar o outro com o amor de Cristo.

Na perspectiva da sinodalidade, o mandamento de Jo 13,34-35 oferece também um alicerce teológico e prático indispensável, complementando com 1Jo 4,12: “Se nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor em nós é aperfeiçoado.” A escuta recíproca, a corresponsabilidade e o discernimento comunitário pilares da sinodalidade somente podem ser sustentados por uma vivência do amor que valoriza a alteridade, busca a unidade e reconhece a ação do Espírito Santo em todos os membros do Povo de Deus, o amor fraterno é o sinal visível da presença de Deus⁴³.

A sinodalidade exige um *habitus* de caridade e humildade, em que cada voz seja acolhida como dom e nenhuma forma de clericalismo ou autoritarismo possa sufocar a escuta da vontade divina. O “ἐντολὴν καινὴν/novo mandamento”, portanto, é o fundamento espiritual da sinodalidade: sem amor, não há escuta autêntica; sem amor, não há discernimento verdadeiro; sem amor, não há comunhão possível.

A radicalidade do amor exigido por Jesus em Jo 13 não pode ser dissociada de sua concretude histórica: o texto é pronunciado no contexto da Última Ceia, poucos momentos antes da traição, da negação e da morte. Isso confere ao mandamento uma dimensão existencial profunda: amar “como Cristo amou” é amar em meio à alegria e ao sofrimento, às vitórias e derrotas, inclusive à traição, ao abandono e à dor. A proposta de Jesus não ignora o sofrimento, mas o assume como espaço privilegiado de fidelidade e testemunho. Desse modo, o amor cristão é, necessariamente, *kenótico* e pascal: implica despojamento de si mesmo e abertura ao outro, mesmo quando isso custa sacrifício e incompreensão.

Ademais, a dupla Jo 13,34-35 e Lv 19,18.34 revela um percurso bíblico-teológico que integra ética, cristologia e prática comunitária: no Livro do Levítico, o amor é um mandamento ético que regula a vida em sociedade, seja em família seja comunidade; no Evangelho de João,

⁴² WOLFF, E., A relação entre sinodalidade e ecumenismo no ser e agir da Igreja, p. 309-316.

⁴³ GONZAGA, W; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320

esse amor é renovado e elevado à categoria de revelação divina e critério do discipulado, materializado na vida e no ensinamento da religião nascente, cuja missão é formar comunidades fundadas no amor fraterno, na escuta da Palavra e na partilha de dons e bens. Isso demonstra que o amor cristão é simultaneamente teologia, espiritualidade e prática eclesial, normativo para o estilo fraterno e amoroso de vida.

Em um tempo marcado por individualismo, polarizações e fragmentações dentro e fora da Igreja, o mandamento do amor permanece como chamado profético à conversão comunitária, à escuta do Espírito e à superação das barreiras que impedem a comunhão. A perícopes de Jo 13,34-35 interpela todas as expressões do cristianismo a revisarem sua fidelidade a Cristo não apenas por suas doutrinas ou liturgias, mas sobretudo por sua capacidade de amar.

O amor fraterno vivido como “έντολήν καινήν/*mandamento novo*”, identidade e missão é, ainda hoje, o critério mais convincente da presença de Deus no meio da humanidade (1Jo 4,12). Portanto, retomar, aprofundar e encarnar o novo mandamento de Jesus é um imperativo teológico e pastoral incontornável para a edificação de uma Igreja sinodal e verdadeiramente ecumênica, sinal do Reino de Deus no mundo.

Referências bibliográficas

BARREIRO, Álvaro. **Manifestou-se assim: Encontros de Jesus ressuscitado com os discípulos**. São Paulo: Loyola, 2003.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo King James Atualizada**. Várzea Paulista, SP: Casa Publicadora Paulista, 2020.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Pentecostal: edição global**. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Aprender o amor: Sobre um afeto que se aprende a viver**. Campinas: Papyrus, 2005.

BROWN, Raymond. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulinas, 1983.

COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. **Diccionario teológico del nuevo testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. v. III.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 19/05/2025

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo**, 1964. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 07/06/2025.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **Seguir Jesus: os Evangelhos**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 1997.

DRANE, Jhon. (Org.). **Enciclopédia da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2009.

DUMER, Pablo Fernando. O Ser Humano entre a Angústia e a Coragem: uma antropologia teológica a partir de Paul Tillich. **Revista Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 143-156, jan./abr. 2024.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II**. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FRANCISCO, PP. **Discurso na comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em 01/09/2025.

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

GONZAGA, Waldecir. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, set./dez.2020, p. 681-704. ISSN 2176-8757 e Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

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

GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

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

GONZAGA, Waldecir; DAMIÃO, Sérgio Albuquerque. O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1. In: SILVA, André Luiz Rodrigues; PINHEIRO, Alexandre Carvalho Lima (orgs.). O Cristo Redentor Universal. São Paulo: Paulus; Rio de Janeiro: PUC-Rio: 2022, p. 121-163

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

KONINGS, Johan. A memória de Jesus e a manifestação do Pai no Quarto Evangelho. **Perspectivas Teológicas**, v. 20, n. 51, p. 177-200, 1988.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do Evangelho segundo João**. São Paulo: Loyola, 1996. v. III.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico**. São Paulo: Imago, 1994. v. I.

MOORE, Waylon. **Multiplicando discípulos**. 4 ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

SILVA, José de Jesus Dantas da. A importância da sinodalidade na Igreja hoje. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 9, n. 3, p. 240-246, 2024.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

WOLFF, Elias. A relação entre sinodalidade e ecumenismo no ser e agir da Igreja. **Annales FAJE**, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. 309-316, 2022.

WOLFF, Elias. Notas sobre o ecumenismo no magistério do Papa Francisco. **Fronteiras**, Recife, v. 7, n. 1, p. 76-94, jan./jun. 2024.

WON, Paulo. **Grego diário: 70 estudos do Novo Testamento em grego**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2023.

XVIASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS (AOSB). **Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão. Documento final**, Vaticano, LEV, 2024. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf. Acesso em: 20/05/2025.

Capítulo V

João 21, um resgate da comunhão nas origens do cristianismo¹

John 21, a rescue of communion in the origins of Christianity
Juan 21, una recuperación de la comunión en los orígenes del cristianismo

Waldecir Gonzaga²
Jean Poul Hansen³

Resumo

Quando o cristianismo deixa de ser apenas um grupo dentro do judaísmo e passa a formar a “Grande Igreja” – a Católica –, a partir de comunidades cristãs de diversas procedências e dispersas em todo o Império Romano, a convergência na comunhão ao redor da figura do apóstolo Pedro se torna um elemento de grande relevância. Este elemento não existe, porém, na Comunidade Joanina. Quando ela perde parte de seus membros para a heresia gnóstica, por falta de um garante de unidade interna, e reconhece sua dificuldade de comunhão na “Grande Igreja” por causa da proeminência de Pedro, a escola joanina decide acrescentar um capítulo ao seu Evangelho a fim de reconduzir seus membros à

¹ Este texto foi publicado por primeiro GONZAGA, W.; Hansen, J. P., João 21, um resgate da comunhão nas origens do cristianismo. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, 2025.

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 Sistemática Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Mestre em Teologia Dogmática pela Universidad Pontificia de Salamanca, na Espanha; Secretário Executivo de Campanhas da CNBB, Brasília, DF, 70.200-014, Brasil; E-mail: hpj76@hotmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0484082437055103>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5927-416X>

plena comunhão. É neste ambiente tardio que se dá a redação de Jo 21, em continuidade com o restante já consolidado do Quarto Evangelho. Em Jo 21, Pedro, colocado em segundo plano em relação ao discípulo amado em todo o restante do Quarto Evangelho, é agora apresentado como discípulo amado e amante, de forma a provocar os leitores do Evangelho de João à necessária comunhão interna da Comunidade com Pedro e a “Grande Igreja”. Neste estudo, percorre-se a história das origens da “Grande Igreja” e da Comunidade Joanina, ressaltando suas etapas. Considera-se a relação entre Pedro e o discípulo amado, através dos seus sinais de proeminência no Quarto Evangelho (Jo 1–20), nos Evangelhos Sinóticos e em Jo 21. E apresentam-se os argumentos que corroboram a tese de que Jo 21 é um acréscimo posterior em relação dialética com o corpo do Quarto Evangelho.

Palavras-chave: Quarto Evangelho, Evangelho de João, João 21, Comunhão, Grande Igreja, Pedro.

Abstract

When Christianity ceased to be just a group within Judaism and began to form the “Great Church” – the Catholic Church –, from Christian communities of diverse origins and scattered throughout the Roman Empire, the convergence in communion around the figure of the apostle Peter became an element of great relevance. This element did not exist, however, in the Johannine Community. When it lost some of its members to the Gnostic heresy, due to the lack of a guarantor of internal unity, and recognized its difficulty in communion in the “Great Church” because of the prominence of Peter, the Johannine school decided to add a chapter to its Gospel in order to lead its members back to full communion. It was in this late environment that John 21 was written, in continuity with the rest of the already consolidated Fourth Gospel. In John 21, Peter, who had been placed in second place in relation to the beloved disciple throughout the rest of the Fourth Gospel, is now presented as a beloved and loving disciple, in order to provoke the readers of the Gospel of John into the necessary internal communion of the Community with Peter and the “Great Church”. This study explores the history of the origins of the “Great Church” and the Johannine Community, highlighting its stages. It considers the relationship between

Peter and the beloved disciple, through its prominent features in the Fourth Gospel (John 1-20), in the Synoptic Gospels and in John 21. And the arguments that corroborate the thesis that John 21 is a later addition in dialectical relationship with the body of the Fourth Gospel are presented.

Keywords: Fourth Gospel, Gospel of John, John 21, Communion, Great Church, Peter.

Resumen

Cuando el cristianismo dejó de ser sólo un grupo dentro del judaísmo y comenzó a formarse la “Gran Iglesia” – la Iglesia Católica –, a partir de comunidades cristianas de diversos orígenes y dispersas por todo el Imperio Romano, la convergencia en comunión en torno a la figura del apóstol Pedro se convirtió en un elemento de gran relevancia. Este elemento no existe, sin embargo, en la Comunidad Joanina. Cuando perdió parte de sus miembros a causa de la herejía gnóstica, por falta de un garante de unidad interna, y reconoció su dificultad en la comunión en la “Gran Iglesia” a causa de la prominencia de Pedro, la escuela joánica decidió añadir un capítulo a su Evangelio para reconducir a sus miembros a la plena comunión. Es en este ambiente tardío que se escribió Juan 21, en continuidad con el resto del ya consolidado Cuarto Evangelio. En Juan 21, Pedro, que había sido colocado en un segundo plano respecto al discípulo amado durante el resto del Cuarto Evangelio, es ahora presentado como un discípulo amado y amante, para provocar a los lectores del Evangelio de Juan a la necesaria comunión interna de la Comunidad con Pedro y la “Gran Iglesia”. Este estudio explora la historia de los orígenes de la “Gran Iglesia” y la Comunidad Juanina, destacando sus etapas. La relación entre Pedro y el discípulo amado es considerada a través de sus signos de prominencia en el Cuarto Evangelio (Juan 1-20), en los Evangelios Sinópticos y en Juan 21. Y se presentan los argumentos que corroboran la tesis de que Juan 21 es un añadido posterior en relación dialéctica con el cuerpo del Cuarto Evangelio.

Palabras claves: Cuarto Evangelio, Evangelio de Juan, Juan 21, Comunión, Gran Iglesia, Pedro.

Introdução

No processo de formação da “Grande Igreja”, nos primeiros séculos cristãos, foi decisiva a comunhão ao redor da figura de Pedro. Isso é claramente demonstrado nos Evangelhos Sinóticos, nos quais Pedro encabeça a lista dos apóstolos e responde em seu nome às questões postas pelo Mestre, entre outras expressões.

As comunidades joaninas⁴, formadas ao redor do discípulo amado, apresentaram, no princípio, certa dificuldade em admitir essa proeminência petrina. Logo a seguir, porém, quando experimentam divisões internas e a necessidade de um garante de unidade, parte significativa dessa comunidade – qualitativamente falando – passa a fazer parte da “Grande Igreja” assumindo o primado petrino e conjugando-o com a figura singular do discípulo amado pelo Senhor.

É interessante perceber como todo esse caminho ficou registrado nas páginas do cânon bíblico do Novo Testamento⁵, no conjunto da obra joanina e, em especial, em Jo 21. A intenção deste estudo é revisitar e analisar momentos significativos do percurso histórico da comunidade joanina, a fim de perceber como a comunhão ao redor de Pedro foi decisiva para a sua integração na “Grande Igreja” e como isso ficou retratado na composição de Jo 21.

Para tanto, versa-se a respeito da formação da “Grande Igreja”, chamada a Católica; do percurso da formação das comunidades joaninas antes da redação do Quarto Evangelho, durante a sua redação, no tempo da redação das Cartas de João e, finalmente, no tempo da dissolução da comunidade e da relação de Pedro e do discípulo amado, através dos sinais de proeminência de João no Quarto Evangelho (Jo 1–20), um dos textos do *corpus* joanino⁶, e de Pedro nos Evangelhos Sinóticos e em Jo 21. Por fim, serão analisadas as hipóteses sobre a redação de Jo 21 e o novo olhar que ele lança sobre o conjunto do Quarto Evangelho.

⁴ KÖSTENBERGER, A. J., *A Theology of John’s Gospel and Letters* (2009).

⁵ GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento* (2025).

⁶ GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*, p. 681-704; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 409; GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 01-19; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 93-118.

1. A formação da “Grande Igreja”

Em fins do século I d.C., a partir da queda de Jerusalém, e durante todo o século II d.C., produziu-se dentro do cristianismo das origens um movimento que conjugou o rompimento com o judaísmo e a necessidade de maior coesão interna em torno da própria identidade. O cristianismo deixa de ser apenas um grupo dentro do judaísmo, em sentido sociológico, e passa a formar a “Grande Igreja” ou Igreja Católica, no sentido original grego da palavra, a partir de comunidades cristãs de diversas procedências e dispersas em todo o Império Romano.

É um período de grandes desafios: estão se desenvolvendo os diversos ministérios na comunidade, também os rituais e sacramentos que fecundam a vida pessoal e comunitária, os conteúdos da fé (cânon das Escrituras e Credos) e o seu enraizamento na pessoa e pregação de Jesus Cristo, bem como a fidelidade na continuação de sua obra, por meio da Tradição, da sucessão apostólica e do primado de Pedro⁷.

No campo ministerial, prevaleceu a organização tripartida de Inácio de Antioquia: bispo como cabeça da comunidade, diácono como servidor do bispo e da comunidade e presbitério ou colégio de anciãos, onde se preserva a colegialidade. É neste período também que algumas Igrejas Locais de fundação apostólica começam a criar uma zona de influência supra ou intercomunitária. Pouco tempo depois, essas redes específicas de comunidades se tornarão patriarcados de Jerusalém, Antioquia e Alexandria e em seguida, Roma e Constantinopla. Também a Igreja de Cartago é um exemplo de Igreja Local com ampla influência no norte da África, muito embora nunca tenha se tornado um patriarcado no modelo dos supramencionados⁸.

Nos campos litúrgico e catequético, os ritos do Batismo em torno à água e à fórmula trinitária desenvolvem-se paralelamente às primeiras fórmulas de fé, gérmenes dos futuros credos. Também os ritos da Eucaristia vão se solidificando em cada Igreja Local em fórmulas codificadas, depois de um desenvolvimento bastante livre das orações por parte de quem presidia. Surge e se estrutura nesse período o catecumenato, como caminho de desenvolvimento da pertença a Cristo e sua comunidade.

⁷ REBAQUE, F. R., *El nacimiento de la Gran Iglesia*, p. 427.

⁸ CASALEGNO, A., *Evangelho na Interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais* (2019).

Contudo, é no campo teológico-pastoral que se vão produzir as maiores novidades. Quando começaram a desaparecer aqueles personagens que conviveram com Jesus, tornaram-se prioritários e fundamentais os demais vínculos que asseguravam a continuidade com as origens (Tradição). De tal forma, foi sendo criada uma série de recursos para manter essa memória histórica, algo difícil, dada a inexistência de uma instância central reconhecida por todos e a dispersão das comunidades em variados contextos socioculturais, com desenvolvimentos eclesiais diversos. Assim, o cânon das Escrituras e a sucessão apostólica se tornaram instrumentos básicos para assegurar a Tradição enquanto se cristalizavam as fórmulas de fé (Credos: Romano, Apostólico e Niceno Constantinopolitano).

Outro elemento fundamental para o estabelecimento da comunhão com a “Grande Igreja” – sobremaneira interessante à esta pesquisa – foi o reconhecimento do papel fundamental de Pedro e seus sucessores na Igreja de Roma como referenciais de unidade para toda a Igreja.

De acordo com Rebaque⁹, este movimento/processo, ou dinâmica chamada catolicismo, acabou por consolidar-se na maior parte das comunidades cristãs, não sem resistência. Os grupos que não se integraram nesta corrente plural, inclusiva e formada como fruto de consensos mais que de exclusões, acabaram por permanecer à margem do processo, tornando-se pouco expressivos, alguns foram desaparecendo; porém, a “Grande Igreja” foi crescendo e se espalhando pelo mundo, sendo unida ao redor da figura e do ministério petrino.

2. História da comunidade joanina

2.1. Fase I: a comunidade pré-evangélica

Originariamente, a comunidade joanina fora composta por judeus helenistas¹⁰ que aplicavam a Jesus títulos do Antigo Testamento que, em seus lábios, não expressavam por si mesmos a divindade de Jesus, salvaguardando assim o monoteísmo absoluto do judaísmo. A isto Brown chama de baixa cristologia¹¹. As tradições básicas do Evangelho

⁹ REBAQUE, F. R., *El nacimiento de la Gran Iglesia*, p. 453.

¹⁰ Isto é, judeus de língua grega e não hebraica; vindos da diáspora e em sua maioria com uma postura contrária ao culto e ao Templo.

¹¹ BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 27.

do João parecem situar este grupo em Jerusalém ou em seu entorno. São indícios dessa origem o vasto conhecimento da topografia jerosolimitana que o Evangelho apresenta¹². Há também evidências de que alguns membros da comunidade joanina tenham sido antes discípulos de João Batista¹³. Um terceiro grupo fazia parte da comunidade joanina e este se caracterizava por sua alta cristologia, ou seja, por compreender Jesus dentro da esfera da divindade¹⁴.

Muitas coisas aconteceram em Jerusalém no século I d.C. e o cenário complexo desse tempo causou a saída da comunidade joanina de Jerusalém, provavelmente em direção norte, instalando-se, ainda que provisoriamente, na Samaria:

- ✓ **36-37 d.C.:** linchamento de alguns cristãos (At 6), inclusive Estevão (At 7);
- ✓ **40-41 d.C.:** crise de Calígula com a destruição do altar imperial em Jamnia;
- ✓ **66-70 d.C.:** Guerra Judaica;
- ✓ **e outras.**

Em todo caso, a saída do grupo joanino aconteceu num momento em que já se havia formado o relato oral da Paixão, cuja composição se situa em Jerusalém num tempo não muito distante dos acontecimentos, pois forma parte do patrimônio joanino desde as origens¹⁵.

A permanência, ainda que breve, da comunidade joanina na Samaria aparece refletida, segundo alguns autores, em Jo 4, que seria um relato etiológico dos inícios desta comunidade. Nele, uma mulher samaritana teria desempenhado importante papel e muitos samaritanos teriam se convertido ao cristianismo, passando a fazer parte da comunidade joanina. Isso estaria de acordo com At 8,1.40 e 11,19, em que se afirma que os cristãos helenistas, tendo que sair de Jerusalém, desempenharam importante papel na evangelização da Samaria, lugar que Jesus proibira aos seus discípulos (Mt 10,5) e de gente que lhe demonstrara grande hostilida-

¹² UBIETA, C. B., Las comunidades joánicas, p. 309.

¹³ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 30-32.

¹⁴ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 35-37.

¹⁵ UBIETA, C. B., Las comunidades joánicas, p. 310.

de nas tradições sinóticas (Lc 9,52-55). Brown¹⁶ não acredita nesta permanência da comunidade joanina no território da Samaria, mas defende a conversão de um significativo grupo de samaritanos que passa a fazer parte da comunidade joanina, enriquecendo-a com sua teologia própria.

Segundo Brown: “Inevitavelmente, a combinação de uma cristologia diferente, a oposição ao culto do Templo e os elementos samaritanos (...) teriam feito os cristãos joaninos particularmente odiosos aos judeus mais tradicionais”¹⁷, o que gerou a expulsão, o linchamento e até mesmo o assassinato de cristãos da comunidade joanina (Jo 16,2). Para os judeus, aqueles que proclamavam um segundo Deus – cantando em seu hino comunitário “o verbo era Deus” (Jo 1,1)¹⁸ e confessando sua fé saudando a Jesus como “meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28)¹⁹, violando assim o princípio básico da identidade judaica – deviam ser, como consequência deste elemento de descontinuidade com o judaísmo, expulsos das sinagogas e inclusive exterminados por sua blasfêmia²⁰.

Esta separação do judaísmo ocasionou nos judeu-cristãos da comunidade joanina uma nova identidade apartada do judaísmo e, portanto, mais aberta. É nesse contexto que a comunidade joanina admite um grupo de gentios, fato atestado em algumas partes do Evangelho nas quais o evangelista precisa explicar termos, locais e outras realidades absolutamente conhecidas dos judeus²¹.

Assim, conclui-se que o quadro da comunidade joanina pré-evangélica, era formado por:

- ✓ um grupo de **judeu-cristãos**, incluindo discípulos de João Batista;
- ✓ um grupo de **cristãos-helenistas**, ou seja, judeus vindos da diáspora com uma concepção anti-Templo e seus convertidos da Samaria e

¹⁶ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 39.

¹⁷ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 39.

¹⁸ GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4, p. 292-317.

¹⁹ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), p. 130-163; LIMA, A. P.; GONZAGA, W., A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23) (2024).

²⁰ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 47.

²¹ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 53-54.

✓ um grupo de **gentios** convertidos ao cristianismo joanino.

É importante salientar que em nenhum estágio dessa história da comunidade joanina pré-evangélica se constata alguma luta ou divisão interna. Pelo contrário, suas batalhas foram contra os de fora²². É necessário, então, situar geograficamente a comunidade.

Como dito anteriormente, a Samaria parece ter sido uma passagem temporária da comunidade joanina, embora não se descarte a possibilidade de que ali tenha permanecido um grupo de cristãos joaninos. Contudo, o Evangelho parece aludir em Jo 4,43-45 a um prosseguimento no caminho da comunidade em direção ao norte, mais concretamente à Galiléia. Na Galiléia existiam algumas grandes cidades onde, provavelmente, falava-se grego e onde os judeu-cristãos helenistas sentir-se-iam em casa, visto estarem acostumados ao mundo urbano. Várias cidades poderiam ter acolhidos os grupos joaninos. Na baixa Galiléia, próximo a Nazaré e Caná, entre as cidades citadas no Evangelho, está Séforis; e ao norte, na fronteira com a Síria, está Cesaréia de Filipe. A vantagem de situar na Galiléia este estágio da comunidade joanina é que explicaria o contato com determinadas tradições claramente presentes no Evangelho²³. De acordo com Ubieta:

Uma vez assentados em alguma dessas cidades e reiniciada sua vida cotidiana, estes grupos, que haviam levado consigo sua fé em Jesus e suas tradições, seguiram fazendo memória das mesmas e utilizando-as na liturgia, mas agora desde uma nova situação vital, enriquecida por alguns elementos da teologia e das tradições samaritanas que lhes havia deixado a passagem pela Samaria. Sem dúvida, seu novo lugar de residência lhes deu a possibilidade de conhecer outros grupos galileus que também confessavam a Jesus como Messias e suas tradições próprias e locais. Como já dissemos, poderia ter sido nesta ocasião e lugar que adquiriram as tradições dos ditos e milagres, a reflexão sapiencial ou as tradições da família de Jesus que se deixam ver na obra joanina e que muito bem se explicariam se, em sua nova residência, por exemplo, em Séforis, tenham conhecido grupos de fiéis que conservavam outras tradições e, inclusive poderiam ter conhecido parentes do Senhor²⁴.

²² BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 55.

²³ UBIETA, C. B., *Las comunidades joánicas*, p. 313-315.

²⁴ UBIETA, C. B., *Las comunidades joánicas*, p. 315.

2.2. Fase II: o tempo da redação do Evangelho

Os anos 70 d.C. foram decisivos para o processo redacional dos Evangelhos²⁵. Já haviam passado 40 anos desde os fatos ocorridos com Jesus de Nazaré. A memória comunicativa já apresentava sinais de crise e as testemunhas oculares já começavam a desaparecer. Isso exigiu necessariamente repensar a transmissão da mensagem e sua concretização escrita, acompanhada da releitura de toda a tradição oral acumulada até o momento, que ganhara força e espaço, sem fazer desaparecer a oralidade, mas convivendo com ela. Não se pode esquecer também das Guerras Judaicas e da destruição do Templo de Jerusalém, que gerou enorme crise identitária nos judeus e obrigou todos a uma releitura histórico-simbólica em busca da própria identidade. Isso foi desenvolvido a partir dos grupos aos quais estavam afiliados: os fariseus recuperaram a centralidade da Lei como identidade própria, e os cristãos, tomaram a pessoa de Jesus de Nazaré, de múltiplas formas, como múltiplas eram as comunidades de seguidores²⁶.

Brown²⁷ defende que João, imediatamente depois de Marcos, e conhecendo sua obra, teria empreendido antes de Mateus e Lucas seu labor redacional, em torno aos anos 80 d.C. Estamos falando da primeira redação do Evangelho de João, discutida, porém plausível, como resposta à necessidade de dar um marco mais fixo, ordenado e unitário às tradições orais que compunham a memória da comunidade. Colocar por escrito o resultado do esforço anamnético do grupo dava autoridade à sua confissão de fé em Jesus e à interpretação que a partir daí faziam das esperanças de Israel (das Escrituras), bem como, possibilitava a argumentação e confrontação com outras posições dentro da sinagoga, onde vivam nesta época uma situação muito tensa²⁸. Jesus era posto como o centro do judaísmo, desde onde se poderia configurar uma nova

²⁵ BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia*. Vol. 2. Carta Católica, Sinóticos e Escritos Joanin (2015); BROWN, R. E., *Comentário ao Evangelho segundo João*. Vol. 2 (13-21) (2020); BRUCE, F. F., *João* (2011).

²⁶ BEASLEY-MURRAY, G. R., *John* (1999); CARSON, D. A., *The Gospel according to John* (1991).

²⁷ Brown situa a primeira redação do evangelho nos anos 90 d.C. (BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 59). François Vouga sugere que esta redação tenha ocorrido na Ásia Menor, ao redor de 95-100 d.C. (VOUGA, F., *La cadre historique et l'intention théologique de Jean*, p. 97-111).

²⁸ Veja acima o item 2.1. 1ª Fase: a comunidade pré-evangélica.

forma de ser judeu e de viver tal religiosidade²⁹.

Opostos a outros grupos não-crentes ou mesmo crentes, os cristãos da comunidade joanina consideraram-se uma comunhão (*koinonia*), uma vez que há nela um profundo sentido de família. Ademais, a denominação “irmão” é comum, visto que todos são filhos de Deus. A máxima “amai-vos uns aos outros” (Jo 13,34;15,12) é o principal mandamento e este amor aporta alegria e paz a todos os que compartilham a mesma visão de Jesus.

Alguns especialistas consideram que esse autêntico amor interno e a oposição externa teriam feito da comunidade joanina um grupo fechado em si mesmo até o ponto de criar uma linguagem própria, esotérica, ininteligível aos estranhos. Brown, por exemplo, afirma que

o Evangelho não é um manifesto de um grupo fechado que expressa uma superioridade sobre os de fora; seu objetivo é provocar a mesma comunidade joanina a entender a Jesus com maior profundidade. Jesus é de Deus e, por isso, está acima de qualquer compreensão³⁰.

Brown afirma que: “o objetivo prioritário do Evangelho é a relação dos fiéis com Deus, através de Jesus e em Jesus”³¹. A comunidade joanina do período da primeira redação do Evangelho é, enfim, uma comunidade unida, que experimenta muitos conflitos com grupos externos. Por exemplo, continua rechaçada pelos judeus nas sinagogas, há conflitos com os seguidores de João Batista que defendem que ele é o messias, com os cristãos que permanecem ligados à Sinagoga e mesmo com outras comunidades de judeu-cristãos de origem apostólica. Todos esses conflitos encontram-se refletidos na redação evangélica. A tragédia real virá mais tarde quando se estabelecer a divisão no seio mesmo da comunidade joanina.

2.3. Fase III: divisão interna e redação das cartas

As cartas atribuídas a João no cânon bíblico do Novo Testamento, redigidas em torno do ano 100 d.C.³², são testemunhas desta difícil e

²⁹ UBIETA, C. B., Las comunidades joánicas, p. 316-318.

³⁰ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 61.

³¹ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 62.

³² BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 94; GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

complicada fase da comunidade joanina. A leitura e a interpretação do Evangelho, e quem sabe também alguma influência gnóstica externa, mas possibilitada pela leitura e interpretação do Evangelho, semearam a cizânia da discórdia e da divisão no seio da comunidade. Ela, que no primitivo Evangelho combatia inimigos externos, nas cartas passa a combater inimigos que agora estão dentro da própria comunidade, ora interpretando o Evangelho de modo contrário à sua intenção original, ora trabalhando pela divisão mesma da comunidade.

As cartas, no entanto, apresentam realidades eclesiais distintas que nos ajudam a compreender a configuração das comunidades joaninas: elas não estavam num só lugar, mas em diferentes povoações e cidades, onde podia haver várias igrejas domésticas de cristãos joaninos que coexistiam com outras, de cristãos não-joaninos. 1João deixa entrever que num grande centro urbano, provavelmente Éfeso, havia muitas comunidades ou igrejas domésticas joaninas. Enquanto que as cartas 2-3João apontam para comunidades mais provincianas, situadas a certa distância deste grande centro. Brown diz que:

a luta entre o autor e os seccionistas tinha ocorrido no centro importante já que 1 Jo tratou de apoiar os que naquele lugar foram leais ao autor. Evidentemente, os seccionistas trataram de conquistar mesmo assim as comunidades provincianas; e por isso, o autor enviou a 2 Jo a uma dessas comunidades, colocando-os em guarda contra os missionários que ensinavam falsas idéias. (...) Noutra povoação Diotrefes havia decidido que ele não queria emissários nem do autor nem dos oponentes e assim, 3 Jo foi enviada a outra igreja doméstica na mesma cidade para conseguir hospedagem para os emissários do autor³³.

Se se olha com atenção para 1Jo 4,1-2³⁴, é possível ter uma ideia de vários aspectos doutrinários deste conflito entre o autor (presbítero) e os seccionistas. Estes apelam ao Espírito para fundamentar e dar autoridade à sua posição que sublinhava o Jesus celeste e pré-existente

³³ BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 96.

³⁴ 1Jo 4,1-2: “Amados, não dêem crédito a todos os que se dizem inspirados; antes, examinem os espíritos, para saber se vêm de Deus, pois no mundo já apareceram muitos falsos profetas. Para saber se alguém é inspirado por Deus, sigam esta norma: fala da parte de Deus todo aquele que reconhece que Jesus Cristo se encarnou”.

às custas do Jesus terrestre, histórico, isto é, acentuavam tanto a divindade de Jesus que negavam sua humanidade. Essa afirmação tinha consequências práticas na vida cristã e no convívio fraterno, enfim, na ética comunitária³⁵.

Muitos autores supõem que neste período tenham sido feitas algumas adições ao Evangelho primitivo, a fim de corrigir os erros de leitura e interpretação que haviam conduzido à divisão. Estes acréscimos teriam sido feitos pelo presbítero, ou seja, pela escola joanina³⁶, fiel ao espírito e à intenção do discípulo amado. Eles iriam na linha da ética (Jo 14,14-15; 15,7.16; 16,23b-24.26-27), do amor e da unidade intracomunitárias (Jo 13,34-35; 15,9-17; 17,11.20-26), da importância da morte de Jesus (Jo 6,51c-58.66-71; 19,34), da escatologia futura (Jo 6,39.40c-44c) e, inclusive, da inserção no Evangelho da própria figura do discípulo amado (Jo 13,24; 18,15-16; 19,26-27; 21,7). Outros autores preferem pensar que isso já pertencia ao Evangelho primitivo³⁷.

No entanto, o que parece fora de discussão é que o capítulo 21 foi acrescentado posteriormente à elaboração do Evangelho que termina em 20,1-28. Nele destaca a figura do discípulo amado, mas também a de Pedro, que acaba sendo aceito como líder do movimento e com ele a linha que representa. Bastantes autores pensam que isto tem a ver com a ruptura que se deu na comunidade e a aproximação da parte pela qual falava o presbítero à grande corrente eclesial cuja figura representativa era Pedro. Aceitou-se sua autoridade, mas depois de ressaltar a aceitação do sinal tipicamente joanino, o amor entendido ao estilo de João. A identidade que o grupo reivindica neste momento recolhe a memória identitária de outros grupos, mas

³⁵ UBIETA, C. B., *Las comunidades joánicas*, p. 336.

³⁶ Escola Joanina é o termo pelo qual se designa, no desenvolvimento inicial do cristianismo, a geração de mestres que seguiram as testemunhas oculares, pessoas que podiam ensinar com autoridade porque haviam visto e ouvido a outro que, por sua vez, haviam visto e ouvido a Jesus. Segundo Brown é à escola joanina que se deve a utilização do “nós” nas cartas joaninas. A ela pertenceriam os que se sentiam mais próximos do discípulo amado e que procuravam transmitir sua tradição através de uma interpretação escrita. A ela pertenceriam o redator do evangelho, o autor das cartas e seus porta-vozes e o “presbítero” seria sua personificação com caráter de autoridade, não porque ele fora testemunha ocular, mas pela grande proximidade da escola joanina com o discípulo amado (BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 96-99).

³⁷ FABRIS, R., *Giovanni* (2003); HENDRIKSEN, W., *João* (2014); LÉMONON, J.-P., *Pour lire l'Évangile selon Saint Jean* (2020); MICHAELS, J. R., *The Gospel of John*. Grand Rapids (2010).

integrando-a com a sua, a que não renuncia³⁸.

2.4. Fase IV: A dissolução da comunidade joanina

A comunidade do discípulo amado, portadora do primitivo Evangelho segundo João, dividiu-se fortemente em dois grupos, a partir precisamente de duas formas de interpretar o próprio Evangelho, uma forma que chamamos “ortodoxa”, desenvolvida por um grupo fiel ao autor do Quarto Evangelho e que se encaminha para a comunhão com a Igreja apostólica ou “Grande Igreja”, capitaneado pela escola joânica, e outra “heterodoxa”, levada a cabo por um grupo seccionista, muito expressivo numericamente, que caminha em direção à gnose.

Sabe-se também que foi essa divisão interna das comunidades, que formavam a comunidade joanina à motivação para a redação das cartas de João, de maneira especial a 1João, que ataca frontalmente o desafio dos seccionistas e, também, dos acréscimos posteriores ao primitivo Evangelho, dentre os quais os capítulos de Jo 15-17, nos quais o tema da unidade aparece claramente na boca de Jesus, num momento crucial.

É importante acrescentar que esses esforços não foram capazes de alcançar plenamente seus objetivos de manter a unidade da comunidade joanina e, após a redação e recepção das cartas, a cisão comunitária tornou-se mesmo ruptura, fazendo com que a comunidade joanina se dissolvesse nas duas direções acima apontadas: “ortodoxia” e “heterodoxia”. Ambos os grupos permaneceram convictos da autoridade do Quarto Evangelho (Jo 1–20), utilizando-o conforme sua intencionalidade, o qual teria recebido o posterior acréscimo (Jo 21).

Os seccionistas “heterodoxos” dissolveram-se em meio à gnose, a quem o Evangelho de João serviu largamente³⁹. Essa presença do Quarto Evangelho nas argumentações gnósticas causou grande desconfiança e dificultou sua aceitação na “Grande Igreja”, e, portanto, também foi um empecilho para sua acolhida no cânon bíblico do Novo Testamento. Testemunha esse fato a clara ausência de citações do Evangelho de João em textos patrísticos do séc. II d.C.⁴⁰.

³⁸ UBIETA, C. B., *Las comunidades joánicas*, p. 338.

³⁹ BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 139-140.

⁴⁰ BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 144-147.

Contudo, o que mais nos interessa aqui é o caminho feito pelos cristãos da comunidade joanina que preferiram a interpretação “ortodoxa”, fiel ao autor, e, apesar de constituírem um pequenino grupo, caminharam para a comunhão com a “Grande Igreja” apostólica, igualmente levando consigo o Evangelho de sua comunidade⁴¹.

Se são poucas as citações do Evangelho de João na patrística do século II d.C., suas ideias não o são. Por exemplo, muitos textos de Inácio de Antioquia (cerca de 110 d.C.) e outros Padres da Igreja atestam a aceitação da alta cristologia joanina, expressa prioritariamente na tese da preexistência do Verbo e da visão sacramental da Eucaristia por parte da Igreja apostólica. No entanto, a comunidade joanina precisou acolher em seu seio, e também em seu Evangelho, teses que lhe eram estranhas, porém caras à “Grande Igreja”, especialmente no que diz respeito à eclesiologia e, mais especificamente, à estrutura eclesial.

Na comunidade joanina, a grande autoridade é a do Paráclito. Contudo, ao ver que a maioria de seus membros se encaminhava para o erro seccionista, aqueles que permaneceram fiéis perceberam a necessidade de aprender e acolher das igrejas paulinas os “presbíteros-bispos” como mestres autorizados e baluartes contra os que ensinavam uma “doutrina que não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo e com a doutrina conforme a piedade” (1Tm 6,3), reconhecendo, como a “Grande Igreja”, a validade do seu *munus docendi*, como ofício hierárquico exercido em nome do Paráclito, que é aquele que tudo ensina.

Outro elemento que a comunidade joanina agregou em seu processo de integração à “Grande Igreja” apostólica foi o reconhecimento do primado de Pedro, totalmente estranho ao primitivo Evangelho de João que, mesmo não sendo anti-petrino, “deixa bem claro que Simão Pedro (paradigma dos cristãos apostólicos) não entendia a Jesus com a mesma profundidade com a que lhe entendeu o discípulo amado (paradigma dos cristãos joaninos)”⁴².

É muito provável que o autor das cartas e alguns de seus seguidores tenham considerado essas adaptações como inadmissíveis à tradição joanina, visto que as cartas – e dentre elas especialmente a 3João – testemunham uma oposição frontal a qualquer primado, seja ele do “presbítero-bispo” ou de Pedro, entre os irmãos amados pelo Senhor; e isto

⁴¹ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 147-154.

⁴² BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 153. (tradução nossa)

tenha ocasionado o desaparecimento deste ramo da comunidade joanina. Jo 21 surge, então, como

uma voz mais moderada que persuade os cristãos joaninos de que a autoridade pastoral praticada nas Igrejas apostólicas e na Igreja católica foi instituída por Jesus e que poderia ser aceita sem prejuízo da categoria que atribuiu Jesus ao(s) discípulo(s) a quem mais amava⁴³.

Neste sentido, seguindo Jo 21, recomenda-se a figura de Pedro ao leitor joanino, contudo, sem trair a memória e o patrimônio do discípulo amado. Com certeza, joga nova luz sobre o modo como os seguidores da doutrina joânica chegaram a formar parte da Igreja católica e apostólica.

3. O capítulo 21 do Evangelho de João

Que o Evangelho de João que temos hoje no cânon bíblico não tenha sido obra de um só, mas de vários autores, é ponto pacífico na exegese moderna. Isso é comprovado pela ordem da narração (p. ex.: a Jo 14,31 segue-se Jo 18,1, logo Jo 15–17 são acréscimo posterior) e pelo princípio da coerência teológica (p. ex., todo o restante do Evangelho não possui uma visão sacramental, presente apenas em Jo 19,34-35.37, que é, portanto, um acréscimo posterior ao Evangelho primitivo)⁴⁴.

Contudo, o exemplo paradigmático dessa evolução redacional do Evangelho de João é a problemática em torno da redação de Jo 21, nitidamente um epílogo acrescentado posteriormente ao já concluído Quarto Evangelho (Jo 1–20)⁴⁵. Nesta linha, Zemstein⁴⁶ trabalha com duas hipóteses⁴⁷:

- ✓ o Evangelho traz marcas incontestáveis de uma redação final distinta do trabalho do evangelista. Conseqüentemente, o texto

⁴³ BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 154. (tradução nossa)

⁴⁴ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 207-208.

⁴⁵ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 208.

⁴⁶ Jean Zumstein é professor na Faculdade de Teologia protestante de Zurich, especialista em exegese e hermenêutica bíblica, e mais especialmente em literatura joanina, sobre a qual publicou numerosos estudos.

⁴⁷ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 213.

se apresenta como um texto dinâmico que possui ele mesmo seu movimento interpretativo;

- ✓ o ambiente no qual se desenvolve esse esforço interpretativo, que se cristaliza no desenvolvimento redacional do texto, é a escola joanina, um ambiente estruturado e teologicamente coerente, cuja atividade consiste na transmissão, explicitação e atualização da tradição do discípulo amado, num espírito de fidelidade ao seu fundador.

Essas duas hipóteses interagem e indicam que a redação final do Evangelho é fruto de uma relação dialética entre o trabalho da escola joanina e o trabalho do evangelista, ou seja, é um prolongamento da tradição, um desenvolvimento interpretativo que não visa modificar o texto recebido, mas consignar o trabalho teológico desenvolvido pela escola em função das questões surgidas em âmbito eclesial⁴⁸.

No entanto, é possível reafirmar que a primeira redação do Evangelho de João era o retrato de uma comunidade unida ao redor do testemunho do discípulo amado⁴⁹, mas que, aos poucos, especialmente com o contato e as influências da gnose, experimentou forte divisão interna e grandes obstáculos para estabelecer sua comunhão e pertença à “Grande Igreja”⁵⁰.

Jo 21 não é um mero apêndice que não interage nem afeta o todo do Evangelho primitivo (Jo 1–20), mas ele o reconfigura como um todo. Isso significa que Jo 21 é um desenvolvimento teológico e literário gerado pelo próprio Evangelho. É uma etapa coerente da trajetória joanina⁵¹. Portanto, há que se reconhecer que há algo de específico em Jo 21 e como esse elemento específico posterior ilumina todo o Evangelho primitivo gerando uma nova totalização, visto que o sistema que forma Jo 1–21 é qualitativamente diferente do sistema formado por Jo 1–20⁵².

⁴⁸ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e sion histoire*, p. 214.

⁴⁹ FAUSTI, S., *Uma comunidade lê o Evangelho de João* (2024).

⁵⁰ R. E. Brown defende que a divisão interna da comunidade joanina, como já vimos, não se dá por influências externas como a gnose, mas por modos de interpretação do evangelho primitivo que, sendo neutral, dava margem para tanto (BROWN, R. E., *La comunidad del discípulo amado*, p. 103). Na página 94, R. E. Brown afirma: “é precisamente a mensagem contida no evangelho o que conduziu à divisão da comunidade, porque havia dois grupos que o interpretavam de distinta maneira”.

⁵¹ HAENCHEN, E., *John 2. A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21* (1984); CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24)* (2009); SCHNACKENBURG, R., *Il Vangelo di Giovanni* (1981).

⁵² ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 215.

Zumstein desenvolve esse raciocínio em três etapas: 1) o capítulo 21 é um acréscimo posterior; 2) que reconhece a legitimidade dos capítulos 1–20; 3) e leva a reformular o modo de ver todo o Evangelho⁵³.

3.1. Um acréscimo posterior

Uma vez que na exegese jamais se conheceu uma versão canônica do Evangelho de João sem Jo 21, o que nos permite pensar que ele seja um acréscimo posterior? Zumstein apresenta 5 argumentos⁵⁴:

1) A conclusão teológico-literária de Jo 20,30-31⁵⁵, confirmada por sua utilização em 2Jo 12⁵⁶ e 3Jo 13⁵⁷ para concluir essas cartas, demonstra que essa era a forma habitual de conclusão na escola joanina, o que nos leva a considerar que o Evangelho primitivo (Jo 1–20) é uma obra concluída.

2) Da mesma forma, a expressão “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29) que encerra a aparição da Jesus a Tomé, relatada em Jo 20,24-29, conclui o ciclo das aparições do Ressuscitado confirmando a regra de fé que permanecerá no período pós-pascal: “crer sem ver”. Isto demonstra que uma nova aparição como a de Jo 21 foi posteriormente acrescentada.

3) Também com a aparição de Jesus aos Onze de Jo 20,19-23, Jo 21 coloca-se em grande contradição: a aparição aos Onze se encerra com o envio missionário e o dom do Espírito, como habilitação para o exercício do perdão (da redenção) escatológico.

No entanto, embora enviados, iluminados e fortalecidos, os discípulos, de acordo com capítulo 21, adotam uma conduta pelo menos estranha: eles voltaram para a Galiléia para retomar o trabalho da pesca, como se não conhecessem a boa notícia da Ressurreição⁵⁸.

⁵³ ZUMSTEIN, J. *Il Vangelo secondo Giovanni*. Vol. 2. Torino (Itália): Claudiana, 2017.

⁵⁴ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 215-219.

⁵⁵ “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”

⁵⁶ “Embora tenha muitas coisas a vos escrever, não quis fazê-lo com papel e tinta...”

⁵⁷ “Teria muitas coisas a te escrever, mas não quero fazê-lo com tinta e pena...”

⁵⁸ BARRETT, C. K., *The Gospel according to John*, p. 577, citado em ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 216-217. (tradução nossa)

A essa contradição fundamental somam-se ainda outras duas que são aparentes: a) Jo 21,1-14 (e também Jo 20,11-18) pertence a um gênero de legendas de reconhecimento, o que presume que esta seja a primeira vez que Jesus aparece aos discípulos depois da morte, não obstante Jo 21 qualifique explicitamente esta como “a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos depois de ressuscitados dos mortos” (Jo 21,14); b) o encontro de Jesus com Pedro (Jo 21,15-19) se encaixa mal à aparição de Jesus aos Onze (Jo 20,19-23). Uma vez que nesta já se restabelece a comunhão entre Jesus e os Onze, é desnecessário que esta comunhão se restabeleça pessoalmente com Pedro. Igualmente, que o ministério confiado aos Onze tenha que ser pessoalmente confiado a Pedro - a não ser que se queira destacar o papel de Pedro entre os Onze⁵⁹.

4) Em Jo 21,24, há um “nós” que não é, provavelmente, um plural majestático, mas a expressão literária de que Jo 21 é obra de um grupo, à diferença do restante do Evangelho, a quem o mesmo versículo atribui a um autor singular, chamando-o “discípulo”, de quem os versículos imediatamente precedentes falaram acerca de sua morte. Este “nós” só encontra eco no restante do Evangelho em Jo 1,14. Trata-se, pois, de uma dupla redação: uma singular, a do discípulo amado, que é mestre e autoridade para a escola joanina, que é plural.

5) Jo 21 tem particularidades alheias ao restante do Quarto Evangelho, por exemplo:

a) Todo o Evangelho (Jo 1–20) tem uma preocupação cristológica, busca estabelecer a identidade de Jesus; Jo 21 é fundamentalmente eclesiológico, trata de definir o papel de Pedro e do discípulo amado na comunidade pós-pascal.

b) Essa troca de problemática muda também a forma do discurso e seus procedimentos típicos, que são o símbolo, a ironia e os mal-entendidos, bem como as declarações cristológicas. Em Jo 21, está ausente a típica ironia do restante do Quarto Evangelho. Os mal-entendidos não são mais sobre a missão de Jesus e sua morte, mas sobre o destino do discípulo amado. As declarações cristológicas não são mais palavras de autorrevelação, mas expressões sobre Pedro e o discípulo amado. Apenas o simbolismo se mantém. O objetivo do argumento não é mais, como em todo o Quarto Evangelho, ganhar o leitor para a concepção

⁵⁹ Esta hipótese não a apresenta J. Zumstein.

de fé joanina, mas definir o espaço e o papel das autoridades eclesiais, legitimando-as.

c) Em Jo 21, ocorrem temas teológicos a respeito dos quais se suspeita, já em outros lugares, que sejam acréscimos ao Evangelho primitivo, tais como a eucaristia e a parusia.

d) Os “filhos de Zebedeu” são citados pela primeira vez no Quarto Evangelho, em Jo 21. Só neste capítulo é que o leitor saberá que Natanael é de Caná da Galiléia e que os discípulos são pescadores, informações típicas dos Evangelhos Sinóticos.

Tudo isso reforça a tese de que Jo 21 é um acréscimo posterior de um grupo da escola joanina ao Evangelho já constituído.

3.2. Reconhecimento da legitimidade do Evangelho primitivo

Embora muitos autores vejam em Jo 21 uma tentativa de correção do Evangelho joanino, para livrá-lo de alguns perigos correntes na teologia do evangelista, preferimos a hipótese de que Jo 21 reconhece a autoridade do Evangelho primitivo e trabalha para afirmar sua legitimidade⁶⁰. Três atitudes dos autores de Jo 21 sustentam essa tese:

1) Os autores respeitam a conclusão do Quarto Evangelho em Jo 20,30-31, deixando claro que o seu trabalho é um epílogo e não algo que poderia ser considerado parte do próprio Evangelho se se omitisse a conclusão, enxertando-o no *corpus* do Evangelho. Isto demonstra um reconhecimento por parte da escola joanina e seu meio eclesial de que o Evangelho é um trabalho concluído e que tem sua autoridade, de modo que não pode ser adulterado.

2) Os autores expressam sua pertença à escola joanina e afirmam sua harmonia com o trabalho do evangelista seguindo os mesmos processos de escrita: o clássico encadeamento de sinal e diálogo (Jo 5; 6; 9; 11) é a estrutura básica de Jo 21 (Jo 21,1-14, sinal/aparição; e Jo 21,15-23, diálogo). É ainda típico do evangelista que ao passar do sinal ao diálogo desapareça o lugar e as personagens secundárias, o que ocorre nitidamente em Jo 21. O costume do evangelista de numerar os sinais (Jo 2,11; 4,54; 21,14) também ocorre na redação de Jo 21. Por fim, a conclusão de Jo 21,25 é claramente dependente da conclusão de Jo 20,30-31.

⁶⁰ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 219.

3) Os autores encadeiam seu epílogo ao corpo do Quarto Evangelho referindo-se a ele e à sua ordem: Jo 21,1 começa afirmando que “depois disso...”, clara referência ao Evangelho primitivo; Jo 21,14, ao numerar a aparição de Jesus como a “terceira” está em perfeita continuidade com as duas aparições relatadas em Jo 20; os dois discípulos que encabeçam a lista de Jo 21,2 – Pedro e Tomé – são os protagonistas da aparição de Jo 20,24-29; Natanael, que se segue, é o mesmo a quem se prometeu “verás coisas maiores do que essas” em Jo 1,50; a refeição de Jo 21 faz eco à refeição de Jo 6; o nome que o Ressuscitado usa para referir-se a Pedro, “Simão, filho de João”, em Jo 21, remete à cena do chamado em Jo 1,42. “O grupo que trabalha no capítulo 21 não estão numa relação de distanciamento do Evangelho; ao contrário, está em uma posição de respeito e cumplicidade”⁶¹.

3.3. Um novo olhar sobre todo o Evangelho de João

É consenso entre os críticos que o assunto prioritário, mas não exclusivo, de Jo 21 é o esclarecimento da responsabilidade pós-pascal de Pedro e do discípulo amado e que, com isso, Jo 21 ressignifica todo o Evangelho joanino.

Essa ressignificação acontece na mudança da problemática fundamental a que já aludimos acima: o Quarto Evangelho (Jo 1–20) empenha-se em aprofundar a fé do leitor, em conduzi-lo ao pleno conhecimento da verdadeira identidade de Cristo a ponto de dar sua plena adesão à alta cristologia expressa no texto. O prólogo (Jo 1,1-18) e a conclusão (Jo 20,30-31) são evidentes expressões desse projeto argumentativo. Já o epílogo (Jo 21) é de natureza eclesiológica, o que aparece nitidamente na pesca milagrosa que segue à aparição do ressuscitado. Também a inversão de funções das personagens expressa essa mudança de problemática: ao longo do Evangelho (Jo 1–20) os personagens existem em função de Cristo, da revelação de quem ele é; no epílogo, é Cristo que age em função de revelar o significado e o papel eclesial de Pedro e do discípulo amado. Outra evidência é a mudança do foco, que em todo o Quarto Evangelho está na morte de Jesus e, no epílogo, está na morte de Pedro e do discípulo amado.

Jo 21 explicita as mediações pelas quais o Ressuscitado continua presente na comunidade dos seus discípulos após a Páscoa: a refeição

⁶¹ ZUMSTEIN, J., *La communauté johannique e son histoire*, p. 221. (tradução nossa)

eucarística, a tarefa pastoral de Pedro e o testemunho do discípulo amado. Em Jo 21, a relação entre Pedro e o discípulo amado é reequilibrada. E é nesse reequilibrar da relação entre Pedro e o discípulo amado que chegamos ao cerne da nossa questão, pois esse reequilíbrio revela o esforço da comunidade joanina em incorporar elementos da eclesiologia da “Grande Igreja”, sem deixar de aportar para ela a sua contribuição própria, estabelecendo assim a comunhão das comunidades joaninas na Igreja Católica.

4. Pedro e o discípulo amado: uma relação de comunhão em Jo 21

4.1. Sinais da palidez de Pedro ao longo do Evangelho de João

Excetuando Jo 21, no restante do Quarto Evangelho (Jo 1–20), a figura de Pedro é tratada com significativa palidez, fato que destoa do modo com os Evangelhos Sinóticos apresentam a mesma personagem⁶². A importância que os Sinóticos dão a Pedro, à sua vocação, à sua confissão e à sua missão é sem comparação com o modesto papel que eles dão a João. Consideremos alguns exemplos no quadro abaixo:

1,35-42:	Pedro não é o primeiro a seguir Jesus, nem a reconhecê-lo como Cristo.	Mc 1,16-18; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11
6,6-69:	A profissão de fé de Pedro não tem a relevância dos Sinóticos	Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9,18-21
13,6-11:	A atitude de Pedro durante o lava-pés revela sua impetuosidade e sua total incompreensão da missão de Jesus	Os Sinóticos não narram o lava-pés, mas a incompreensão aparece quando Pedro decepa a orelha do soldado: Mc 14,17; Mt 26,51-54; Lc 22,49-51

⁶² VIGNOLO, R., *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (1994); BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean. Synopse des Quatre Évangiles en Français, Tome III* (1987).

13,36-38:	Anúncio da traição: “não podes seguir-me agora, mas me seguirás mais tarde» (v. 36)	Mc 14,29-31; Mt 26,33-35; Lc 22,31-34 São concordes
18, 17-18. 25-27:	As negações de Pedro revelam sua terrível infidelidade na hora decisiva	Os Sinóticos relativizam, de certa forma, as negações com o “abandono dos discípulos» e arrependimento imediato de Pedro: Mc 14,72; Mt 26,75; Lc 22,62
20, 3-10	Pedro chega depois, entra primeiro, mas é o “outro discípulo” quem primeiro compreende e crê	Lc 24, 12.24. Os Sinóticos desconhecem essa problemática.

4.2. Sinais da proeminência do discípulo amado no Evangelho de João

A citação do discípulo amado é extremamente significativa em 3 passagens do Evangelho de João:

- ✓ **Na última ceia** (Jo 13,23-25): ele está “reclinado sobre o peito de Jesus”, posição que revela certa intimidade, mas que significa ainda mais se se olha Jo 1,18. Significa que o discípulo amado ocupa em relação a Jesus a posição que Jesus ocupa em relação ao Pai, de modo que, assim como Jesus é o revelador e intérprete do Pai diante dos homens, igualmente o discípulo amado é testemunha e hermeneuta de Jesus diante dos seus, para a comunidade crente.
- ✓ **Na cruz** (Jo 19,26-27): o discípulo amado é o único discípulo-homem que está presente na cruz, enquanto as discípulas-mulheres não o abandonaram (Jo 19,25). Embora o convite dirigido por Jesus ao discípulo amado para que assuma o lugar de filho não seja de fácil interpretação, claro está que o discípulo amado aparece aqui como testemunha de Cristo (Jo 19,35) e fundador da Igreja (Jo, 19,34b). Para Mateos e Barreto, quando Jesus pede ao discípulo amado (figura da nova comunidade) receba sua Mãe (figura da antiga comunidade, o resto de Israel fiel à

promessas, Jo 2,1-5), ele está unindo o antigo Israel à comunidade da nova aliança⁶³.

- ✓ **Na corrida ao túmulo** (Jo 20,2-10): a vitória do discípulo amado sobre Pedro na corrida ao sepulcro denota mais uma vez a sua agilidade e presteza para alcançar a Revelação do Filho e chegar à fé. Não obstante, esperá-lo para entrar no sepulcro ateste a autoridade já reconhecida de Pedro na comunidade primitiva.

A intenção geral do evangelista é clara: a intimidade, a fidelidade e a agilidade (para chegar à fé) do discípulo amado durante o processo da paixão, morte e ressurreição de Jesus, dão-lhe a plena compreensão do Filho e habilitam-no como “a” testemunha. Assim, ele aparece como fundador de uma tradição que se impõe por sua fidelidade e por sua perfeição interpretativa do mistério pascal. Figura fundadora e emblemática da escola joanina, o discípulo amado garante a autenticidade do seu testemunho, do seu Evangelho.

Jo 21, por sua vez, não se aparta dessa perspectiva. Em Jo 21,7 outra vez é ele quem por primeiro reconhece o Ressuscitado e em Jo 21,20 é reconhecida por Pedro a sua intimidade com o Cristo histórico. Assim sendo, segundo a argumentação de Zumenstein, é possível afirmar que “na ordem da fidelidade, da intimidade e da compreensão de Jesus, o discípulo amado prevalece indiscutivelmente sobre Pedro nos cap. 13 a 20”⁶⁴.

4.3. Sinais da proeminência de Pedro em Jo 21

Se, por um lado, a figura de Pedro é tratada com certa palidez no restante do Quarto Evangelho (Jo 1–20), por outro lado, em Jo 21, Pedro ganha proeminência em relação ao discípulo amado e a todos os outros discípulos, como nos Sinóticos⁶⁵. Isso é possível conferir no decorrer de Jo 21:

Jo 21,2 – Pedro encabeça a lista dos discípulos;

⁶³ BARRETO, J.; MATEOS, J., O Evangelho de São João, p. 782-785.

⁶⁴ ZUMSTEIN, J., La communauté johannique e son histoire, p. 224. (tradução nossa)

⁶⁵ VIGNOLO, R., Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni (1994).

Jo, 21,3 – Pedro tem a iniciativa de pescar e é seguido pelos outros discípulos;

Jo 21,7 – Pedro veste-se: reconhece a sua culpa (Gn 3,8-10) e lança-se ao encontro do Senhor;

Jo 21,11 – Pedro arrasta sozinho a rede cheia de 153 grandes peixes e a rede não se rompe;

Jo 21,15-17 – Diálogo de reabilitação de Pedro: – Tu me amas? – Amo. – Apascenta o meu rebanho (Jo 10). O que fora perdido numa simbólica tríplice negação, é agora readquirido numa simbólica tríplice pergunta-resposta, ambas seguidas de uma missão: apascentar;

Jo 21,18-19 – Anúncio do martírio de Pedro (Jo 10,11: “O bom pastor dá a vida por suas ovelhas”)⁶⁶; “Segue-me”: agora já podeis seguir-me (Jo 13,26);

Jo 21,20-23 – Pedro torna-se intermediário entre Jesus e o discípulo amado, aquele que até agora fora o seu intermediário com Jesus. Ou seja, foi plenamente reabilitado.

Ao longo de todo o Evangelho, especialmente Jo 13–20, o discípulo amado é íntimo de Jesus; e Pedro, ao contrário, só chega a Jesus por seu intermédio. Durante a última ceia, o discípulo amado está ao lado de Jesus, “reclinado sobre seu peito” (Jo 13,23-25), e intermedia a pergunta endereçada por Pedro sobre quem seria o traidor. No processo, eles permanecem próximos ao mestre e o acompanham ao tribunal do Sumo Sacerdote, mas é pela intercessão do discípulo amado que Pedro pode entrar no palácio (Jo 18,15-18), aquele que tragicamente será o espaço das suas negações. “Perto da cruz” (Jo 19,26-27), a ausência de Pedro opõe-se à presença do discípulo amado. No caminho da manhã de Páscoa, se Pedro entra primeiro no túmulo, apenas o discípulo amado compreende o acontecido (Jo 20,3-10). Por sua vez, Jo 21 modifica esta imagem: se o discípulo amado é o primeiro a reconhecer o Ressuscitado, é Pedro que se lança na água para ir ao encontro do Senhor (Jo 21,7).

⁶⁶ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

Conclusão

A comunhão (*koinonia*) se faz por iniciativas concretas e permuta de dons. Depois da tentativa de comunhão interna com as cartas joaninas, a comunidade se dividiu nitidamente entre heterodoxos, que aderiram à gnose e levaram consigo o Quarto Evangelho e “ortodoxos”, uma pequena parte da comunidade que, permanecendo fiel às intenções do evangelista, buscou estabelecer a comunhão com a “Grande Igreja”, trazendo também para o seu seio o Quarto Evangelho. Esta divisão se pode atribuir em grande parte à ausência de hierarquia magisterial nas comunidades do discípulo amado, nas quais o mestre era o Paráclito.

No esforço de comunhão da comunidade joanina com a “Grande Igreja” se situa a redação, por parte da escola joanina, de Jo 21, um claro acréscimo, com função de epílogo, que reconhece a autoridade do Quarto Evangelho (Jo 1–20) e lança sobre ele um novo olhar.

O processo comunal das comunidades joaninas com a “Grande Igreja” passa por uma permuta de valores entre ambas: a comunidade joanina, até então alheia ao exercício hierárquico e magisterial do ministério apostólico, assume essa prática muito comum nas comunidades paulinas; e, de modo especial, acolhe em seu seio o primado de Pedro, característica própria da comunhão católica da “Grande Igreja”, sem, com isso, renunciar à importância do testemunho do discípulo amado. Pelo contrário, aporta à “Grande Igreja” esse testemunho autêntico, marcante por sua fidelidade e por sua perfeição interpretativa do mistério pascal, condensado especialmente no Evangelho joanino.

Infelizmente o objetivo da unidade interna dos diversos grupos na comunidade do discípulo amado não foi alcançado e a comunidade também se esfacelou. No entanto, aquele pequeno grupo fiel ao espírito joanino e encabeçado pela escola joanina conseguiu estabelecer plena comunhão com a “Grande Igreja”, de forma a alcançar também a presença do seu Evangelho no Cânon Bíblico dos escritos geradores de comunhão entre os seguidores de Jesus.

Felizmente, a Igreja acolheu a pequena parte interessada da comunidade joanina e o seu Evangelho, de modo que hoje, dois mil anos depois, temos a alegria e a felicidade de poder lê-lo e aprender sua mensagem, debruçando-nos sobre sua história, de modo a guiar-nos por

seus ensinamentos contextualizados naquele tempo, mas válidos hoje e sempre. Nesta mesma linha, conclui-se com Brown, que afirma:

a decisão hermenêutica da Igreja de situar o Evangelho de João no mesmo cânon de Marcos, Mateus e Lucas, Evangelhos estes que implicitamente defendem aspectos opostos a muitas posturas joaninas, significa que a “Grande Igreja”, a “Igreja Católica” da linguagem inaciana, consciente ou inconscientemente, escolheu viver em tensão. Não escolheu um Jesus que fora Deus ou homem, mas ambas as coisas; não escolheu um Jesus que fora ou concebido virginalmente como Filho de Deus ou pré-existente como Filho de Deus, mas ambas as coisas; não escolheu um Espírito que se outorga a um ministério com autoridade docente ou o Paráclito-mestre que se dá a cada cristão, mas ambas as coisas; não a um Pedro ou a um discípulo amado, mas a ambos. A tensão não se aceita facilmente na vida ordinária e nós geralmente tratamos de resolvê-la e solucioná-la. Assim também ocorre na história da Igreja. Porém, devido à decisão da Igreja com respeito ao cânon, as tentativas de resolver simplesmente estas tensões teológicas em uma posição estática, por uma parte ou por outra, são infiéis ao conjunto do Novo Testamento⁶⁷.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA de Jerusalém.** Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA.** Tradução Oficial da CNBB, 3. ed. Brasília: CNBB, 2019.
- BARRETO, J.; MATEOS, J., **O Evangelho de São João** (Grande Comentário Bíblico). São Paulo: Paulus, 1998.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. **John.** World Biblical Commentary. Vol. 36. Revised Edition. Michigan (Usa): Zondervan, 1999.
- BOISMARD, M.-É.; LAMOUILLE, A. **L'évangile de Jean.** Synopse des Quatre Évangiles en Français, Tome III, Paris (France): Les Éditions du Cerf, 1987.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento:** história, literatura, teologia. Vol. 2. Carta Católicas, Sinóticos e Escritos Joanino. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João.** Vol. 2 (13-21). Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BROWN, R. E., **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004.

⁶⁷ BROWN, R. E., La comunidad del discípulo amado, p. 155.

BROWN, R. E., **La comunidad del discípulo amado** (Biblioteca de Estudios Bíblicos 43). Salamanca 2005.

BRUCE, F. F. **João**. Introdução e Comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.

CARSON, D. A. **The Gospel according to John**. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids (Michigan-Usa): WM. B. Eerdmans Publishing Company e Leicester (England): Apollos, 1991.

CASALEGNO, A. **Evangelho na interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais**. Florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 76. São Paulo: Loyola, 2019.

CASALEGNO, A. **Para que contemplem a minha glória (Jo 17,24)**: Introdução à teologia do Evangelho de João. Coleção Bíblica Loyola, Vol. 57. São Paulo: Loyola, 2009.

FAUSTI, S. **Uma comunidade lê o Evangelho de João** (Leitura pastoral da Bíblia). Brasília: CNBB, 2024.

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. **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.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), *Cadernos de Sion*, 3(2), 2022, p. 130-163.

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p. 292-317, jul./dez.2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. Doi: <HTTPS://DOI.ORG/10.46525/RET.V38I2>

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.

HAENCHEN, E. **John 2. A Commentary on the Gospel of John Chapters 7-21**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia (USA): Fortress Press, 1984.

KÖSTENBERGER, Andreas J., **A Theology of John's Gospel and Letters**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.

LEÓN-DUFOUR, X., **Lectura del Evangelio de Juan IV** (Biblioteca de Estudios Bíblicos 96). Salamanca 1998.

LIMA, A. P.; GONZAGA, W. **A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento. ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

REBAQUE, F. R., El nacimiento de la Gran Iglesia. In: AGUIRRE, R. (ed.), **Así empezó el cristianismo** (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2010, p. 427-480.

SCHNACKENBURG, R. **Il Vangelo di Giovanni**. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte terza. Brescia (Itália): Paideia, 1981.

UBIETA, C. B., Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. In: AGUIRRE, R. (ed.), **Así empezó el cristianismo** (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2010, p. 293-340.

VIGNOLO, Roberto. **Personaggi del quarto Vangelo**. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994.

VOUGA, F., **La cadre historique et l'intention théologique de Jean**, Paris 1977.

VOUGA, F., **Los primeros pasos del cristianismo**. Escritos, protagonistas, debates, Estella 2001.

ZUMSTEIN, J. **Il Vangelo secondo Giovanni**. Vol. 2. Torino (Itália): Claudiana, 2017.

ZUMSTEIN, J., **L'Évangile selon Saint Jean** (13-21). Genève 2007.

ZUMSTEIN, J., **La communauté johannique e son histoire**. Genève 1990.

Capítulo VI

O presbítero e os desafios atuais do cuidado à luz de 1Pd 5,1-4

*The presbyter and the current challenges of care considering
1Pet 5,1-4*

*El presbítero y los desafíos actuales del cuidado como se refleja
en 1Pe 5,1-4*

Waldecir Gonzaga¹
Éderson Tiago Oliveira da Silva²

Resumo

A figura do presbítero descrita na Primeira Carta de Pedro revela-se como paradigma de cuidado em contextos de provação e esperança, tanto na vida pessoal do presbítero, como na vida comunitária. A perícopre de 1Pd 5,1-4 apresenta uma exortação aos líderes das comunidades, destacando que o cuidado parte da acolhida de coração, como serviço disponível, dedicado e exemplar de vida entre os irmãos. Essa perspectiva, nascida nas comunidades cristãs primitivas, conserva a atualidade da discussão frente aos desafios enfrentados pelos presbíteros em rápidas transformações sociais, culturais e eclesiais, como ser testemunha nos tempos hodiernos. O estudo proposto desenvolve-se por meio de análise exegético-teológica do texto de 1Pd 5,1-4 em algumas edições da Bíblia no Brasil, levando em conta seus aspectos linguísticos, con-

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); primeiro Pós-Doutorado, pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017); e segundo Pós-Doutorado, pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). 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>

² Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduado em Teologia (2020) e Filosofia (2014) na PUCRS. E-mail: <ederson.t.oliveira@hotmail.com>; Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5275504388063819>; ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4353-6892>

textuais e literários, bem como suas implicações para a prática pastoral. A metodologia permite um diálogo entre a hermenêutica bíblica e as demandas atuais do cuidado, evidenciando tanto as provações quanto as possibilidades de renovação ministerial. A compreensão petrina do presbítero contribuiu para a superação de modelos de lideranças não condizentes com o de Jesus Cristo, acentuando a hospitalidade para com as fragilidades humanas, preocupado com a pessoa na sua integridade. Ressalta-se a liderança caracterizada pela proximidade de vida, pela gratuidade e pela esperança escatológica, capaz de inspirar novas formas de cuidado e de comunhão. Conclui-se que 1Pd 5,1-4 continua oferecendo critérios fundamentais para um exercício ministerial pertinente frente às exigências contemporâneas, iluminando a missão da Igreja na tarefa do cuidado pastoral autêntico e transformador.

Palavras-chave: 1Pedro, Presbítero, Testemunha, Pastoreio, Desafios, Cuidado.

Abstract

The figure of the presbyter portrayed in the First Letter of Peter emerges as a paradigm of pastoral care within contexts marked by trial and hope, both in the personal life of the presbyter and within the broader ecclesial community. The biblical passage of 1Pet 5,1-4 presents an exhortation to community leaders, emphasizing that authentic pastoral care arises from a wholehearted disposition, manifested as an available, dedicated, and exemplary form of service among the faithful. Rooted in the life of the early Christian communities, this perspective retains significant theological and pastoral relevance considering the complex challenges faced by presbyters today, amidst accelerated social, cultural, and ecclesial transformations. In particular, the text raises important questions regarding the role of the presbyter as a witness to Christ in contemporary contexts. This study undertakes an exegetical-theological analysis of 1Pet 5,1-4, as found in selected editions of the Bible published in Brazil. Attention is given to the linguistic, literary, and contextual dimensions of the passage, along with its implications for present-day pastoral praxis. The methodology employed facilitates an interdisciplinary dialogue between biblical hermeneutics and the contemporary demands of ecclesial care, drawing attention both to the trials inherent

in ministry and to the opportunities for ministerial renewal. The Petrine conception of the presbyter contributes to the critique and transformation of leadership models that diverge from the example of Jesus Christ. It underscores a spirituality of hospitality, sensitivity to human fragility, and a holistic concern for the person. Such leadership is marked by relational proximity, gratuitous service, and eschatological hope, qualities that can inspire renewed forms of care and ecclesial communion. The study concludes that 1Pet 5,1-4 continues to offer foundational theological criteria for a ministerial practice that is both contextually relevant and theologically grounded, thereby illuminating the Church's ongoing mission of authentic and transformative pastoral care.

Keywords: 1Peter, Presbyter, Witness, Shepherding, Challenges, Care.

Resumen

La figura del presbítero descrita en la Primera Carta de Pedro se presenta como un paradigma del cuidado en contextos de prueba y esperanza, tanto en la vida personal del propio presbítero como en la vida comunitaria. La perícopa de 1Pd 5,1-4 constituye una exhortación dirigida a los líderes de las comunidades, subrayando que el verdadero cuidado brota de una acogida sincera del corazón, manifestada como un servicio disponible, dedicado y ejemplar en medio de los hermanos. Esta perspectiva, originada en las comunidades cristianas primitivas, mantiene plena actualidad ante los desafíos que enfrentan hoy los presbíteros, en un contexto de rápidas transformaciones sociales, culturales y eclesiales, particularmente en lo que respecta al testimonio cristiano en el mundo contemporáneo. El estudio aquí propuesto se desarrolla a través de un análisis exegético-teológico del texto de 1Pd 5,1-4, tal como aparece en diversas ediciones de la Biblia utilizadas en Brasil, considerando sus aspectos lingüísticos, contextuales y literarios, así como sus implicaciones para la praxis pastoral actual. La metodología empleada posibilita un diálogo fecundo entre la hermenéutica bíblica y las exigencias contemporáneas del cuidado, poniendo de relieve tanto las pruebas como las oportunidades de renovación ministerial. La comprensión petrina del presbítero contribuye a superar modelos de liderazgo incompatibles con el de Jesucristo, destacando una actitud de hospitalidad frente a las fragilidades humanas y una preocupación integral por la persona. Se

subraya, así, un tipo de liderazgo caracterizado por la cercanía vital, la gratuidad del servicio y la esperanza escatológica, capaz de inspirar nuevas formas de cuidado y comunión eclesial. Se concluye que 1Pd 5,1-4 continúa ofreciendo criterios fundamentales para un ejercicio ministerial pertinente frente a los desafíos del mundo actual, iluminando la misión de la Iglesia en su tarea de promover un cuidado pastoral auténtico, comprometido y transformador.

Palabras claves: 1Pedro, Presbítero, Testigo, Pastoreo, Desafíos, Cuidado.

Introdução

O debate sobre o ministério dos presbíteros e os desafios do cuidado tem ganhado relevância no ambiente contemporâneo, principalmente devido ao cenário de constatação de mudança de época. Marcada por uma sociedade globalizada, secularizada e em contínua transformação, a figura do presbítero vê-se compelida a buscar fundamentos sólidos para o exercício do seu ministério de pastor da comunidade. Para tanto, o presbítero carece de sólida formação humana e espiritual, que o coloquem dentro da perspectiva comunitária como líder exemplar, tendo como paradigma Cristo, o Bom Pastor. Neste contexto, a tradição bíblica emerge como fonte da qual se recorre, pois é, em sua natureza, capaz de oferecer princípios atemporais que podem iluminar e orientar a prática pastoral nos dias de hoje.

Dentro do escopo de leituras bíblicas neotestamentária que identificam o presbítero como líder e modelo, toma-se para este estudo a perícopa de 1Pd 5,1-4, extraída de um dos textos do *corpus* das cartas católicas. O caminho percorrido inicia-se com a apresentação geral da carta, sua contextualização e proposta exegética de cada versículo da passagem. A pesquisa utiliza-se de cinco edições bíblicas, no intuito de mostrar as contribuições das traduções no Brasil sobre a passagem em estudo. Através de uma metodologia analítica, averiguou-se notas de rodapé e materiais complementares que indicassem elucidação ao texto bíblico, a partir de um vislumbre hermenêutico sinalizador das diversas práticas ministeriais realizadas pelos presbíteros.

O texto bíblico apresenta o paradigma perfeito do pastor, conforme a exortação de Pedro aos receptores da carta. Em primeira vista,

pode-se identificar uma lacuna residente na ponte entre o ideal bíblico e a realidade concreta dos desafios atuais. Porém, na meta escatológica reside o sentido da perseverança na vivência das atitudes éticas descritas pelo redator da carta. Diante disso, a questão central desta pesquisa é: de que maneira os princípios de cuidado pastoral expressos em 1Pd 5,1-4 podem ser reinterpretados e aplicados para enfrentar os desafios ministeriais atuais do presbítero?

A Igreja, na preparação dos seus pastores, preocupa-se com a base formativa fundamentada na dimensão humana. Sendo ela “perita em humanidade”, empenha-se no cuidado de cada pessoa. O estudo aponta caminhos pastorais feitos pela Igreja do pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), levando em conta a sua contribuição para a renovação da prática pastoral, fornecendo aos presbíteros ferramentas teológicas e práticas para um ministério de cuidado mais eficaz e alinhado com as Escrituras, em um momento de profundas transformações e desafios para a Igreja. Ademais, o objetivo geral reside em analisar a relevância da exortação de 1Pd 5,1-4, bem como a teologia petrina para o ministério pastoral contemporâneo.

1. Apresentação da Carta de 1Pedro

As Cartas de Pedro estão dentro de um grupo que a tradição cristã designou Cartas Católicas ou *corpus* católico, vindo do grego “καθολικός/*católico*”, que na etimologia grega significa “universal”. Consideradas de autorias diversas e dirigidas a realidade diversas, elas não possuem um endereçamento específico como as cartas de Paulo, mas seriam destinadas a todos os leitores e lugares interessados pela temática. São sete cartas classificadas como católicas na organização canônica do NT: duas de Pedro, uma de Tiago, três de João e uma de Judas³. Vale ressaltar: não há consenso entre autores e pesquisadores ao longo da história em afirmar que não existam endereçamento nas cartas, bem como a pretensão de redigir cartas de caráter universal⁴.

³ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilingües dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

⁴ MAZZAROLO, I., Primeira e Segunda Cartas de Pedro, p. 13.

As cartas católicas também são conhecidas como cartas gerais, em razão que “a tradição inglesa protestante normalmente traduziu e ainda traduz a nomenclatura ‘cartas católicas’ por ‘General Epistles’, isso é comum no meio protestante e evangélico, traduzindo, assim, o sentido do termo católica por geral”⁵. Incorporadas dentro do cânon do NT, dispõe semelhanças e dissemelhanças em relação ao *corpus paulinum*, porém, por não terem a autoria paulina, estrutura-se como *corpus* separado e distinto. A proximidade destes escritos fica evidente, uma vez que elementos importantes da mensagem de Paulo aparecem em determinadas cartas católicas.

As dissemelhanças entre as epístolas são tais que provavelmente apenas o fato de não serem paulinas é que fazem delas um bloco. Já as encontramos juntas no começo do século IV, na época de Eusébio de Cesaréia. Enquanto a Vulgata latina as coloca no fim do cânon, logo antes do Apocalipse, a Bíblia grega as colocava de preferência entre os Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo, como o atestam Atanásio e os mais antigos dos nossos manuscritos unciais, o *Vaticano* e o *Sinaitico*⁶.

Os estudos realizados sobre o percurso histórico da organização e aceitação das duas Cartas de Pedro, elucidam que entre os livros do *Corpus Catholicum*, apenas totalmente as recusam Marcião e o cânon Muratoriano. Percebe-se a incidência de dificuldades para aceitação de cinco das cartas católicas (Tiago, 2Pedro, 2 e 3 João e Judas), por certa desconfiança quanto a autoria, destinatário ou inspiração, como pode ser citado em relação à 2Pedro por Orígenes, João Crisóstomo, Irineu de Lion, Cipriano de Cartago, Clemente de Alexandria e Dídimo (o Cego)⁷.

Pode-se dizer que o endereçamento de 1Pedro se volta para os cristãos peregrinos da “*διασπορά/dispersão/diáspora*” localizados na região da Ásia menor. São citadas no texto as cidades do Ponto, da Galácia, da Capadócia, Ásia e Bitínia (1Pd 1,1). A Primeira Carta de Pedro foi recebida sem contestação pela Igreja primitiva, por exemplo, sendo citada por Clemente Romano e Policarpo. Irineu de Lion atribui

⁵ GONZAGA, W., As cartas católicas no cânon do Novo Testamento, p. 425.

⁶ ROBERT, A., FEUILLET, A., Introdução à Bíblia, p. 173.

⁷ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408.

explicitamente ao apóstolo a sua escrita em Roma, mencionada em 1Pd 5,13 como “Βαβυλών/*Babilônia*”, de forma figurada, sendo aos cristãos da diáspora.

A finalidade da Primeira Carta de Pedro é animar os cristãos sofrendores de perseguições ou provações da vida cotidiana. Situada próxima do incêndio de Roma (por volta do ano 64 d.C.), no tempo do imperador Nero, no corpo da carta não há notícias explícitas de perseguições, por mais que o contexto transpareça certa opressão. Presencia-se uma oposição entre inseguranças permanentes e a vida estranha dos fiéis provenientes do mundo pagão. Desta forma, aparecem temas como: calúnias (1Pd 2,12), maus tratos, obediência divina (1Pd 2,20-21), vida desenfreada no passado (1Pd 4,3), clima tenso na comunidade (1Pd 4,12) e algumas inseguranças (1Pd 5,9), que demonstram o intuito do autor da carta em fortalecer e arguir aos seus leitores na realidade circundante⁸.

No âmbito teológico, a carta pretende animar e exortar seus leitores. O autor utiliza-se de uma metodologia no estilo de escrita: primeiramente indica as admoestações pelo imperativo, logo após ancora sua exortação com a declaração doutrinal que oferece suporte à exortação, ficando evidente a inversão da metodologia paulina. Porém, há estudos que aproximam a Primeira Carta de Pedro em larga escala aos escritos de Paulo.

Com efeito, 1Pedro utiliza termos ou expressões teologicamente significativos que parecem provir do mundo de Paulo; por exemplo, “em Cristo” (1Pd 3,16; 5,10.14), ou palavras como “graça (χάρις)”, “apocalipse (ἀποκάλυψις)”, “chamar (καλέω)”, “obediência (ὕπακοή)”. Podem-se também sublinhar traços mais gerais, especialmente a reflexão sobre o sofrimento dos cristãos como participação no sofrimento de Cristo ou a dialética entre o indicativo da salvação e o imperativo convidando à ação (por exemplo, 1Pd 1,17s.; 1,22 s.). As diferenças, contudo, são consideráveis. Por exemplo: a metáfora eclesial do “corpo”, tão importante em Paulo, está ausente em 1Pedro; a questão da Lei e da relação com Israel não aparece em 1Pedro, talvez se tenha razão de situar 1Pedro sob a influência paulina, mas que se evite de fazer dela um

⁸ COTHENET, E., *As epístolas de Pedro*, p. 12-14.

escrito quase paulino. O parentesco deve ser procurado, talvez, do lado das raízes comuns⁹.

A temática assemelha-se ao cunho exortativo de modo homilético dirigida para que sejam vividas as afirmações centrais da fé no cotidiano dos receptores da carta. Recorda os sofrimentos de Cristo como condição de sua glorificação perante toda humanidade. Tal convicção fortalece os cristãos. De outro modo, a 1Pedro apresenta-se como exortação de índole moral e recorda a fé comum presenciada no dia a dia. “Conforme 5,12, Pedro escreveu sua carta circular para exortar e para testemunhar. Esses dois verbos correspondem bem ao conteúdo e à maneira da carta: ela mistura a exortação ética e a recordação dos grandes eixos do querigma cristão”¹⁰.

O plano estrutural da carta adotado pelo estudo segue as indicações da introdução à Primeira Carta de Pedro presente na edição bíblica da TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia), tendo em vista ser um trabalho em vista do ecumenismo:

1Pd 1,1-2: **Endereçamento e saudação;**

1Pd 1,3-12: **Ação de graças** (à guisa das bênçãos judaicas), que se prolonga mediante uma reflexão sobre a revelação do plano de salvação;

1Pd 1,13-2,10: **Primeira exortação**, dirigida a cristãos de origem pagã, para convidá-los a romper definitivamente com seu antigo modo de viver (1,13-2,10). Apelo a uma vida de santidade, precisamente por causa da esperança que Cristo nos conquistou (1,13-2,10). Aponta conselhos sobre a vida comunitária (1,22-2,3), e apresenta seu fundamento doutrinário: se Deus escolheu os cristãos para fazer parte do templo espiritual, cujo fundamento é Cristo, foi para que eles proclamassem altos feitos daquele que os chamou à luz (2,4-10).

1Pd 2,11-3,12: **Segunda exortação**. Declaração geral a respeito da conduta que se deve ter entre os pagãos (2,11-12). Os deveres dos cristãos, conforme sua situação: com relação às autoridades, para com os patrões, e os deveres recíprocos dos esposos (2,17- 3,7). Novo apelo ao amor fraterno (3,8-12).

⁹ SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 543.

¹⁰ SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 534.

1Pd 3,13-4,11: **Terceira exortação.** Apelo à confiança diante da oposição do mundo (3,13-17). Fundamentos desta confiança: a vitória total de Cristo (3,18-22). Consequência prática do exemplo de Cristo, ruptura com o pecado (4,1-6). Vigilância na vida comunitária (4,7-11).

1Pd 4,12-19: **Quarta exortação,** determinada pela iminência da perseguição.

1Pd 5,1-11: **Exortações particulares.** Recordação dos deveres dos dirigentes da comunidade (5,1-4). Humildade e vigilância (5,5-11).

1Pd 5,12-14: **Conclusão.**

A perícope de 1Pd 5,1-4, objeto deste estudo, localiza-se no grupo das exortações particulares, admoestando aos “Πρεσβυτέρους/*anciãos*” em suas responsabilidades e no agir moral, dando assim testemunho fiel à comunidade. No próximo tópico são aprofundados o texto bíblico com tradução do grego, a forma como algumas edições bíblicas apontam o texto, bem como a relação do presbítero com os desafios do cuidado pastoral à luz da perícope.

2. Texto grego e tradução de 1Pd 5,1-5

Embora a pesquisa tome como referência o texto bíblico de 1Pd 5,1-4, a opção aqui é traduzir também o v.5, vista a abrangência do vocabulário do campo semântico do pastoreio com humildade e da palavra “presbítero” (v.1), que retorna no v.5.

A passagem de 1Pd 5,1-5 destaca-se pela sua riqueza literária e pela construção cuidadosamente estruturada, que reflete a profundidade teológica do texto e o caráter exortativo aos presbíteros. Linguisticamente, o autor emprega uma linguagem clara e expressiva, marcada pelo uso de figuras de estilo como o paralelismo e o quiasmo, que reforçam os temas centrais da passagem. O paralelismo aparece na disposição das ideias, em que expressões similares ou contrastantes são organizadas em sequência, criando ritmo e ênfase, enquanto o quiasmo oferece uma estrutura simétrica que realça o equilíbrio entre autoridade e humildade.

A construção em forma de quiasmo pode ser percebida na organização dos elementos do texto, em que a exortação inicial aos presbíteros para pastorearem o rebanho é espelhada na conclusão que exorta à humildade e à submissão mútua. Entre esses pontos, a passagem enfatiza a liderança servil, o cuidado desinteressado e a rejeição do domínio autoritário, formando um quadro retórico que sublinha a ética cristã da humildade e do serviço.

Teologicamente, o texto apresenta uma visão da liderança cristã como ministério de serviço, marcado pela humildade e pela responsabilidade pastoral, em oposição aos modelos errôneos de autoridade. A referência à “coroa da glória” insere o pastor no horizonte da esperança escatológica e da dependência da graça divina, indicando que o verdadeiro poder no ministério é concedido por Deus e deve ser exercido com mansidão. Assim, a perícopé de 1Pd 5,1-5 integra beleza literária e profundidade teológica, oferecendo uma reflexão sobre a natureza da autoridade no contexto cristão, fundamentada na humildade, no serviço e na confiança em Deus.

Texto grego de 1Pd 5,1-5	Tradução própria de 1Pd 5,1-5
¹ Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός·	Aos presbíteros , pois, entre vós, exorto, eu co-presbítero e testemunha dos sofrimentos de Cristo, que também sou, participante da glória que vai ser revelada
² ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνιον τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλ’ ἐκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως,	Pastoreai o rebanho de Deus que está entre vós supervisionando não forçadamente, mas voluntariamente, segundo Deus, nem gananciosamente, mas livremente,
³ μηδ’ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου·	Nem como dominando das porções (do rebanho), mas tornando-vos modelos do rebanho.
⁴ καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.	E se manifestando o arquipastor (<i>supremo pastor</i>), receberéis a imarcescível coroa da glória.

Texto grego de 1Pd 5,1-5	Tradução própria de 1Pd 5,1-5
<p>⁵ ὁμοίως, νεώτεροι, ὑποτάγητε πρεσβυτέροις· πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι [ὁ] θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν.</p>	<p>Semelhanamente, jovens, submetei-vos aos presbíteros· Todos, porém, uns aos outros, revesti-vos de humildade, porque Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes.</p>

3. Análise textual e crítica literária

A Análise Retórica Bíblica Semítica permite perceber que texto utiliza principalmente da retórica parenética judaico-helenístico, apontando o caráter exortativo característico do gênero literário das epístolas¹¹. Começa com o verbo “*παρακαλῶ/exorto*”, que pode ser definido como orientação, aceno aos possíveis conflitos ou desvios de conduta¹². As motivações doutrinárias assemelham-se à Carta aos Hebreus, pois concorda com o duplo fim de exortar para a fidelidade diante das provações e testemunhar as graças advindas da perseverança¹³. Justifica-se a incidência de elementos retóricos deliberativos (aconselhamento voltado ao futuro) e traços epidícticos (exemplo e reforço de valores morais), comum em exortações éticas do NT.

A perícopo em estudo (1Pd 5,1-5) apresenta três paralelos antitéticos contrastantes entre o comportamento inadequado e a conduta ideal para líderes de comunidade. O paralelismo caracteriza-se pela “conexão entre as partes da linha ou do versículo que são paralelas; dentro disto, tem-se o paralelo”¹⁴. No NT, como herança da poética hebraica presente no AT, tem por objetivo ser figuração da linguagem de modo que a primeira ideia de um verso ecoa de uma nova forma em outro verso. Essa técnica literária ajuda a enfatizar, clarificar e aprofundar o sentido da mensagem, servindo também como um recurso mnemônico, que auxiliava na memorização dos textos.

Conforme o quadro a seguir, identifica-se aparente paralelismo antitético de cunho exortativo, enaltecendo os aspectos positivos e negativos no devido agir dos presbíteros, segundo indicado em 1Pd 5,2-3:

¹¹ SILVA, C., Metodologia de exegese bíblica, p. 210-212.

¹² MAZZAROLO, I., Primeira e Segunda Cartas de Pedro, p. 109.

¹³ ROBERT, A., FEUILLET, A. Introdução à Bíblia, p. 196.

¹⁴ GONZAGA, W., GONÇALVES, E. F., O hino de Romanos 11,33-36: o mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria, p. 80.

Quadro de paralelismo antitético de 1Pd 5,2-3:

Aspecto negativo	Aspecto positivo
Não forçadamente	Mas voluntariamente
Não gananciosamente	Mas livremente
Não como dominadores	Mas tornando-vos modelos

Junto ao paralelismo, verifica-se em 1Pd 5,2-3 possível estrutura de quiasmo. O quiasmo é um recurso literário que organiza ideias em uma ordem específica (A, B, C) e as repete em ordem inversa (C', B', A'). A repetição cruzada cria uma estrutura simétrica, semelhante à letra grega “X/qui”, que dá nome à técnica. Essa estrutura destaca a importância dos elementos que estão no centro, “no entanto, há outro uso do quiasmo: assinalar a reversão da situação inicial. Neste caso, o que realmente importa não é o que está no centro, mas a mudança ocorrida”¹⁵.

Estrutura quiástica de 1Pd 5,2-3:

Ordem	Elemento da perícopé	Atitude ética
A	Não forçadamente	Motivação
B	Mas voluntariamente	Atitude interior
C	Não gananciosamente	Motivação financeira
B'	Mas livremente	Atitude interior
A'	Não como dominadores	Uso de poder
C'	Mas tornando-vos modelo do rebanho	Testemunha moral

O quiasmo evidencia a ênfase na liderança voluntária e exemplar dos presbíteros como elemento essencial no pastoreio do rebanho do Senhor. As atitudes éticas apontadas em justaposição entrelaçam os v.2-3 ao corpo da perícopé. A Primeira Carta de Pedro é reconhecida entre os textos do NT pela incidência de escritos parenéticos, “em que não se desenvolve o querigma, mas do querigma de Cristo já conhecido tiram-se as consequências ético-religiosas”¹⁶.

¹⁵ SILVA, C., Metodologia de exegese bíblica, p. 75.

¹⁶ LÄPPLE, A., Bíblia: interpretação atualizada e catequese, p 241.

3.1 Aprofundamento da passagem de 1Pd 5,1-4

A perícopre de 1Pd 5,1-4 apresenta o testamento de Pedro, identificado como presbítero, testemunha dos sofrimentos de Cristo e participante da glória vindoura. Exorta aos presbíteros a cuidarem do rebanho confiado por Deus, tendo presente que o ministro do rebanho deve: “mostrar boa disposição para o seu ministério, ser desinteressados e zelosos, dar bom exemplo ao rebanho”¹⁷. A recompensa para os perseverantes na missão será a coroa da glória eterna dada pelo supremo pastor, Jesus Cristo. Cada versículo incita atenção e contém elementos basilares no entendimento conjunto da perícopre em razão do estudo proposto. Neste contexto, usa-se como base os escritos do *Aparato Crítico* textual de Nestle-Aland (NA28). A pesquisa percorre os termos presentes e apresenta uma proposta de interpretação para 1Pd 5,1-4.

No v.1, “Πρεσβυτέρουσ/ *aos presbíteros*” designa-se para quem é endereçada as orientações. O termo presbítero é traduzido como “ancião”, pondo relevo naqueles que desenvolvem ofícios na Igreja primitiva. O sentido está na função eclesiástica, não na oposição aos jovens (1Pd 5,5)¹⁸. Em Tt 1,5-9, Paulo exorta aos presbíteros sobre as funções exercidas na comunidade, distinguindo-se as funções administrativas, a pregação, a moral e o ensino. Elucida-se certa proximidade da teologia paulina nos escritos de Pedro, porém a sua intenção primeira não é dar ordens de instrução, mas motivar na firmeza de propósito em meio a momentos difíceis¹⁹. O uso do termo “ancião” na comunidade cristã, aparece pela primeira vez no NT em At 11,30, onde consta que “a contribuição das igrejas gregas à comunidade de Jerusalém foi enviada aos anciãos por meio de Barnabé e Paulo”²⁰.

No mesmo versículo e associado aos presbíteros, “συμπρεσβύτερουσ/ *co-presbítero*” aponta a participação na função ministerial elencada por Pedro. Contudo, destaca-se por ser apóstolo e testemunha dos sofrimentos de Cristo, remonta aos primórdios do Evangelho. O relevo da narrativa aponta para a importância do ministério dos presbíteros ao classificar-se junto com ele, acentuando que todos estavam empenhados na missão de guiar, alimentar e consolar o rebanho do Senhor²¹.

¹⁷ SCHLIER, H., *A Ecclesiologia do Novo Testamento*, p. 166.

¹⁸ SALGUEIRO, J., *Bíblia comentada*, p. 139.

¹⁹ COTHENET, E., *As epístolas de Pedro*, p. 49.

²⁰ MCKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, p. 40.

²¹ CHAMPLIN, R. N., *Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse*, p. 163.

Pedro menciona-se como “*μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων/ testemunha dos sofrimentos de Cristo*”. Dá-se a entender que além de ter sido testemunha ocular de Cristo, sofreu por seguir a Jesus. Clemente Romano na Carta aos Coríntios (5,4), cita o exemplo dos apóstolos na perseverança frente as provações: “Pedro, que por ciúme injusto não suportou apenas uma ou duas, mas numerosas provas e, depois de assim render testemunho, chegaram ao merecido lugar da glória”²². Sua autoridade não deveria ser desprezada. A concepção neotestamentária de “testemunha” vai além da verificação empírica do fato, ou a procura por evidências científicas, mas consiste na atestação de mais pessoas sobre o mesmo fato através do empenho da própria vida²³.

O tema da cristologia e soteriologia estão presentes na carta, asseguradas pela esperança escatológica da parusia (Mt 17,1-9). A associação que Pedro faz aos sofrimentos de Cristo e a participação na glória, assim como Paulo, relaciona-se diretamente à ação salvadora na vida do crente. Desta maneira, a importância do triunfo de Cristo sobre a morte e a sua glorificação são ambos causa eficiente da justificação²⁴. Pedro identifica-se como “*κοινωνός/participante*” da “*δόξης/glória*”, isto é, uma experiência concreta de favorecimento, embora de modo transitório, deposita na esperança da glorificação em Cristo como redentor revelada através dos sofrimentos e ressurreição. Um conhecimento de causa que anima os leitores a buscá-la²⁵.

Nos v.2-3, o autor da carta destaca a moldura ideal do pastor, indicando defeitos e virtudes para o bom andamento do ofício. O imperativo “*ποιμάνετε/pastoreai*” sinaliza a responsabilidade do presbítero em tomar como seu o rebanho que lhe é confiado pelo ofício. Esse serviço dedicado assimila tal missão dada a Pedro de apascentar as ovelhas (Jo 21,15), composta de quatro deveres pastorais no exercício do ministério: ensino, consolo, proteção e transmissão do amor de Deus ao seu povo²⁶. A imagem do pastor atribuída aos ministros da Igreja (At 20,28; 1Pd 5,2-4), aparece frequentemente ligada a YHWH no AT, levando a frente seu rebanho (Sl 68), conduzindo a boas pastagens (Sl 23,4). No

²² CLEMENTE ROMANO. Primeira Carta aos Coríntios 5,4.

²³ MCKENZIE, J. L., Dicionário Bíblico. Testemunha, p. 848.

²⁴ BALLARINI, T., Introdução à Bíblia, p. 348.

²⁵ MCKENZIE, J. L., Dicionário Bíblico. Glória, p. 356.

²⁶ CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 163.

NT, a aplicação da imagem confere especialmente a Cristo, o Bom Pastor das ovelhas (Jo 10,1-16)²⁷.

O “ποιμνιον τοῦ θεοῦ/ *rebanho de Deus*” denota a tradição judaico-cristã do povo de Israel como povo escolhido, nação santa (1Pd 2,9), pertencente a Deus enquanto remidos pelo sangue do cordeiro imaculado (1Pd 1,19)²⁸. A metáfora para definir a comunidade cristã representa o cuidado pastoral exercido pelos líderes da comunidade, sem deixar que o ofício sobressaia ao objetivo de pastorear o rebanho que é de Deus. “Em outras palavras, está envolvido tudo quanto faz parte de ser alguém líder da igreja cristã, o que faz o pastor manusear com questões eternas, como objeto de sua vida diária”²⁹.

As atitudes morais apontadas por Pedro aos presbíteros estão agrupadas por duplas contrapostas. No texto bíblico, a exortação para supervisionar o rebanho não “ἀναγκαστῶς /*forçadamente*” surge por primeiro. O ministério não é exercido meramente pela responsabilidade. Para o autor da carta, o senso do dever coaduna-se ao impulso íntimo da piedade vivida pelo pastor³⁰. A missão pastoral assumida “ἐκουσίως/*voluntariamente*” provém da atitude interior, reflexo da escolha livre e satisfeita. Reforça-se os aspectos éticos positivos ao utilizar “κατὰ θεόν/*segundo Deus*”, onde o agir demonstra-se “προθύμως/*livremente*”, pois Deus procede com ardor, entusiasmo e desprendimento em oposição ao lucro ou vantagem³¹.

Em 1Pd 5,3 o paralelismo antitético procede comparação das atitudes morais de modo exortativo. Os presbíteros cuidem do rebanho não “κατακυριεύοντες/*dominando*”, pois assim faziam os soberanos dotados de posturas ditatoriais. O alerta tange caminhos de entendimento da postura humano-afetiva dos líderes cristãos que a carta é dirigida, pois à medida que envelhecem tendem, pela perda da capacidade do livre arbítrio, a tomar posturas enrijecidas temendo perder o poder. Em certos casos, podiam até mesmo entender que os ataques contra as atitudes de

²⁷ SALGUEIRO, J., Bíblia comentada, p. 140; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

²⁸ BALLARINI, T., Introdução à Bíblia, p. 359.

²⁹ CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 163.

³⁰ CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 163.

³¹ BALLARINI, T., Introdução à Bíblia, p. 359.

dominação representavam investidas contra a fé, não distinguindo entre questões de interesse pessoal e assuntos doutrinários de índole comunitária³². A autoridade abusiva contrasta com o serviço humilde do líder.

O governo sob a ótica do cuidado na promoção do bom exemplo, aproxima a intenção do redator com as recomendações feitas por Paulo (1Cor 4,16; Fl 3,17; Tm 4,12; Tt 2,7). O termo “κλήρων/*porções*” está traduzido na Vulgata latina por *dominatio cleris*, mas não designa propriamente o clero, visão que alguns autores antigos tendem a interpretar. O texto bíblico oferece a compreensão de “aquilo que foi dado por sorte”, e remete-se a certa “partilha da porção eterna”³³. Ao aprofundar o conceito, entende-se que “porção dada por herança” está ligado a “porção de fiéis”, participantes de comunidades confiada a um pastor³⁴. Refere-se ao povo de Deus entregue ao cuidado pastoral.

A insistência que os presbíteros sejam “τύποι/*modelos*” para o “ποιμνίου/*rebanho*” quer empregar um significado além do bom exemplo. O termo grego aponta para a “marca deixada” ou “arquétipo” do bom líder, cuja aqueles pertencentes a porção do rebanho sejam cópias ou duplicatas. “O líder deveria ter qualidades tais que aqueles que estão sob a sua autoridade deveriam ansiar por duplicar em si mesmos as suas qualidades”³⁵. A liderança provém do testemunho ético, moral e espiritual. O verbo “γινόμενοι/*tornando-vos*” revela a preocupação de Pedro dentro do contexto de perseguição, ou até mesmo de perda de sentido da fé, que os presbíteros vivam a pedagogia de Jesus, não esquecendo do seu ministério como modelos de vida, principalmente aos jovens (1Pd 5,5).

O modelo perfeito de vida pastoral encontra-se no “ἀρχιποίμενος/*arquipastor*” para indicar a pessoa de Jesus Cristo. Constata-se que o lexema “supremo pastor” aparece unicamente nesta perícopes em todo o NT, com pequena analogia em Hb 13,20 declarando Jesus como “μεγα ποιμήν/*grande pastor*”³⁶. A representação de Jesus como Bom Pastor seja

³² CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 164.

³³ CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 164.

³⁴ SALGUEIRO, J., Bíblia comentada, p.141.

³⁵ CHAMPLIN, R. N., Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse, p. 164.

³⁶ MAZZAROLO, I., Primeira e Segunda Cartas de Pedro, p. 112.

talvez a mais utilizada nos primeiros séculos do cristianismo. Aplicada aos ministros da Igreja (Ef 4,11), a imagem incita ao cuidado do rebanho na unidade, alargando os horizontes as ovelhas desgarradas (1Pd 2,25)³⁷.

O v.4, funciona como uma promessa escatológica aos que cumprem bem o serviço pastoral, pois eles receberão uma recompensa eterna quando Cristo se manifestar. O verbo no genitivo absoluto, “φανερῶθέντος/*manifestando*”, no NT, refere-se tanto à encarnação de Cristo quanto à sua “παρουσία/*parousia*”, ou seja, a segunda vinda deste Pastor soberano. Conforme o texto bíblico, na manifestação do supremo pastor “κομει̅σθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον/*recebereis a imarcescível coroa da glória*”, caracteriza-se por ser divina e imperecível. A coroa imarcescível prometida trata-se de uma representação simbólica da aprovação divina e da recompensa escatológica destinada aos presbíteros que desempenham suas funções ministeriais com responsabilidade, diligência e eficácia³⁸.

Do ponto de vista escatológico, o texto de 1Pd 5,1-4 insere o exercício ministerial dentro de uma dinâmica de recompensa futura, prometendo aos líderes fiéis a “coroa imarcescível da glória” na manifestação do “Supremo Pastor”. Essa dimensão escatológica não apenas legitima o sofrimento e a renúncia associados ao ministério, mas também redefina o conceito de recompensa pastoral à luz de Cristo. A perícopes, portanto, sintetiza uma eclesiologia que integra liderança e serviço, autoridade e cuidado, presente e futuro, estruturando o ministério cristão a partir da centralidade de Cristo como referência normativa e esperançosa para o pastoreio eclesial.

A investigação aprofundada de 1Pd 5,1-4 nos oferece um entendimento mais nítido da interconexão entre a autoridade espiritual, a responsabilidade do cuidado pastoral e a esperança escatológica, conforme a tradição petrina. Esse estudo não apenas lança luz na compreensão da eclesiologia primitiva, mas também contribui para o desenvolvimento de uma teologia ministerial mais alinhada com a proposta do NT, evitando interpretações distorcidas ou fora de contexto. As descobertas desta análise fornecem, portanto, reflexões valiosas para os líderes cristãos de hoje, reorientando o exercício da liderança para uma perspectiva genuína de cuidado e serviço.

³⁷ MCKENZIE, J. L., Dicionário Bíblico, p. 618.

³⁸ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: A Commentary on First Peter, p. 329-330.

3.2 Comparação das edições bíblicas no Brasil

Este subponto da pesquisa está focado na análise de cinco traduções e edições da Bíblia publicadas no Brasil: Bíblia de Jerusalém, Bíblia do Peregrino, Bíblia TEB, Bíblia com a tradução da CNBB e a Bíblia de Estudos Thomas Nelson (Nova Versão Internacional). O primeiro detalhe de atenção, tanto para leitores leigos quanto para aqueles que têm acesso aos textos bíblicos originais em hebraico e grego, é a tradução. A escolha por uma edição muitas vezes se dá com base na confiança e na clareza da tradução adotada. No entanto, mesmo as melhores traduções apresentam desafios de interpretação. Por isso, recursos adicionais como introduções, notas explicativas e materiais complementares tornam-se fundamentais para ajudar a compreender o conteúdo.

Os elementos devem ser ao mesmo tempo abrangentes e objetivos, trazendo informações atualizadas e relevantes, sem se aprofundar excessivamente em debates acadêmicos que possam confundir³⁹. Dessa forma, o intuito é comparar diversas edições da Bíblia a partir de três aspectos: a tradução, as notas de rodapé e o material complementar. Cada um desses componentes traz seus próprios desafios e critérios de análise para o texto de 1Pd 5,1-4.

A *Bíblia de Jerusalém*⁴⁰, uma das mais utilizadas para estudos e cursos de Teologia, apresenta notas de caráter exegético, levando em conta a terminologia usada no texto bíblico e procurando associar com outras perícopes, tanto do Antigo Testamento quanto do NT. O intento de averiguar as expressões e palavras presentes na tradução fica claro. Elucida-se um caminho apropriado de leitura e entendimento semântico do texto através de seis notas de rodapé distribuídas em ordem alfabética. A nota *k* exhibe que a melhor compreensão para “anciãos” seria “presbíteros”, porém o emprego etimológico da palavra “ancião” seria uma oposição aos “jovens”, citados em 1Pd 5,5. Percebe-se na nota *l* a dupla justificação de Pedro ser testemunha de Cristo, “seja porque, como apóstolo (1Pd 1,1), tenha assistido à paixão de Cristo, seja porque, pelos seus próprios sofrimentos, deu testemunho de Cristo”⁴¹. Na nota *m*, explica-se o sentido presente no final do v.2, onde fala-se da

³⁹ MALZONI, C. V., As edições da Bíblia em circulação no Brasil, p. 113-116.

⁴⁰ BÍBLIA de Jerusalém, 2002.

⁴¹ BÍBLIA de Jerusalém, nota de rodapé *l*, p. 2118.

“glória que há de ser revelada” apontando explicitamente o dia da parusia e o associa a outras passagens bíblicas da carta: 1,5.13; 4,7.17; 4,10.

Para cada página da *Bíblia de Jerusalém* inicia-se novamente a ordem alfabética das notas de rodapé. Portanto, a nota *a* identifica “como Deus o quer”, presente no v.2, associada ao cuidado com o rebanho que os anciãos devem exercer em favor da vontade de Deus. Resgata-se na nota *b* o alerta de Jesus quanto ao instinto de dominação do rebanho (Mt 20,25-28; 23,8; 2Cor 1,24; 4,5; 1Ts 2,7), em associação antitética “daquelles que vos couberam por sorte” com “de bom coração”. Por fim, a nota *c* referencia-se a descrição de Jesus “pastor” em muitos textos do NT, porém o título de “supremo pastor” ou “chefe dos pastores” verifica-se somente neste texto, indicando o contexto do título em razão do serviço.

Diferentemente, o material apresentado pela *Bíblia do Peregrino*⁴² na sua nota de rodapé identifica-se com caráter mais longo, explicações teológicas e menções à tradução de termos, mas resume-se em apenas uma nota extensa para toda perícopé. Trabalha-se a categoria de exortação em continuidade com 1Pd 3,1-9 em esquema semelhante. Coloca a importância do termo “ancião” correlacionado com o termo “jovem”, afirmando a distinção de funções na comunidade. O autor da nota continua discorrendo sobre o texto bíblico a partir da figura de Pedro e seu papel exortativo, conferido por sua responsabilidade.

Antes de despedir-se, Pedro, o ancião e responsável, aconselha seus colegas anciãos e responsáveis. Podem-se ler esses versículos como testamento espiritual de Pedro. Exibe primeiro seus títulos: testemunha da Paixão (que assinalou em sua espiritualidade, ainda que lhe tenha custado tanto compreendê-la) e participante na esperança da glória. Depois propõe seus conselhos com seu procedimento favorito de síntese: “não isso, mas aquilo”⁴³.

A Bíblia de tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, aqui mencionada como *Bíblia da CNBB*, começou com a mais recente tradução dos textos bíblicos para o uso na liturgia em 1994. A tradução segue o modelo da Nova Vulgata e foi lançada por ocasião da comemoração dos 500 anos de evangelização em terras brasileira, além

⁴² BÍBLIA do Peregrino, 2011.

⁴³ BÍBLIA do Peregrino, nota de rodapé de 1Pd 5,1-6, p. 2912.

dos 50 anos da CNBB⁴⁴. Para o texto bíblico em estudo, apresenta notas curtas com poucas informações. Traz apenas no início uma intenção teológica do bloco na sua organização estrutural, mas não adentra no conteúdo formal do texto. A cada versículo, a nota de rodapé menciona textos bíblicos correlacionados no NT com a intenção de justificar sua importância. Outro fator, é que os tradutores oferecem alternativa de tradução para determinadas palavras, como pode-se conferir no v.1 a alternativa de “presbíteros” substituindo “anciãos”, bem como “manifestar” como possibilidade de tradução de “revelar”. No v.4 apresenta o sentido do termo “imperecível”, isto é, que não murcham a exemplo dos louros ganhos pelo atleta ao vencer campeonatos. Ademais, nas notas de rodapé para os v.2-3, apenas se mencionam textos do NT.

A *Tradução Ecumênica da Bíblia* (TEB), proporciona notas com proposta de conduzir ao conhecimento ao mencionar determinadas expressões referentes no corpo do texto. Para todos os versículos da pesquisa, pode-se conferir alguma nota explicativa com menções a perícopes significativas do NT. Como as demais, traduz o termo “πρεσβυτέρους” por “anciãos”, mas pontua a equivalência com o termo “presbíteros”, sinalizando-os como chefes da comunidade. Ainda no v.2, aponta o significado de “testemunha”, que para o autor da nota possui duas maneiras de interpretação: a primeira é Pedro como testemunha ocular da paixão de Jesus, e provavelmente, quando a carta chega às comunidades, já estaria ele na glória; a segunda é o modo interpretativo: “trata-se da testemunha que aceitou o sofrimento para anunciar Cristo”⁴⁵.

No v.2, a nota de rodapé *a* da TEB sugere possível interpretação para “apascentai o rebanho de Deus que vos é confiado, velando por ele”, seria o ressoar da palavra de Cristo a Pedro ocorrido de modo pessoal e direto (Jo 21,15-17), e exorta a função de apascentar o rebanho com vigilância, atitude do pastor dedicado no ofício. Na nota *b* do v.3, presencia-se uma alusão à divisão das terras entre as tribos de Israel, quando a edição opta por traduzir “aqueles que vos couberam por partilha”. O povo é confiado por Deus aos pastores para que cuidem, mas saibam que Deus continua sendo o seu Senhor. Ainda no v.3, o texto resgata certa proximidade com Paulo quando faz referência aos presbíteros serem “modelos do rebanho” (1Cor 4,16; 11,1; Fl 3,17; Tt 2,7).

⁴⁴ BÍBLIA Sagrada, Tradução oficial da CNBB, 2019.

⁴⁵ BÍBLIA Tradução Ecumênica, nota de rodapé “z” para o termo “testemunha”, p. 2390.

Na nota *d*, o tema do “supremo pastor” tem realce na edição em estudo, pois só aparece em 1Pd 5,4 e não há outra menção em todo o NT. A nota de rodapé confirma a incidência da imagem do Cristo pastor frequentemente encontrada nos evangelhos (Jo 10; Lc 15,3-7; Mt 26,31; Mt 9, 36). Com isso, a TEB apresenta seis notas explicativas para melhor compreensão da perícope em análise.

A pesquisa utiliza-se também da *Bíblia de Estudos Thomas Nelson*⁴⁶, que conta com a tradução da Nova Versão Internacional (NVI). A versão apresenta algumas ferramentas de aprofundamento bíblico da atualidade, desenvolvidas para oferecer ao leitor uma compreensão clara, profunda e acessível das Escrituras Sagradas. As notas de rodapé são explicativas de acordo com a intenção da tradução. Constata-se ainda citações de modo alfabético, indicativas de textos bíblicos associados aos termos traduzidos. Expõe quatro notas de rodapé sobre 1Pd 5,1-4, sendo três mais específicas e uma com explicação geral a partir do critério de subdivisão da tradução (1Pd 5,1-11). O objetivo da nota geral do conjunto é incentivar à perseverança da unidade e identidade como cristão, permanecendo firmes nas adversidades e sofrimentos, pois Deus corrigirá tudo no final.

A *Bíblia de Estudos Thomas Nelson* é a única das apresentadas na pesquisa que traduz “presbíteros” no v.1, contando com uma nota de rodapé explicativa:

Aqueles que são espiritualmente responsáveis pela igreja. A igreja cristã primitiva deu continuidade à estrutura de liderança da sinagoga judaica, e “presbítero” é o título de liderança de igreja mais comum no NT. No século I, os presbíteros eram tipicamente crentes mais antigos que tinha respeito e influência na comunidade (1Tm 3,1-7). Aqui, o autor refere-se a si mesmo também como “presbítero”, o que não significa que ele não poderia ter sido um apóstolo (1,1), já que os apóstolos eram certamente considerados anciãos da Igreja toda em qualquer comunidade cristã onde residiam⁴⁷.

Não se entra aqui em pormenores do posicionamento da edição bíblica, porém aponta-se a possibilidade de diferenciação feita

⁴⁶ BÍBLIA de Estudos Thomas Nelson, Nova Versão Internacional, 2021.

⁴⁷ BÍBLIA de Estudos Thomas Nelson, Nova Versão Internacional, nota de rodapé de 5,1, p 2414.

pelo autor da nota entre “presbítero e “ancião”, colocando em relevo a figura do presbítero como líder da Igreja primitiva. Indica-se na nota de rodapé o v.2, para possível interpretação de “pastoreiem o rebanho de Deus”, reforçando a necessidade de verdadeiras lideranças para Igreja em tempos de perseguição. Aposta na organização de estruturas responsáveis, tendo por intuito a prática ordenada do cuidado durante períodos de provação. No v.4, a nota explica o sentido da tradução “quando se manifestar o Supremo Pastor”, isto é, Jesus é o “supremo pastor” e os “presbíteros” pastoreiam em seu nome (Sl 23). Afirma que apenas nesta perícopes do NT esta metáfora é referida a Cristo. No fim, a nota retoma a teologia da missão dos presbíteros na missão de cuidar do rebanho, as instruções deixadas por Pedro e a promessa da coroa imperecível, onde recorda-se os louros da vitória dados ao atleta vencedor quando o Senhor vier em sua glória.

A pesquisa, ao analisar diferentes edições bíblicas, demonstra como as escolhas de tradução colaboram para solidificar a compreensão do presbítero como um cuidador do rebanho a ele confiado. A visão ampla de várias versões evidencia que cada tradução contribui para um entendimento mais profundo e completo do texto bíblico. Ao entrelaçar a teologia bíblica com uma perspectiva dogmático-pastoral, o estudo não se limita à análise textual. Extrai-se dessas camadas de sentido indicações práticas sobre a dimensão do cuidado, oferecendo um guia para que a teoria teológica se manifeste de forma palpável na vida das comunidades.

4. Indicações pastorais sobre o cuidado à luz da perícopes

No intuito de compreender o perfil desejado para e do líder da comunidade, fundamentado no texto bíblico de 1Pd 5,1-4, faz-se necessário breve vislumbre sobre o trajeto percorrido pela Igreja Católica no pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), atentando aos anseios referentes à mudança de época latente, bem como às necessidades atuais e desafios no exercício do ministério. Deus continua suscitando no coração do mundo pessoas dispostas ao serviço do seu povo, ou seja, em inserção direta na sociedade⁴⁸.

⁴⁸ PDV 5.

O presbítero do terceiro milênio possui a bela missão de anunciar o Reino e apascentar o rebanho do Senhor, lembrando do mandato conferido a Pedro: “apascenta minhas ovelhas” (Jo 21,17). Atualmente, o apelo a ser pastor, guia espiritual e promotor da fé continua especialmente no que diz respeito à acolhida, ao serviço e na transformação da sociedade. Os desafios da realidade hodierna repercutem diretamente na vida presbiteral, uma vez que o contexto histórico é de muitas mudanças. Um processo complexo e desafiador, marcado por transformações sociais, culturais e tecnológicas, que exigem adaptações e renovação. O modelo de presbítero esperado pela Igreja concerne na pessoa do pastor “com a coragem de alcançar todas as periferias geográficas e existenciais que precisam da luz do Evangelho, em atitude acolhedora e misericordiosa”⁴⁹.

O Concílio Vaticano II, por meio de seus documentos, oferece uma compreensão renovada e teologicamente fundamentada do presbítero como pastor e cuidador do povo de Deus. Enfatiza-se sua configuração a Cristo, o Bom Pastor, e seu papel fundamental na edificação e condução da comunidade eclesial. No decreto *Presbyterorum Ordinis*, os presbíteros são apresentados como consagrados pelo sacramento da Ordem e configurados ontologicamente a Cristo, a fim de que possam viver o ministério da Palavra, a presidência dos sacramentos e no cuidado pastoral da comunidade. A missão presbiteral é compreendida como um serviço integral que exige disponibilidade, zelo, humildade e caridade, refletindo a atitude do próprio Cristo que veio “não para ser servido, mas para servir” (Mt 20,28)⁵⁰.

Essa concepção é aprofundada na *Lumen Gentium*, que descreve os presbíteros como cooperadores dos bispos e participantes da função pastoral de Cristo. Ainda que não possuam a plenitude do sacerdócio episcopal, exercem um verdadeiro ministério sacerdotal por meio do qual conduzem, cuidam e edificam a comunidade dos fiéis. A imagem do pastor é inseparável da noção de cuidado, entendido aqui como solicitude espiritual, acompanhamento humano e promoção da comunhão. O presbítero é chamado a reunir a família de Deus e a exercer sua autoridade como serviço, não como dominação, mas como expressão do cuidado divino

⁴⁹ DFPIB 16.

⁵⁰ PO 2-9.

por meio da mediação humana⁵¹. O decreto *Optatam Totius*, por sua vez, reforça essa perspectiva ao afirmar que a formação presbiteral deve ser orientada para formar verdadeiros pastores de almas, capazes de conhecer, escutar, amar e cuidar do povo que lhes será confiado, desenvolvendo uma sensibilidade pastoral fundamentada no modelo de Cristo⁵².

A Exortação Apostólica *Pastores dabo Vobis* desenvolve uma teologia importante sobre o ministério presbiteral, na qual a imagem do pastor é central e se articula com a noção de cuidado pastoral. A figura do presbítero é compreendida não apenas em termos funcionais ou administrativos, mas, sobretudo, como mediador do cuidado de Cristo pelo seu povo. O documento afirma que o presbítero, pela ordenação, é “configurado com Jesus Cristo, cabeça e pastor da Igreja, para agir em seu nome e representar sua presença salvífica no meio do rebanho”⁵³. Essa configuração não é abstrata, mas se traduz em uma missão pastoral caracterizada pela solicitude, proximidade e serviço amoroso ao rebanho de Deus, nas suas realidades existenciais.

O ministério ordenado “tem como finalidade essencial a caridade pastoral”, isto é, “a doação total de si mesmo à Igreja, à imagem de Cristo”⁵⁴. A vivência da caridade pastoral na doação de si, manifesta-se no cuidado integral pelo rebanho: evangelizar, santificar e governar, não com autoritarismo, mas com espírito de serviço e atenção às necessidades reais da comunidade.

A formação presbiteral tende a preparar o candidato ao ministério para ser um pastor que cuida, um “homem de comunhão, de escuta, de misericórdia, capaz de carregar os fardos dos outros e promover a reconciliação”⁵⁵. O cuidado é, portanto, não apenas uma função do ministério, mas sua própria forma, pois “a caridade pastoral unifica a vida do presbítero, conferindo-lhe unidade interior e sentido espiritual”⁵⁶. Assim, o documento oferece uma visão profundamente relacional do ministério presbiteral, enraizada na mística do cuidado, a partir da qual o presbítero é chamado a ser presença sacramental do amor atento, próximo e fiel de Cristo pelo seu povo.

⁵¹ LG 28.

⁵² OT 4-6.

⁵³ PDV 15.

⁵⁴ PDV 23.

⁵⁵ PDV 43.

⁵⁶ PDV 25.

Aquele que dá a própria vida em sacrifício apresenta-se como o Bom Pastor, vindo para reunir as ovelhas perdidas da casa de Israel e conduzi-las ao redil do Reino de Deus (Mt 9, 36 e 15, 24; Jo 10, 14-16). Com esta imagem, amplamente presente na história da salvação, Cristo revela que Deus é aquele que reúne, acompanha, segue e cuida do próprio rebanho. Aparece aqui a imagem de um Deus-Pastor, que compartilha conosco a nossa vida até carregar sobre si o nosso sofrimento e a nossa morte⁵⁷.

As Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano esboçaram significativas linhas iluminadoras para a vida presbiteral em tal realidade. A *Conferência de Medellín* marcou um ponto de virada ao abordar a dimensão social da fé e a relação da Igreja com as realidades latino-americanas, além de aprofundar a reflexão sobre a formação do presbítero, enfatizando sua preparação para o diálogo com o mundo e a realidade social⁵⁸. Na *Conferência de Puebla* continuou-se aprofundando a reflexão, com atenção aos desafios sociais e espirituais de cada realidade. Destacou-se a importância da dimensão humana ligada a espiritual, para que os candidatos ao ministério ordenado sejam verdadeiros pastores⁵⁹. Em *Santo Domingo*, as reflexões sobre o presbítero são retomadas, enfatizando a necessidade de uma formação que levasse em conta a cultura local e os desafios do mundo contemporâneo⁶⁰. Finalmente, a *Conferência de Aparecida* solicitou com veemência para que os presbíteros sejam discípulos missionários do Evangelho, bem como anunciadores da esperança num mundo marcado por desafios sociais e espirituais⁶¹.

O presbítero, ao exercer sua missão dentro da comunidade, confronta-se com variadas realidades, agindo sobretudo no testemunho da caridade. Na exigência de “ser bom guia do seu Povo, o presbítero estará também atento a conhecer os sinais dos tempos: desde os que dizem mais respeito à Igreja universal e ao seu caminho na história dos homens, aos mais próximos da situação concreta da sua comunidade”⁶². A expressão “sinais dos tempos”, recorrente em *Gaudium et*

⁵⁷ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. O dom da vocação presbiteral, n. 37.

⁵⁸ CELAM. Conclusões de Medellín, p.107-118.

⁵⁹ CELAM. Conclusões da Conferência de Puebla, p. 301-303.

⁶⁰ CELAM. Santo Domingo, p. 107-110.

⁶¹ CELAM. Documento de Aparecida, p.143-149.

⁶² CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. Diretório para o ministério e a vida dos presbíteros, n. 78

*Spes*⁶³, convida a Igreja a não se fechar em si mesma, mas a interpretar, com sabedoria evangélica, as transformações sociais, políticas, econômicas e culturais do mundo. Isso exige uma postura de discernimento, sensibilidade e abertura. Trata-se de olhar para a realidade não com medo ou julgamento, mas com empatia e desejo de compreender para melhor servir.

Lembrem-se, além disso, os pastores que, com o seu comportamento e solicitude quotidianos, manifestam ao mundo o rosto da Igreja com base no qual os homens julgam da força e da verdade da mensagem cristã. Com a sua vida e palavra, juntos com os religiosos e os seus fiéis, mostrem que a Igreja, com todos os dons que contém em si, é só pela sua simples presença uma fonte inexaurível daquelas virtudes de que tanto necessita o mundo de hoje⁶⁴.

A *Lumen Gentium* elucida o modelo de cuidado pastoral que os presbíteros são chamados a concretizar. O serviço à comunidade local exercido pelos pastores, aponta o documento, revela a importância do papel do pastor na vida cristã. Sugere-se que, em sua rotina diária, os líderes religiosos são chamados não somente ao cuidado dos fiéis, mas também a se empenhar em alcançar aqueles que se afastaram da fé ou dos sacramentos, independentemente de sua filiação religiosa. Inspirados na parábola do Bom Pastor (Lc 15,4-7), os presbíteros são chamados a testemunhar a verdade e a vida, oferecendo um exemplo autêntico de ministério pastoral dedicado e acolhedor⁶⁵.

Segundo o Papa Francisco, a dinâmica do cuidado abrange conhecer os desafios do mundo atual. Os presbíteros devem estar envolvidos diretamente com as mazelas das realidades circundantes, contraindo o “cheiro de ovelha”⁶⁶, isto é, viver em comunhão com o povo, não acima dele, ter um coração misericordioso e não apenas doutrinador, ser presença fiel, especialmente nos momentos difíceis, estar sempre em saída, em direção aos que mais precisam.

⁶³ GS 4-10.

⁶⁴ GS 43.

⁶⁵ LG 28.

⁶⁶ EG 24.

Em 5,1-4 temos uma como orientação ministerial cristã-primitiva feita aos πρεσβυτέρου. Eles deverão “apascentar o rebanho de Deus”, portanto, dirigir a Igreja local e dar-lhe alimento e proteção. São dignas de nota as exigências que lhe fazem: mostrar boa disposição para o ministério, ser desinteressados e zelosos, dar bom exemplo ao rebanho. A par desses ministérios “oficiais”, há outros, de natureza carismática. Fala deles provavelmente 4,10s. Também o carisma da pregação, que anuncia a palavra de Deus, e o dos serviços da Caritas, pertencem à Igreja, que, enfim, não se edifica em virtudes da força intelectual e moral dos detentores ministérios, nem dos carismáticos, mas da força impetrada e propiciada por Deus⁶⁷.

Em suma, o texto bíblico de 1Pedro exprime uma teologia petrina da esperança aplicada ao exercício concreto do pastoreio. Sinaliza-se no v.4 uma conscientização escatológica a partir da compreensão sobre a recompensa futura, em que Cristo, o Supremo Pastor, recompensará os fiéis pastores com “a coroa imarcescível da glória”⁶⁸. A “coroa da glória” não é uma recompensa meritocrática no sentido estrito, mas sim fruto da graça, concedida aos que perseverarem no serviço humilde e generoso, na fidelidade ao modelo de Cristo. A glória aqui referida está intimamente ligada à partilha da glória do próprio Cristo ressuscitado (Rm 8,17; 1Pd 4,13)⁶⁹.

Conclusão

O presente estudo desenvolveu-se com intuito de analisar a exortação de 1Pd 5,1-4 como uma fonte bíblica fundamental para o ministério presbiteral, especificamente no que tange aos diversos desafios presentes. A partir de um percurso feito desde a contextualização da Primeira Carta de Pedro, a proposta exegética e aplicabilidade do texto bíblico para a dimensão do cuidado pastoral, constatou-se que a teologia petrina estabelece um modelo ministerial pautado no cuidado dos que se encontram em situações de voluntariedade, na ausência de avareza e na liderança pelo exemplo, em contraposição a uma autoridade opressiva ou movida por interesses pessoais.

⁶⁷ SCHLIER, H., *A Ecclesiologia do Novo Testamento*, p. 166.

⁶⁸ MAZZAROLO, I., *Primeira e Segunda Cartas de Pedro*, p. 112.

⁶⁹ SCHLIER, H., *A Ecclesiologia do Novo Testamento*, p. 168.

A análise realçou que a dimensão do cuidado pastoral está compreendida com o serviço atento, compassivo e exemplar, em conformidade com o paradigma cristológico do Bom Pastor, do Cristo misericordioso e compassivo⁷⁰. Porém, ao focar no cuidado genuíno, motivado pelo amor e não pela obrigação, o líder religioso pode resistir à mentalidade gerencial que, muitas vezes, desumaniza a prática pastoral. A liderança genuína exercida pelo pastor emerge como um antídoto contra a crise de credibilidade e a desilusão que acometem muitas comunidades. Desta maneira, a contribuição do estudo está na renovação teológica e pastoral do ministério dos líderes religiosos, oferecendo um retorno à simplicidade e à profundidade do cuidado bíblico como resposta aos complexos desafios hodiernos do trabalho pastoral.

Por fim, embora a pesquisa tenha tomado como parâmetro o texto bíblico de 1Pd 5,1-4, sabe-se que os diversos contextos sobre o tema dos desafios do cuidado pastoral são vastos e alargados. Sugere-se para um futuro estudo aprofundar a análise sobre a relação da dimensão humana do presbítero e a relação entre a saúde mental e a qualidade do cuidado oferecido, bem como explorar a aplicação desses mesmos princípios em diferentes contextos eclesiais. O legado da teologia petrina aponta para os esforços nas relações cotidianas em vista da espera escatológica da coroa imarcescível da glória dada somente pelo Supremo Pastor. O cuidado pastoral autêntico, alinhado à vontade de Deus e exercido com humildade e amor, é a chave para um ministério que glorifica a Deus e edifica o rebanho em meio às incertezas e desafios do mundo atual.

Referências bibliográficas

ACHTEMEIER, Paul. John. **1 Peter: A Commentary on First Peter**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

BALLARINI, Teodorico (org). **Introdução à Bíblia**. Petrópolis: Vozes, Vol II, 1969.

BÍBLIA de Estudos Thomas Nelson. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Thomas Nelson, 2021.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 3^oed., 2011.

BÍBLIA Sagrada. **Tradução Oficial da CNBB**. Brasília: CNBB, 2^o ed., 2019.

⁷⁰ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BROWN, Raymond, FITZMYER, Joseph, MURPHY, Roland. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Editora Academia Cristã LTDA; São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, Donald Arthur. 1Pedro. In: BEALE, Gregory Kimball, CARSON, Donald Arthur (Org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1243-1280.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João; Judas e Apocalipse.** Novo Testamento Interpretado versículo por versículo. São Paulo: Mile-nium Distribuidora Cultural, Vol. VI, 1980.

CLEMENTE ROMANO. **Carta aos Coríntios.** Bibliotheca Patristica. Acesso: https://sumateologica.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II** (1962-1965). 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Conclusões da Conferência de Puebla:** evangelização no presente e no futuro da América Latina. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Conclusões de Medellín.** São Paulo: Paulinas, 1968.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Documento de Aparecida.** 3. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. **Santo Domingo:** nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. Tradução oficial da CNBB. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil.** Brasília: CNBB, 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil.** Brasília: CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Formação dos presbíteros da Igreja no Brasil:** diretrizes básicas São Paulo: Paulinas, 8º ed., 2008.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Metodologia do processo formativo:** a formação presbiteral na igreja do Brasil São Paulo: Paulus, 2001.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros,** 2013.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **O dom da vocação presbiteral:** Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis. 1ªed. Brasília: CNBB, 2017.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **O sacerdote Ministro da Misericórdia Divina:** subsídio para confessores e diretores espirituais. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **O presbítero**: pastor e guia da comunidade paroquial. São Paulo: Paulinas, 2003.

COTHENET, Edouard. **As Epístolas de Pedro**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas 2013.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Gaudete et Exultate**. Brasília: CNBB, 2018.

GOMES, Tiago de Fraga. **A eclesiologia conciliar na América Latina**: a comunhão gera a missão. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

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

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

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

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues. Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. Doi: [HTTPS://DOI.ORG/10.46525/RET.V38I2](https://doi.org/10.46525/RET.V38I2)

GONZAGA, Waldecir, GONÇALVES, Eliseu Fernandes. O hino de Romanos 11,33-36: o mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria. In: GONZAGA, Waldecir (Org.). **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2023, p. 69-87.

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

HACKMANN, Geraldo. Luiz. Borges. **A amada Igreja de Jesus Cristo**: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Pastores Dabo Vobis**. São Paulo: Paulinas, 8º ed., 2009.

KASPER, Walter. **A Igreja católica**: essência, realidade e missão. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

LÄPPLE, Alfred. **Bíblia: interpretação atualizada e catequese**. São Paulo: Paulinas, vol 3, 1978.

LORSCHIEDER, Aloísio. **Identidade e espiritualidade do padre diocesano**. 3º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MALZONI, Cláudio Vianney. **As edições da Bíblia em circulação no Brasil:** panorama atual. Didaskalia XL 1. 113-125, 2010.

MAZZAROLO, Isidoro. **Primeira e Segunda Cartas de Pedro:** exegese e comentário. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2015.

MÜLLER, Gerhard. Ludwig. **Dogmática Católica** – Teoria e prática da Teologia. 8 ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2014.

NORIEGA, Roberto. **Ministério sacerdotal:** a responsabilidade ética na arte de servir. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

ROBERT, André., FEUILLET, André. **Introdução à Bíblia:** Novo Testamento. São Paulo: Editora Herder, 1968, vol. IV.

SALGUEIRO, Jose. **Bíblia Comentada.** Madrid: BAC, Vol VII, 1965.

SCHLIER, Heinrich. A Eclesiologia do Novo Testamento. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Orgs.). **Mysterium Salutis:** compêndio de dogmática histórico-salvífica. Eclesiologia Bíblica. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 163-168. v.IV/1.

SCHLOSSER, Jacques. A primeira epístola de Pedro. In: MARGUERAT, Daniel. (Org.). **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009, p. 533-548.

SCHMAUS, Michael. **A Fé da Igreja.** Volume V – A Igreja. 2. Caráter Sacramental da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1980.

SILVA, Cássio. Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica.** São Paulo: Paulinas, 2009.

URIARTE, Juan Maria. **A missão do presbítero:** Servir como pastor: chaves da espiritualidade sacerdotal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ZERWICK, Max, GROSVENOR, Mary. **Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento.** Navarra (España): Editorial Verbo Divino, 2008.

Capítulo VII

A mensagem de esperança escatológica em Ap 21,4: “O Senhor enxugará todas as lágrimas”

The message of eschatological hope in Rev 21:4: “The Lord will wipe away all tears”

El mensaje de esperanza escatológico en Ap 21,4: “El Señor enxugará todas las lágrimas”

Waldecir Gonzaga¹
André Pereira Lima²

Resumo

Com sua singularidade no NT, o Apocalipse de João possui relações com os escritos judaicos apocalípticos e com o AT. Ele caracteriza-se por ser um texto voltado para a esperança no futuro, a partir do evento de Cristo na história. O tempo da salvação é anunciado com orientação para um *eschaton*. A escatologia, em Ap 21,1-8, conta com a indicação de um novo céu e uma nova terra, promovendo um ápice de um movimento cósmico salvífico iniciado na morte redentora de Cristo, mediante a extirpação das consequências do pecado original, da reconstituição da relação entre Deus e o homem, bem como da obtenção da herança eterna. Quanto à expectativa, ocorre uma dinâmica no texto com uma relação entre o presente e o futuro na qual a vinda definitiva de Jesus diante do presente provisório é a instauração do futuro último e definitivo. O presente estudo analisa a mensagem de esperança es-

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). E-mail: <padreandrelima@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551626089436234>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7787-6834>.

catológica para Ap 21,4, a partir dos paralelos existentes nas relações com Is 26,8 e 53,10 (AT) e 1Hen, 4Esd 8,53 e TesMo 10,1 (apócrifos judaicos), devido aparecer uma apropriação de elementos escatológicos do AT (Isaías), sendo aplicados no NT (Apocalipse). Os elementos da lágrima e da morte (constantes na realidade histórico-humana) são reutilizados como símbolos de uma nova realidade no NT. O contexto do termo “δακρυον/lágrima” empregado, enfim, em Ap 21,4, ao representar a tristeza humana, a tragédia e o mal, caracteriza-se como a grande mensagem de perspectiva escatológica da perícopie neotestamentária, recolhendo toda a longa tradição veterotestamentária.

Palavras-Chave: Apocalipse, Esperança, Escatologia, Lágrimas, Uso do AT no NT.

Abstract

Unique within the New Testament, the Book of Revelation has connections to Jewish apocalyptic writings and the Old Testament. It is characterized by being a text focused on hope for the future, stemming from the event of Christ in history. The time of salvation is announced with an orientation towards an eschaton. The eschatology in Rev 21:1-8 includes the indication of a new heaven and a new earth, promoting the culmination of a cosmic salvific movement initiated in the redemptive death of Christ, through the eradication of the consequences of original sin, the reconstitution of the relationship between God and man, and the attainment of eternal inheritance. Regarding expectation, there is a dynamic in the text with a relationship between the present and the future in which the definitive coming of Jesus before the provisional present is the establishment of the ultimate and definitive future. This study analyzes the message of eschatological hope in Rev 21:4, based on the parallels existing in the relationships with Isa 26:8 and 53:10 (Old Testament) and 1 Enoch, 4 Ezra 8:53 and Testament of Moses 10:1 (Jewish apocrypha), due to the appropriation of eschatological elements from the Old Testament (Isaiah), being applied in the New Testament (Revelation). The elements of tears and death (constant in historical-human reality) are reused as symbols of a new reality in the New Testament. The context of the term “δακρυον/tear” employed in Rev 21:4, representing human sadness, tragedy, and evil, is characterized as the great

message of eschatological perspective of the New Testament pericope, encompassing the entire long Old Testament tradition.

Keywords: Apocalypse, Hope, Eschatology, Tears, Use of the OT in the NT.

Resumen

Con su singularidad en el NT, el Apocalipsis de Juan se relaciona con los escritos apocalípticos judíos y el Antiguo Testamento. Se caracteriza por ser un texto centrado en la esperanza en el futuro, comenzando con el acontecimiento de Cristo en la historia. El tiempo de la salvación se anuncia con una orientación hacia un escatón. La escatología, en Ap 21,1-8, apunta a un cielo nuevo y una tierra nueva, promoviendo la culminación de un movimiento salvífico cósmico iniciado por la muerte redentora de Cristo, mediante la extirpación de las consecuencias del pecado original, la restauración de la relación entre Dios y la humanidad, y la obtención de la herencia eterna. En cuanto a la expectativa, se produce en el texto una dinámica con una relación entre el presente y el futuro, en la que la venida definitiva de Jesús antes del presente provisional es el establecimiento del futuro último y definitivo. Este estudio analiza el mensaje de esperanza escatológica en Ap 21,4, basándose en los paralelismos con Is 26,8 y 53,10 (AT) y 1 Hen, 4 Esd 8,53 y Testamento de Moises 10,1 (apócrifos judíos). Demuestra una apropiación de elementos escatológicos del AT (Isaías) aplicados al NT (Apocalipsis). Los elementos de lágrimas y muerte (constantes en la realidad histórico-humana) se reutilizan como símbolos de una nueva realidad en el NT. Finalmente, el contexto del término “δακρυον/lágrima” utilizado en Apocalipsis 21,4, que representa la tristeza, la tragedia y el mal humanos, caracteriza el gran mensaje de la perspectiva escatológica de la perícopa del Nuevo Testamento, que abarca toda la extensa tradición del Antiguo Testamento.

Palabras clave: Apocalipsis, Esperanza, Escatología, Lágrimas, Uso del AT en el NT.

Introdução

O livro do Apocalipse, único da categoria no NT, encontra-se no gênero literário apocalíptico. Em um primeiro momento, presume-se uma leitura como a encontrada nos escritos judaicos apocalípticos ou mesmo em livro do AT³, ao sugerir um período de opressão, de tribulação e de morte. Mas, por meio da investigação histórica⁴, não se percebe uma perseguição sistemática no tempo da obra do vidente João. O que se avalia é o encorajamento que vai alavancar qualquer instalação de costumes da época, não se confiando nos poderes humanos, todavia, voltando-se à promessa de um tempo novo em Cristo ressuscitado.

Apesar de sua forte rejeição na Igreja oriental, inclusive ausente de vários catálogos bíblicos dos quatro primeiros séculos do cristianismo⁵, costuma-se situar o Apocalipse na última posição do arranjo geral dos *corpora* do NT, como se segue, embora pertença ao *corpus* joanino⁶: Cânon Muratoriano, Irineu, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Cipriano, Dídimos (o Cego), III Concílio de Cartago, Eusébio de Cesareia, Código Sinaítico, Vulgata, Versão Copta, Versão Etiópica, Anfílaquio, Rufino, Hugo de São Victor, Jerônimo, Epifânio, Agostinho, Inocente I, Cassiodoro, Isidoro, João de Salisburuy, Códice Alexandrino, Atanásio, *Synopsis Scripturae Sacrae*, Leôncio, João Damasceno, Célio Sedúlio – *Anonymus*⁷.

Discorre-se sobre um “texto totalmente voltado para o futuro da esperança”⁸, não consistindo em uma mera projeção sobre o destino do homem, porém uma relação entre o sentido do seu passado e do seu presente, tendo como marco o evento de Cristo na história. A obra de João aponta, por meio de um anúncio profético, eventos que vão acontecer com brevidade mediante uma manifestação do cordeiro vitorioso⁹, segundo aquilo que é revelado no escrito: no espaço histórico provisório, os acontecimentos vindouros plenificados e definitivos. No âmbito do

³ CORSANI, B., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 297.

⁴ CUVILLIER, E., *O Apocalipse de João*, p. 505-506.

⁵ GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., *Apocalipse 21,1-8*, p. 164.

⁶ GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*, p. 681-704; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 409; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 93-118.

⁷ GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 405.

⁸ RAVASI, G., *A boa nova*, p. 350-351.

⁹ KÖNINGS, J., *A teologia da criação*, p. 198-199.

livro, o tempo da salvação é anunciado não como uma nostalgia, contudo que o tempo prossigue para um *escathon*¹⁰.

Neste contexto escatológico, Lopes¹¹ destaca alguns elementos sobre a obra: 1) a certeza de que Jesus tem o controle total da história e da Igreja; 2) as perseguições do mundo e de satanás não podem destruir a Igreja; 3) os inimigos serão vencidos; e 4) os inimigos enfrentarão o juízo de Deus e a Igreja desfrutará da bem-aventurança eterna. Assim, a mensagem de expectativa escatológica, contida em Ap 21,4, localiza-se em um momento chave do livro do Apocalipse e por isto, nos títulos da perícopé, percebe-se um sentido de complementariedade que ocorre no fim de uma era simbolizada na realidade da nova Jerusalém apreçoada no livro.

Por fim, a perícopé de Ap 21,1-8 encontra-se na seção Ap 21,1-22,5, podendo adquirir algumas designações, quais sejam: “A conversão das nações”¹², “A nova criação”¹³, “A nova Jerusalém que desce do céu”¹⁴, “A nova Jerusalém”¹⁵, “A vitória de Cristo e o fim da história”¹⁶, “Triunfo e consumação final”¹⁷ e “A nova criação: a Igreja perfeita na glória”¹⁸. E a passagem, por sua vez, recebe, igualmente, diversos títulos, a saber: “O mundo novo”¹⁹, “Céu novo, terra nova, nova Jerusalém”²⁰, “O advento do novo céu e nova terra”²¹, “A nova Jerusalém”²², “Novo céu e nova terra”²³, “Novo céu, nova terra e nova Jerusalém”²⁴, “A nova criação”²⁵ e “Tudo novo”²⁶.

¹⁰ MENDONÇA, J. T., A leitura infinita, p. 77.

¹¹ LOPES, H. D., Apocalipse, p. 16.

¹² MATHEWSON, D., The destiny of the nations in Revelation 21,1-22,5, p. 126.

¹³ CUVILLIER, E., O Apocalipse de João, p. 495.

¹⁴ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 37. O autor divide a seção da seguinte forma: Ap 21-22.

¹⁵ HARRINGTON, W. J., Chave para a Bíblia, p. 620; BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, Vol. 2, p. 1169.

¹⁶ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1007. O estudioso compreende a seção da seguinte maneira: Ap 19,11-22,5.

¹⁷ LADD, G. E., Apocalipse, p. 16.

¹⁸ BEALE, G. K.; CAMPBELL, D. H., Apocalipse, p. 23.

¹⁹ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 594.

²⁰ RICHARD, P., Apocalipse, p. 268.

²¹ OSBORNE, G. R., Apocalipse, p. 814.

²² HARRINGTON, W. J., Chave para a Bíblia, p. 621.

²³ CONTRERAS MOLINA, F., Apocalipse, p. 723.

²⁴ COLLINS, A. Y., Apocalipse, p. 842.

²⁵ LADD, G. E., Apocalipse, p. 16.

²⁶ ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M., O Apocalipse, p. 258.

1. Os elementos teológicos da mensagem escatológica em Ap 21,1-8

Como é apresentada²⁷, a revelação refere-se ao desenvolvimento histórico que culmina com o fim deste mundo, indicando os mistérios contidos em um futuro salvífico. Convém informar que “tanto a escatologia quanto a apocalíptica possuem alguma associação com a expectativa futura”²⁸. E, no caso específico de Ap 21,1-8, a indicação, de “um novo céu” e de “uma nova terra” já no princípio da perícopie, torna-se um ápice de um movimento cósmico salvífico iniciado na morte redentora de Cristo, mediante a extirpação das consequências do pecado original, da reconstituição da relação entre Deus e o homem, bem como da obtenção da herança eterna²⁹ pela pessoa humana. E estes acontecimentos futuros são percebidos no mundo já com o anúncio do Reino de Deus por Jesus em um ambiente pré-pascal, no qual a expressão “vem a hora e é agora” (Jo 4,23; 5,25; 16,32), do IV Evangelho, já é essa nova realidade³⁰ em Jesus.

É possível vislumbrar que o “novo céu e nova terra” (Ap 21,1) neste momento é uma compreensão ressignificada da ressurreição de Jesus que redimensiona as relações entre Deus e o mundo nas quais o “amor criativo é convidativo”³¹, chamando o homem para uma nova realidade e transformando o mundo e o seu futuro. Ap 21,1-8 é o acontecimento de uma renovação total, afetando a ordem do mundo criado³². Como é salientado³³, o “*κόσμος/mundo*” nem sempre restringe-se a um mundo físico, porém refere-se às atividades humanas e às condições de vida do ser humano. É, então, a partir desta percepção que pode ser evidenciada na mensagem escatológica uma menção aos acontecimentos futuros no fim dos tempos e uma consumação do mundo, passando por perseguições, apostasias, ressurreição e juízo final³⁴.

²⁷ HARRINGTON, W. J., Chave para a Bíblia, p. 614.

²⁸ COLLINS, J. J., Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte, p. 82.

²⁹ CORSINI, E., O Apocalipse de São João, p. 369.

³⁰ JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 168-169.

³¹ CUNHA, R. G. de A., A escatologia do amor, p. 55.

³² BRÜTSCH, C., La clarté de l'Apocalypse, p. 1.

³³ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 316.

³⁴ BETTENCOURT, E.; LIMA, M. L. C., Curso bíblico, p. 227.

Ao tratar da mensagem escatológica em Ap 21,1-8, convém entender o que trata a escatologia e sua relação no livro do Apocalipse. O termo escatologia, sendo oriundo do substantivo ἔσχατος, remete à ideia do término das coisas e do mundo³⁵. Mowinckel³⁶ percebe três aspectos que delineiam a escatologia, a saber: dualismo histórico, universalismo e atuação sobre-humana. A partir disto, o Apocalipse mantém características de uma mensagem profética no NT que contribui com uma significação em razão de um período pós-ressurreição de Jesus, oferecendo uma resposta, um fim no tempo³⁷, mediante o plano de salvação de Deus. Dentro do contexto do NT, o termo ἔσχατος apresenta 52 ocorrências³⁸: Mt (10), Mc (5), Lc (8), Jo (7), At (3), 1Cor (5), 2Tm (2), Hb (2), Tg (2), 1Pd (2), 2Pd (2), 1Jo (2), Jd (1) e Ap (6). Observa-se que o objetivo do Apocalipse é a mensagem de esperança escatológica apresentada por meio de elementos apocalípticos que possuem a páscoa de Jesus, a celebração do cordeiro imolado na cruz e ressurreição, como o grande momento do *escathon*³⁹.

Isto parece ser corroborado quando se verifica um tempo de aflição escatológica (Ap 4–18), sucedido pela expectativa da vitória (Ap 19–22), culminando com a descida da nova Jerusalém⁴⁰, como evento final e consumado. A escatologia do livro tem como fundamento a recompensa do justo-fiel que persevera até o fim. Pois, sendo a ressurreição de Jesus o decreto final contra o reino de satanás, ou seja, o combate final contra o mal, a fidelidade do justo-fiel no mundo torna-se a sua participação pessoal no agora escatológico da plenitude da ressurreição em Cristo⁴¹.

Por sua vez, a ressurreição é tratada no texto apocalíptico, já no seu início, com a apresentação do senhor exaltado, Jesus ressuscitado. Ele incumbe o visionário João⁴² para relatar tais realidades escatológicas que permeiam todo o livro, sendo, no fundo, uma “escatologia

³⁵ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A esperança escatológica em 1Pd 4,7-11, p. 288.

³⁶ MOWINCKEL, S., He that cometh, p. 26, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 27.

³⁷ BARSOTTI, D., Meditazione sull'Apocalisse, p. 8-9.

³⁸ BAUMGARTEN, J., ἔσχατος, p. 1607.

³⁹ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A esperança escatológica em 1Pd 4,7-11, p. 315.

⁴⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1155.

⁴¹ MAZZAROLO, I., A Bíblia em suas mãos, p. 222.

⁴² HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 288.

sempre presente, atual e futura ao mesmo tempo”⁴³. A fim de expressar a mensagem de esperança escatológica, a linguagem predominante no livro é a não-literal ou figurada⁴⁴, típica deste gênero literário. Na verdade, o simbolismo constitui-se em uma das características da obra. Abordar o advento de um novo céu e de uma nova terra, pressupõe, na verdade, um discurso sobre o inexprimível. Com isto, o leitor-ouvinte, capaz de decifrar os códigos simbólicos contidos no texto, é convidado a aprofundar-se na realidade da salvação⁴⁵ que o cerca mediante tal mensagem de confiança.

Dentro da mensagem de esperança do vidente João há a exposição de Jesus como o “messias prometido e aguardado”⁴⁶, ao considerar a restauração futura de Israel e de Jerusalém como um momento auge da obra salvadora de Cristo, com um sentido não político, mas espiritual. Sem dúvida, a perspectiva fundamenta-se na obra escatológica divina em Cristo, o “primogênito entre os mortos” (Ap 1,5), que presenteia com um sentido novo a história presente, vislumbrando um cumprimento no futuro⁴⁷. Diante de um presente pessimista, abre-se um futuro esperançoso com a vinda do Reino, de uma nova ordem universal, com a realização da presença messiânica de Jesus⁴⁸. No tocante à esperança, ocorre uma dinâmica no texto com uma relação entre o presente e o futuro no qual a vinda definitiva de Jesus diante do presente provisório é a instauração do futuro último e definitivo⁴⁹.

Por outro lado, algo que se sabe sobre os escritos do período persa é que eles também possuem uma tradição apocalíptica que se relaciona com a profecia judaica, dentre ela, aquela contida em Is 24–27⁵⁰, em que trata da reorganização do culto do templo pós-exílico com a introdução de conceitos apocalípticos. Acredita-se que, devido ao período do movimento apocalíptico, o tema escatológico percorre os textos do AT e continua da mesma forma nas escatologias expressas no NT. A partir disto, ao verificar as passagens paralelas⁵¹, oferecidos na Bíblia

⁴³ VANNI, U., Apocalipse, p. 21

⁴⁴ ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M., O Apocalipse, p. 43.

⁴⁵ CUVILLIER, E., O Apocalipse de João, p. 498-499.

⁴⁶ CORSINI, E., O Apocalipse de São João, p. 369.

⁴⁷ ANCONA, G., Escatologia cristã, p. 109.

⁴⁸ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, p. 234.

⁴⁹ ANCONA, G., Escatologia cristã, p. 110.

⁵⁰ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, Vol. 1, p. 235.

⁵¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2165.

de Jerusalém para Ap 21,4, em relação ao AT, por exemplo, tem-se: Is 25,8; 35,10. E ao averiguar os textos relacionados⁵² na NA²⁸ para Ap 21,4, em relação ao AT e apócrifos judaicos, mencionam-se: Is 25,8; Jr 31,16; 2Bar 73,2s; 4Esd 8,53; 20,14; Is 35,10; 51,11; 65,19; TesMo 10,1; Is 43,18; 65,17. Em um primeiro momento, tais referências possuem características comuns de esperança escatológica. Na presente pesquisa, porém, é dado destaque no AT aos textos de Is 26,8 e 35,10; dos textos apócrifos judaicos, aos escritos de 4Esd 8,53 e TesMo 10,1, procurando tanto chegar à plausibilidade como realizar uma análise de seu possível uso.

1.1 Traços característicos escatológicos no AT: Is 25,8 e 35,10

O livro do profeta Isaías, sendo o maior do AT, à exceção dos Salmos, é um dos mais citados no NT⁵³. Por outro lado, o Apocalipse é aquele que mais contém referências veterotestamentárias (*citações, alusões e ecos*) no NT (Pentateuco, Jz, 1-2Sm, 1-2Rs, Sl, Pr, Ct, Jó, Is, Ez, Dn), sendo Isaías, dentre os profetas maiores, o mais mencionado⁵⁴. Em um primeiro momento, o livro de Isaías pode ser dividido em duas grandes partes⁵⁵: o período pré-exílico (Is 1–39); e o período pós-exílico (Is 40–66). Dentro do proto-Isaías (Is 1–39), obtém-se uma subdivisão, como se segue⁵⁶: Oráculos contra Judá e Jerusalém (Is 1–12); oráculos contra as nações (Is 13–23); capítulos escatológicos sobre o juízo final (Is 24–27). Cabe dizer neste momento que Vermeulen designa Is 24 como o fim de todo o mundo pagão, tratando Is 25–27 como o Apocalipse de Isaías⁵⁷. Em seguida, na subdivisão, há, além disso, os oráculos contra Judá (Is 28–35) e apêndice histórico narrativo (Is 36–39).

Uma outra divisão⁵⁸ de Isaías auxilia na interpretação do escrito baseado nos quatro reinados de Israel: 1) mensagem sob o rei Osias (Is 1–5); 2) mensagem sobre o reinado do rei Joatã (Is 6); 3) mensagem sobre o débil rei Acáz (Is 7–12); e 4) mensagem sobre o rei Ezequias

⁵² NESTLE-ALAND., *Novum Testamentum Graece*, p. 785.

⁵³ FERNANDES, L. A., Is 25,6-12, p. 128.

⁵⁴ BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., *Apocalipse*, p. 1319.

⁵⁵ FERNANDES, L. A., Is 25,6-12, p. 128.

⁵⁶ ABREGO DE LACY, J. M., *Os livros proféticos*, p. 108-109.

⁵⁷ VERMEULEN, J., *Isaías*, p. 403.

⁵⁸ PAYNE, J. B., *Gran enciclopedia de la profecía bíblica*, p. 291.

(Is 13–66). No subgrupo de Is 24–27, encontra-se, ainda, “uma grande escatologia ou descrição de um juízo segundo a instauração de uma ordem definitiva”⁵⁹. Além deste grupo escatológico, Is 34–35 também são como que uma antecipação da restauração de Jerusalém, certamente sobre um retorno feliz dos exilados. Esses capítulos possuem elementos apocalípticos com uma diversidade de temas⁶⁰: juízo definitivo universal, vitória e estabelecimento do rei YHWH e entre outros.

A perícopes Is 25,1-12, mais especificamente, recebe várias divisões e subdivisões, ao ter como título “O mundo regozija-se na salvação: as bênçãos do Monte Sião”⁶¹. É subdividida⁶² assim: hino de vitória (vv.1-5); banquete e presentes (vv.6-8); e vitória sobre Moab, a cidade hostil (vv.9-12), contendo uma outra divisão possível, com o desenvolvimento dos temas seguintes: a alegria no Senhor – louvor individual, seus atos sobrenaturais (v.1); a destruição (v.2); a defesa (v.3-4); as bênçãos em Sião – descrição dos atos providentes do Senhor – o suprimimento (v.6); a remoção (vv.7-8); e alegria no Senhor – louvor comunal, seus atos salvíficos, a salvação, a humilhação do orgulho (vv.9-12).

Vermeulen⁶³ enquadra Is 25–27 como cantos de louvor e promessas a Israel. E a perícopes Is 25,1-12, ele a subdivide da seguinte forma: canto de louvor a YHWH, um refúgio para o fraco (vv.1-6); o festim de todos os povos (vv.6-8), colocando dois cantos de louvor seguintes, sendo um deles: YHWH salva os seus e rebaixa os orgulhosos (vv.9-12). É plausível, ainda, encontrar uma outra organização para a passagem⁶⁴, a seguir: narrativa do banquete (v.6); celebração do triunfo sobre o luto e a morte (vv.7-8); convite à alegria para a salvação (v.9); e ação salvífica do Senhor sobre os poderes hostis (vv.10-12). Além disto, como é observado em Is 25,8, explana-se sobre um banquete celebrativo no qual se comemora a vitória sobre os elementos maus (luto e morte), devido a uma vida nova que Deus providencia com um forte caráter exílico de remoção de uma estrutura de opressão para um estágio de liberdade.

⁵⁹ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, p. 208.

⁶⁰ FERNANDES, L. A., *Is 25,6-12*, p. 130.

⁶¹ MOTYER, J. A., *O comentário de Isaías*, p. 276.

⁶² ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, p. 208; SICRE DÍAZ, J. L., *Introdução ao profetismo bíblico*, p. 203.

⁶³ VERMEYLEN, J., *O livro de Isaías*, p. 36.

⁶⁴ FERNANDES, L. A., *Is 25,6-12*, p. 134-135.

Quanto aos capítulos de Is 34–35, que são considerados como uma unidade escatológica menor do profeta, apresentam um díptico antitético, contendo alguns elementos⁶⁵: Edom – Israel; feras selvagens – inexistência de feras; grande matança – retorno dos libertos; cadáveres – cura dos mutilados; e dia da ira e da vingança – triunfo do gozo definitivo. Destaca-se, similarmente, em Is 35,10⁶⁶ a afirmação de que o Senhor Deus é o único que pode redimir o povo, identificando-o como próximo àquele, e que sua ação é em favor desse povo diante de suas necessidades, no qual o canto de alegria e júbilo simboliza a expulsão para longe do povo de toda a tristeza. Enfim, os resgatados retornam neste novo estado de alegria, pois não tem mais aflição, por meio de um hino à alegria que ressoa em Is 25,8, pela indicação textual de não haver mais lágrimas⁶⁷.

Na concepção profética escatológica em geral, na qual Isaías está incluso, há uma compreensão história de que o presente, ao representar uma ordem antiga e opressora devido a um imperialismo universal⁶⁸, vai sofrer uma intervenção divina. Com isto, acontece uma renovação de tudo aquilo que existe, mediante uma mensagem de esperança e por meio de imagens escatológicas. No contexto escatológico é feita a utilização de recursos e representações teofânicas com motivações mitológicas, com visões indicando um tempo futuro e universal⁶⁹. Ademais, uma boa parte desta promessa é orientada através de um relacionamento com Deus, da realização de suas promessas, mesmo diante das diversas falhas do povo, na qual manifesta-se a fidelidade de Deus à Aliança⁷⁰.

Ao ter uma noção temporal distinta do ocidente, no que tange à sua linearidade e abstração, Israel conhece o tempo mediante acontecimentos determinados, ao usar o substantivo *תָּע*, não no sentido de tempo em si, mas sim de um momento ou de um período específico. Diante do exposto, as mensagens dos profetas dependem dos eventos que ocorrem na história real⁷¹ do povo de Israel. A racionalidade da mensagem profética veterotestamentária vislumbra um tempo não cíclico como na literatura clássica, mas percebe na história um local no qual o Deus

⁶⁵ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., Profetas I, p. 249.

⁶⁶ MOTYER, J. A., O comentário de Isaías, p. 369.

⁶⁷ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L., Profetas I, p. 253.

⁶⁸ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 344.

⁶⁹ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 36-37.

⁷⁰ DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 121.

⁷¹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 535.546.

transcendente age e intervém⁷² em favor do povo eleito. Outra situação é que tal mensagem é atual tanto como uma expectativa iminente quanto em seu caráter escatológico ao ser uma marca que se comprova somente no momento futuro⁷³.

Como define Andrade⁷⁴, há um apocalipse canônico em Is 24–27 e um pequeno apocalipse em Is 34–35. Ao comporem o proto-Isaías (Is 1–39), cujo conteúdo principal é o juízo final e a vitória de Deus, tem-se uma imagem apocalíptica distinta no banquete divino (Is 25,1–27,1) e no grito de júbilo pela restauração do povo. A obtenção de uma felicidade completa, sem dor e sem tristeza (Is 35,10), acontece na restauração futura de todo o mundo para os justos. Em Is 35,10 (LXX), similarmen-te, há uma profecia do término do pranto, do lamento e da dor e, com uma leitura combinada de Is 65,19 com Is 35; 51, o advento da nova criação na qual o choro ou o clamor não estão mais presentes.

A partir dos textos de Isaías, apreende-se que há de suceder uma intervenção divina que vai guiar o mundo inteiro para um novo tempo. Dentro da promessa futura da felicidade dos justos e do próprio povo de Israel, indica-se um momento precedente, feito de dores, de restrições e de sofrimentos. Mesmo com a esperança da iminência do fim, esse período de crise, constituído do mal, do sofrimento e das aflições, faz parte de uma etapa antecedente dentro do propósito divino que é cumprido lentamente⁷⁵ na história. É um fato que a perspectiva percebida nos textos de Isaías⁷⁶ torna-se, no Apocalipse, o cumprimento das promessas da Aliança. A fidelidade e a expectativa dos justos são necessárias para alcançar a salvação no fim dos tempos, mediante a restauração do céu e da terra e a cessação do mal, pela ação do cordeiro imolado⁷⁷, que cumpre com todas as perspectivas messiânicas contidas no AT dentro do contexto do livro do vidente João. A partir disto, é possível perceber uma unidade entre a antiga e a nova Aliança no próprio Apocalipse⁷⁸, que não se opera somente no fim, entretanto, já em Jesus antes da páscoa e de forma definitiva na sua ressurreição.

⁷² BARSOTTI, D., *Meditazione sull'Apocalisse*, p. 9-12.

⁷³ VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 549.

⁷⁴ ANDRADE, A. L. P. de, *Eis que faço novas todas as coisas*, p. 50-52.

⁷⁵ BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., *Apocalipse*, p. 1400.

⁷⁶ DUNN, J. D. G., *Unidade e diversidade no Novo Testamento*, p. 459-460.

⁷⁷ DUNN, J. D. G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 121-122.

⁷⁸ BARSOTTI, D., *Meditazione sull'Apocalisse*, p.14-15.

1.2 Traços característicos escatológicos nos apocalipses judaicos: 1Henoc, 4Esdras e Testamento de Moisés

É importante situar que, por um período da história de Israel, surgem diversos escritos de conteúdo apocalíptico-escatológico que vão impactar nos livros do NT. Dentre eles, podem ser citados: *1Henoc*, *4Esdras* e *Testamento de Moisés*. Tal período estende-se entre os séculos II a.C. e I d.C.⁷⁹. Trata-se do movimento apocalíptico que penetra no cenário religioso israelita durante o período helênico que inspira algumas revoltas judaicas (macabeus, romano-judaica, Bar Kochba), impactando, também, posteriormente, no cristianismo⁸⁰.

É nesse contexto que aparece o *Livro de 1Henoc* (1Hen), compilado em épocas distintas na antiguidade, girando em torno do período de 105 a 69 a.C.⁸¹. O personagem Henoc, por meio de uma tradição e relato concisos no Gênesis, é cercado de mistérios, sendo até exaltado em Eclo 44,16 como um exemplo de ciência para as gerações⁸². Convém informar que esse escrito se encontra na literatura apocalíptica, que é uma consequência da perseguição sofrida em tempos difíceis de Israel⁸³.

Soma-se outro elemento na literatura judaico-apocalíptica que consiste na imagética apocalíptica⁸⁴ do juízo empregado aos espíritos maus em 1Hen 10,3-13 e 16,1. Inclusive, observa-se o tema de um novo céu e uma nova terra como em 1Hen 45,4; 72,1; 91,16⁸⁵. Há, da mesma forma, o desenvolvimento de um tema sobre a história do mundo de Adão à instalação do Reino messiânico, como em pregações sobre os últimos tempos em 1Hen 85-90⁸⁶. Frente a isto, a obra de 1Hen comporta, do mesmo modo, algumas características típicas do apocaliptismo⁸⁷, como: conceitos de caos e criação; passado primordial e o futuro de reconstituição cósmica; visões de esferas cósmicas e humanas (dualismo); o presente visto de forma pessimista e o futuro como esperança

⁷⁹ PAUL, A., O que é intertestamentário, p. 78.

⁸⁰ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, Vol. 1, p. 232.

⁸¹ FITZMEYER, J. A., Aquele que há de vir, p. 100-101.

⁸² ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 243.

⁸³ LADD, G. E., Apocalipse, p. 9.

⁸⁴ GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. G., Apocalipse 12,1-8, p. 174.

⁸⁵ BRÜTSCH, C., La clarté de l'Apocalypse, p. 351.

⁸⁶ WIKENHAUSER, A., El Apocalipsis de San Juan, p. 17.

⁸⁷ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, Vol. 1, p. 233-235.

e resolução do mal; nacionalismo; e a figura messiânica, a ressurreição e a imortalidade da alma.

Por ser uma obra compósita, 1Hen ou Henoc Etíope é um dos maiores apocalipses judaicos, sendo formado por 5 partes, de 104 capítulos de exortações e profecias orais⁸⁸. É identicamente representado como as “palavras da bênção de Henoc dirigidas aos justos para o dia da aflição e do castigo dos maus”⁸⁹. A versão conservada e completa está na bíblia etíope como canônico, sendo considerado como texto sagrado⁹⁰. Outrossim, este livro tem sido de forma recorrente referido na interpretação de ocorrências no NT, as quais aludem aos títulos que são atribuídos a Jesus (messias, eleito, justo, filho do homem)⁹¹. A obra de 1Henonc pode ser, assim, estruturada⁹²: introdução (1Hen 1–5); parte I: Livro dos Vigilantes (1Hen 6–36); parte II: Livro das Parábolas (1Hen 33–71); parte III: Livro de Astronomia (1Hen 72–82); parte IV: Livro dos Sonhos (1Hen 83–89); parte V: exortação de Henoc (1Hen 90–107); Apocalipse das Semanas (1Hen 91; 93); Epístola de Henoc (1Hen 92); Livro de Noé (1Hen 106–107); e Conclusão (1Hen 108).

Um outro texto apocalíptico judaico que tem relação temática direta com Ap 21,4 é o livro de *4Esdras* (4Esd), escrito por volta de 90 d.C.⁹³. É conservado em latim, no apêndice da Vulgata⁹⁴, como 4Esdras. Ele apresenta, da mesma forma, uma imagem de algo como o “Filho do Homem” que vem do mar e voa pelas nuvens (4Esd 13,25). A obra contém uma visão que é concedida a Esdras, à qual ele apresenta os tormentos escatológicos que vão preceder o fim do tempo e o dia do julgamento⁹⁵. O escrito está, assim, disposto⁹⁶: introdução (4Esd 1–2); 1º. diálogo (4Esd 3,1–4,19); 2º. diálogo (4Esd 5,20–6,34); 3º. diálogo (4Esd 6,35–9,25); 1ª. visão (4Esd 9,26–10,60); 2ª. visão (4Esd 11,1–12,51); 3ª. visão (13); revelação final (4Esd 14); e final (4Esd 15–16).

⁸⁸ PAUL, A., O que é intertestamentário, p. 79.

⁸⁹ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 243.

⁹⁰ PAUL, A., O que é intertestamentário, p. 79.

⁹¹ FITZMEYER, J. A., Aquele que há de vir, p. 101.

⁹² ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 244.

⁹³ GOPPELT, L., Teologia do Novo Testamento, p. 199.

⁹⁴ Com o título “Incipit liber Ezrae Quartus”. Biblia Sacra Vulgata, p. 1931-1974.

⁹⁵ FITZMEYER, J. A., Aquele que há de vir, p. 134-135.

⁹⁶ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 288-290.

É possível constatar que a expectativa diante do dia da revelação de uma personalidade como o “Filho do Homem” (1Hen 62,6s; 4Esd 13,26) tem semelhanças com Is 49,2⁹⁷. Nesta esperança messiânica contida nesses textos, o poder sobre-humano e transcendente é universalista, sendo somente aquele que detém tal poder e capacidade de resgatar o povo, aproximando-se da temática de Ap 21,1-8. Além disso, nas visões de 4Esdras há, na chegada do mundo futuro, a vinda do messias e da nova Jerusalém, semelhante ao Ap 21, mostrada como uma cidade descida do céu como morada do altíssimo (4Esd 10,50-54)⁹⁸.

Ademais, em um quadro geral, é possível obter um diagrama de relações temáticas entre o Apocalipse, o AT e as obras apocalípticas judaicas, tais como indicam Arens e Díaz Mateos⁹⁹:

Temas semelhantes	Antigo Testamento	Apocalíptica judaica
a destruição do mundo pecador e mau	Is 13,9-13; 24,18-23 Jr 4,23-28	1Hen 1,7; 45,4; 69,27; 91,14 2Bar 70 2Esd 6,20-29;7,28
a instauração de um mundo novo	Is 25, 6; 65,17 Zc 14,6-9	1Hen 91,16 2Bar 39-40; 44,12-13; 48-50 2Esd 7,31.112; 8,52
a certeza de que esses eventos aconteceriam num futuro imediato	Is 13,6; 55,10-13 Jr 25,8-14; 20,10-14 Sf 1,14-18 Ag 2,20-23 Dn 9,24-27	1Hen 89,68-90,5 2Bar 27,1-28,2; 70-74; 85,9-15 2Esd 4,26.48-50; 5,55

Destaca-se que há um valor histórico nessas obras e que elas impactam os escritos do NT, de forma especial o Ap 21. Além de sua função social, é uma reafirmação de um grupo étnico, diante de um imperialismo que tem uma extensão cultural e militar, por meio de uma narrativa apocalíptica-escatológica¹⁰⁰.

⁹⁷ JERMEIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 387.

⁹⁸ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 291-292.

⁹⁹ ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M., O Apocalipse, p. 58.

¹⁰⁰ PAUL, A., O que é intertestamentário, p. 86.

Outro texto, afinal, que pode ser salientado é a *Assunção de Moisés*¹⁰¹. Vale informar que dentro do aspecto de escritos apócrifos do AT, destacam-se 2 correntes rabínicas: *halákica*/jurídica ou *haggádica*/histórica, inclinando-se para o contexto apocalíptico. A obra o *Testamento de Moisés* (TesMo) enquadra-se no grupo da linha histórica¹⁰². O texto, por sua vez, pode ser dividido nas seguintes partes¹⁰³: introdução (TesMo 1); o desterro e o retorno devido à conversão dos israelitas e à oração de um mediador (TesMo 2–4); os filhos vencidos do rei provenientes do ocidente (TesMo 5–6); o cumprimento da lei por Taxo e a chegada do Reino de Deus (TesMo 7–9); morte e enterro de Moisés, abrangendo a sua sepultura o mundo inteiro (TesMo 11); e o consolo de Moisés para Josué (TesMo 12).

Constata-se, por fim, que nesse escrito apócrifo, ao ser associado a um personagem veterotestamentário de grande importância, como Moisés, abre uma possibilidade real de um messianismo davídico, contido também no AT, que se projeta diretamente ao final dos tempos¹⁰⁴. O texto do TesMo 10,1, do mesmo modo, informa que “satanás não existirá mais e a tristeza desaparecerá com ele”¹⁰⁵, sendo corroborado por 4Esd 8,53, que transmite o seguinte: “(...) infirmitas extincta est a vobis et mors absconsa est, infernum fugit et corruptio in oblivionem/a enfermidade desapareceu de vós e a morte está escondida, o inferno fugiu e a corrupção passou ao esquecimento”¹⁰⁶. Como é percebido, os dois textos demonstram que possuem um relacionamento direto com Ap 21,4, ao expressar a não existência da morte, do luto e nem da dor, porque Deus enxuga todas as lágrimas, fazendo passar as coisas antigas.

¹⁰¹ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 266. O estudioso informa que a obra passa a ser conhecida por uma publicação em latim (1891). É melhor e preferida a denominação *Testamento de Moisés* (TesMo) por ser uma reelaboração de Dt 31–34 que anuncia a morte de Moisés.

¹⁰² TOGNINI, E., O período interbíblico, p. 27.

¹⁰³ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 266.

¹⁰⁴ ARANDA PÉREZ, G., Apócrifos do Antigo Testamento, p. 232.

¹⁰⁵ McCOY, R. B., Bíblia Etíope Completa, p. 624; PROENÇA, E. de (org.), Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia, Vol. 1, p. 195.

¹⁰⁶ WEBER, Robert; GRAYSON, Roger. Bíblia Sacra, p.1953.

1.3 Uso do AT no NT em Ap 21,4

Como é indicado por alguns pesquisadores¹⁰⁷ sobre a existência de relações do AT e o NT, aplicando ao caso do Apocalipse, deduz-se que é possível usar nesta pesquisa, mediante aplicação dos critérios estabelecidos¹⁰⁸, o método do uso do AT no NT, a partir dos estudiosos¹⁰⁹: Richard Hayes, Gregory Beale e Christopher Beethan.

Hayes¹¹⁰ aponta 7 etapas para identificar uma *citação*, uma *alusão* ou um *eco*, a saber: 1) disponibilidade: a fonte usada em questão estava disponível ao autor e leitores originais? 2) volume: quão importante é o texto precursor na escritura e qual a ênfase retórica dada no escritor específico? 3) recorrência: a frequência que o autor fez alusão aquela passagem da escritura por meio de outras perícopes? 4) coerência temática: como a alusão referida encontra-se dentro de argumentação que o escritor está desenvolvendo? 5) plausibilidade histórica: o escritor pretendeu o exposto efeito de significado? Os seus leitores originais compreenderam isto? 6) história da interpretação: os leitores críticos escutaram os mesmos ecos do AT?; e 7) satisfação: a proposta interpretativa faz realmente sentido? Elucida o texto? Traz à baila uma explicação satisfatória proveniente de relação intertextual ao leitor?

Beale¹¹¹, por sua vez, apresenta 9 pontos para aplicar o método de interpretação pelo uso do AT no NT, em uma abordagem de explicitar uma citação, uma alusão e um eco, como segue: 1) identificação da referência do AT (se é *citação*, *alusão* ou *eco*), retomando o 7 passos de Hayes; 2) análise do contexto geral do NT no qual há a referência ao AT; 3) análise do contexto imediato geral do AT, interpretando-a (*citação* ou *alusão*); 4) pesquisa do uso do texto do AT no judaísmo (anterior ou posterior); 5) comparação dos textos - variantes textuais (NT, LXX, TM, Targumim, MMM, Josefo, etc.); 6) análise do uso textual feito pelo

¹⁰⁷ Collins associa Is 25,8 a Ap 21,4 (COLLINS, A. Y., Apocalipse, p. 871); Beale e McDonough dizem que metade das referências no Apocalipse são de Sl, Is, Ez e Dn (BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., Apocalipse, p. 1319); Corsani afirma que há 40 passagens no Ap com referência em Dn, Is, Ez, Zc e outros (CORSANI, B., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 301).

¹⁰⁸ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O uso retórico do Antigo Testamento na carta aos Colossenses, p.5-7.

¹⁰⁹ 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. 12-13.

¹¹⁰ HAYES, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

¹¹¹ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69.

autor do AT; 7) análise da hermenêutica feita pelo autor do AT; 8) análise do uso teológico feito pelo autor do AT; e 9) análise do uso retórico feito pelo autor do AT.

Beetham¹¹², por sua vez, dentro da metodologia, ao incorporar as etapas consideradas pelos estudiosos anteriores, as aprimora com o intuito de distinguir a citação, alusão ou eco. Segundo ele, uma *citação* precisa ser intencional, explícita, *verbatim* ou quase, de um texto anterior (com 6 ou mais palavras); a *alusão*, por sua parte, caracteriza-se como um recurso literário de emprego intencional feito pelo autor, guiando os leitores a uma fonte única constatada. Os seus elementos são transportados a um novo contexto no qual o escrito mencionado passa a ser compreendido em sua totalidade, sendo menor que a estrutura da citação (5 ou menos palavras); e um *eco* constitui-se como uma forma de referência literária tênue sem presunção de ser reconhecida pelo leitor, podendo ser consciente ou não, contextualmente ou não.

A identificação de um texto citado do AT no NT levanta, similarmente, a questão da integridade das testemunhas textuais, como afirma McLay¹¹³. Ele salienta isto porque os códices do NT, que são importantes manuscritos em grego por sua grandeza histórica, passam por um percurso de reconstrução de textos do grego antigo, muitas vezes, tendo mais de uma fonte (LXX ou TM)¹¹⁴. Além do mais, há entre os pesquisadores o debate sobre as fontes e porquê, igualmente, a citação pode, às vezes, se distanciar da LXX em relação ao texto TM, mesmo que a admissão de um vocábulo das Escrituras Judaicas indique um processo de reutilização e de tradução de tais Escrituras para o texto definitivo em grego.

Além do mais, ao tratar-se de uma fonte direta, certos elementos de uma obra são encontrados em outro texto, podendo ser uma derivação deste. De outra forma, o paralelo e a analogia implicam que nenhuma evidência interna ou externa é marcante o suficiente para gerar um convencimento de que um texto deriva do outro ou que a proximidade dos textos pode estar em uma tradição literária ou intelectual com um grau específico de dificuldade¹¹⁵. Convém acrescentar, ainda, que há também

¹¹² BEETHAM, C. A., *Echoes of Scripture in the letter of Paul to Colossians*, p. 15-20.

¹¹³ McLAY, R. T., *The Use of The Septuagint in New Testament Research*, p. 25-28.

¹¹⁴ Texto versão Septuaginta (LXX) e o Texto Massorético (TM).

¹¹⁵ ALTICK, R. D.; FENSTERMAKER, J. J., *The art of literary research*, p. 110-111 *apud* BEETHAM, C. A., *Echoes of Scripture in the letter of Paul to Colossians*, p. 24.

a figura do *eco alusivo*¹¹⁶. Na ocasião em que um texto é entendido à luz de uma grande interatividade com outro escrito pode-se englobar aspectos deste que vão além daqueles evidentemente ecoados em outro texto. É possível perceber, a partir disso, relações alusivas em Ap 21,4 de Is 25,8 e 35,10, como se observa abaixo no quadro:

Elemento comum	Is 25,8	Is 35,10	Ap 21,4	Significado Escatológico
Vitória sobre a mortes	eliminará a morte para sempre	-	a morte não existirá mais	o fim da morte como sinal do Reino definitivo de Deus
Consolo divino	enxugará as lágrimas	-	enxugará as lágrimas	Deus age como Pai, restaurando e consolando
Justiça restaurada	removerá a vergonha do seu povo	-	implícito	a redenção é social e comunitária
Palavra confiável	Pois o Senhor falou”	-	estas palavras são fiéis e verdadeiras (vv.5-6)	a esperança na fidelidade divina
Fim da dor e do pranto	-	deles fugirão a dor e o pranto	não haverá mais luto, nem choro, nem dor	total eliminação do sofrimento humano
Alegria plena	-	alegria eterna coroarà suas cabeças	implícito na nova realidade restaurada	a alegria é fruto da presença redentora de Deus
Restauração do povo	-	os resgatados do Senhor voltarão	A tenda de Deus com os homens...” (v.3)	Reunião do povo com Deus na nova criação
Dimensão litúrgica	-	Entrarão em Sião com cânticos	Nova Jerusalém como imagem escatológica	Louvor como expressão da comunhão eterna

Fonte: os autores.

¹¹⁶ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O uso retórico do Antigo Testamento na carta aos Colossenses, p. 5.

Os textos de Isaías auxiliam na demonstração de que a promessa profética é continuada no NT, de forma destacável no Apocalipse, devido a ser um resgate construtivo da temática da realização. Com isto, a esperança escatológica, que é fundamentada na fidelidade de Deus, gera uma nova expectativa de uma ordem de justiça, de paz e de vida plena na obra neotestamentária. Percebe-se, igualmente, que há um uso simbólico de elementos do AT em Apocalipse como a lágrima, a morte, a dor e o pranto por conta da continuidade no uso destes elementos dentro do contexto da expectativa escatológica. Há sim uma aparente apropriação de elementos escatológicos do AT (Isaías), sendo aplicados ao NT (Apocalipse)¹¹⁷. Os elementos da lágrima e da morte (constantes da realidade histórico-humana) são reutilizados, pela forma como são empregados no texto do Apocalipse.

João, o vidente do Apocalipse, frequentemente usa o AT de maneira análoga¹¹⁸, além de simbólica, uma vez que tem uma aplicação de situações históricas distintas. Nesse tipo de apropriação, percebe-se, do mesmo modo, um caráter parenético e pastoral¹¹⁹ aos que devem perseverar na fé nos tempos atuais e esperar a libertação em Deus, ao contemplar a imagem do cordeiro imolado que é, pela cruz, a chegada à salvação plena.

2. Segmentação, tradução e crítica de Ap 21,1-8

A fim de aprofundar a compreensão do texto, passa-se à segmentação e à tradução da perícope, objeto formal do presente estudo, buscando realizar uma tradução literal¹²⁰, respeitando a forma de veiculação da mensagem presente no texto, a ordem das palavras e as expressões idiomáticas.

¹¹⁷ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 101.

¹¹⁸ BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., Apocalipse, p. 1323.

¹¹⁹ CORSANI, B., Introduzione al Nuovo Testamento, p. 305.

¹²⁰ BARNWELL, K., Tradução bíblica, p. 15.

2.1 Segmentação e tradução de Ap 21,1-8

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν	v.1a	E vi o novo céu e a nova terra
ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν ¹²¹	v.1b	pois, o primeiro céu e a primeira terra passaram
καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ¹²² ἔτι	v.1c	e o mar não há mais.
καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλήμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	v.2a	E a cidade santa, uma nova Jerusalém, vi descendo do céu de junto de Deus
ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	v.2b	Preparada como uma noiva adornada ao seu esposo
καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης	v.3a	E ouvi uma grande voz do trono, dizendo:
ἰδοὺ ἡ σκηνὴ ¹²³ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων,	v.3b	Veja! A moradia de Deus, no meio dos homens,
καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν,	v.3c	e (ela) habitará no meio deles
καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται	v.3d	e eles serão seus povos.
καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός],	v.3e	E o próprio Deus com eles será [Deus deles]
καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,	v.4a	e enxugará toda a lágrima dos olhos deles,
καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι	v.4b	e a morte não mais haverá.
οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι,	v.4c	Nem luto, nem choro, nem dor, não mais haverá
[ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	v.4d	[porque] as primeiras coisas passaram.
Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ	v.5a	E disse aquele que está sentado no trono

¹²¹ Tem, também, o sentido de desaparecer, deixar de existir (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 775); há, igualmente, uma relação com algo que passou, como em Ap 9,12; 11,21; 21,4. Pode existir uma relação com o vocábulo *παρηλθεν* como utilizado nos Sinóticos (Mc 13,31; Mt 24,35; Lc 21,33) e em Paulo (2Cor 5,17) (CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Vol. II, p. 201).

¹²² Verbo ser, presente indicativo, 3ª. pessoa singular, com ênfase, em seu sentido, no verbo existir (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 775).

¹²³ Pode ser traduzido por tenda, local de moradia (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 775).

ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα	v.5b	Veja: eis (que) faço nova todas as coisas
καὶ λέγει	v.5c	E diz:
γράψον,	v.5d	Escreve,
ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν	v.5e	porque essas palavras são fiéis e verdadeiras
καὶ εἶπέν μοι·	v.6a	E disse-me:
γέγοναν ¹²⁴ .	v.6b	Está feito ¹²⁵ .
ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.	v.6c	Eu [sou] o alfa e o ômega, o princípio e o fim.
ἐγὼ τῷ διψῶντι ¹²⁶ δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.	v.6d	Eu darei aos que estão com sede a água da fonte da vida, gratuitamente.
ὁ νικῶν κληρονομήσει ¹²⁷ ταῦτα	v.7a	O vencedor herdará estas coisas.
καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεός	v.7b	E serei para ele Deus
καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.	v.7c	e ele será, filho, para mim.
τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ,	v.8a	Porém, aos covardes e infíeis e abomináveis e assassinos e imorais e feiticeiros e idólatras e todos os falsos, a porção deles está no lago que queima o fogo e enxofre,
ὃ ἔστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.	v.8b	o qual é a segunda morte.

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

¹²⁴ O imperativo define-se como um modo de intenção, movendo-se de uma dimensão volutiva a possibilidade (WALLACE, D. B., Gramática grega, p. 485); por sua vez, trata-se de uma forma enfática de ordem. Esta é dada a algo específico e aquele que a dá, apresenta ter uma autoridade constituída. Apesar de estar na forma verbal do indicativo, perfeito, ativo, 3ª. pessoa plural, sendo traduzido literalmente como estão feitos (MOUNCE, W. D., Fundamentos do grego bíblico, p. 369-378).

¹²⁵ Um sentido de vir a ser ou de se tornar uma realidade nova ou de estar feito (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 775); indica uma ação duradoura no passado (CORSAANI, B., Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento, p. 92).

¹²⁶ Literalmente, a forma verbal διψῶντι significa ter sede.

¹²⁷ É uma junção de dois vocábulos: “κληροσ/muito” e “νίμω/atribuir, nomear, ordenar, transferir propriedade”, possuindo um sentido de herança, algo doado e não conquistado, ganho (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 775).

2.2 Análise e notas de crítica textual da perícopa de Ap 21,1-8

O livro do Apocalipse, como informa Corsani¹²⁸, é transmitido principalmente em três códices que contêm também o restante do NT (Ⲙ, A e C). Outras testemunhas fundamentais são o papiro Ⲕ⁴⁷, da coleção Chester Beatty (séc. III), o manuscrito 046 (séc. VIII-IX) e outros textos importantes, mesmo que com extensão limitadíssima, como o papiro Ⲕ¹⁸ (contém apenas o capítulo primeiro) e o maiúsculo 0207 (tendo somente o capítulo nono), sendo todos estes dois dos sécs. III-IV.

Quanto às notas de crítica textual de Ap 21,1-8, destacam-se as seguintes: no v.1b acontece uma substituição do verbo “*απηλθεν/desaparecer, deixar de existir, passar*” pelo verbo “*παρηλθεν/falecer, chegar, passar*”, todavia ambos os termos podem ser vistos como sinônimos. A alteração acontece nos seguintes manuscritos: P (*Porfirianus*, séc. IX, categoria V – para o livro do Apocalipse¹²⁹), nas testemunhas minúsculas 1854. 2030 e na versão lat (tradição latina, Vulgata). Porém, tal modificação não se detecta em 051 e Ⲙ^{A130}. Por meio dos elementos da crítica externa e da crítica interna¹³¹, as variantes mais antigas não constata tal mudança, nem também há uma múltipla atestação para servir de apoio. Ademais, o estilo e teologia do autor¹³² de Apocalipse parecem preferir o uso do verbo *απηλθεν*, segundo as ocorrências na obra (Ap 9,12; 11,21), aparentando mais uma modificação ou uma orção do copista em harmonizar ao adotar *παρηλθεν*¹³³. Concorda-se, neste caso, com a orientação da NA²⁸.

Há, ainda, uma outra variação de palavras na afirmação “*καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι/e o mar não há mais*”, ao ser substituída por “*καὶ τὴν θάλασσαν οὐκ εἶδον ἐτι/e não vi mais o mar*”, atestado somente na variante A (*Alexandrinus*, séc. V, categoria I¹³⁴). Apesar da

¹²⁸ CORSANI, B., *Introduzione al Nuovo Testamento*. Vol. 2, p. 307.

¹²⁹ ALAND, K.; ALAND, B., *O texto do Novo Testamento*, p. 122; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 74.

¹³⁰ Ⲙ^A: manuscritos majoritários de um comentário ao Apocalipse de André de Cesareia (ALAND, K.; ALAND, B., *O texto do Novo Testamento*, p. 183).

¹³¹ SILVA, C. M. D., *Metodologia de exegese bíblica*, p. 46; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 214-223.

¹³² WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 71.

¹³³ Assemelha-se a um caso de “*lectior difficilior potior/leitura mais difícil*” ser a mais original. EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, p. 49; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

¹³⁴ ALAND, K.; ALAND, B., *O texto do Novo Testamento*, p. 117.

troca do verbo e até do sentido e do grau de importância de tal testemunha, pelo critério de crítica externa, não se percebe tal modificação em outros manuscritos importantes. Além disso, o texto apresenta-se mais conciso (*lectio brevior potior*)¹³⁵ na opção utilizada pela NA²⁸.

No v.2a, existe a ocorrência de uma transposição¹³⁶ em “ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ²/do céu de junto de Deus” nas seguintes testemunhas: P 051 \mathfrak{M}^A . Porém, pela importância dos manuscritos, tal modificação é irrelevante, escolhendo, assim, a proposta da NA²⁸.

O v.3a, constata uma substituição da palavra “οὐρανοῦ/céu” por “ἑθρόνου/trono”. Tal alteração averigua-se nas seguintes variantes: códice P, nos manuscritos minúsculos 046. 051^s (*supplementum*). 1006. 1611. 1841. 1854. 2030. 2053. 2062. 2329. 2377 \mathfrak{M} (texto majoritário) gig (*Gigas bibliotheca*, séc. XIII, Stockholm) versões sy (todos os manuscritos da versão siríaca)¹³⁷ co (todos os manuscritos da versão copta)¹³⁸ e os Padres da Igreja Ambr (Ambrósio) e Prim (Primásio). No entanto, tal modificação não é verificada em \aleph (*Sinaiticus*) A, lat e Ir^{lat} (tradição patrística de Irineu, na versão latina). Por meio do critério da crítica interna, não há correspondência do estilo do autor com seu vocabulário¹³⁹. Pelo critério da crítica externa, por meio de manuscritos mais antigos, confiáveis e independentes¹⁴⁰, e devido à importância destes manuscritos frente aos que apresentam tal substituição, segue-se a NA²⁸.

No v.3d, sucede-se outra mudança por meio do vocábulo “ἄλλοι/ povos”, no plural, que é substituído pelo mesmo termo no singular, “ἄλλος/povo”, nas seguintes variantes: P 051s. 1006. 1611. 1841. 1854. 2062^{com} (*commentarius*) \mathfrak{M}^K lat sy. Apesar disso, essa alteração não é encontrada nas testemunhas \aleph A 046. 2030. 2050. 2053. 2062^{txt} 2329 \mathfrak{M}^A ar (manuscrito latino isolado)¹⁴¹ e Ir^{lat}. Em contrapartida, Oman-

¹³⁵ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹³⁶ Quando uma palavra ou versículo são permutados para outro lugar (SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 72).

¹³⁷ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 75.

¹³⁸ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 75.

¹³⁹ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46; EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁴⁰ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁴¹ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 75.

son¹⁴² informa que o copista, de forma intencional, poderia ter substituído pelo substantivo no singular “λαος/πονο” para gerar uma concordância com uma expressão profética cunhada no AT, com a sentença: um só povo de Deus (Jr 31,33; Ez 37,27; Zc 8,8) inscrita nos outros manuscritos. Todavia, ele, igualmente, diverge sobre a opção pelo termo λαοί, por mais que tenha um favorecimento a este pelo peso dos manuscritos. Ele levanta a questão de uma possível harmonização com o pronome αὐτοὶ que precede imediatamente o substantivo λαοὶ/πονος”. Por sua vez, Mathewson¹⁴³ informa que existe um acordo substancial sobre o plural λαοί, indicando uma leitura original e mais difícil (*lectio difficilior*)¹⁴⁴. Quanto à variante λαός, ela é descrita como uma tentativa de similitude com a fórmula e terminologia padrão da Aliança (Lv 26,11-12; Jr 31,33; Ez 37,23.27; Zc 8,8).

No v.3c, há uma transposição do verbo “ἑσκηνώσει/habitará”, no futuro ativo indicativo singular, por “ἔσκηνωσεν/habitu”, no indicativo aoristo ativo singular, nos seguintes manuscritos: ℵ* (*Sinaiticus originalis*) 1611. 2050 gig vg^{mss} (alguns manuscritos da Vulgata que se afastam da vg) sy^h (*Peshitta Heracleana*)¹⁴⁵. A expressão “καὶ σκηνώσει μετ’ αὐτῶν/e habitará no meio deles” é modificada para “καὶ ἔσκηνωσεν μετ’ αὐτῶν/e habitou no meio deles”, aproximando-se do texto joanino, em seu prólogo¹⁴⁶. No entanto, tal mudança não é constatada nas variantes textuais ℵ A 046. 2030. 2050. 2053. 2062^{ext} 2329 ℳ^A ar e Ir^{lat}. Por meio dos critérios externos¹⁴⁷, das atestações de diversas testemunhas, manuscritos antigos e confiáveis e por sua independência, acompanha-se a alternativa da NA²⁸.

No v.4a, encontra-se uma inserção dos termos ὁ θεος em καὶ ἐξάλειψαι^T nos manuscritos A 1006. 1841. vg. Apr (Apríngio Pacensis)¹⁴⁸. Nesta situação, pelo critério interno, por ser mais conciso (*lectio*

¹⁴² OMANSON, Roger L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 571.

¹⁴³ MATHEWSON, D., The destiny of the Nations in Revelation 21:1–22:5, p. 128.

¹⁴⁴ A leitura mais difícil é preferível à mais fácil: SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁴⁵ Única versão siríaca, de Thomas de Harkel – 616 d.C., que contém todo o NT (NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 72*).

¹⁴⁶ Forma verbal constante em Jo 1,14.

¹⁴⁷ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49; SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

¹⁴⁸ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 76.

brevior)¹⁴⁹ sem a adição do termo ὁ θεός, opta-se pela NA²⁸. Outrossim, são inseridos os termos απ αυτων em 046 ℳ^K (manuscritos do grupo Koiné)¹⁵⁰. Assim como, pelo critério externo e do peso das testemunhas que não adicionam tais vocábulos, segue-se a proposta da NA²⁸. Ademais, presencia-se uma substituição de uma conjunção em ῥεκ τῶν ὀφθαλμῶν por απο nas seguintes testemunhas P 046. 051^s. 1006. 1611. 1854. 2030. 2050. 2053. 2062. 2329. 2377 ℳ I^{lat}. Tal variação no contexto das conjunções não altera o seu contexto, e também não se verifica nas variantes ℳ A 1841, mais importantes por sua categoria. Diante disso, no quesito da crítica externa, aplica-se a orientação da NA²⁸.

No v.4d, ocorrem duas substituições de termos: 1) a primeira: em ῥἀπῆλθαν constante nos testemunhos de ℳ 046. 1854. 2050. 2053. 2062. 2329 ℳ^K por παρηλθον, atestado somente em 1611 sy^{ph} (versão siríaca filoxeniana)¹⁵¹. Como já indicado no v.1b, pelos critérios internos¹⁵², de estilo e vocabulário, e pelos critérios externos¹⁵³, pela quantidade de manuscritos importantes, atesta-se o que é apontado na NA²⁸; 2) a segunda: há uma modificação de termos em ῥ[ὄτι] τὰ πρῶτα¹. Na leitura de τὰ πρῶτα, na qual possui um apoio forte nas variantes em A P 051s. 1006. 1611. 1841. 2030. 2053. 2062. 2329. 2377 ℳ^A, tem uma originalidade na qual os copistas mantiveram um assíndeto¹⁵⁴ pela inserção da conjunção ὄτι ou γὰρ, como salienta Metzger¹⁵⁵. Ele, ainda, afirma a possível leitura mais curta originada, talvez, de um incidente de transcrição quando a expressão vem após o termo ἔτι (v.4c), podendo vir a se transformar em ὄτι. Por esta questão, a NA²⁸, devido às incertezas frente à presença ou não da conjunção¹⁵⁶, decide incluir a conjunção entre colchetes na frase [ὄτι].

No v.5a, observa-se uma substituição do verbo “ῥεῖπεν/*disse*”, indicativo, aoristo, ativo, 3^a. pessoa singular, por “λεγει/*diz*”, indicativo,

¹⁴⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁵⁰ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 74.

¹⁵¹ O texto foi revisado a pedido do bispo Filoxeno. WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 75.

¹⁵² EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁵³ SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 42; SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

¹⁵⁴ Uma ausência de conjunção coordenativa entre as palavras ou dos termos da oração.

¹⁵⁵ METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 689.

¹⁵⁶ OMANSON, Roger L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 572.

presente, ativo, 3ª. pessoa singular, nos manuscritos 1854. 2030. 2377. A mudança do tempo verbal, neste caso, não parece estar no espectro do estilo do autor, segundo o critério interno, e sim de alteração do copista, tendo em vista a qualidade dos manuscritos minúsculos em que tal alteração ocorre, seguindo a orientação do critério externo¹⁵⁷, concordando com a NA²⁸.

No v.5b, tem a substituição na expressão “ἰδοὺ ῥκαινὰ ποιῶ”/veja: eis (que) faço novas” pelo termo καινοποιῶ, nas variantes 051^s. 2030. 2377 ℳ^A, que está mais para uma incorreção dos termos anteriores pela sua unificação. Por sua vez, os manuscritos os quais trazem tal variação são de menor qualidade e importância frente a outras atestações. E, no v.5c, há uma inserção no texto, após o verbo λέγει^T de um pronome pessoal (1ª pessoa do singular) μοι nas seguintes testemunhas: ℞ P 051^s. 1006. 1841^{vid}. 2050 ℳ^A ar vg^{cl} sy^{ph} co. Contudo, por ser mais conciso sem a utilização do pronome (*lectio brevior potior*)¹⁵⁸, prefere-se a orientação da NA²⁸.

No v.6b, ocorre uma substituição no verbo “ῥέγοναν/está feito”, por γεγωνα, mas também por γεγοναν em ℞^{2a} e -℞^{2b} (*Sinaiticus secunda manum*)¹⁵⁹ e εγω (-ℳ^K) nas testemunhas ℞ P 046. 051^s. 1611. 1854. 2030. 2050. 2329. 2377 ℳ sy^h, não sendo encontrada tal alteração no códice A. Porém, do mesmo modo, há uma recolocação de ῥέγοναν por γεγονασιν nos manuscritos minúsculos 1006. 1841. 2953. 2062 (latt) sy^{ph}. No entanto, seguindo o critério da crítica externa, pelo apoio e autoridade dos manuscritos, prossegue-se com a indicação da NA²⁸.

No v.7a, ocorre uma substituição na expressão “ὁ νικῶν ῥκληρονομῆσει/o vencedor herdará” por “δῶσω αὐτῶ/dá-lhe” em 046 ℳ^K sy^{hmg} (leitura à margem da versão siríaca heracleana)¹⁶⁰. Pelo contexto teológico do autor, como critério interno¹⁶¹, orienta-se pela NA²⁸. Além disto, existe uma modificação do pronome ῥαὐτῶ por αὐτῶν nos manuscritos A 1854. 2030. 2377 ℳ^A sin vg^{ms}, e no Padre da Igreja Tert (Tertuliano)¹⁶², não tendo alteração significativa destacável.

¹⁵⁷ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49; SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 42-43.

¹⁵⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁵⁹ Com diferença no mesmo grupo 2, a partir de mais ou menos o VII século (NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 60*).

¹⁶⁰ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 74.

¹⁶¹ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46.

162 WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 77.

Por fim, no v.8a, acontece uma inserção no texto em “καὶ ἀπίστοις^T/e infíeis” por “καὶ αμαρτωλοῖς/e pecadores” nas testemunhas 046. 1854. 2329 \mathfrak{M}^K sy^{ph}** (variação da versão siríaca em relação à filoxeniana àquela variante grega que a apoia). Pelo critério da crítica externa¹⁶³, os manuscritos que apoiam tal mudança são de categoria inferior, além do que estão mais para testemunhas deduzidas, ou seja, de manuscritos dependentes entre si. Por esses fatos, adota-se a orientação da NA²⁸.

2.3 Análise bíblico-exegética de Ap 21,1-8

Dentre algumas propostas¹⁶⁴ de uma estrutura para a perícopie em questão, é possível organizá-la do seguinte modo: 1) a visão: “novo céu e nova terra” e a Jerusalém celeste (vv.1-2); 2) a audição: a morada de Deus entre os homens (vv.3-4); 3) o discurso oriundo do trono (vv.5-8); 3.1) a relação paternal de Deus para os seus povos (vv.5-7); 3.2) o juízo escatológico (v.8).

Em Ap 21,1-2, na primeira parte, é apresentada uma nova criação com a destruição das coisas antigas que passam a ser obsoletas, como um cumprimento do AT (Sl 102,25-26; Is 51,6)¹⁶⁵. É interessante notar que nestes versículos tem um distanciamento do pensamento grego¹⁶⁶ que apregoa um domínio celestial longe da existência terrena, porém ganhando um sentido de cosmos redimido¹⁶⁷. Possui, ainda, uma correlação entre a visão (“εἶδον/vi”) e a audição (“ἤκουσα/ouvi”)¹⁶⁸, ao abrir dois momentos nesta mesma passagem. É importante destacar a função da conjunção καὶ¹⁶⁹, presente nos dois casos: “καὶ εἶδον/e vi” e “καὶ ἤκουσα/e ouvi”, que conecta¹⁷⁰ a visão e a audição do visionário ao que vai ocorrer na passagem.

A imagem do “novo céu” e da “nova terra” carrega um sentido de regeneração daquilo que antes estava dividido na criação, acabando

¹⁶³ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁶⁴ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 814; GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 145; MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 259.

¹⁶⁵ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 137.

¹⁶⁶ RICHARD, P., Apocalipse, p. 268.

¹⁶⁷ LADD, G. E., Apocalipse, p. 205.

¹⁶⁸ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 259.

¹⁶⁹ GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 176.

¹⁷⁰ RICHARD, P., Apocalipse, p. 272.

com todas as rupturas¹⁷¹. Cabe destacar que o binômio céu-terra tem dois sentidos: um sentido cósmico, envolvendo toda a natureza, e o sentido teológico (mítico-simbólico). Ambos, remetem-se à dimensão empírica da história (terra) e à dimensão transcendente da história (céu)¹⁷². Outrossim, é recobrada a profecia do AT (Is 65,17) em que a promessa divina ao povo que se mostra fiel, Deus vai criar um novo céu e uma nova terra para ele. Os elementos da primeira criação “ἀπῆλθαν/ *passaram*” devido agora ser uma realidade transcendente que é a nova Jerusalém¹⁷³. Com a existência de “um novo céu e uma nova terra”, “ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν/ *o mar não há mais*” (v.1c). Em um primeiro momento, tal expressão parece estar fora de lugar e até desnecessária¹⁷⁴ frente ao fato da passagem das coisas antigas já ter ocorrido.

Configura-se a inexistência do mar, contudo, como um resgate da ideia de que o mal cessa na nova realidade regenerada, pois é do mar que se origina a besta (Ap 17,1)¹⁷⁵ e de que é um local de morte (Ap 20,13). Além disto, Girard¹⁷⁶ salienta que o termo “θάλασσα/mar”, por meio de comparações e metáforas, lembra as realidades do pecado, da destruição e da morte, ou até de formas do mal. O “θάλασσα/mar”, segundo ele, pode apontar inclusive para o próprio pecador (Ap 17,1.15). No entanto, ele informa que Deus tem o poder sobre o mar e, além do mais, ao ser encontrado no campo simbólico, o tema escatológico do desaparecimento do mar (Ap 21,1c) é de extrema importância neste versículo. Pois, Deus, em seu poder criador e regenerador, extingue todo o mar (mal), indicando a eliminação de toda a opressão, do sofrimento, do pecado e da morte.

Dentro da perspectiva de unidade entre céu novo e terra nova, existe a Jerusalém, cidade Santa (Is 52,1), que vem ao encontro do povo, descendo do céu, sendo a mesma cidade já anunciada em outros momentos no NT (Gl 4,26; Hb 12,22)¹⁷⁷. Essa cidade do alto torna-se um símbolo da união escatológica entre os fiéis e Deus, sendo inspirada

¹⁷¹ FERRER, M. P., *The End of the World and New Creation*, p. 56.

¹⁷² RICHARD, P., *Apocalipse*, p. 272.

¹⁷³ CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, p. 200-201.

¹⁷⁴ OSBORNE, G., *Apocalipse*, p. 817.

¹⁷⁵ CORSINI, E., *O Apocalipse de São João*, p. 372.

¹⁷⁶ GIRARD, M., *Os símbolos na bíblia*, p. 208-213.

¹⁷⁷ WIKENHAUSER, A., *El Apocalipsis de San Juan*, p. 255.

nas ocorrências de Is 54 e 2Esd 9,3–10,59¹⁷⁸. A novidade da cidade é devido à transcendência que penetra na história, triunfando sobre o que é o mundo antigo, porque este já passou¹⁷⁹. No campo da novidade, há o adorno da cidade, como uma esposa, mostrando a perfeita execução do plano de Deus: um casamento/aliança, apontando para uma comunhão, agora, perfeita¹⁸⁰. O critério apocalíptico da ação divina passa a ser a origem e a fonte do poder que irrompe na história humana, a manifestação da cidade santa que deve vir do alto com todo o seu simbolismo de pureza (Is 61,10)¹⁸¹.

Na segunda parte, em Ap 21,3-4, percebe-se a referência ao templo (Ez 48–50) no qual, no v.3, ganha um tom de cumprimento. Isto porque no fim dos tempos, o templo é onde Deus habita no meio dos povos¹⁸². É possível referir-se, similarmente, à manifestação da gloriosa presença de Deus no meio dos homens¹⁸³. Para tal, há de ocorrer uma intervenção divina e o símbolo do trono entra em cena como uma localização superior e real, por meio de um verbo *discendi*¹⁸⁴, na forma verbal “*λεγει/ diz*”, sem a adoção de um sujeito explícito, podendo indicar um anjo que transmite ao visionário tal intervenção. O fato de estar na terceira pessoa do singular (“*λεγει/ diz*”) indica que Deus vai habitar no meio do povo em um gesto de realização das profecias veterotestamentárias (Ez 37,27; Zc 8,8; Lv 26,11-12)¹⁸⁵. Tal templo que remete à moradia divina permite assinalar uma restauração do paraíso, porque o mundo antigo passou, concretizando a salvação prometida pelo próprio Deus¹⁸⁶.

No IV Evangelho, o templo de Deus é o corpo de Cristo (Jo 2,19), que já no prólogo (Jo 1,14) remete ao termo *σκηνοσεν*. A partir deste ponto de vista, Barsotti¹⁸⁷ analisa que a expressão “eles serão o seu povo” (Ap 21,3) é capaz de ser uma transmissão do corpo místico de Cristo. A voz do anjo, do mesmo modo, parece indicar o tema da inabilitação de Deus no meio dos homens já profetizado no

¹⁷⁸ COLLINS, A. Y., Apocalipse, p. 871.

¹⁷⁹ RICHARD, P., Apocalipse, p. 273.

¹⁸⁰ CHARPENTIER, E. et alii., Uma leitura do Apocalipse, p. 51.

¹⁸¹ CERVAUX, L.; CAMBIER, J., El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos, p. 160.

¹⁸² BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., Apocalipse, p. 1400.

¹⁸³ STERN, D. H., Comentário judaico do Novo Testamento, p. 900.

¹⁸⁴ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 259.

¹⁸⁵ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 601.

¹⁸⁶ ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M., O Apocalipse, p. 257-258.

¹⁸⁷ BARSOTTI, D., Meditazione sull'Apocalisse, p. 299.

AT¹⁸⁸. É importante resgatar, também, que o termo “σκηνή/*moradia*” representa a revelação da glória de Deus, bem como indica a comunhão entre Deus e o povo, ou como o visionário João adota, os povos, universalizando a presença de Deus no meio da humanidade¹⁸⁹ apesar de já existir várias ocorrências no AT e no NT, que se apoiam no termo no singular “λαος/*povo*”. Mathewson¹⁹⁰, por sua vez, salienta que o v.3 localiza-se no centro de uma estrutura quiástica que ilumina a sua importância dentro da perícopes:

A Novo céu e nova terra

B Primeiro céu e terra passaram

C Não há mar

D A nova Jerusalém/esposa – mudança de visão para audição

D’ Habitação de Deus como sua esposa

C’ Não há mais dor nem lágrima

B’ As coisas antigas passaram

A’ Todas as coisas tornaram-se novas

O v.4 coloca uma proposição consequente à habitação de Deus no meio dos povos: a ausência de dor, de lágrima, do pranto e da morte. Tais elementos são consequências do pecado e como aqueles que formam os povos de Deus já são os redimidos, da mesma forma eles são revestidos de imortalidade¹⁹¹. Outrossim, o sentido de cumprimento¹⁹² é uma relação com o AT (Is 25,8; 35,10; 65,16-19), mas também com o apocaliptismo judaico (4Esd 8,53; 1Hen 10,22). Isto porque em Ap 20,11.14, como o fim já é anunciado em Ap 21,1, o mundo antigo é algo já passado.

Vale destacar o contexto do termo “δακρυν/*lágrima*” empregado. Pois, representa a tristeza humana, a tragédia e o mal que se relacionam diretamente à morte¹⁹³. Convém realçar que, desde a queda do homem por conta do pecado, ele vive em um vale de lágrimas¹⁹⁴ que é

¹⁸⁸ CERVAUX, L.; CAMBIER, J., El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos, p. 222.

¹⁸⁹ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 820-821.

¹⁹⁰ MATHEWSON, D., The destiny of the nations in revelation 21:1–22:5, p. 127.

¹⁹¹ LOPES, H. D., Apocalipse, p. 364-365.

¹⁹² PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 603-604.

¹⁹³ LADD, G. E., Apocalipse, p. 206.

¹⁹⁴ KISTEMAKER, S., Apocalipse, p. 725.

cheio de angústias, de opressão e de dor. Todas essas aflições que atingem o ser humano são eliminadas para aqueles que são reconciliados com Deus em sua graça¹⁹⁵. Pode-se assumir que o triunfo sobre a morte, extingue a lágrima e o pranto, o luto e a dor, pois as primeiras coisas passaram e se constitui, agora, tal vitória, uma benção que provém da união com Deus¹⁹⁶.

A existência de um elo, que na verdade é um paralelismo entre versículos, que vem confirmar a passagem das coisas antigas com a utilização da mesma expressão “ὁ γὰρ... ἀπῆλθαν” (v.1) e “[ὅτι]...ἀπῆλθαν” (v.4), apresenta-se como a causa das novas condições do mundo com um tom de realização (Is 35,10; 51,11; 65,17-20)¹⁹⁷. Por fim, Garland¹⁹⁸ destaca que a forma verbal “ἐξάλειψεν/enxugará” é utilizada em Ap 3,5 no sentido de apagar os nomes do livro da vida, pois a justiça e misericórdia divinas, andam juntas: os infiéis são apagados do livro da vida, como justiça diante de seus atos; mas, o mesmo Deus apaga toda lágrima dos justos que são provenientes da grande tribulação (Ap 7,17), bem como a morte é apagada como realização profética (Is 25,8).

Dentro da perícopie em questão, Macala¹⁹⁹ indica a existência de um pequeno bloco (Ap 21,5-7) em que se insere a promessa ao vencedor, como segue: a proclamação da soberania divina (v.5); a promessa aos sedentos (v.6); e a promessa feita ao vencedor (v.7). No v.5, o trono permite evocar a imagem apocalíptica de Deus como um rei de um reinado escatológico (1Hen 25,2-6)²⁰⁰. A forma verbal “εἶπεν/disse” (aoristo indicativo ativo) atribui a voz a Deus diretamente²⁰¹, além de relacionar-se com o imperativo “ἔγραψον/escreve”, manifestando seu poder. Schnackenburg²⁰², por sua vez, observa que sobre o trono, no meio deles, o cordeiro-pastor pronuncia-se aos fiéis/justos, ou seja, aos beatos. Do mesmo modo, Wikenhauser²⁰³ trata esse momento na obra como muito solene, porque é o próprio Deus que se manifesta, consis-

¹⁹⁵ TERTULIANO, Sobre la resurrección de los muertos, 58, 4-5, CCL 2, 1006 *apud* WEINRICH, W.; ODEN, C. T. (org), Apocalipsis, p. 462.

¹⁹⁶ LADD, G. E., Apocalipse, p. 206.

¹⁹⁷ BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., Apocalipse, p. 1400.

¹⁹⁸ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 144.

¹⁹⁹ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 259.

²⁰⁰ GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 183.

²⁰¹ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 260.

²⁰² SCHNACKENBURG, R., Il messaggio morale de Nuovo Testamento, p. 342.

²⁰³ WIKENHAUSER, A., El Apocalipsis de San Juan, p. 257.

tindo na única vez em todo o Apocalipse, ganhando ainda mais uma significação por se encontrar tal pronunciamento no final desse escrito. Constata-se, similarmente, que no v.5b, além de ser uma citação de Is 43,19, significando uma reiteração auditiva daquilo que o visionário viu no v.2, possui um acento, neste momento, de libertação exílica²⁰⁴.

No v.6c, ao usar a expressão “ἐγὼ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος/*eu [sou] o alfa e o ômega, o princípio e o fim*”, refere-se à Palavra criadora de Deus que envolve toda a criação em todos os tempos, sendo uma palavra de efeito imediato e eficaz γέγοναν (v.6b). Pois, a presença de Deus (princípio e fim) é a demonstração da sua existência eterna²⁰⁵, que se manifesta na história. Ademais, como Ele está na origem e no fim de tudo, todo o conjunto da criação remete-se a Ele. Neste processo, Ele providenciará a fonte de água viva, já relatada em Ap 7,17, em que o cordeiro conduz os eleitos, recuperando o texto de Is 55,1, dentro de um contexto de salvação²⁰⁶. A temática dos sedentos²⁰⁷, não aludindo ao sacramento do batismo²⁰⁸, refere-se ao evangelho (Jo 4,1-15; 6,35; 7,37), sendo aqueles que se voltam a Cristo, mas também a uma alusão aos profetas do AT (Is 12,3; 35,7; 41,17; 44,3; 49,10; Ez 34,10-16; Jl 3,18). No fim, trata-se de uma recapitulação (Ap 7,17), mostrando que a vida espiritual é alimentada por esta água que é a graça divina.

O v.7 traz uma eleição ligada à herança. A expressão contida em v.7bc “καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός/*eu serei para ele Deus e ele será, filho, para mim*” provavelmente é um eco da profecia de Natã (2Sm 7,14)²⁰⁹. Parece ter uma condição implícita o recebimento futuro da herança: esta é destinada àqueles que resistiram às perseguições, além de provocar uma participação futura no Reino escatológico (nova criação)²¹⁰. Wikenhauser²¹¹, da mesma forma, enxerga neste versículo uma promessa ao vencedor que é, ao mesmo tempo, a herança da vida eterna (Is 55,1) e os direitos de Filho de Deus (2Sm 7,14). É verificável, do mesmo modo, um entendimento sobre o verbo herdar no

²⁰⁴ GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 185.

²⁰⁵ BARSOTTI, D., Meditazione sull’Apocalisse, p. 300.

²⁰⁶ CERVAUX, L.; CAMBIER, J., El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos, p. 224.

²⁰⁷ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 825-826.

²⁰⁸ COLLINS, A. Y., Apocalipse, p. 871.

²⁰⁹ CERVAUX, L.; CAMBIER, J., El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos, p. 224.

²¹⁰ GONZAGA, W.; SANT’ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 186.

²¹¹ WIKENHAUSER, A., El Apocalipsis de San Juan, p. 257.

que tange às bênçãos da profecia davídica como uma realização de uma promessa aos fiéis destinadas a Davi (Is 55,1-3)²¹². É factível, igualmente, relatar que o “νικω/*vencedor*”, que recebe tal herança, conecta-se com uma expressão repetida nas promessas às sete Igrejas, “aquele que vence/*vencedor*” (Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21), associando-o ao verdadeiro vencedor (Jo 16,33; 1Jo 4,4), devido ao espírito de adoção, tornando-se coerdeiro²¹³.

Ao perceber uma subseção final (Ap 21,7-8), Osborne²¹⁴ depara-se com um desafio ao leitor-ouvinte sobre a diferença entre o fiel/*vencedor* (v.7) e o infiel/*covarde* (v.8). Há, no caso do vencedor, a experiência da bem-aventurança contida em alguns momentos da perícope, como destaca Lopes²¹⁵: 1) a participação na nova criação como uma festa de casamento (v.2); 2) o envolvimento com a presença de Deus (v.3a); 3) a plena comunhão com Deus e a habitação - ser igreja (v.3b); e 4) o desfrutar plenamente da filiação divina, com a herança incorruptível, na glória de Deus (v.7).

O termo “ταῦτα/*estas coisas*” (v.7a), ademais, pode ser uma recapitulação das promessas feitas desde Ap 21,²¹⁶. É necessário destacar que a forma verbal “κληρονομήσει/*receberá*” é, em simultâneo, o tema central de Ap 21, como afirma Macala²¹⁷, mas, também, um *hápax legomenon*, em toda obra do Apocalipse, expondo, similarmente, algo dado ou gratuito. Abre-se uma relação com a promessa, pelo pronome demonstrativo, em três itens: o vencedor, a herança e a relação filial com Deus. Além do mais, o verbo κληρονομέω, no NT, é atestado 18 vezes, com duas conotações básicas: Jesus como herdeiro (conexão entre herança e filiação) e herança como esperança escatológica, na qual traz a realidade da vida nova em Cristo.

O v.8, que encerra a perícope, tem uma lista de tendências pecaminosas ou de depravações²¹⁸. Tal lista pode ser direcionada aos fiéis (Ap 2–3) que esmoreceram em frente às perseguições, à corrupção da fé ou

²¹² BEALE, G. K.; McDONOUGH, S. M., Apocalipse, p. 1401.

²¹³ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 147.

²¹⁴ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 826.

²¹⁵ LOPES, H. D., Apocalipse, p. 368.

²¹⁶ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 607; Para Osborne, por sua vez, há uma certa controvérsia se o termo ταῦτα refere-se às promessas escatológicas de Ap 2–3, ou de Ap 21,1-6, ou, ainda, de Ap 21,9–22,5 (OSBORNE, G., Apocalipse, p. 826).

²¹⁷ MACALA, A., A escatologia no livro do Apocalipse, p. 268-269.

²¹⁸ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 827.

ao falso ensino, cujo destino final é a perdição eterna (segunda morte)²¹⁹. Essa lista, similarmente, comporta oito procedimentos os quais os últimos (idolatria e mentira) funcionam como uma síntese que indicam os vícios que são elencados em uma exortação batismal²²⁰.

Nesta perspectiva, os covardes são os que caminham em duas vias, não sendo fiéis por não se decidirem (Sr 2,12; 2Tm 1,7), sendo equiparados aos tíbios (Ap 3,15-16)²²¹, podendo ser, da mesma forma, os de espírito fraco, ou os que por causa do medo querem salvar-se, mas no fim, perdem-se (Mt 10,28)²²². Os infieis ou incrédulos são os que rejeitam as ofertas de Deus²²³, sendo, ainda, aqueles que não se mantêm fiéis²²⁴ ou os que não acreditam na verdade²²⁵. Os abomináveis são os detestáveis e, ao estar no passivo participio²²⁶, indica que se tornam abomináveis por participar de atividades impuras (Lv 11,10-42) e de atividades e comportamentos que infringem a lei (Lv 18,22.23-26; 20,13; Dt 12,31), sendo denominados, igualmente, como depravados²²⁷ devido a sua conduta moral, bem como pela prática da idolatria. Os impudicos estão no campo da imoralidade sexual e os idólatras são os que cultuam os ídolos, sendo os mentirosos, enfim, aqueles que continuam as suas ações sem o arrependimento devido²²⁸. Esses últimos parecem seguir uma orientação de satanás, seguindo suas seduções e voltando-se ao mundo pecador, devido ser ele o pai da mentira e da sedução²²⁹.

A idolatria é percebida como um dos temas emblemáticos da obra do Apocalipse, segundo Osborne²³⁰, porque toca na dimensão ao culto ao imperador, um tipo de idolatria social e política da época do escrito. Mas ao encerrar com os mentirosos essa lista, eles não são considerados os filhos da verdade, que seguem a Jesus Cristo, mas sim por estarem nas comunidades cristãs e seguirem o tentador, o pai da mentira.

²¹⁹ GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. G., Apocalipse 21,1-8, p. 188.

²²⁰ ARENS, E.; DÍAZ MATEOS, M., O Apocalipse, p. 261.

²²¹ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 610.

²²² GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 148.

²²³ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 827.

²²⁴ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 610.

²²⁵ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 148.

²²⁶ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 148.

²²⁷ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 610.

²²⁸ GARLAND, A. C., A Testimony of Jesus Christ, p. 149.

²²⁹ PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 610-611.

²³⁰ OSBORNE, G., Apocalipse, p. 828.

Conclusão

O Apocalipse de João com sua singularidade no NT, compreendido no gênero literário apocalíptico, possui relações com os escritos judaicos apocalípticos e com alguns livros do AT. Apesar de trazer em seu contexto a tribulação e a morte, avaliou-se no texto o encorajamento contra qualquer tipo de instalação aos costumes da época da obra, não se confiando aos poderes humanos, mas, voltado à esperança de um tempo novo. Como foi abordado, caracteriza-se por um texto voltado para o futuro da esperança, tendo como marco o evento de Cristo na história.

A obra do vidente João aponta, por meio de um anúncio profético, eventos que acontecerão com brevidade mediante uma manifestação do cordeiro vitorioso. No âmbito do livro, o tempo da salvação foi anunciado como algo que se orienta para um *escathon*. A escatologia, no caso específico de Ap 21,1-8, contou com a indicação de um novo céu e uma nova terra, promovendo um ápice de um movimento cósmico salvífico iniciado na morte redentora de Cristo, mediante a extirpação das consequências do pecado original, da reconstituição da relação entre Deus e o homem, bem como da obtenção da herança eterna.

A expectativa da esperança percorre textos do AT que continuam da mesma forma nas escatologias expressas no NT. Verifica-se nos paralelos do AT com Ap 21,4, que possuíam tais características de expectativa escatológica. Na presente pesquisa foi dado destaque no AT, aos textos de Is 26,8 e 53,10, e junto aos apócrifos judaicos, 1 Hen, 4Esd 8,53 e TesMo 10,1. Os textos de Isaías auxiliaram na demonstração de que a promessa profética é continuada no NT, alcançando a sua plenitude no Apocalipse, pelo resgate feito da esperança escatológica, fundamentada na fidelidade de Deus, gerando uma nova promessa de uma nova ordem de justiça, de paz e de vida plena na obra neotestamentária. Percebe-se, igualmente, que houve um uso simbólico de elementos do AT em Apocalipse como a lágrima, a morte, a dor e o pranto por conta da continuidade no uso destes elementos na obra, havendo, sim, uma apropriação de elementos escatológicos do AT (Isaías), sendo aplicados no NT (Apocalipse).

Os elementos da lágrima e da morte (constantes da realidade histórico-humana) foram reutilizados, pelas suas ausências, como símbolos

de uma nova realidade no NT. Isto porque, verifica-se que o escritor da obra frequentemente usa o AT de maneira análoga, além de simbólica. Nesse tipo de apropriação, percebe-se, outrossim, um caráter parenético e pastoral aos que devem perseverar na fé nos tempos atuais e esperar a libertação em Deus.

Em síntese, este estudo apresentou uma estrutura para a perícopre e após uma breve análise teológica dos versículos, salientou-se que o v.4 colocou uma proposição conseqüente à habitação de Deus no meio dos povos como a ausência de dor, lágrima, pranto ou morte. Estes elementos, conseqüentes do pecado, não mais atingem aqueles que formam os povos de Deus por serem redimidos, ganhando um sentido de cumprimento pleno na relação com o AT (Is 25,8; 35,10. 65,16-19), mas também por meio do apocaliptismo judaico (4Esd 8,53; 1Hen 10,22). O contexto do termo “*δακρυον/lágrima*” empregado, enfim, na perícopre, ao representar a tristeza humana, a tragédia e o mal, além do destaque que o homem vive em um vale de lágrimas, será eliminado para todos aqueles que estarão reconciliados com Deus em sua graça, por meio do cordeiro imolado, caracterizando a grande mensagem de esperança escatológica da perícopre, em especial, Ap 21,4.

Referências bibliográficas

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **O texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ABREGO de LACY, José M. **Os livros proféticos**. Introdução ao Estudo da Bíblia. Vol. 4. São Paulo: Ave-Maria, 1993.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José L. **Profetas I**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1988.

ANCONA, Giovanni. **Escatologia Cristã**. São Paulo: Loyola, 2013.

ANDRADE, Aíla L. P. de. **Eis que faço novas todas as coisas**: teologia apocalíptica. Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas. N. 15. São Paulo: Paulinas, 2012.

ARANDA PÉREZ, Gonzalo. Apócrifos do Antigo Testamento. In: ARANDA PÉREZ, G Gonzalo; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. **Literatura Judaica Intertestamentária**. Introdução ao estudo da Bíblia. Vol. 9. 2ª. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2013, p. 215-374.

ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. **O Apocalipse**: a força da esperança. Estudo, leitura e comentário. São Paulo: Loyola, 2004.

BARNWELL, Katharine. **Tradução Bíblica**: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. 3ª. Ed. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil; Anápolis (GO): Associação Internacional de Linguística, 2011.

BARSOTTI, Divo. **Meditazione sull'Apocalisse**. Collana Bibbia e Liturgia. Vol.4. 2º. Ed. Brescia: Queriniana, 1971.

BAUMGARTEN, Joseph M. εσχατος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. (eds.) **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I. Biblioteca de Estudios Biblicos. N. 90. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1996, p. 1607-1616.

BEALE, Gregory K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory K. **Teologia bíblica do Novo Testamento**: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BEALE, Gregory K.; CAMPBELL, David H. **Apocalipsis**: un comentario más breve. 1ª. Ed. Lima (Peru): Teologia para Vivir S.A.C., 2023.

BEALE, Gregory K.; McDONOUGH, Sean M. Apocalipse. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A.(orgs.) **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1318-1415.

BETTAZZI, Luigi. **Pregare l'apocalisse**. Texto integrale: le ipotesi di una cicala. Casale Monferrato (AL): Edizione Piemme Spa, 2002.

BETTENCOURT, Estêvão; LIMA, Maria de Lourdes C. **Curso bíblico**: Mater Ecclesiae. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.

BLOMBERG, Craig L. **Introdução de Atos e Apocalipse**: uma pesquisa abrangente de Pentecostes a Patmos. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BLOMBERG, Craig L. **De Pentecostés a Patmos: una introducción a los libros de Hechos a Apocalipsis**. Biblioteca Teológica Vida. Vol. 8. Grand Rapids (MI): Editorial Vida, 2012.

BORING, M. Eugene. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura e teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. Vol. II. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo (SP): Paulus, 2015.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRÜTSCH, Charles. **La clarté de l'Apocalypse**. 5ª. Ed. Genève (Suisse): Éditions Labor et Fides, 1966.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã, 2008.

CERVAUX, Lucien; CAMBIER, Jules. **El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos**. Madrid (España): Ediciones FAX, 1966.

CHARPENTIER, Etienne *et ali*. **Uma leitura do Apocalipse**. Cadernos bíblicos. N. 22. 2ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

CHARLES, Robert H., **A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John**. Vol. II. Edinburgh (UK): T. & T. Clark, 1970.

COLLINS, Adela Y. Apocalipse. In: BROWN, Raymond E.; FITZMEYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018, p. 835-874.

COLLINS, John J. Escatologia apocalíptica como a transcendência da morte, In: NOGUEIRA, Paulo A. de S. (org.) **Religião de visionários**: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo. Bíblica Loyola 48. São Paulo: Loyola, 2005, p. 81-107.

CONTRERAS MOLINA, Francisco. Apocalipse. In: GUIJARRO OPORTO, Santiago; SALVADOR GARCÍA, Miguel. **Comentário ao Novo Testamento**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006, p. 689-725

CORSANI, Bruno. **Introduzione al Nuovo Testamento**. Vol. 2. Epistole e Apocalisse. Torino: Claudiana, 1975.

CORSANI, Bruno. **Guida allo studio del greco de Nuovo Testamento**. Roma (Italia): Libreria Sacre Scritture, 1987.

CORSINI, Eugênio. **O Apocalipse de São João**. Grande Coleção Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1984.

CUNHA, Rogério G. de A. **A Escatologia do amor**: a esperança na compreensão trinitária de Deus em Jürgen Moltmann. Petrópolis (RJ): Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020.

CUVILLIER, Élian. O Apocalipse de João. In: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 493-514.

DUNN, James D. G. **Teologia do Novo Testamento**: uma introdução. Petrópolis (RJ): Vozes, 2021.

DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Edifique Editora, 2009.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Coleção Bíblica Loyola. N. 12. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

FERNANDES, Leonardo A. Is 25,6-12: anúncio histórico, escatológico ou apocalíptico? **Revista de Cultura Teológica**. Ano XXVI. No. 91. Jan/Jun. 2018. p. 125-165

FERRER, M. PABLO. The End of the World and New Creation: approaches to and from John's Revelation. In: SCOTT, Lindy. **JLAT** [Journal of Latin American *Theology*]. Vol. 19. No. 2. Ed. Wipf & Stock Publishers, 2024, p. 45-56.

FITZMYER, Joseph A. **Aquele que há de vir**. Coleção Bíblica Loyola. n.69. São Paulo: Loyola, 2015.

GARLAND, Anthony C., **A Testimony of Jesus Christ**: A commentary on the Book of Revelation. Vol.2. Camano Island - WA (USA): Spirit and Truth, 2004.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia**: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.

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

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos catálogos bíblicos, Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis (RJ): Vozes; Rio de Janeiro: EdiPUC, 2019.

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* 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, Waldecir; RAMOS, Doaldo da S.; SILVA, Y. A. de C. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos. *Kerygma*, Engenheiro coelho (SP), v. 15, n. 2, p. 9–31, 2020. DOI: 10.19141/1809-2454.

GONZAGA, Waldecir; BELÉM, Doaldo F. O uso retórico do Antigo Testamento na carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71, año 2021, Bogotá, Colômbia, p. 1-35. ISSN 2011-219X. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>.

GONZAGA, Waldecir; SANT'ANNA, Filipe G. Apocalipse 21,1-8: uma análise crítica e exegética. *Ephata*, 6, no. 1 (2024): 163-195. DOI ORG: 10.34632/ephata.2024.15727.

GONZAGA, Waldecir; LIMA, André P. A esperança escatológica petrina em 1Pd 4,7-11. In: GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em pesquisa** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2025, p. 285-352. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554602273-08>.

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

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. Jesus e a comunidade primitiva. Vol. 1. São Leopoldo (RS): Editora Sinodal; Petrópolis (RJ): Vozes, 1976.

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. São Paulo: Paulus, 1985.

HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in the letters of Paul**. New Haven (USA) & London (UK): Yale University Press, 1989.

HÖRSTER, Gerhard. **Teologia do Novo Testamento**. 2ª. Ed. Curitiba (PR): Editora Evangélica Esperança, 2022.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

KISTEMAKER, Simon. **Apocalipse**. Comentário do Novo Testamento. 2ª. Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

KÜMMEL, Werner G. **Síntese Teológica do Novo Testamento**: de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João. 4ª. Ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história, cultura e religião do período helenístico. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖNINGS Johan. A teologia da criação nos textos joaninos. In: SUSIN, Luiz C. **Mysterium Creationis**: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas, 1999, p.189-247.

LADD, George E. **Apocalipse**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. 14ª. Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LIMA, Maria de Lourdes C. **Escatologia Profética**: a perspectiva de Os 14,2-9. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

LOPES, Hernandes D. **Apocalipse**: O futuro chegou, as coisas que em breve devem acontecer. Comentários Expositivos Hagnos. São Paulo: Hagnos, 2005.

MACALA, André. **A escatologia no livro do Apocalipse**: da sua realização no presente litúrgico à conclusão da história. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 163. Roma: Editrice Università Gregoriana, 2008.

MATHEWSON, Dave. The destiny of the nations in revelation 21:1–22:5: a reconsideration. **Tyndale bulletin** 53.1 (2002) 121-142.

MAZZAROLO, Isidoro. **A Bíblia em suas mãos**. 4ª. Ed. Porto Alegre (RS): Gráfica e Editora Comunicação Imprensa, 1999.

McLAY, R. Timothy. **The Use of the Septuagint in New Testament Research**. Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

MENDONÇA, José T. **A leitura infinita**. A Bíblia e a sua interpretação. Coleção Travessias. 1ª. Ed. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2ª. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

McCOY, Robert B. **Bíblia Etíope Completa** (201 livros): apresentando escrituras apócrifas raras, Enoque, Evangelhos Gnósticos e Textos Deuterocanônicos Perdidos. Orlando (FL): Editora Robert B. McCoy, 2025

McLAY, R. Timothy. **The Use of the Septuagint in New Testament Research**. Grand Rapids (MI)/Cambridge (UK): William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

MOTYER, J. Alec. **O comentário de Isaías**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

MOUNCE, William D. **Fundamentos do grego bíblico**: livro de gramática. São Paulo: Editora Vida, 2009.

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

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico do “O Novo Testamento Grego”. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OSBORNE, Grant. R. **Apocalipse**. Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PAYNE, J. Barton. **Gran enciclopedia de la profecía bíblica**: la guía completa a las predicciones escriturarias y su cumplimiento. Vols. I & II. Barcelona: Editorial CLIE, 1993.

PAUL, André. **O que é o Intertestamento**. Cadernos bíblicos. N. 10. São Paulo: Paulinas, 1981.

PRIGENT, Pierre. **O Apocalipse de São João**. Coleção Bíblica Loyola, n.78. 1ª. edição. São Paulo: Loyola, 2020.

PROENÇA, Eduardo de (org.). **Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. Vol. 1. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2005.

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

RAVASI, Gianfranco. **A boa nova**: as histórias, as ideias e os personagens do Novo Testamento. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 1999.

REICKE, Bo I. **História do Tempo do Novo Testamento**: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C. São Paulo: Paulus, 1996.

RICHARD, Pablo. **Apocalipse**: reconstrução da esperança. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **Il Messaggio morale del Nuovo Testamento**. Vol.2. I primi predicatori cristiani. Supplementi al commentario teologico del Nuovo Testamento. Brescia (Itália): Paideia Editrice, 1990.

SCHNELLE, Udo. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. Coleção Bíblica Loyola. N.43. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

SICRE DÍAZ, José L. **Introdução ao profetismo bíblico**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2016.

SILVA, Cássio M. D. **Metodologia da exegese bíblica**. Coleção: Bíblia e História. São Paulo: Paulinas, 2000.

STERN, David H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. Belo horizonte: Editora Atos, 2008. Belo horizonte: Editora Atos, 2008.

TOGNINI, Enéas. **O período interbíblico**: 400 anos de silêncio. 1ª. Ed. São Paulo: Hagnos, 2009

VANNI, Ugo. **Apocalipse**: uma assembleia litúrgica interpreta a história. 2ª. Ed. Coleção Pequeno Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1984.

VERMEYLEN, Jacques. Isaías. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010, p. 401-437.

VERMEYLEN, Jacques. **O livro de Isaías**: uma catedral literária. São Paulo: Loyola, 2019.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Vols. 1 e 2. 2ª. Ed. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.

ZERWICK, Maximilian; GROSVENOR, Mary. **A Grammatical Analysis of the Greek New Testament**. Subsidia Biblica. Vol. 39. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.

WALLACE, Daniel B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Batista Regular do Brasil, 2009.

WEBER, Robert; GRYSON, Roger. **Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem**. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2007.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 8ª. edição revista e ampliada. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2016.

WEINRICH, William C.; ODEN, C. Thomas (eds.). **Apocalipsis**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Nuevo Testamento. Vol. 12. Madrid (España): Ciudad Nueva, 2010.

WIKENHAUSER, Alfred. **El Apocalipsis de San Juan**. Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento. Vol. 100. Barcelona: Editorial Herder, 1969.

Capítulo VIII

“Até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d): Um estudo exegetico-teológico sobre memória, fidelidade e teologia da história em 1Sm 7,7-14

*“Thus far the Lord has helped us” (1Sam 7:12d): An exegetical-
theological study on memory, faithfulness, and the theology of
history in 1Sam 7:7–14*

*“Hasta aquí nos ha ayudado YHWH” (1Sm 7,12d): Un estudio
exegetico-teológico sobre la memoria, la fidelidad y la teología
de la historia en 1Sm 7,7-1*

Waldecir Gonzaga¹
Filipe Henrique de Araújo²

Capítulo
VIII

Resumo

A afirmação “até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d) exprime o núcleo teológico do relato da vitória israelita em Masfa, configurando a perícopre de 1Sm 7,7-14 como um marco na memória e identidade de Israel. Este estudo realiza uma análise exegetico-teológica do texto, distinguindo entre o contexto narrado (século XI a.C.) e o contexto redacional (século VI a.C.). Argumenta-se que a narrativa não deve ser reduzida a um simples relato militar, mas compreendida como teologia da história, em que a fidelidade à Aliança determina a vida, a esperança e a paz. A pesquisa utiliza algumas etapas do Método Histórico-Crítico (crítica textual, crítica da constituição do texto, crítica da forma e crítica do gênero literário) aliado a uma abor-

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorado: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). 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>

² Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica (2025) pela PUC-Rio. E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1438421280635397> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-6840-1797>. Publicações: <https://filipehenriquearaujo.academia.edu/>

dagem exploratório-bibliográfica, para oferecer um comentário exegetico-teológico detalhado. A partir da segmentação e tradução próprias da perícope, a análise destaca cinco eixos interpretativos: 1) vulnerabilidade de Israel e ameaça filisteia; 2) súplica e mediação de Samuel; 3) intervenção divina decisiva; 4) memorial de Ebenézer como teologia da memória; 5) paz e restauração como horizonte de fidelidade. Os resultados indicam que o episódio foi redigido como retroprojeção deuteronomista, a fim de fortalecer a identidade e a esperança de Israel em meio ao exílio. Nesse sentido, o memorial de Ebenézer assume caráter paradigmático, não apenas como lembrança de uma vitória passada, mas como símbolo teológico da ação contínua de YHWH e da centralidade da exclusividade cultural. Conclui-se que 1Sm 7,7-14 oferece fundamentos relevantes para refletir sobre memória, fidelidade e teologia da história em contextos de crise.

Palavras-chave: Primeiro Samuel, Ebenézer, Exegese Bíblica, Teologia Bíblica; História Deuteronomista.

Abstract

The statement “thus far the Lord has helped us” (1Sam 7:12d) expresses the theological core of the account of the Israelite victory at Masphe, making the pericope of 1Sam 7:7-14 a milestone in Israel’s memory and identity. This study conducts an exegetical-theological analysis of the text, distinguishing between the narrative context (11th century BC) and the redaction context (6th century BC). It argues that the narrative should not be reduced to a simple military account, but understood as a theology of history, in which fidelity to the Covenant determines life, hope, and peace. The research uses some stages of the Historical-Critical Method (textual criticism, criticism of the constitution of the text, criticism of form, and criticism of literary genre) combined with an exploratory-bibliographic approach to offer a detailed exegetical-theological commentary. Based on the segmentation and translation of the pericope itself, the analysis highlights five interpretive axes: 1) Israel’s vulnerability and the Philistine threat; 2) Samuel’s supplication and mediation; 3) decisive divine intervention; 4) the memorial at Ebenezer as theology of memory; 5) peace and restoration as the horizon of faithfulness. The results indicate that the episode was written as a Deuteronomistic retroprojection in order to strengthen Israel’s identity and hope in the midst of exile. In this sense,

the memorial at Ebenezer takes on a paradigmatic character, not only as a reminder of a past victory, but as a theological symbol of YHWH’s continuous action and the centrality of cultic exclusivity. It is concluded that 1Sm 7:7-14 offers relevant foundations for reflecting on memory, faithfulness, and the theology of history in contexts of crisis.

Keywords: First Samuel, Ebenezer, Biblical Exegesis, Biblical Theology, Deuteronomistic History.

Resumen

La afirmación “hasta aquí nos ha ayudado YHWH” (1Sm 7,12d) expresa el núcleo teológico del relato de la victoria israelita en Masfa, configurando la perícopa de 1Sm 7,7-14 como un hito en la memoria y la identidad de Israel. Este estudio realiza un análisis exegetico-teológico del texto, distinguiendo entre el contexto narrado (siglo XI a.C.) y el contexto redaccional (siglo VI a.C.). Se argumenta que la narración no debe reducirse a un simple relato militar, sino entenderse como teología de la historia, en la que la fidelidad a la Alianza determina la vida, la esperanza y la paz. La investigación utiliza algunas etapas del método histórico-crítico (crítica textual, crítica de la constitución del texto, crítica de la forma y crítica del género literario) junto con un enfoque exploratorio-bibliográfico, para ofrecer un comentario exegetico-teológico detallado. A partir de la segmentación y traducción propias de la perícopa, el análisis destaca cinco ejes interpretativos: 1) vulnerabilidad de Israel y amenaza filisteá; 2) súplica y mediación de Samuel; 3) intervención divina decisiva; 4) memorial de Ebenézer como teología de la memoria; 5) paz y restauración como horizonte de fidelidad. Los resultados indican que el episodio fue redactado como una retroproyección deuteronomista, con el fin de fortalecer la identidad y la esperanza de Israel en medio del exilio. En este sentido, el memorial de Ebenezer asume un carácter paradigmático, no solo como recuerdo de una victoria pasada, sino como símbolo teológico de la acción continua de YHWH y de la centralidad de la exclusividad cultural. Se concluye que 1Sm 7,7-14 ofrece fundamentos relevantes para reflexionar sobre la memoria, la fidelidad y la teología de la historia en contextos de crisis.

Palabras clave: Primer Samuel, Ebenézer, Exégesis bíblica, Teología bíblica; Historia deuteronomista.

Introdução

A passagem “até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d) é uma das declarações mais emblemáticas da literatura bíblica, condensando em poucas palavras a experiência de vulnerabilidade, súplica, intervenção divina e memória coletiva de Israel. Inserida no contexto de 1Sm 7,7-14, essa expressão não apenas celebra a vitória sobre os filisteus, mas oferece uma chave hermenêutica para compreender a teologia da história deuteronomista.

A pesquisa sobre esta perícope exige distinguir dois horizontes: o contexto narrado (século XI a.C.) e o contexto redacional (século VI a.C.). Essa distinção permite reconhecer que o texto foi moldado não para registrar fatos brutos de uma batalha, mas para reinterpretar o passado de Israel à luz da fidelidade à aliança. Nesse quadro, a pedra de Ebenézer não é mero monumento histórico, mas um memorial teológico que inscreve a ação de YHWH na memória coletiva como fundamento de esperança.

O presente estudo tem como objetivo analisar 1Sm 7,7-14 a partir de uma abordagem exegetico-teológica, evidenciando como memória, fidelidade e teologia da história se articulam no relato. A metodologia adota o Método Histórico-Crítico (MHC; crítica textual, crítica da constituição, crítica da forma e gênero literário), aliado à pesquisa bibliográfico-exploratória.

A pesquisa buscou observar criteriosamente a metodologia empregada, todavia, os resultados não podem ficar restritos a leitores exegetas. Em vista disso, no início de cada etapa do MHC, tem um parágrafo introdutório para apresentar ao leitor, em linhas gerais, do que se trata na respectiva seção. Além disso, algumas notas explicativas foram inseridas com a finalidade de auxiliar os leitores não especializados na compreensão dos termos técnicos utilizados.

A relevância deste estudo consiste em demonstrar que 1Sm 7,7-14, longe de ser apenas um relato militar, é um paradigma de esperança teológica para Israel em crise e, ainda hoje, fornece subsídios para refletir sobre memória, fidelidade e teologia da história em tempos de vulnerabilidade e de crise coletivas. Em outras palavras, esse estudo é um convite para compreender e reconhecer a ação divina na história, sem ignorar a responsabilidade humana em corresponder aos planos de YHWH para construir um mundo segundo o Coração de Deus.

1. Segmentação e tradução de 1Sm 7,7-14

A tradução de um texto com fins acadêmicos não tem como objetivo alcançar a forma mais fluida ou de leitura mais agradável, mas sim oferecer, na língua de chegada (neste caso, o português), uma versão que se mantenha o mais próxima possível da língua de partida (neste caso, o hebraico). Para que essa tarefa seja bem-sucedida, é necessário, em primeiro lugar, dividir o texto em suas menores unidades de sentido, procedimento denominado delimitação.³ Embora cada segmento seja traduzido separadamente, a segmentação evidencia o modo como o hagiógrafo estruturou o texto, permitindo que a tradução preserve seu caráter literal⁴.

Os filisteus ouviram	וַיִּשְׁמְעוּ ⁵ פְּלִשְׁתִּים	7a
que os filhos de Israel tinham se reunidos em Masfa ⁶	כִּי־הִתְקַבְּצוּ ⁷ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל הַמְּצַפְתָּה	7b
e os chefes dos filisteus subiram contra Israel.	וַיַּעֲלוּ סְרַנֵּי־פְלִשְׁתִּים אֶל־יִשְׂרָאֵל	7c

³ GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”, p. 273.

⁴ É preciso distinguir “literal” de “literalismo”. Por “literal”, compreende-se uma tradução que busca comunicar, de forma fiel, o mesmo sentido transmitido pela língua de partida. Já o “literalismo” consiste em traduzir palavra por palavra, desconsiderando a relação entre elas, a sintaxe e outros elementos próprios da língua de origem, bem como o modo adequado de expressá-las na língua de chegada.

⁵ O ך possui diferentes usos e sentidos no hebraico bíblico. Quando ocorre justaposto a uma forma verbal, pode ser classificado como *waw* consecutivo. Nesse caso, sua tradução pode ser: omitida, quando indica apenas a sequência narrativa; verdadeira como conjunção (ex.: “e”); ou ainda como advérbio temporal ou lógico (ex.: “então”, “assim”). A escolha da tradução depende do contexto imediato e do gênero literário em que aparece. Logo, procura-se manter no idioma de chegada o sentido fundamental do hebraico, que é o de expressar uma sequência lógica ou narrativa. Essa nota explicativa é necessária porque, dos 29 verbos explícitos presentes nessa pericope, 24 são introduzidos pelo ך. Isso justifica a variação de traduções adotadas ao longo do texto, sempre de acordo com o contexto. Neste caso, a forma verbal é *wayyiqtol*. No início de uma oração ele pode ganhar nuance temporal, sobretudo quando abre uma cena em que o foco é na reação imediata ao que foi narrado antes. O contexto mostra que o autor quer ligar o ajuntamento de Israel em Masfa com a reação filisteia.

⁶ O Departamento de Teologia da PUC-Rio convencionou adotar a tradução dos nomes próprios conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém. Topônimo que significa “torre de vigia / lugar de observação”. Local incerto, mas provavelmente nas colinas de Benjamim, próximo a Jerusalém. BDB, 859; HALOT, 1036.

⁷ A raiz verbal קבץ no *hitpael* possui o sentido de um grupo reunido, uma assembleia. Há oito ocorrências raiz verbal קבץ no *hitpael*, em cinco delas a assembleia estava reunida para guerrear ou lutar. (Js 9,2; Jz 9,47; 1Sm 7,7; 2Sm 2,25; Jr 49,14)

Os filhos de Israel ouviram	וַיִּשְׁמְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל	7d
e temeram diante dos Filisteus.	וַיִּירָאוּ מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים:	7e
Os filhos de Israel disseram a Samuel:	וַיֹּאמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־שְׁמוּאֵל	8a
Não te cales por nós,	אֶל־תִּתְחַרֵּשׁ מִמֶּנּוּ ⁸	8b
De clamar a YHWH, nosso Deus,	מִזַּעַק אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ	8c
para que nos salve das mãos dos filisteus.	וַיִּשְׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים:	8d
Samuel pegou um cordeiro lactente	וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טְלֵה חֶלֶב אֶחָד ⁹	9a
e ofereceu um holocausto por inteiro a YHWH.	וַיַּעֲלֶה עֹלָה כָּלִיל לַיהוָה	9b
E clamou Samuel a YHWH em favor de Israel	וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל־יְהוָה בְּעַד יִשְׂרָאֵל	9c
e YHWH respondeu.	וַיַּעֲנֵהוּ יְהוָה:	9d
Aconteceu que Samuel estava oferecendo o holocausto,	וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלֶה ¹⁰ הָעֹלָה	10a
os filisteus avançaram para a guerra contra Israel.	וּפְּלִשְׁתִּים נִגְשׂוּ לְמִלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל	10b
YHWH trovejou com uma grande voz naquele dia sobre os filisteus,	וַיִּרְעַם יְהוָה בְּקוֹל־גָּדוֹל ¹¹ בַּיּוֹם הַהוּא עַל־פְּלִשְׁתִּים	10c
os perturbou,	וַיִּהְיֶם	10d
e foram derrotados diante de Israel.	וַיִּנְגַּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל:	10e
E saíram os homens de Israel de Masfa,	וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן־הַמַּצְפָּה	11a
perseguiram os filisteus	וַיִּרְדְּפוּ אֶת־פְּלִשְׁתִּים	11b

⁸ Expressão hebraica idiomática que, no contexto, significa “não deixes de interceder / não deixes de clamar” (Sl 83,2).

⁹ Literalmente significa “cordeiro de leite”. Refere-se a um cordeiro muito novo, ainda dependente da mãe. Ressalta a pureza/fragilidade da vítima sacrificial. BDB, 381.

¹⁰ A fórmula יהוה + participio é uma construção típica do hebraico bíblico, muito recorrente em textos narrativos. O participio, com função narrativa, como neste caso, reforça a ideia de ação simultânea ou em desenvolvimento. Frequentemente prepara o terreno para um evento principal que se seguirá na narrativa (a intervenção de YHWH contra os filisteus, v.10c). Por isso, pode ser traduzido em português com o aspecto progressivo: “estava oferecendo”.

¹¹ Expressão típica da teofania (cf. Ex 19,16; Sl 18,14). Indica intervenção divina direta. HALOT, 1117.

e os feriram até mais abaixo de Bet-Car.	וַיִּכּוּם עַד־מִתַּחַת לְבֵית כָּר:	11c
E Samuel pegou uma pedra,	וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶבֶן אֶחָת	12a
E colocou entre Masfa e Sem	וַיִּשֶׂם ¹³ בֵּין־הַמִּצְפָּה וּבֵין הַשָּׁן	12b
e chamou seu nome de Ebenézer.	וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמָהּ אֶבֶן הָעֶזְרָא ¹⁴	12c
E disse: Até aqui ajudou-nos YHWH.	וַיֹּאמֶר עַד־הִנֵּה עֲזָרְנוּ יְהוָה:	12d
Assim, foram subjugados os filisteus	וַיִּכְנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים	13a
e não voltaram mais a entrar no território de Israel.	וְלֹא־יָסְפוּ עוֹד לְבוֹא בְּגְבוּל יִשְׂרָאֵל	13b
Foi a mão de YHWH contra os filisteus todos os dias de Samuel.	וַתְּהִי יַד־יְהוָה בְּפִלְשְׁתִּים כָּל יְמֵי שְׂמוּאֵל:	13c
E retornaram às cidades,	וַתִּשְׁבְּנָה הָעָרִים	14a
que os filisteus haviam tomado de junto de Israel, desde Israel até Acaron e Gat, ¹⁵ também os seus territórios.	אֲשֶׁר לָקְחוּ־פְלִשְׁתִּים מֵאֵת יִשְׂרָאֵל לְיָשׁ־רָאֵל מֵעַקְרוֹן וְעַד־גָּת וְאֶת־גְּבוּלֹן	14b
E livrou Israel das mãos dos filisteus	הִצִּיל יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים	14c
e houve paz entre Israel e os amorreus. ¹⁶	וַיְהִי שָׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין הָאֲמֹרִי:	14d

¹² A expressão עַד־מִתַּחַת combina a preposição עַד com o advérbio/preposição מִתַּחַת. Em geral, essa construção indica um limite geográfico associado à posição inferior de um local, como em Gn 1,7 (“as águas debaixo do firmamento”). No contexto de 1Sm 7,11, a fórmula sugere que Bet-Car se encontrava numa elevação, de modo que a perseguição dos israelitas se estendeu “até a parte baixa/sob o sopé de Bet-Car”. Por isso, a tradução mais literal seria “até debaixo de Bet-Car”, preservando a topografia implícita no hebraico.

¹³ Segundo o dicionário Hebraico – Português, de Alonso Schökel, a preposição בֵּין é usada de três maneiras: sozinha, com ל e também duplicada (בֵּין ... בֵּין). O sentido é simplesmente “entre”. Assim, em 1Sm 7,12b e 14d seria possível traduzir apenas uma vez, embora no hebraico apareçam duas vezes: “Samuel tomou uma pedra e a colocou entre Mizpah e Sem, e a chamou...”. (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 9^a)

¹⁴ Literalmente significa “Pedra da ajuda/socorro”. Relaciona-se com a proclamação de v.12 (“Até aqui YHWH nos ajudou”). A fórmula hebraica é “chamou o seu nome”, mas em português a equivalência idiomática é “deu-lhe por nome” (Gn 4,25).

¹⁵ Duas das cinco cidades da Pentápole filisteia. O texto indica uma recuperação territorial significativa por Israel.

¹⁶ Os “amorreus” aqui designam populações cananeias remanescentes, não apenas o grupo étnico amorreu clássico. Reflete situação de estabilidade interna em Israel durante a liderança de Samuel. HALOT, 71; ABD, I: 192.

2. Notas de crítica textual

Os primeiros manuscritos hebraicos eram escritos apenas com consoantes. Na Idade Média, a fim de conservar a pronúncia correta, os Massoretas introduziram a vocalização, dando origem ao Texto Massorético (TM). Este texto está no Códice Lenigradense, base da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Todavia, como qualquer outro texto bíblico, já não há a primeira versão ou o texto que possa ser considerado original. Isso a torna uma etapa imprescindível para asseverar o caráter científico do Método Histórico-Crítico é a crítica textual. Nessa etapa, a partir de critérios externos (analisam os manuscritos antigos) e critérios internos (analisam o texto em si), busca-se a versão do texto que pode ser considerada a mais próxima de uma possível versão original.¹⁷ Em suma, o Primeiro Livro de Samuel sempre constou nas listas antigas e nunca teve sua canonicidade questionada¹⁸.

O v.8c possui uma expressão muito comum no AT, a saber: “יהוה יחַוּנוֹ/ *YHWH, nosso Deus*”. A LXX traduz tanto “יהוה/ *YHWH*” quanto “אלהים/ *Deus*” por “κύριος/ *Senhor*”, assim, na tradução grega, a fim de conservar a forma pronominal hebraica sufixada em “אלהים/ *Deus*”, a LXX acrescenta “θεόν σου/ *teu Deus*” e a Recensão de Luciano acrescenta a perífrase preposicional “ὑπὲρ ἡμῶν/ *por nós*”, a fim de explicitar quem seria beneficiado pela intercessão de Samuel. Não há manuscritos antigos suficientes para se imporem ao texto do Códice Lenigradense, além disso, as duas variantes gregas podem ser identificadas como glosas interpretativas. Portanto, opta-se pelo Códice Lenigradense, como oferecido e sustentado pela BHS.

O Texto Massorético, no v.9b, traz a leitura “וַיִּזְעַק/ *e ofereceu*”. Encontra-se a variante “וַיִּזְעַקְהוּ/ *e ofereceu-o*” em poucos manuscritos hebraicos antigos. Dada a pouca atestação da variante “וַיִּזְעַקְהוּ/ *e ofereceu-o*” e, a partir da crítica interna, por reconhecer o sufixo como uma adição e uma facilitação para a leitura, opta-se por “וַיִּזְעַק/ *e ofereceu*”.

No v.12b, o topônimo hebraico “שֵׁן/ *Sen*” é traduzido pela LXX como “τῆς παλαιᾶς/ *a antiga*”, e a Peshitta traz o correlato grego. É pouca provável que as variantes grega e siríaca tenham se originado a partir

¹⁷ GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., *Imprimatur Dei*, teologia natural e revelação divina, p. 5.

¹⁸ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019).

de uma versão hebraica diferente ou corrompida. É provável que tenha ocorrido um erro de leitura, pois no texto consonantal entre “שֵׁן/Sen” e “שֵׁן/o antigo” se dá apenas pelo minúsculo *yod*. Destarte, o texto do Códice Lenigradense é a opção recomendada.

Por fim, no v.12d, alguns manuscritos hebraicos trazem no lugar de “עֲזָרוּנוּ/ajudou-nos” a variante “עֲזָרוּנִי /ajudou-me”. Na tradução da LXX o pronome também está na primeira pessoa e a construção frasal usa um substantivo e não um verbo como no Códice Lenigradense: “λίθος τοῦ βοηθοῦ μου/pedra da minha ajuda”. Devido à falta de apoio externo, opta-se pelo texto do Códice Lenigradense. Nessa perícopes há apenas quatro aspectos de crítica textual segundo o aparato crítico da BHS, isso significa que a transmissão do texto se deu de forma exímia, provavelmente, conservando grande fidelidade ao texto consonantal primitivo.

3. O texto de 1Sm 7,7-14: constituição, forma e gênero literário

O Primeiro Livro de Samuel começa com a narrativa do nascimento e da infância de Samuel (1Sm 1–2) e com o seu chamado por YHWH (1Sm 3). Samuel não é mencionado em 1Sm 4–6, capítulos que narram, em linhas gerais, a derrota de Israel diante dos filisteus, incluindo a captura e a devolução da Arca da Aliança por eles. Em 1Sm 7,2 a expressão temporal “מֵי־יָמָיו/desde aquela dia” marca o início de uma nova seção na história bíblica de Israel, pois, a partir dela, Samuel reaparece já reconhecido como líder religioso e juiz. O capítulo 1Sm 7 pode ser estruturado em três partes: a exortação de Samuel e a purificação do povo em Masfa (v.2-6)¹⁹; a batalha contra os filisteus (v.7-14); e a síntese da missão de Samuel como juiz (v.15-17).

A perícopes deste estudo tem o seu início reconhecido através da forma verbal “וַיִּשְׁמְעוּ/logo que ouviram” (v.7a). Desse modo, no contexto anterior, os “filhos de Israel estavam reunidos em Masfa” (v.7b), torna-se o cenário no qual o novo ato se desenrola, a partir do ataque dos filisteus. Assim, literária e tematicamente, identifica-se o início de uma nova unidade textual de 1Sm 7,1-17. A delimitação do fim da unidade

¹⁹ O v.1 pertence à perícopes anterior, que trata sobre a devolução da arca (6,19-7,1).

também é clara: 1Sm 7,13-14 apresenta a conclusão da batalha com os filisteus, enquanto 1Sm 7,15-17 já não trata do conflito, mas oferece uma síntese da atuação de Samuel como juiz.

O texto desenvolve-se de forma coerente e bem encadeada através de vários *wayyiqtol*, a forma tradicional da redação de narrativas no hebraico bíblico. O v.7 expõe o iminente conflito entre os filhos de Israel e os filisteus, estes tomam a iniciativa de atacar (v.7c), aqueles temem (v.7e). Em seguida, Samuel é procurado pelos filhos de Israel para interceder por eles junto a YHWH (v.8a-8d). Em resposta a tal pedido, Samuel oferece um sacrifício a YHWH (v.9a-9c) e este prontamente lhe responde (v.9d).

O v.10, de alguma forma, retoma o v.9 a fim de mostrar ao leitor que foi durante o sacrifício que a batalha se desenrolou e foi vencida através de uma teofania: YHWH respondeu (v.9d) ao clamor de Samuel (v.9c) trovejando com grande voz sobre os filisteus (v.10c), o que garantiu a vitória a Israel (v.10e). Tanto o v.9 quanto o v.10 possuem uma estrutura ternária encontrada em outras “guerras santas”: súplica (necessidade humana), sacrifício/mediação do profeta e resposta (intervenção divina)²⁰.

Após a vitória, Samuel ergue uma pedra (v.12a), à qual nomeia como “אֶבֶן הַיְעֹזֵר / *Ebenézer*” (v.12c). Na sequência, tem-se a única fala de Samuel na perícopie, que traz a etimologia do nome escolhido para o altar erigido: “עַד-הַנְּהָ עֲזָרְנוּ יְהוָה / *até aqui ajudou-nos YHWH*” (v.12d). Por fim, os v.13-14 apresentam o resultado da batalha: não houve mais ataques dos filisteus (v.13b) e as cidades perdidas para eles foram retomadas (v.14b). A partir da descrição sumária da forma do texto, propõe-se a seguinte macroestrutura para a perícopie:

A	v.7	Ameaça filisteia
B	v.8a-9c	Súplica dos filhos de Israel e mediação de Samuel
C	v.9d-11c	Intervenção divina e vitória de Israel
B'	v.12	Memorial (“רִזְעָה וְרָאָה / <i>Ebenézer</i> ”)
A'	v.13-14	Conclusão (universalização da vitória)

²⁰ Ex 17,8-13; Jz 6,36-40; 1Rs 18,20-40; 2Rs 19,14-37 (Is 37,14-38); 2Cr 20,1-30.

Pode-se perceber que o centro estruturante do relato é a teofania, ocupando o ponto focal do quiasmo em que se desenvolveu a narrativa. A manifestação de YHWH (C) transformou o medo dos filhos de Israel dos filisteus (A) em um período de paz e submissão filisteia (A’). Diante da necessidade do povo que suplica e recorre a mediação profética, YHWH sempre responde (B), e o cuidado de YHWH para com o seu povo deve ser fixado na memória da comunidade (B’). Portanto, a estrutura do texto indica que o gênero literário é a narrativa, que pode ser tipificada como relato de batalha com finalidade teológica²¹.

4. Contextualização histórico-redacional

Antes de analisar 1Sm 7,7-14, é preciso contextualizar historicamente a perícopes. Contudo, isso suscita a necessidade de distinguir contexto narrado da batalha da época em que o texto foi redigido. Ao voltar-se para a Sagrada Escritura, observa-se que a perícopes deste estudo está situada no final do período dos juizes, isto é, próximo ao início da monarquia. Sugere-se que esse período possa ser datado no século XI a.C.; entretanto, a principal fonte para a reconstrução histórica desses eventos é a própria Bíblia. Há alguns achados arqueológicos que podem ajudar na contextualização, mas não há consenso sobre a facticidade desses relatos bíblicos²².

Além da carência de fontes extrabíblicas, o período da redação situa-se em torno do exílio, no século VI a.C. Segundo a hipótese da História Deuteronomista (HD), no período exílico, redatores compilaram tradições antigas e possivelmente adicionaram modificações redacionais, a fim de conservar a fidelidade a YHWH, ainda que em um ambiente cultural e cultural totalmente distinto daquele vivido em Israel. É necessário, no entanto, ressaltar que muitos elementos do cenário histórico descrito na narrativa podem ser retroprojeções do redator deuteronomista, que adaptou a história ao seu contexto, dando origem ao que é chamado de teologia deuteronomista ou teologia exílica²³.

A compreensão de 1Sm 7,7-14, em vista disso, exige a distinção entre o contexto narrado, situado no fim do período dos juizes (que

²¹ RYKEN, L., *Formas literárias da Bíblia*, p. 81.

²² PEETZ, M., *O Israel bíblico*, p. 18-19.

²³ ALBERTZ, R., *Israel in Exile*, p. 439-441.

também pode ser considerado o fim de Israel tribal), e o contexto da redação, associado ao trabalho de historiografia deuteronomista durante o Exílio Babilônico. Reitera-se a importância (e a dificuldade) de considerar o relato de batalha um registro histórico imediato e, portanto, fiel aos fatos, uma vez que 1Sm 7,7-14 foi moldado pela HD, que reinterpretou as antigas tradições à luz da “teologia do exílio”²⁴.

A hipótese da HD foi formulada por Martin Noth e posteriormente desenvolvida por outros estudiosos, mas em linhas gerais, entende-se que a redação do Deuteronomio, Josué, Juízes, Samuel e Reis que se tornou o texto canônico foi fruto do trabalho do deuteronomista. Esses textos, tradições antigas, foram reunidos e, em certa medida, reelaborados, a fim de criar uma grande narrativa nacional que começa na conquista da terra e vai até a queda de Jerusalém (586 a.C.)²⁵.

Esse processo redacional, em episódios como 1Sm 7,7-14, moldou uma narrativa que tinha como intenção transmitir o que pode ser chamado “teologia da aliança”: a fidelidade a YHWH, conseqüentemente, à aliança, conduz à vida e à paz, já a infidelidade leva à derrota e ao exílio. Essa chave de leitura permite compreender o motivo pelo qual a vitória sobre os filisteus tratada na perícopé deste estudo não é fruto da engenhosidade ou da estratégia militar, mas advém da mediação de um profeta através da oferta de um sacrifício que trouxe como resposta a intervenção de YHWH²⁶.

4.1 Contexto histórico da narrativa (séc. XI a.C.)

O contexto histórico da batalha narrada em 1Sm 7,7-14 situa-se no século XI a.C., período de transição entre a organização tribal de Israel e a instituição da monarquia. Esse período (Idade do Ferro I – 1200-1000 a.C.) é caracterizado pelo enfraquecimento da influência egípcia em Canaã, o que possibilitou o surgimento ou o fortalecimento de cidades-estados e outras entidades políticas na região. Destaca-se, entre os povos que conseguiram consolidar-se, os filisteus, que se estabeleceram na planície costeira e consolidaram sua presença através da construção de cidades fortificadas (Gaza, Asdode, Ascalom, Ecom e Gate).²⁷

²⁴ DIETRICH, W., *Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk*, p. 26-28;

²⁵ RÖMER, T., *A chamada história deuteronomista*, p. 11-21.

²⁶ COLLINS, J., *Introduction to the Hebrew Bible: The Deuteronomistic History*, p. 82-83.

²⁷ LIVERANI, M., *Para além da Bíblia*, p. 103-109; MILLER II, R., *The Judges and the Early Iron Age*, p. 165-166.

A arqueologia confirma que, enquanto os filisteus desenvolveram centros urbanos sofisticados, com domínio da metalurgia do ferro, os israelitas ocupavam áreas montanhosas de forma dispersa, em pequenos assentamentos agrícolas e sem fortificações significativas. Esse contraste gerava desigualdade militar: os filisteus possuíam carros de guerra, armas de ferro e estrutura política estável, enquanto Israel não possuía um governo central, pois estava baseado em clãs e tribos, sem exército permanente ou liderança centralizada.²⁸

A ameaça filisteia era tremenda. Nesse período, conforme se lê em 1Sm 4–6, a derrota em Afeque e a perda da Arca da Aliança expressam a incapacidade de Israel de se proteger.²⁹ Nesse quadro irrompe Samuel, descrito como profeta, sacerdote e juiz, que exerceu sua autoridade em Betel, Gilgal, Masfa e Ramá. Todavia, apesar de seu envolvimento nos campos políticos e militares, sua liderança é exercida primordialmente através da intercessão cultual. Essa característica pode ser vista em 1Sm 7,7-14, pois, diante da ameaça filisteia, o povo clama por Samuel, que intercede e é prontamente atendido, conforme ele mesmo atesta: “אֲמַרְךָ יְהוָה /até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d).³⁰

4.2 Contexto histórico da redação (séc. VI a.C.)

O contexto histórico da redação final do texto, por sua vez, pode ser situado no século VI a.C., em meio ao trauma do Exílio Babilônico. As tradições antigas foram reunidas e reinterpretadas pelos deuteronomistas a fim de encontrar sentido e esperança diante da destruição de Jerusalém (586 a.C.) e da deportação para a Babilônia.³¹ Com isso, a

²⁸ Finkelstein, a partir da arqueologia, polemiza sobre o que se pode afirmar a respeito dos filisteus com base na Bíblia. Essa discussão não constitui o foco deste estudo; para aqueles que desejarem aprofundar-se, indica-se a referência aqui citada. No entanto, o autor corrobora o texto bíblico ao sustentar que os habitantes da faixa costeira eram um grupo de elite que dominava a região. FINKELSTEIN, I., *Is the Philistine paradigm still viable?*, p. 522.

²⁹ O interesse filisteu pela região montanhosa da Palestina central pode ter resultado do aumento da produção agrícola, favorecido pelo desenvolvimento de novas técnicas e ferramentas. Esse processo gerou maiores excedentes e intensificou o movimento comercial, de modo que os filisteus possivelmente buscaram controlar a produção, o comércio e as rotas comerciais de Israel. DIETRICH, L. J.; KAEFER, J. A., *As monarquias: Saul no Norte, Davi e Salomão no Sul*, p. 69.

³⁰ DIETRICH, W., *The Early Monarchy in Israel*, p. 13-15.

³¹ A hipótese deuteronomista encontra-se em desenvolvimento. Discutem-se suas etapas redacionais e respectivos contextos, havendo, contudo, consenso quanto à centralidade do Exílio Babilônico na releitura deuteronomista da história de Israel. O texto canônico pode

História Deuteronomista (Josué-2Reis) oferece uma chave de leitura para a história de Israel: fidelidade a YHWH traz bênção; infidelidade conduz à ruína.³²

Nessa perspectiva, 1Sm 7,2-14 torna-se um texto paradigmático da teologia do exílio e, por meio de Samuel (1Sm 7,3), apresenta a conduta exemplar de um líder da comunidade (postura também presente no livro dos Juízes), onde as lideranças buscavam promover a adoração exclusiva a YHWH.³³ Nesse contexto, os juízes, neste caso, Samuel, “cheio” do espírito de YHWH, tornam-se mediadores da resistência e da vitória militar.³⁴ O êxito sobre os filisteus não é descrito como fruto da força de Israel, mas como consequência direta da conversão e da exclusividade cultural: “Os israelitas lançaram fora, pois, os baais e as astartes, e não serviram senão a YHWH” (1Sm 7,4). Dessarte, a chave de leitura é exemplificada, pois a fidelidade a YHWH trouxe a vitória e a paz naquele combate.

Na teologia do exílio, a narrativa de Masfa é recontextualizada para oferecer esperança aos deportados: se, após servir apenas a YHWH, um inimigo com poderio militar bem superior foi derrotado, o mesmo poderia acontecer no presente, mediante a fidelidade à aliança. Nesse ínterim, a pedra de Ebenézer assume um valor especial, não é mera memória de uma vitória passada, mas símbolo de identidade e de esperança para uma comunidade em crise. A pedra erguida torna-se profissão de fé de um povo, chamado a voltar-se totalmente para o seu Deus a fim de proclamar novamente “עַד־הַיּוֹם יִיאַמְרוּ אֶת־הַיְהוָה אֲשֶׁר־עָזַרְנוּ יְהוָה” (*até aqui ajudou-nos YHWH*) (1Sm 7,12d). O trabalho redacional deuteronomista visa fixar na memória coletiva as ações salvíficas de YHWH como fundamento para a esperança e perseverança do povo no exílio.³⁵

Contudo, 1Sm 7,7-14 vai além de ser um memorial ou estímulo a esperança, no contexto apresentado, reconhece-se a função parenética do relato. No exílio, em meio a outra cultura e religião, ao povo é re-

ter recebido sua redação final no período persa, mas preserva tradições orais e escritas anteriores ao exílio. Ressalte-se que tais aspectos permanecem em debate; ainda assim, o exílio constitui a principal chave hermenêutica da história de Israel segundo essa hipótese. HUTZLI, J., *The distinctness of the Samuel Narrative Tradition*, p. 173-175.

³² VERMEYLEN, J., *The Book of Samuel within the Deuteronomistic History*, p. 76-77.

³³ GROß, W., *Das Richterbuch zwischen deuteronomistischem Geschichtswerk und Enneateuch*, p. 200.

³⁴ GABRIEL, R., *The Military History of Ancient Israel*, p. 155.

³⁵ ANDREWS, S.; BERGEN, R., *I&II Samuel*, pos. 84.

cordado que a vitória depende da exclusividade cultural a YHWH. De modo que a restauração depende da obediência plena à aliança. Portanto, a narrativa da batalha de Masfa é, igualmente, um ensinamento e uma admoestação para a comunidade exilada pois a identidade e a salvação de Israel são frutos da fidelidade a YHWH.³⁶

5. Análise exegético-teológica

5.1 Ameaça e vulnerabilidade de Israel (v.7)

Os filhos de Israel estavam reunidos em Masfa, como assembleia cultural, na qual renunciaram aos outros deuses e comprometeram-se a servir unicamente a YHWH (1Sm 7,2-6). Entretanto, o v.7 marca uma reviravolta na narrativa, pois os filisteus pensavam que os israelitas estavam reunidos a fim de atacá-los.³⁷ A forma verbal utilizada no v.7b é oriunda da raiz “קבץ/*reunir*”³⁸ e está no grau *hitpael*.³⁹ Esse uso significa, basicamente, que um grupo de pessoas está reunido para um propósito específico. Destacam-se dois usos dessa raiz no *hitpael*: YHWH reprovando o culto a outros deuses (Is 44,11), próximo ao contexto anterior (1Sm 7,2-6); e a preparação para guerrear (Js 9,2; 2Sm 2,25), provavelmente como os filisteus viram a reunião dos filhos de Israel.⁴⁰ Os filisteus, ao “ouvirem” que os filhos de Israel estavam reunidos, marcham contra eles. Por sua vez, quando os filhos de Israel “ouviram” que os filisteus iriam atacá-los, temeram.

A cadeia de *wayyiqtol* neste versículo mostra que os eventos se desenrolam em sequência e com ritmo acelerado. Com isso, o v.7 de-

³⁶ WEINFELD, M., Deuteronomy and the Deuteronomistic School, p. 1-9.

³⁷ AULD, A. Graeme, I & II Samuel, p. 88.

³⁸ Neste estudo, a raiz hebraica é acompanhada de um verbo português no infinitivo. Tem-se consciência de que tal correspondência não é formalmente precisa, já que a raiz hebraica não se identifica com a forma infinitiva. Contudo, a opção visa oferecer ao leitor não especialista uma aproximação imediata do campo semântico básico da raiz, sem exigir conhecimentos prévios de hebraico. Trata-se, portanto, de um recurso didático, que busca manter o rigor acadêmico, mas também favorecer a acessibilidade do texto a um público mais amplo.

³⁹ O grau *hitpael* é, em regra, a forma reflexiva do piel. Essa “ampliação” do campo semântico do piel confere-lhe valor reflexivo ou recíproco. Nesse caso, com a raiz “קבץ/*reunir*” assume o valor de reciprocidade, indicando a participação coletiva e recíproca no ato de “reunir-se”. GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius’ Hebrew Grammar, p. 149-150. JOUON, P.; MURAOKA, T., Gramática del hebreo bíblico, p. 111.

⁴⁰ MOMMER, רבץ, p. 489.

envolve-se em uma progressão dramática: (1) os filisteus “ouvem” o movimento israelita e (2) reagem mobilizando-se para o ataque; (3) os filhos de Israel, por sua vez, ouvem a iminente ameaça e (4) reagem sendo tomados pelo medo. O mesmo verbo de percepção é utilizado tanto para referir-se aos filisteus quanto aos filhos de Israel: “שמע/ouvir”. Todavia, nos primeiros o ouvir é um ato constatativo, que os leva à coragem; já para os segundos, o “שמע/ouvir” tem efeito perlocutório, produzindo medo. A reação paradoxal ao “שמע/ouvir” dá tons irônicos ao versículo.

O duplo uso de uma forma verbal com a raiz “שמע/ouvir” (v.7a.7d) desencadeia os acontecimentos da narrativa no v.7: “עלה/subir” (v.7c) e “ירא/temer” (v.7e). A raiz “שמע/ouvir” e suas correlatas estão presentes em todas as línguas semitas antigas. Seu sentido básico é “ouvir”; daí derivam os sentidos de “obedecer”, “seguir”, “compreender” e, quando YHWH é o sujeito verbal, pode conotar “atender as preces”. Em v.7a e 7d prevalece o sentido básico dessa raiz verbal⁴¹. Contudo, o mesmo sentido de percepção provoca ações e sentimentos distintos nos personagens da cena.

A primeira reação ao “שמע/ouvir” é dos filisteus, chefes decidem “עלה/subir” (v.7c) ao encontro dos filhos de Israel. Seu sentido verbal básico é de “subir”, já seu valor nominal é “alto”. Há cerca de 890 ocorrências de formas verbais dessa raiz ao longo de todo o AT. O sentido denotativo de sair de um lugar baixo para um alto é utilizado, por exemplo, para indicar que Abraão foi do Egito para o Negueb (Gn 13,1). A localidade da qual os filisteus partiram não foi especificada, no entanto, como seu território ocupava a região costeira e como Masfa ficava em uma região montanhosa, o sentido denotativo de “עלה/subir” (v.7c) é um dos valores semânticos adequados para a narrativa. Contudo, no uso veterotestamentário dessa raiz encontra-se também o sentido de “atacar”⁴². Embora a tradução tenha optado pelo sentido literal da raiz, nessa perícopa, o desenrolar da narrativa indica que os “filisteus subiram para atacar os filhos de Israel”⁴³.

Por sua vez, a reação do “שמע/ouvir” dos filhos de Israel (v.7d) é oposta à dos filisteus, estes se enchem de coragem, enquanto aqueles se

⁴¹ RÜTERSWORDEN, שמע, p. 253-258.

⁴² Js 7,2; Dt 8,10; Jz 6,3.15,10; 1Rs 14,25.15,17; 2Cr 12,9.16,1.

⁴³ FUHS, העץ, p. 77-84.

enchem de medo (v.7e). A etimologia da raiz “יָרָא/*temer*” é incerta e não se pode afirmar, com certeza, a ocorrência dela nas línguas semíticas com o mesmo sentido que possui no hebraico. Há cerca de 435 ocorrências dessa raiz no AT e seu sentido básico está no campo semântico do “medo”. Por exemplo, ela é utilizada para indicar o “terror” que o sujeito sente em uma teofania (Ex 19,16.18). Essa raiz não significa um medo qualquer, mas um ficar aterrorizado ou em pânico⁴⁴.

Os filhos de Israel reunidos em Masfa (v.7b), que significa “torre de vigia”⁴⁵, o que evoca segurança, paradoxalmente sentem-se ameaçados e vulneráveis. A assembleia cultual, na qual o povo comprometeu-se a servir apenas a YHWH, tornou-se um alvo para os filisteus. Assim, o espaço sagrado pode converter-se em campo de batalha. O sentimento israelita, “יָרָא/*temer*”, apresenta-os como sujeitos incapazes de superar a adversidade por si mesmos⁴⁶. Estão em pânico e essa vulnerabilidade revela-se pedagógica, ensinando que somente YHWH pode salvar. A fidelidade cultual e não a força militar, torna-se a fonte de esperança para os filhos de Israel que decidem buscar a mediação de Samuel junto a YHWH⁴⁷.

5.2 Súplica e mediação profética (v.8-9c)

Do silêncio israelita, causado pelo terror de um combate iminente, fruto da lembrança de derrotas recentes para os filisteus (1Sm 4), irrompe um apelo (v.8b), quase desesperado, para que Samuel interceda (v.8c-8d). Sua resposta não se dirige diretamente aos que o procuraram; ao perceber a gravidade da situação, prontamente atende aos israelitas e recorre a YHWH. Com isso, Samuel já toma um cordeiro (v.9a), sacrifica-o (v.9b) e intercede (v.9c). A cena dessa subseção se desenvolve em uma construção ternária (súplica, sacrifício e oração) que coloca a ação litúrgica em primeiro plano, sem qualquer referência a elementos militares, como poder-se-ia esperar nesse momento, pois a guerra era iminente.

A maneira como os israelitas se dirigem a Samuel chama a atenção: “אֶל-תְּחַרֵּשׁ / *não te cales*” (v.8b). A raiz “חָרַשׁ/*calar*” tem sua etimo-

⁴⁴ FUHS, אָרָא, p. 290-293.

⁴⁵ BALDWIN, J., 1 & 2 Samuel, pos. 87; BECK, J. A. The narrative-geographical shaping of 1 Samuel 7:5-13, p. 302.

⁴⁶ DAVIS, Dale Ralph, 1 Samuel, pos. 64.

⁴⁷ CAMPBELL, Antony, 1 Samuel, p. 93.

logia obscura. Possivelmente, a partir de uma carta de Mari⁴⁸, essa raiz se origina no acádio, onde significa “estar mudo”. No hebraico, em seu sentido denotativo, essa raiz é polissêmica, significa tanto ser mudo quanto ser surdo. No *hiphil*⁴⁹, grau em que se encontra a forma verbal da “*חָרַשׁ/calar*” no v.8b, seu significado é amplo: “ser paciente” (Is 42,14); conduzir-se com tranquilidade (Ex 14,14); “ficar inativo” (1Sm 10,27). Além disso, em contextos teológicos, prevalece o sentido de não ser indiferente⁵⁰. Portanto, o apelo feito a Samuel, “*אַל־תִּתְּרַשׁ/não te cales*” (v.8b), conserva a polissemia dessa raiz, pois ao ouvir o pedido do povo, “deve abrir sua boca” para interceder. Tal fato evidencia que o povo espera que ele não fique indiferente e inativo⁵¹.

Dessa forma, o v.8b possui uma função apelativa e enfática destinada a sensibilizar Samuel para que o conteúdo concreto da súplica seja atendido: eles pedem uma oração mediada por Samuel, “*זַעַק/clamar*” (v.8c) a fim de que YHWH intervenha, “*יִשַׁע/salvar*” (v.8d). “*זַעַק/clamar*” (v.8c) tem sua origem no aramaico antigo, no qual era utilizada para indicar o lamento na quebra de um tratado. A forma verbal com essa raiz ocorre 128 vezes no AT⁵², sendo que quase metade delas aparece na literatura profética. O significado básico dessa raiz hebraica é “o choro alto e agonizante de alguém em sofrimento agudo, pedindo ajuda e buscando libertação com essa expressão carregada de emoção”. Portanto, a raiz “*זַעַק/clamar*” (v.8c) é um pedido de ajuda que busca assistência imediata.⁵³

Pode-se, sobretudo a partir dos segmentos v.8b e 8c, intuir o estado de ânimo dos israelitas. Esses dois segmentos trazem contornos emotivos fortes: a escolha dos verbos torna o medo, a angústia e o desespero quase palpáveis ao leitor. A dramaticidade da cena se intensifica ao se considerar o objeto da forma verbal com a raiz “*יִשַׁע/salvar*” (v.8d): “*יְהוָה אֱלֹהֵינוּ/YHWH, nosso Deus*”. O sentido da raiz “*יִשַׁע/salvar*”

⁴⁸ DELCOR, M., חָרַשׁ, p. 885.

⁴⁹ O *hiphil*, em regra, possui valor causativo em relação ao *qal*, podendo assumir matizes declarativos ou factivos, conforme a raiz e o contexto. Nesse caso, a raiz חָרַשׁ, que no *qal* significa “calar”, no *hiphil* assume o valor de “fazer calar, silenciar”. GESENIUS, W.; KAUTZSCH, E.; COWLEY, A. E., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 144-145. JOUON, P.; MURAOKA, T., Gramática del hebreo bíblico, p. 177.

⁵⁰ DELCOR, M., שָׂרַח, p. 885-888.

⁵¹ NOLL, S., Rereading Samuel's Silence in 1 Samuel 7:8, p. 13.

⁵² HASEL, זַעַק, p. 113.

⁵³ HASEL, זַעַק, p. 113-115.

é unívoco, isto é, denota ajudar e salvar. Esse versículo, contudo, revela um traço típico da teologia deuteronomista, pois o povo, ao pedir a Samuel que interceda a YHWH, admite que somente ele pode salvar e nenhum outro deus poderá fazê-lo⁵⁴. Os filhos de Israel, que no contexto anterior (1Sm 7,2-6) haviam renunciado ao culto a outras divindades, passam agora a viver conforme esse mandamento, servem apenas a YHWH. Tendo em vista 1Sm 4, narrativa que apresenta a perda da arca e a derrota israelita, pode-se deduzir que a salvação não virá da “posse da arca”, mas da correta relação com YHWH, que exige exclusividade⁵⁵. A derrota de outrora e o medo de agora serão superados no culto exclusivo a YHWH, mediado pelo juiz-profeta Samuel⁵⁶.

O momento não permite discursos proféticos, exortações ou qualquer outro gesto ou palavra senão aquele que vá suscitar a palavra e o gesto do único que pode reverter a situação. Por conseguinte, na narrativa, não haja diálogo entre Samuel e os israelitas, ele escuta o apelo desesperado e, em seguida, inicia o sacrifício. Em hebraico há diversos termos para referir-se aos ovinos⁵⁷: 161) אֶצְיָא (אצא), 145) אֶלִיל (אליל), 100) שֶׁבֶטֶן (שבטן), 37) אֶשְׁא (אשא), 13) אֶשְׁאֶב (אשאב)⁵⁸. Aliás, em 1Samuel, 24) אֶצְיָא (אצא) e 4) אֶשְׁא (אשא) são os termos preferidos. Todavia, em 1Sm 7,9 foi escolhido o termo אֶלִיל que possui apenas outras duas ocorrências no AT (Is 40,11.65,25). Essa opção, sobretudo iluminada pelo uso feito por Isaías, aparentemente não se deve ao acaso ou por variação estilística. No texto profético “אֶלִיל/*cordeiro*” não é uma mera vítima cultural, mas simboliza uma vulnerabilidade passiva, que representa a comunidade pós-exílica no século VI a.C. O termo utilizado como referente para “cordeiro” no v.9a é raro. A partir do uso de “אֶלִיל/*cordeiro*” em Isaías, se tem uma chave hermenêutica, pois no texto profético remete-se a esperança de reconstrução,

⁵⁴ STOLZ, F., אֶשְׁא, p. 1080-1081.

⁵⁵ CHISHOLM, R. B., Yahweh versus the Canaanite gods, p. 178.

⁵⁶ Samuel, tradicionalmente, é considerado juiz, profeta e sacerdote. Todavia, considerá-lo, de fato, como alguém com esse triplice múnus é objeto de discussão entre os pesquisadores. Neste trabalho, ao referir-se a Samuel como juiz, profeta e/ou sacerdote não se está tomando posição neste debate, mas apenas reconhecendo que se ele não era *de jure*, exerceu, ainda que pontualmente, o papel de juiz, profeta e sacerdote. WILLIS, J. T., Cultic elements in the story of Samuel's birth and dedication, p. 61.

⁵⁷ O termo “ovino”, no singular ou no plural, refere-se a tudo que é relativo a ovelhas, carneiros e cordeiros.

⁵⁸ A contagem da ocorrência dos termos está conforme o A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (1906).

mesma conotação do v. 9a. Isso é possível, porque o “תִּלְהָ/cordeiro” em Isaías revela traços juvenis ao ser cuidado pelo pastor. Ironicamente, ser fraco é a força do “תִּלְהָ/cordeiro” pois assevera a presença do bom pastor. Aqui, os filhos de Israel, tão vulneráveis quanto o “תִּלְהָ/cordeiro”, encontram sua salvação sob os cuidados de YHWH⁵⁹.

Uma forma verbal com a raiz “עלה/oferecer” indica a ação de Samuel no v.9b. Essa raiz denota, basicamente, “subir” e muitas vezes é utilizada em contextos em que há movimento espacial. Por sua vez, no *hiphil*, essa raiz designa “oferecer um sacrifício”. Tendo em vista que os sacrifícios se davam pela queima da vítima, compreende-se esse uso conotativo, já que o fogo “causa a subida da vítima (fumaça) até a divindade”⁶⁰. Além disso, a expressão “כָּלִיל לַיהוָה/holocausto por inteiro” (v.9b) pode indicar que o sacrifício que é oferecido carrega as ideias de expiação e de intercessão. Entretanto, tendo em vista 1Sm 7,2-6, a ideia de expiação carece de justificativa e a expressão “כָּלִיל לַיהוָה/holocausto por inteiro” (v.9b) deve ser compreendida como uma hendíase, isto é, significa que haverá um sacrifício totalmente queimado⁶¹.

Após a ação ritual, Samuel dirige-se a YHWH expressando-se da forma pela qual os israelitas pediram a ele no v.8c: “קָעַז/clamar”. Essa forma de dirigir-se a YHWH está no cerne da fé veterotestamentária pois apresenta o ser humano em sua indignação diante de Deus. O clamor assume um duplo significado: em primeiro lugar, é uma confissão humana de sua incapacidade de sobreviver sem a intervenção de YHWH, o clamor; em segundo lugar, traz consigo a esperança oriunda da fé e da entrega de si nas mãos de YHWH. Agindo dessa maneira, o ser humano e a comunidade relacionam-se corretamente com YHWH, o que constitui um dos elementos centrais do direito e da justiça veterotestamentária⁶². Enfim, Samuel, ao longo de 1Sm 7, conduz os filhos de Israel ao ato de fé necessário para garantir a sua vida⁶³.

Neste bloco viu-se como o medo cedeu seu lugar ao apelo. Isso revela a tomada de consciência israelita acerca de sua impotência. Tal

⁵⁹ YODER, T. R., *The Silence of the (Spotted) Lambs*, p. 493-501.

⁶⁰ WEHMEIER, G., *עלה*, p. 311-362.

⁶¹ TSUMURA, D. T., *The First Book of Samuel*, p. 236.

⁶² O direito e a justiça no AT, em suas origens, não são conceitos jurídicos, mas relacionais. Para uma abordagem ampla e contextualizada sugere-se a leitura de ARAUJO, F. H., *O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós*.

⁶³ BRUGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 50-51.

como um cordeiro lactente⁶⁴, Israel não é capaz de manter-se vivo por si mesmo e lança-se sem reservas nos braços de YHWH. Nesse contexto, vê-se que a chance de sobrevivência não advém da força de exércitos, mas, do mesmo modo que o cordeiro é ofertado totalmente a YHWH, Israel precisa lançar-se sem titubear nos braços de YHWH. Contudo, a relação vital entre YHWH e seu povo é mediada por Samuel: ele é a voz de YHWH para o povo, corrigindo-o (1Sm 7,2-6); mas também é a voz do povo para YHWH, clamando. Ao clamor do povo levado a YHWH por Samuel, espera-se uma resposta, que virá sem demora.

5.3 Intervenção divina e vitória (v.9d–11c)

A narrativa chega ao seu clímax construído através da voz do povo ao pedir para que Samuel interceda, e através da voz deste, que clama. A resposta divina não tarda: uma voz trovejante aterroriza os filisteus. Habilmente construído, o relato conserva uma face estática, Samuel oferecendo o holocausto (v.10a), e outra acelerada, com seu ritmo marcado por verbos sucessivos que descrevem a ação divina e suas consequências em três etapas: o trovão de YHWH (v.10c), o pânico dos filisteus (v.10d) e sua derrota (v.10e). A simultaneidade entre o sacrifício oferecido e o combate travado mostra que o campo decisivo não será o de batalha, mas o cultural.

No v.9d uma forma verbal com a raiz “ענה/*responder*” indica que YHWH respondeu ao clamor de Samuel. Essa raiz, considerada em sua etimologia, não significa apenas “responder”. Em sua origem, “ענה/*responder*” denota volver o olhar ou o rosto, por isso conota também “prestar atenção” e “ocupar-se com”⁶⁵. Destarte, ao indicar que YHWH respondeu com essa raiz, infere-se que ele volveu o rosto para Samuel e os israelitas, prestou atenção ao seu clamor e ocupou-se com eles dando uma resposta, para os israelitas, salvadora e para os filisteus, atordoante.

Desde o início da perícopes os acontecimentos desenrolam-se em um fluxo contínuo. Além disso, após o v.9d indicar que YHWH respondeu, espera-se pela resposta dada. Contudo, nos segmentos v.10a-10b não se tem a resposta, mas a retomada do segmento v.9b, no qual

⁶⁴ Enquanto lactante diz respeito à mãe que amamenta, ser humano ou outro animal, o lactente é o filho/filhote que está sendo amamentado.

⁶⁵ LABUSCHAGNE, C. J., הנע, p. 428.

é narrado que Samuel ofereceu um holocausto. Logo, os segmentos v.10a-10b funcionam como uma oração parentética que interrompe a narrativa. Esse recurso literário coloca os ouvintes-leitores na expectativa do desfecho e mantém o suspense. Entretanto, não se pode reduzir os segmentos v.10a-10b apenas à sua função parentética, pois eles descrevem a situação atual: os israelitas ao redor de Samuel, que oferecia o holocausto, e os filisteus aproximando-se para a guerra contra Israel.⁶⁶

Uma peculiaridade do hebraico bíblico pode ser vista no segmento v.10b, a raiz “אָנַח/avançar” denota o movimento de aproximação. Todavia, quando o objeto de uma forma verbal com a raiz “אָנַח/avançar” for “מִלְחָמָה/guerra”, a construção assume valor de uma hendíade com o sentido de “ir batalhar” (Jz 20,23; 2Sm 10,13). Não se trata de apenas “ir em direção à guerra”, como o sentido básico de “אָנַח/avançar” poderia indicar, mas significa “ir para guerrear”⁶⁷. O iminente embate, contrasta, com a já referida, aparente imobilidade israelita durante a realização do holocausto.

Se o medo e a ameaça filisteia eram grandes, a resposta de YHWH é tremenda, pois ele não diz nem grita, mas “יְהוָהוּ בְקוֹל־גְּדוֹלָה/YHWH trovejou com uma grande voz” (v.10c). A intervenção divina foi direta, o trovão foi a arma de YHWH. Esse recurso não é meramente descritivo, mas retoma um motivo amplamente difundido no Antigo Oriente Próximo, no qual o deus da tempestade emprega trovão e relâmpago como armas de guerra. Com isso, a “voz de YHWH” é concebida como um instrumento bélico capaz de subjugar os adversários. Essa concepção do trovão como arma divina que expressa a teofania guerreira de YHWH também está presente em outros livros do AT (Is 30,30; Sl 18; 29)⁶⁸.

O efeito do trovão sobre os filisteus é apresentado através de uma forma verbal com a raiz “הָמַם/confundir”. Essa raiz é encontrada apenas no hebraico e, em poucos casos, no aramaico. Seu uso, em contexto de guerra santa, revela o pânico criado naqueles contra os quais YHWH combate⁶⁹. O terror causado por YHWH, conforme o uso da raiz “הָמַם/confundir” no AT⁷⁰, desorientava o inimigo, colocando-os em pânico,

⁶⁶ KLEIN, R. W., 1Samuel, p. 68.

⁶⁷ RINGGREN, אָנַח, p. 215-217.

⁶⁸ TÖYRÄÄNVUORI, J., Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Traditions, p. 170.

⁶⁹ STOLZ, F., הָמַם, p. 703-706.

⁷⁰ Ex 23,27; Dt 7,23; Js 10,10.11; 24,7; Jz 4,15;7,22; 1Sm 5,11; 14,15; 14,20.

de modo que poderiam até se matar mutuamente. Embora a intervenção divina não exclua a atividade combativa de Israel (v.11), a vitória é atribuída exclusivamente a YHWH (v.10e). Essa é uma importante característica da teologia deuteronomista, que manifesta seu lema *solī Deo gloria*⁷¹.

Se a raiz “הגמ/ confundir” descreve a ação de YHWH ao criar pânico e confusão entre os filisteus (v.10d), a consequência da intervenção divina é apresentada pela raiz “הג/ cair”. Essa raiz denota “golpear”, “ferir” e “assolar”. No v.10e, o verbo está em sua forma passiva, seguida da expressão adverbial “לפני/ diante de”. Quando YHWH é o agente da ação verbal indicada pela raiz “הג/ cair” e o objeto um inimigo de Israel, a cena sempre traz um episódio de salvação para os israelitas. A expressão “לפני/ diante de” pode ser lida aqui com valor espacial e não causal, pois o segmento v.10e apresenta YHWH vencendo os filisteus à vista de Israel⁷². Assim, pela tradução e interpretação do segmento v.10e, o povo é testemunha, não protagonista: o verdadeiro sujeito da vitória é YHWH. Obviamente, a narrativa não é meramente histórica, mas apresenta a eficácia da fidelidade a YHWH, consignada na pessoa e na ação de Samuel.⁷³

Após testemunhar a ação de YHWH, o estado anímico dos israelitas se transforma totalmente (v.11). O medo cede lugar à coragem, aqueles que subiram para guerrear (v.7c), agora descem em fuga. A intenção teológica do autor vem à tona: aqueles que servem unicamente a YHWH podem vencer um combate no qual a derrota era certa, por sua vez, aqueles que não o servem, por mais fortes que sejam, encontrarão apenas a confusão, a fuga e a derrota. A narrativa, ao colocar ênfase na intervenção divina, não afasta a responsabilidade do agir humano. O v.11 apresenta os israelitas colocando os filisteus em fuga até Bet-Car (v.11c). Não se sabe a localização de Bet-Car, mas sugere-se que estava a oeste de Masfa, em direção à Filisteia⁷⁴.

Por fim, reitera-se que YHWH não aprova o militarismo como forma de conquista, nem é refém de ritos ou de qualquer outra forma de culto. YHWH é livre e sua resposta não é uma reação necessária ao ho-

⁷¹ VON RAD, G., *Der Heilige Krieg im alten Israel*, p. 12.

⁷² PREUS, גג, p. 210-211.

⁷³ WEISER, A., *Samuels “Philister-Sieg”*, p. 269-270

⁷⁴ TSUMURA, D. T., *The First Book of Samuel*, p. 237.

locausto oferecido por Samuel. A resposta de YHWH, através da qual os filisteus foram derrotados é oriunda de sua soberania fiel, na qual o povo, sob a liderança de Samuel, deposita sua confiança e alimenta a sua esperança. Os israelitas diante de um inimigo superior constataam sua vulnerabilidade, com isso, resta apenas YHWH. Este confunde as estratégias humanas dos mais fortes e possibilita a sobrevivência e a salvação dos mais fracos⁷⁵.

5.4 O memorial de Ebenézer (v.12)

A narrativa desloca-se da ação militar para um gesto cultural de Samuel. Esse gesto possui um ritmo solene e a escolha dos verbos permite que o ouvinte-leitor reconstrua a cena em sua imaginação: “וַיִּקַּח/então pegou” (v.12a); “וַיִּשֶׁם/colocou” (v.12b); “וַיִּקְרָא/e chamou” (v.12c); “וַיֹּאמֶר/então disse” (v.12d). Após essas ações há o único discurso direto de Samuel na perícopre: “עַד־הַנְּהַ עֲזַרְנוּ יְהוָה/até aqui ajudou-nos YHWH” (v.12d). Dessa forma, tanto pelos gestos quanto pelas palavras, Samuel oferece a chave hermenêutica da vitória israelita. Essa ação ritual de Samuel torna palpável o trovão (v.10c), de modo que a fidelidade de YHWH fique gravada no coração de cada israelita.

O gesto de tomar uma “pedra” para celebrar a manifestação de YHWH não é estranho no AT, por exemplo, Jacó comemora a teofania com um gesto semelhante (Gn 28,18-22). Além disso, a redação deuteronomista pode não se evidenciar apenas na teologia do texto, mas na opção pelo termo “אֶבֶן/pedra” e não “מַצֵּבָה/estela”. Isso se dá pela constante polêmica deuteronomista contra as “estelas” (Dt 16,22; Js 24,26-27). Nada que possa remeter a outras divindades escapa da crítica religiosa deuteronomista⁷⁶.

Entretanto, apesar do esforço deuteronomista para afastar outras formas de culto, o ato de erigir uma “pedra memorial” é uma prática amplamente difundida por todo Antigo Oriente Próximo em diferentes contextos. Entre os babilônicos distinguia-se tais monumentos entre o *kuduru*, marco de fronteira, utilizado para delimitar propriedades; e o *naru*, estela de pedra erigida em templos como monumento votivo, jurí-

⁷⁵ BRUGGEMANN, W., *First and Second Samuel*, p. 53-54.

⁷⁶ KLEIN, R. W., *1Samuel*, p. 68-69.

dico ou comemorativo⁷⁷. Essa tradição pode ser observada desde a Estela dos Abutres de Eannatum (séc. XXV a.C.), que legitimava conquistas territoriais, passando pela Estela de Ur-Nammu (séc. XXI a.C.), com relevos culturais e inscrições jurídicas, até a célebre Estela de Hamurábi (séc. XVIII a.C.), síntese de legislação, iconografia e maldições. Nos séculos XIV–XI a.C., os *narûs* cassitas registravam concessões reais e eram depositados em templos como garantias sob proteção divina⁷⁸.

Também os povos hititas utilizavam esses monumentos de pedra como marcos de fronteira e como altares para marcar ou registrar ações divinas e legitimar eventos históricos. Reitera-se que apesar da preocupação “monoteísta” do deuteronomista, o gesto de Samuel ao pegar uma pedra e erigir um monumento (v.12a-12b) não pode ser dissociado do horizonte cultural do Antigo Oriente Próximo, no qual a inscrição da memória em pedra servia para perpetuar vitórias, atos fundadores e compromissos jurídicos e religiosos⁷⁹.

Ebenézer é um nome próprio formado a partir de um “hebraísmo”, uma vez que, em hebraico, esse nome é composto por dois termos “אֶבֶן/ pedra” e “עֲזָרָה/ajuda” (v.12c). O v.12d apresenta a razão do nome do monumento: “עַד־הַהֵּנָּה עֲזָרָנוּ יְהוָה/até aqui ajudou-nos YHWH”⁸⁰. Embora o texto informe que o monumento foi erigido entre Masfa e Sen, a localização exata permanece incerta. Entretanto, definitivamente, “este Ebenézer” não é a mesma localidade do “Ebenézer” no qual se deu a batalha de 1Sm 4,1.5,1. Todavia, a localidade do “altar da vitória” (1Sm 7,12) remete ao episódio anterior da derrota. Em 1Sm 4-5 a arca foi levada para o campo de batalha o que levou os israelitas à certeza da vitória; todavia, a derrota foi esmagadora e a arca perdida. O novo “Ebenézer” é fundado não na presunção israelita do episódio anterior, mas na mão dupla da fidelidade de um povo que se compromete a servir apenas a YHWH e de YHWH que salva seu povo⁸¹.

A expressão “עַד־הַהֵּנָּה/até aqui” pode ser interpretada de dois modos: espacial e temporal. Tendo em vista o sentido e o uso feito desse tipo de monumento não apenas no Antigo Oriente Próximo em geral, mas também no AT, a aceção mais forte no v.12d é espacial, delimitan-

⁷⁷ SLANSKI, K. E., *The Babylonian Entitlement Narûs (Kudurus)*, p. 60-61.

⁷⁸ SLANSKI, K. E., *The Babylonian Entitlement Narûs (Kudurus)*, p. 151-153; 255-259.

⁷⁹ SOMMERFELD, W., *The Kassites of Ancient Mesopotamia*, p. 920-922.

⁸⁰ PETERSON, E. H., *First and Second Samuel*, p. 52-53.

⁸¹ LONG, V. P., *1 and 2 Samuel*, pos. 125-126.

do a fronteira e colocando o marco da vitória israelita. Todavia, ao se voltar para o contexto literário posterior, nota-se que, na sequência, o povo pedirá um rei. Logo, a expressão “עַד־הַנֶּהָ/até aqui” pode conter uma crítica implícita à monarquia, visto que YHWH irá interpretar esse pedido como uma recusa a Ele (1Sm 8,7) e o período da monarquia apresentará muitos episódios de infidelidade a YHWH e de derrotas militares⁸².

Portanto, esta seção apresenta o núcleo teológico de toda a perícoppe. A batalha, ao ceder seu lugar ao memorial de Ebenézer, visa fixar na memória do povo a fidelidade de YHWH. Tendo em vista o contexto da redação, essa passagem exorta a comunidade exílica a permanecer fiel a YHWH pois esta é a única fonte legítima de esperança. O Ebenézer da presunção e arrogância é signo da derrota (1Sm 4,1; 5,1), já o novo Ebenézer traz a intervenção divina para um povo que diante de um inimigo muito superior, ousou confiar apenas em YHWH. Se da rocha no deserto jorrou água a saciar o povo (Ex 17,6), da pedra de Ebenézer, signo permanente da fidelidade divina, jorra a esperança de que YHWH sempre ajuda seu povo.

5.5 Paz e restauração (v.13-14)

A perícoppe se encerra com um epílogo no qual o ritmo narrativo desacelera. Já não predominam as formas verbais rápidas que marcaram o relato da batalha, mas enunciados constatativos que registram os frutos duradouros da intervenção de YHWH. Por isso, descreve-se que os filisteus foram subjugados e não voltaram mais a invadir o território de Israel (v.13a-13b), que a “יָד־יְהוָה/mão de YHWH” esteve contra eles todos os dias de Samuel (v.13c) e que as cidades anteriormente tomadas foram restituídas a Israel, havendo também paz com os amorreus (v.14). A narrativa, portanto, realiza um movimento que parte do microcosmo de Masfa para a macro-história de Israel, na qual a vitória pontual se transforma em horizonte duradouro de paz e restauração.

A conclusão reforça que a principal intenção do texto é teológica, não histórica. Vê-se isso no típico antropomorfismo veterotestamentário: “יָד־יְהוָה/mão de YHWH” (v.13c). O termo “יָד/mão” possui correlatos nas línguas do Antigo Oriente Próximo. Seu uso denotativo designa

⁸² GORDON, R. P., 1 and 2 Samuel, p. 41-42.

o membro humano e o conotativo significa poder, domínio ou força. O campo semântico da raiz mostra que se trata de um termo que tanto pode indicar bênção quanto juízo (1Sm 5,6; Ex 9,3). A perífrase “*יד-יהוה/ mão de YHWH*” ocorre cerca de 200 vezes no AT⁸³. Em geral, a acepção teológica denota onipotência de YHWH (Dt 32,39); pode “legitimar” o profeta e/ou a profecia (1Re 18,46); e referir-se ao ato do crente confiar e orar a YHWH (2Rs 10,15; Dt 32,40)⁸⁴.

Nesse sentido, considerando a redação deuteronomista, reconhece-se claramente que a expressão “*יד-יהוה/ mão de YHWH*” apresenta, exclusivamente, YHWH como responsável pela ampla e duradoura vitória de Israel (v.13c). Logo, o sucesso não foi assegurado apenas pela batalha de Masfa, pois a “*יד-יהוה/ mão de YHWH*”, ao permanecer erguida contra os filisteus, sublinha a eficácia permanente da ação divina: não se trata de um triunfo isolado. A vitória de Israel, destarte, não é fruto de estratégia militar ou de hegemonia política, mas resultado da mão poderosa de YHWH que age continuamente em favor de seu povo.⁸⁵

O v.14a mostra que a vitória israelita não se resumiu à batalha de Masfa e nem ao fato de não serem atacados novamente pelos filisteus: as cidades perdidas foram recuperadas (v.14a). A raiz “*שוב/retornar*”, encontrada em quase todas as línguas semíticas, denota “retornar”. Na redação Deuteronomista, o sentido mais utilizado para esta raiz é de “voltar-se para YHWH”, “converter-se”. Essa raiz indica mudança de condição do indivíduo de pecado para a fidelidade a YHWH. Desse modo, a escolha da raiz “*שוב/retornar*” não foi ao acaso. Apesar de ela indicar a reconquista das cidades perdidas, à luz do contexto anterior (1Sm 7,2-6), pode-se vislumbrar o sentido teológico raiz “*שוב/retornar*”: o povo comprometendo-se a servir apenas a YHWH e a abandonar outras divindades.⁸⁶ As cidades são retomadas pela ação de YHWH, logo, qualquer esperança de restituição, restauração, depende de Israel retomar o caminho de YHWH e entregar-se em suas mãos. Essa atitude é necessária porque, na teologia deuteronomista, a verdadeira segurança, tal como o memorial de Ebenézer significa, é dom de YHWH, pois a vitória não foi dos israelitas nem de Samuel⁸⁷.

⁸³ VAN DER WOUDE, A. S., יהדי, p. 921-930.

⁸⁴ VAN DER WOUDE, A. S., יהדי, p. 921.

⁸⁵ BALZARETTI, C., 1-2 Samuele, p. 113-114.

⁸⁶ SOGGIN, J. A., בוש, p. 1110-1118.

⁸⁷ BRUGGEMANN, W., First and Second Samuel, p. 54.

Em suma, a perícopre menciona a paz entre Israel e os amorreus (v.14d). É a primeira vez que este povo é mencionado na perícopre, em geral, é uma generalização veterotestamentária para referir-se aos cananeus, povos originários daquela região. Alter sugere que isso pode indicar que historicamente houve uma aliança entre os israelitas e os amorreus, visto que os filisteus eram um inimigo comum; ou, talvez, um pacto de não agressão.⁸⁸

Portanto, o epílogo da perícopre, ao atribuir as vitórias a YHWH, convida o ouvinte-leitor a interpretar a batalha de Masfa em perspectiva teológica, não apenas histórica. O povo não deve confiar na força de exércitos, mas apenas em YHWH. No contexto redacional, vê-se como o texto, em um dos momentos em que o povo estava mais vulnerável e enfraquecido, sem mesmo a figura de um rei, pôde manter viva sua esperança. YHWH é o único fundamento seguro da sobrevivência e da restauração de Israel. A perícopre de 1Sm 7,7-14 apresenta o motivo pelo qual os israelitas devem servir unicamente a YHWH (1Sm 7,4), fora dele não há esperança, tudo está perdido. Reafirma-se com isso a teologia da aliança: fidelidade traz bênção, infidelidade, ruína⁸⁹.

6. Memória, fidelidade e teologia da história

A perícopre de 1Sm 7,7-14 corre o risco de ser reduzida e até mesmo de trair a intenção do autor, caso seja compreendida apenas como o relato de uma vitória militar. Como demonstrado no comentário, há inúmeros elementos teológicos que tornam essa perícopre uma importante chave de leitura para compreender a identidade israelita. A redação deuteronomista com grande habilidade e perícia apresentou aspectos que podem ser agrupados como memória, fidelidade e teologia da história. Esta seção retoma, em síntese, elementos antes analisados de forma dispersa, a fim de evidenciar a articulação entre memória, fidelidade e teologia da história.

Ao erigir a “pedra” de Ebenézer, Samuel não instituiu um monumento à vitória de Israel, mas à fidelidade de YHWH. Institucionaliza, antes, uma memória que testemunha o favor de YHWH para com seu povo. Não se busca, com esse monumento, preservar fatos brutos, mas “figuras de recordação” que ao serem rememoradas tornam-se normativas e formativas

⁸⁸ ALTER, R., *The David Story*, p. 39.

⁸⁹ KLEIN, R. W., *1Samuel*, p. 69.

para a identidade coletiva de Israel⁹⁰. Isso torna a “pedra” de Ebenézer um “monumento mnemônico” que traz, na perspectiva deuteronomista, como se pode esperar a intervenção divina para libertá-los e salvá-los em tempos de crise. Por isso, a narrativa não atribui a nenhum outro personagem, senão YHWH como causa da vitória israelita. Essa lembrança de antigas vitórias insufla esperança na comunidade do período da redação, em meio ao trauma da derrota e da deportação. Em contraste com outras culturas e outras religiões, o passado israelita assume caráter pedagógico ao ensinar a fidelidade a YHWH como única fonte certa de esperança⁹¹.

Nesse quadro, o contexto anterior a 1Sm 7,7-14, no qual o povo abandona o culto a outras divindades para servir apenas a YHWH (1Sm 7,4), destaca para o ouvinte-leitor que não há vitória para idólatras. Surge uma das pedras de toque da teologia deuteronomista: a fidelidade gera bênção; a infidelidade conduz à derrota. A mediação de Samuel, que sacrifica e intercede, simboliza a fidelidade restaurada. Ele não é um herói de guerra, mas um profeta-sacerdote que conduz o povo a abandonar-se nas mãos de YHWH. Portanto, a teologia da aliança torna-se a lente através da qual os israelitas devem avaliar seu passado, a fim de viver o presente e garantir seu futuro.

Com isso, essa perícopes é uma narrativa na qual a história é interpretada. A teologia da história surge quando o sucesso e o fracasso são avaliados a partir do cumprimento da aliança. Daí decorre um princípio da teologia deuteronomista: a sobrevivência depende exclusivamente da relação com YHWH. Isto posto, vê-se que a perícopes de 1Sm 7,7-14 ensina ao israelita que a história deve ser compreendida como espaço da revelação de YHWH. Ele é livre e soberano para atuar, mas volve/volta seu olhar para Israel em momentos que a sua vulnerabilidade e possibilidade de vitória eram mínimas, mas ainda assim o povo permanecia fiel e depositava toda sua esperança nele. Essa releitura não busca culpados pelo exílio, mas oferece à comunidade um ponto de apoio no qual a comunidade poderia se agarrar para ter esperança, continuar fiel a YHWH e não se diluir em meio a outras culturas e religiões⁹², visto que a fé reforçava que o Senhor é quem foi o garantidor de tudo, pois: “até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d).

⁹⁰ ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 52.

⁹¹ RO, D. U.; EDELMAN, D. V., *Collective Memory and Collective Identity*, p. 9.

⁹² STIPP, H., *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, p. 233.

Conclusão

O estudo de 1Sm 7,7-14 demonstrou que a perícopé não pode ser interpretada como simples registro de vitória militar, mas como narrativa teológica estruturada pela lógica da aliança. A análise histórico-redacional evidenciou que, embora o relato se refira a um contexto de ameaça filisteia no século XI a.C., sua redação final está vinculada à teologia deuteronomista no século VI a.C., em meio ao Exílio Babilônico. O texto, portanto, projeta sobre o passado uma reflexão destinada a fundamentar a esperança e a identidade da comunidade em crise.

A segmentação e a tradução, como visto antes, não apresentam grandes dificuldades. Isso, indiretamente, é evidenciado pelos poucos problemas de crítica textual. Pois, indica que o trabalho dos copistas foi feito adequadamente, conservando a integridade do Texto Massorético. O texto foi escrito seguindo o estilo hebraico para narrativas, habilmente as cenas foram descritas de diferentes formas, com mudanças de ritmo e de foco. Entretanto, mantém-se em todas as cenas a intenção teológica do autor: a vitória de Israel resulta da intervenção divina, mediada pela intercessão de Samuel, e não de qualquer estratégia humana.

Nessa pesquisa são oferecidos, como chave hermenêutica, os eixos teológicos da memória, da fidelidade e da teologia da história. A mensagem pode ser compreendida a partir dessa estrutura ternária, na qual a memória, fixada no memorial de Ebenézer, transforma a vitória em confissão de fé; a fidelidade é apresentada como condição da salvação; e a teologia da história afirma que a sobrevivência de Israel depende da relação exclusiva com YHWH.

Portanto, 1Sm 7,7-14 revela-se como paradigma para além de seu contexto: um chamado permanente à confiança em Deus em tempos de vulnerabilidade. Ao proclamar “até aqui ajudou-nos YHWH” (1Sm 7,12d), a comunidade bíblica reafirma que sua esperança não reside em forças militares ou alianças políticas, mas na fidelidade à aliança. Essa mensagem, inscrita na pedra de Ebenézer e perpetuada pela tradição, continua a oferecer fundamentos para a reflexão teológica contemporânea.

O século XXI é marcado pela indecorosa aliança entre líderes religiosos e políticos. Nesse contexto, o memorial de Ebenézer torna-se uma exortação para estes se voltarem para YHWH, pois a salvação e a

libertação são dons dele. Obviamente, o crente não deve se alienar das questões políticas e seculares, mas seu ponto de partida, também é o ponto do qual ele não pode ser afastar: servir exclusivamente a YHWH.

Referências Bibliográficas

ALBERTZ, Rainer. **Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

ALONSO SCHÖKEL, Luís. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997.

ALTER, Robert. **The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel.** New York: Norton and Company, 1999.

ANDREWS, Stephen; BERGEN, Robert. **I&II Samuel: Old Testament Commentary.** Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2009.

ARAUJO, Filipe Henrique. **O direito e a justiça na crítica social do livro de Amós: הַדָּרֶךְ וְהַמִּשְׁפָּט no contexto de Am 5,1-17.** Rio de Janeiro, 2025. 94p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

ASSMANN, Jan. **Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.** München: C.H. Beck, 2007.

AULD, Graeme. **I & II Samuel: a commentary.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

BALDWIN, Joyce. **1 & 2 Samuel: An Introduction and Commentary.** Nottingham: Inter-Varsity Press, 1988.

BALZARETTI, Claudio. **1-2 Samuele: nuova versione, introduzione e commento.** Milano: Paoline Editoriale Libri, 2020.

BRUGGEMANN, Walter. **First and Second Samuel.** Louisville: John Knox Press, 1990.

CAMPBELL, Antony. **1 Samuel.** Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

CHISHOLM Jr., Robert B. Yahweh versus the Canaanite gods: polemic in Judges and 1 Samuel 1-7. **Bibliotheca sacra**, [s. l.], v. 164, n. 654, p. 165–180, 2007.

COLLINS, John J. **Introduction to the Hebrew Bible: The Deuteronomistic History.** Minneapolis: Fortress Press, 2018.

DAVIS, Dale Ralph. **1 Samuel: looking on the heart.** Ross-shire: Christian Focus Publications, 2000.

DELCOR, Mathias. שָׂרָה. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento.** Madrid: Cristiandad, 1978. p. 885-889. v. 1.

DIETRICH, Luiz José; KAEFER, José Ademar, As monarquias: Saul no norte, Davi e Salomão no sul. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luiz José. **Uma história de Israel: leitura crítica da Bíblia e arqueologia.** São Paulo: Paulus, 2022.

DIETRICH, Walter. **Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk:** Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2012.

DIETRICH, Walter. **The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.** Leiden: Brill, 2007.

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

FINKELSTEIN, Israel, Is the Philistine paradigm still viable? In: BIETAK, Manfred; CZERNY, Ernest (Orgs.). **The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium BC.** Viena: Austrian Academy of Sciences, 2007, p. 517-524.

FUHS, Hans. שָׁמַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 2003. p. 290-315. v. 6.

FUHS, Hans. שָׁמַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 2001. p. 76-95. v. 11.

GABRIEL, Richard. **The Military History of Ancient Israel.** London: Praeger, 2003.

GESENIUS, William. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament; ed by Francis Brown, S R Driver, and Charles A Briggs.** Boston: Houghton, Mifflin, 1906.

GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, Emil; COWLEY, Arthur Ernest. **Gesenius' Hebrew Grammar.** Oxford: Clarendon Press, 1910.

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

GONZAGA, Waldecir; ARAÚJO, Filipe Henrique. *Imprimatur Dei*, teologia natural e revelação divina: análise exegética de Rm 1,18-23. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, p. 1-23, jan./jun. 2025. DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2025v6n11a03

GONZAGA, Waldecir; ARAÚJO, Filipe Henrique. “O reino dos céus será semelhante a dez virgens”: Análise de Mt 25,1-13. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271-283, jul./dez. 2023. <https://doi.org/10.54260/eb.v39i147.1006>

GORDON, Robert P. **1 and 2 Samuel.** Sheffield: JSOT Press, 1984.

GROß, Walter. Das Richterbuch zwischen deuteronomistischem Geschichtswerk und Enneateuch. In: STIPP, Hermann-Josef. (Org.). **Das deuteronomistische Geschichtswerk.** Frankfurt: Peter Lang, 2011, p. 177-206.

HASEL, Gerhard. שָׁמַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 112-122. v. 4.

HUTZLI, Jürg. The distinctness of the Samuel Narrative Tradition. In: EDENBURG, Cynthia; PAKKALA, Juha. **Is Samuel Among the Deuteronomists?:** Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic History. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, p. 171-205.

JOUON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **Gramática del hebreo bíblico**. Estella: Verbo Divino, 2007.

KLEIN, Ralph W. **1Samuel**. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

LABUSCHAGNE, Casper. ענה. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. (Orgs.). Madrid: Cristiandad, 1978, p. 427-435. v. 2.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**: História antiga de Israel. São Paulo: Paulus; Edições Loyola, 2014.

LONG, V. Philips. **1 and 2 Samuel**. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

MILLER II, Robert. The Judges and the Early Iron Age. In: ARNOLD, Bill; HESS, Richard. **Ancient Israel's History**: An Introduction to Issues and Sources. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. p. 165-189.

MOMMER, Peter. קָרָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 486-491. v. 12.

NOLL, Sonja. Rereading Samuel's Silence in 1 Samuel 7:8. *Vetus Testamentum*, [s. l.], v. 66, p. 393-405, 2016.

PEETZ, Melaine. **O Israel bíblico**: história, arqueologia, geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

PETERSON, Eugene H. **First and Second Samuel**. Louisville: John Knox Press, 1999.

PREUS, James. נגף. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 210-213. v. 9.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert. (Eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RINGGREN, Helmer. נשף. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 213-215. v. 9.

RO, Diana Unsok; EDELMAN, Diana Vikander. (Orgs.). **Collective Memory and Collective Identity**: Deuteronomy and the Deuteronomistic History. Berlin; Boston: De Gruyter, 2021.

RÖMER, Thomas. **A chamada história deuteronomista**: Introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2005.

RÜTERSWORDEN. נָחַץ. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Orgs.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. p. 60-65. v. 15.

RYKEN, Leland. **Formas literárias da Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

SLANSKI, Kathryn. E. **The Babylonian Entitlement Narûs (Kudurus)**: A Study in their Form and Function. Boston: American Schools of Oriental Research, 2003.

SOGGIN, Jan Alberto. שׁוּב. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. (Orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1110-1118. v. 2.

SOMMERFELD, Walter. The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture. In: SASSON, Jack M. (Org.). **Civilizations of the Ancient Near East**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995. p. 917-932.

STIPP, Hermann-Josef. (Org.). **Das deuteronomistische Geschichtswerk**. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.

STOLZ, Fritz. הָמָּם. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. (Orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 703-706. v. 1.

STOLZ, Fritz. שָׁעָרָה. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. (Orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1078-1085. v. 1.

TÖYRÄÄNVUORI, Joanna. Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Traditions. **Studia Orientalia**, Helsinki, v. 112, p. 147-180, 2012.

TSUMURA, David Toshio. **The First Book of Samuel**. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

VAN DER WOUDE, Adam. יָדָה. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. (Orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 921-931. v. 1.

VERMEYLEN, Jacques. The Book of Samuel within the Deuteronomistic History. In: EDENBURG, Cyntia; PAKKALA, Juha. **Is Samuel Among the Deuteronomists?: Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic History**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013. p. 67-91.

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

WEHMEIER, Gerhard. עָלָה. In: JENNI, Ernst., WESTERMANN, Claus. (Orgs.). **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 351-373. v. 2.

WEINFELD, Moshe. **Deuteronomy and the Deuteronomistic School**. Oxford: Clarendon, 1972.

WEISER, Artur. Samuels “Philister-Sieg”: die Überlieferung in 1 Samuel 7. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**, [s. l.], v. 56, n. 3, p. 253–272, 1959.

WILLIS, John. T. Cultic elements in the story of Samuel’s birth and dedication. **Studia theologica**, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 33–61, 1972.

YODER, Tyler R. The Silence of the (Spotted) Lambs: Ovine Otherness in the Hebrew Bible. **Biblica**, [s. l.], v. 97, n. 4, p. 492–502, 2016.

Capítulo IX

O Cânon de Jerusalém (H) e a consciência canônica

The Jerusalem Canon (H) and canonical consciousness
El Canon de Jerusalén (H) y la conciencia canónica

Waldecir Gonzaga¹
Eliseu Fernandes Gonçalves²

Capítulo
IX

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar o catálogo *Hierosolymitanus* 54 ou Cânon de Jerusalém (H), que está no cânon que leva o mesmo nome. Nele há uma lista dos livros bíblicos veterotestamentários. Esse códice é datado no ano de 1056 d.C.; alguns autores; o retroprojetam para antes de Epifânio, porém essa afirmação não é tão segura, pois se trata de um texto em grego minúsculo, o que se percebe, pela paleografia, como datação, pelo menos, no início da Idade Média. Por mais que haja uma tradição mais antiga por detrás do texto, nota-se que é de algum período posterior a Epifânio. Assim sendo, o catálogo de Epifânio deve ter influenciado o catálogo que consta no Cânon H, apesar das diferenças em relação à escrita dos nomes dos livros e da ordem deles no catálogo. A história que se conhece sobre o Cânon de Jerusalém é que ele foi

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta. Curso Livre em Teologia, pela Faculdade Teologia Betesda; e pelo Instituto Evangélico Videira, pós-graduação lato sensu em Teologia Pastoral, pela Faculdade Unida de Vitória. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica da PUC-Rio. E-mail: eliseuhistoriador@gmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>.

descoberto por Bryennios. O catálogo em si, apresenta os livros do AT que são reconhecidos pela Igreja, mas só os protocanônicos, seguindo uma tradição distinta da LXX, todavia com ligeira diferença do Texto Massorético. Ele apresenta apenas os livros habituais hebraicos do Cânon Palestinense. Mas esses problemas não são determinantes para a rejeição deste material; porque serve como fonte valiosa para a compreensão da formação do cânon bíblico cristão, ao mesmo tempo que revela como essa consciência canônica se formou pouco a pouco no seio da Igreja. Enfim, demonstra como os livros bíblicos eram chamados e estimados pela Igreja em diferentes tradições.

Palavras-chave: Cânon bíblico, Philatheos Bryennios, Catálogo Hierosolymitanus 54, Epifânio, Cânon de Jerusalém.

Abstract

The purpose of this article is to analyze the catalogue *Hierosolymitanus 54* or Jerusalem Canon (H), which is found in the canon of the same name. In it is a list of the biblical books of the Old Testament. This codex is dated in the year 1056 A.D., some authors retroproject it to before Epiphanius, but this statement is not so certain, since it is a text in minuscule Greek, which is perceived, by paleography, as dated, at least, in the Early Middle Ages. Although there is an older tradition behind the text, it is noted to be from some period after Epiphanius. As such, Epiphanius' catalog must have influenced the Canon H catalog, despite differences in the spelling of the book names and their order in the catalog. The known story about the Jerusalem Canon is that it was discovered by Bryennios. The catalogue itself presents the books of the Old Testament that are recognized by the Church, but only the proto-canonical, following a tradition distinct from the LXX, however with a slight difference from the Masoretic Text. It presents only the usual Hebrew books of the Palestinian Canon. But these problems are not decisive for the rejection of this material; because it serves as a valuable source for understanding the formation of the Christian biblical canon, while also revealing how this canonical awareness was gradually formed within the Church. Finally, he demonstrates how the biblical books were called and esteemed by the Church in different traditions.

Keywords: Biblical Canon, Philatheos Bryennios, Hierosolymitanus 54 Catalogue, Epiphanius, Jerusalem Canon.

Resumen

El propósito de este artículo es analizar el catálogo *Hierosolymitanus* 54 o Canon de Jerusalén (H), que se encuentra en el canon que lleva el mismo nombre. En él hay una lista de los libros bíblicos del Antiguo Testamento. Este códice está fechado en el año 1056 d.C., algunos autores lo retroproyectan a antes de Epifanio, pero esta afirmación no es tan segura, ya que es un texto en griego minúsculo, que se percibe, por paleografía, como datado, al menos, en la Alta Edad Media. Aunque hay una tradición más antigua detrás del texto, se observa que es de algún período posterior a Epifanio. Como tal, el catálogo de Epifanio debe haber influido en el catálogo del Canon H, a pesar de las diferencias en la escritura de los nombres de los libros y su orden en el catálogo. La historia que se conoce sobre el Canon de Jerusalén es que fue descubierto por Bryennios. El catálogo en sí presenta los libros del Antiguo Testamento que son reconocidos por la Iglesia, pero solo los protocanónicos, siguiendo una tradición distinta de la LXX, todavía con una ligera diferencia con el Texto Masorético. El presenta solo los libros hebreos habituales del Canon Palestino. Pero estos problemas no son decisivos para el rechazo de este material; porque sirve como una fuente valiosa para comprender la formación del canon bíblico cristiano, al mismo tiempo que revela cómo esta conciencia canónica se formó poco a poco dentro de la Iglesia. Finalmente, demuestra cómo los libros bíblicos fueron llamados y estimados por la Iglesia en diferentes tradiciones.

Palabras clave: Canon bíblico, Philatheos Bryennios, Catálogo Hierosolymitanus 54, Epifanio, Canon de Jerusalén.

Introdução

Oferece-se, inicialmente, uma breve contextualização histórica do Cânon H. Foi Philatheos Bryennios, monge metropolitano de Nicomédia que descobriu um manuscrito em 1873. Em relação ao texto em si, tal descoberta se deu no Mosteiro do Santíssimo Sepulcro de Jerusalém, situado no bairro grego de Constantinopla. Assim, na Biblioteca do Patriarcado Grego de Jerusalém, com o número 54, à folha 76a, datado do ano 6564 para os gregos, o que equivale aproximadamente ao ano 1056 d.C. Observa-se que depois é chamado de códice Hierosolimitano (H)³; porém alguns autores dizem que é do começo do século II (c. 100-150), para citar autores como Ellis, Gallagher e Meade⁴. Contudo, se a língua aramaica continuou a ser usada nas comunidades judeu-cristãs, tal lista não deveria conter erros de grafia quando foi transliterado em caracteres grego. Isso mostra que o escriba Leo, a quem é atribuído o texto, não era judeu-cristão, ou ainda que sua realidade estava longe dessas comunidades.

Na ótica de Sundberg Jr.⁵, o texto é de uma comunidade cristã, e deveria ser mais tardio. Inclusive, neste ponto, McDonald concorda com Sundberg⁶. Stevens⁷, porém, diz que a evidência posterior a partir de uma lista similar à do Cânon Epifânio, que foi encontrada em um florilégio medieval (c. 700) no *Doctrina Patrum*. Por sua vez, Audet corrige o Cânon H pelo catálogo de Epifânio⁸. Assim, quanto à datação, concorda-se com Gonzaga e outros em relação à data posterior (c.1056)⁹. De fato, o texto é mais recente, mas pode refletir uma tradição anterior. Também, Stevens afirma que o catálogo de Bryennios depende do catálogo de Epifânio; por essa razão, não poderia ser anterior a ele. Portanto, Gonzaga diz que:

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244; SCHAFF, P., *Teaching of the Twelve Apostles*, p. 8-9.

⁴ ELLIS, E. E., *The Old Testament in Early Christianity*, p. 42.

⁵ SUNDBERG Jr., A. C., *The Old Testament of the Early Church*, p. 56.

⁶ MCDONALD, L. M., *The Formation of the Biblical Canon*, p. 359.

⁷ STEVENS, L. J., "The Bryennios List and its Origin." p. 703.

⁸ AUDET, J.-P., *A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription*, p. 135-138.

⁹ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244; STEVENS, L. J., "The Bryennios List and its Origin." p. 703.

O Cânon *Jerusalemitano*, em latim *Hierosolymitanus* 54 (a. 1056), com datação incerta, é um cânon bíblico do AT (...) o autor traz listas hebraicas e aramaicas dos livros do AT em sua transcrição para o grego. Este catálogo dos livros judaicos de nosso AT (...). Ele conta com o título “ὀνόματα τῶν βιβλίων παρ’ ἑβραίοις / *Nomes dos livros dos hebreus*” e, imediatamente após, ele traz a lista em um texto que compreende 11 linhas no Manuscrito¹⁰.

Uma breve análise permite verificar que o Cânon H é escrito em minúsculo, e tal forma de escrita só se consolidou a partir do século VII nos documentos administrativos seculares. Um exemplo disso, é o minúsculo 461, também conhecido por “Evangelhos de Uspenski”, o qual é considerado o mais antigo e sendo datado de 835 por Metzger¹¹. Percebe-se que a forma de escrita do Cânon H e do minúsculo 461 são similares, mostrando-se como uma escrita padronizada, pelo menos com meio século antes¹².

Outrossim, Metzger¹³ diz que os escritos patrísticos colaboram para a consolidação e o reconhecimento dos textos, mesmo antes de decisões conciliares. Por exemplo, o Concílio de Roma (382 d.C.), o Sínodo de Hipona (em 393)¹⁴, esse foi seguido pelo Concílio de Cartago (397 e 419)¹⁵, o Concílio de Florença (1431-1445) e por fim com o Concílio de Trento (1545-1463)¹⁶. Essas decisões mostram que a Igreja cuidou da tradição escrita dos livros da Sagrada Escritura. Percebe-se que o uso do grego para transliterar nomes hebraicos e aramaicos pode representar uma tradição própria, ou ainda recebida de Epifânio, pois o uso da LXX era comum nas igrejas cristãs, e até mesmo em sinagogas da Diáspora.

Toy¹⁷ afirma que as referências ou citações do AT presentes no NT não foram extraídas diretamente do texto hebraico original, mas sim de traduções disponíveis na época, com predominância

¹⁰ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244.

¹¹ METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D., *The Text of the New Testament*, p. 92; ALAND, K.; ALAND, B., *The Text of the New Testament*, p. 133.

¹² METZGER, B. M., *Manuscripts of the Greek Bible*, p. 102.

¹³ METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament*, p. 213-220.

¹⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 105-122, p. 179-180.

¹⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 162-166.

¹⁶ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 312-317.

¹⁷ TOY, C. H., *Quotations in the New Testament*, p. ix.

da LXX ou traduções aramaicas. Para Toy, há uma forma de análise dessas citações que permite classificá-las em quatro categorias distintas: 1) citações que coincidem tanto com o texto hebraico quanto com a Septuaginta; 2) citações que seguem a Septuaginta em detrimento do hebraico; 3) citações que se alinham ao hebraico, divergindo da Septuaginta; e, 4) citações que não correspondem integralmente a nenhuma das duas versões. Recorda-se que a LXX é importante para a consciência canônica, além disso, o texto está com os caracteres gregos, apesar de refletir o hebraico e o aramaico. Antes de apresentar o catálogo em forma de tabela, segue a reprodução do fólio 76a, à direita o fac-símile e à esquerda a reprodução do texto grego:

Códice H (54, fol. 76a)	Códice H (54, fol. 76a) texto reproduzido
<p>ὁνοματῶν τῶν βιβλίων παρ' ἑβραίοις μρισίθ· γένεσις· ἔλισμóθ· Ἔξοδος· ὄδοικρα λειτικόν· δυνησοῦ· Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ· ἐλε- δεββαρί· Δευτερονόμιον· οὐδαβίρ· Ἀριθμοί δαρούθ· τῆς Ρούθ· διώβ· τοῦ Ἰώβ· δάσο- φιτιμ· τῶν Κριῶν· σφερτελιμ· Ψαλτήριον· διεμμουήλ· Βασιλειῶν α'· διαδδουδεμουήλ· Βασιλειῶν β'· 13· δαμαλαχίμ· Βασιλειῶν γ'· ἀμαλαχίμ· Βασιλειῶν δ'· δεβριάμιν· Παραλειπομένων α'· δερμαμίν· Παραλειπο- μένων β'· δαμαλεῶθ· δακοῦλεθ· Ἐκκλησι- αστής· σιρά σιρίμ· Ἄσμα ἁσμάτων· διερέμ Ἰερεμίας· δασθαρσιαρ· Δωδεκαπρόφητον δησαίου· Ἡσαίου· διεεζεκιήλ· Ἰεζεκιήλ· δαδανιήλ· Δανιήλ· δέσδρα· Ἔσδρα α'· δα- δέσδρα· Ἔσδρα β'· δεσθής· Ἐσθήρ·</p>	<p>∴ ὀνόματα τῶν βιβλίων παρ' ἑβραίοις ∴ βρισίθ· Γένεσις· ἔλισμóθ· Ἔξοδος· ὄδοικρα · Λευίτικόν· δυνησοῦ· Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ· ἐλε- δεββαρί· Δευτερονόμιον· οὐδαβίρ· Ἀριθμοί · δαρούθ· τῆς Ρούθ· διώβ· τοῦ Ἰώβ· δάσο- φιτιμ· τῶν Κριῶν· σφερτελιμ· Ψαλτήριον· · διεμμουήλ· Βασιλειῶν α'· διαδδουδεμουήλ· · Βασιλειῶν β'· 13· δαμαλαχίμ· Βασιλειῶν γ'· ἀμαλαχίμ· Βασιλειῶν δ'· δεβριάμιν· Παραλειπομένων α'· δερμαμίν· Παραλειπο- μένων β'· δαμαλεῶθ· δακοῦλεθ· Ἐκκλησι- αστής· σιρά σιρίμ· Ἄσμα ἁσμάτων· διερέμ · Ἰερεμίας· δασθαρσιαρ· Δωδεκαπρόφητον · δησαίου· Ἡσαίου· διεεζεκιήλ· Ἰεζεκιήλ· δαδανιήλ· Δανιήλ· δέσδρα· Ἔσδρα α'· δα- δέσδρα· Ἔσδρα β'· δεσθής· Ἐσθήρ ∴</p>

Fonte: Foto do códice H (54, folio 76a)¹⁸.

1. Aspectos do Cânon de Jerusalém

Apresenta-se o conteúdo do códice Hierosolimitano (H) em uma tabela tricolunada, à esquerda o texto conforme o Códice de Jerusalém (H), em seguida uma coluna com os nomes gregos da LXX e, por fim, a tradução em português:

¹⁸ Retirado do fac-símile do final de 1Clemente *ad Corinthios*; presente na obra GONZA-GA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244.

	Nome dos livros do aramaico em caracteres gregos	Nome dos livros em grego pela LXX	Tradução
1.	βρισίθ	Γένεσις	Gênesis
2.	ἐλσιμόθ	Ἔξοδος	Êxodo
3.	ὄδοικρα	Λευίτικόν	Levítico
4.	δυησοῦ	Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ	Josué
5.	ἐλεδεββαρί	Δευτερονόμιον	Deuteronômio
6.	οὐιδαβίρ	Ἀριθμοί	Números
7.	δαρούθ	τῆς Ρούθ	de Rute
8.	διώβ	τοῦ Ἰώβ	de Jó
9.	δάσοφιτιμ	τῶν Κριῶν	dos Juízes
10.	σφερτελίμ	Ψαλτήριον	Saltério
11.	διεμμουήλ	Βασιλειῶν α΄	1º dos Reis: (1º de Samuel)
12.	διαδδουδεμουήλ	Βασιλειῶν β΄	2º dos Reis: (2º de Samuel)
13.	δαμαλαχήμ	Βασιλειῶν γ΄	3º dos Reis: (1º dos Reis)
14.	ἀμαλαχήμ	Βασιλειῶν δ΄	4º dos Reis: (2º dos Reis)
15.	δεβριαιμίν	Παραλειπομένων α΄	1º dos Paralipômenos:
16.	δερυαιμίν	Παραλειπομένων β΄	2º dos Paralipômenos
17.	δαμαλεώθ	Παροιμιῶν	dos Provérbios
18.	δακοэлеθ	Ἐκκλησιαστής	Eclesiastes
19.	σιρὰ σιρίμ	Ἄσμα ἀσμάτων	Cântico dos Cânticos
20.	διερέμ	Τερεμίας	de Jeremias
21.	δαθαρσιαρ	Δωδεκαπρόφητον	Doze Profetas
22.	δησαίου	Ἡσαίου	de Isaías
23.	διεζεκεήλ	Ἴεζεκεήλ	de Ezequiel
24.	δαδανιήλ	Δανιήλ	de Daniel
25.	δέσδρα	Ἑσδρα α΄	1º de Esdras: (Esdras)
26.	δαδέσδρα	Ἑσδρα β΄	2º de Esdras: (Neemias)
27.	δεσθής	Εσθήρ	Ester

Fonte: baseado nas obras de GONZAGA e AUDET¹⁹.

¹⁹ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244-247; AUDET, J. P., *A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription*, p. 135-138.

2. O códice H, seu conteúdo e peculiaridades

Quanto ao conteúdo desse manuscrito²⁰, é possível se verificar: 1) uma sinopse do AT e do NT, 2) A Epístola de Barnabé, 3) A Primeira Epístola de Clemente de Roma aos Coríntios, 4) A Segunda Epístola de Clemente aos Coríntios, 5) a Didaqué ou o Ensino dos Doze Apóstolos, 6) A Carta de Maria de Cassoboli a Inácio de Antioquia e, 7) Doze Epístolas Pseudo-inacianas²¹. Segundo Audet, o Cânon Jerusalemitano²² se encontra entre a Epístola de Clemente e a Didaqué. Observa-se que o escriba, chamado de Leo reproduziu a lista dos livros do AT; e Bryennios reproduziu tal lista no final da *editio principis* da Didaqué (edição de 1883)²³.

Para Bryennios, os nomes estavam em hebraico e aramaico com os caracteres gregos, e ainda havia erros de grafia quando foram escritos. Audet afirma existir uma semelhança com a lista de Epifânio, bispo de Salamis (367-402), apesar das mudanças na ordem dos livros²⁴. A exemplo de ἐλσιμόθ, que Audet corrigiu por Epifânio, com ἐλσιμόθ (Ἐχομηδο), que pode ser oriundo de [w^e] *ēlleh š^emôt* ([לְאֵלֶּה־וְשֵׁמוֹת])²⁵, que no aramaico seria w^e *yllên š^emâhât* (וְלֵינְ וְשֵׁמֵהָת), deduzindo pelo primeiro sintagma do *Targum Onkelos*²⁶. Percebe-se que de: *ēlleh š^emôt* para *el-simōth* ocorre adequação com redução fonética. Ademais, há o uso do *holem* como *mater lectionis*, bem como o uso de uma vogal longa no grego (ι = ω) concordando com o hebraico. Outrossim, também ocorre com letras duplicatas em grego; o que reflete o uso do *dageš* no hebraico. Assim, se o texto foi influenciado pela lista de Epifânio, a grafia deveria ter sido igual, por exemplo: Ἐλλεδεβαρείμ, para Deuteronomio; enquanto que no Cânon H, está ἐλεδεββαρί, com uma retrospectiva no hebraico com o nome do livro: *ēlleh hadd^ebarîm* (אֵלֶּה הַדְּבָרִים) que, pela lógica, deveria ser ἐλλεδεββαρείμ²⁷.

²⁰ SCHAFF, P., Teaching of the Twelve Apostles, p. 3-9, p. 289-295.

²¹ ROBERTS, A.; DONALDSON, J., The Apostolic Fathers, p. 483.

²² GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 244-247.

²³ AUDET, J. P., A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, p. 135.

²⁴ EPIPHANIUS., Panarion 1,1.8.6; De Mensuris et Ponderibus 3-5; De Mensuris et Ponderibus 22f;

²⁵ AUDET, J. P., A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, p. 142.

²⁶ BELINER, A., Targum Onkelos, p. 60.

²⁷ Reconstrução feita pelos autores.

Contudo, não é o que aparece: em Epifânio, dobra-se o lambda (λ), mas não o beta (β); ao passo que no Cânon H, há uma inversão, duplicando-se o beta e não o lambda. Isso mostra que não houve uma padronização na transliteração para o grego; outro exemplo é o livro de Gênesis²⁸, no Cânon H está *Brisíth* ($\beta\rho\iota\sigma\acute{\iota}\theta$), para Gênesis (גְּרָאֲשִׁית), e na lista de Epifânio está *Biriséth* ($\beta\rho\iota\sigma\acute{\iota}\theta$), por outro lado, no aramaico seria: *b^eqad^emîn* (בְּקַדְמִין)²⁹. Então, conclui-se que, em primeiro lugar, não foi apenas do aramaico que o nome foi transliterado em grego, mas também do hebraico.

Em segundo lugar, as formas do Cânon H e do Cânon de Epifânio possuem diferenças, que foram apresentadas anteriormente. A forma que aparece do Cânon H para “Gênesis” é similar à de Jerônimo, o qual usa *Bresith*, que é o nome do livro com os caracteres latinos; nota-se que entre o Cânon H e Epifânio (*Brisíth/Bresith*) poderia ser o um processo de *iotacismo* no grego³⁰. Da mesma forma, a maioria dos nomes dos livros bíblicos é precedida por um delta (δ), a exemplo de *daróuth* ($\delta\alpha\rho\acute{o}\theta$), por causa do prefixo que é a partícula *di* (דִּי) do aramaico, que possui o sentido de: “de, que, quem, para”³¹. Ou ainda pode ser com a partícula *dā’* (דָּ ou הָ), que é um pronome demonstrativo “esse, isso”. Deste modo, deveria aparecer *dirúth* (דִּירוּת), mas aparece *da’rúth* (דָּאָרוּת), ou seja, “esse livro é de Rute”. Mercati³² diz que a preposição aramaica de genitivo (ܕ) foi combinada com o nome do livro com caracteres gregos. O mesmo ocorre com os “Doze Profetas” (Δωδεκαπρόφητον), para Epifânio é *Dathariasará* (Δαθαριασαρά/

²⁸ Os livros são numerados. Primeiro Birséth (Gênesis). Elēsímōth (Êxodo) Ouaïekra (Levítico). Ouaïdabēr (Números). Elledbeim (Deuteronômio). Diēsou (Josué, filho de Naue) e Diōb (Jó). Desōphteim (Juizes). Derouth (Rute). Spherteleim, o Saltério. Debriamein, o primeiro do Paralipomenon. Debriamein, o segundo do Paralipomenon. Desamouēl, o primeiro dos Reinos. Dadoudesamouēl, o segundo dos Reinos. Dmalacheim, o terceiro dos Reinos. Dmalacheim, o quarto dos Reinos. Dmethalōth, o dos Provérbios. Dekōeleth, o de Eclesiastes. Sirathsirein, o Cântico dos Cânticos. Dathariasara, os Doze Profetas. Dēsaïou, do profeta Isaias. Dieremiou, o de Jeremias. Diezekiēl, o de Ezequiel. Dedaniēl, o de Daniel. Desdra (1º de Esdras). Desdra (2º de Esdras ou Neemoas) e Desthēr (Ester). GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 244-247.

²⁹ O termo ܕܩܕܡܝܢ masculino plural, o termo possui o sentido de 1) “começo, dias antigos, era de ouro. Targum Onkelos de Gênesis (Gn 1,1; Dt 33,27; 2) “de frente, do leste”, “tempos antigos” em Gn 3,24; Is 2,6. JASTROW, M., ܕܩܕܡܝܢ , p. 1317.

³⁰ FIELD, F., *Origen Hexapla*, p. 7; LAGARDE, P., *HIERONYMI. Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos*, p. 3.

³¹ JASTROW, M., ܕܐܝܢܐ , p. 275.

³² MERCATI, G., *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, p. 19-27.

“ὄνόματα τῶν βιβλίων παρ’ ἑβραίοις/nomes dos livros dos hebreus”³⁸. Segundo Roberts e Donaldson ³⁹ a interpretação do título da lista de livros bíblicos foi uma dedução apressada; para eles poderia ter sido evitada por um pequeno conhecimento do aramaico. Assim, aconteceu que, em geral, os pesquisadores não devem ter dado atenção a uma lista de títulos hebraicos em um manuscrito grego do século XI, pois isso era considerado pouco interessante. A isso, acrescenta-se a agitação muito considerável causada pela publicação da *Didaque* que, na ótica deles, inicialmente, deu-se por mera curiosidade do conteúdo.

3. Comparação entre o catálogo do cânon Jerusalemitano e o catálogo de Epifânio

Capítulo
IX

Gonzaga realça que o catálogo *Hierosolymitanus* 54 consta com 27 livros do AT e que, de fato, assemelha-se à lista de Epifânio, que também enumera a mesma quantidade de livro⁴⁰. Tanto Gonzaga quanto Audet apresentam os problemas linguísticos, os erros de escrita; Audet afirma que “por mais corrupta que seja a forma em que o texto nos chegou, é melhor, nesta questão particular, ater-se ao grego”⁴¹. A seguir, oferece-se uma tabela segundo os textos de Gonzaga, Gallagher e Meade, em estrutura quadricolunada. Nela, não há a tradução dos nomes dos livros para o português, pois a tabela anterior já apresentou⁴².

Ressalta-se que há três catálogos que Epifânio⁴³ mostra sobre os livros considerados sagrados, a saber: *Panarion* 8,6-10; *De Mensuris et Ponderibus* 4-5 e 22-23. Nota-se que a contagem de Epifânio é resultado dos livros separados (Reinos, Paralipômenos, Esdras, Juízes-Rute).

³⁸ A construção: παρά, mais dativo (ἑβραίοις) pode ser: “segundo juízo dos hebreus” ou “da parte dos hebreus” ou ainda “entre os hebreus”. MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M., παρά, p. 12-13.

³⁹ ROBERTS, A.; DONALDSON, J., *The Apostolic Fathers*, p. 483.

⁴⁰ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 247; MIGNE, J.-P., *Patrologia*, series Grega, p. 213-214

⁴¹ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 247; AUDET, J.-P. *Hebrew-Aramaic list of books of the Old Testament in Greek transcription*, p. 138.

⁴² GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 247; GALLAGHER, E. L.; MEADE, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, p. 212-213.

⁴³ LIM, T. H., *The formation of the Jewish canon*, p. 421-43, p. 52-53, p. 193-194. Sobre as obras de Epifânio, aconselha-se a leitura de: HOLL, Karl. *Epiphanius, Panarion and Ancoratus*, Greek Critical Edition 3-vols-in-1. Leipzig 1915; DEAN, James Elmer. *Epiphanius' Treatise on weights and measures: the Syriac version*.

Cânon H	Nomes dos livros	Epifânio	Como foi recebido
Semítico	Grego	Semítico	Grego
1. βρισίθ	Γένεσις	1. βρισίθ	ἡ καλεῖται Γένεσις κόσμου
2. ἔλσιμόθ	Ἔξοδος	2. Ἐλσιμόθ	ἡ Ἔξοδος τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου
3. ὀδοικρα	Λευιτικόν	3. Οὐαῖεκρά	ἡ ἔρμηνεύεται Λευιτικόν
4. δησοῦ	Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ	6. Οὐαῖδαβήρ	ἡ ἔστιν Ἀριθμῶν
5. ἔλεδεββαρί	Δευτερονόμιον	5 Ἐλλεδεβαρεῖμ	τὸ Δευτερονόμιον
6. οὐδαβίρ	Ἀριθμοί	4. Δησοῦ	ἡ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ
7. δαρούθ	τῆς Ρούθ	8. Διώβ	ἡ τοῦ Ἰώβ
8. διώβ	τοῦ Ἰώβ	9. Δεσωφτεῖμ	ἡ τῶν Κριτῶν
9. δάσοφιτιμ	τῶν Κριῶν	7. Δερούθ	ἡ τῆς Ρούθ
10. σφερτελίμ	Ψαλτήριον	10. Σφερτελεῖμ	τὸ Ψαλτήριον
11. διεμμουήλ	Βασιλειῶν α΄	15. Δεβριαμεῖν	ἡ πρώτη τῶν Παραλειπομένων
12. διαδουδεμουήλ	Βασιλειῶν β΄	16. Δεβριαμεῖν	Παραλειπομένων δευτέρα
13. δαμαλαχήμ	Βασιλειῶν γ΄	11. Δεσαμουήλ	Βασιλειῶν πρώτη
14. ἀμαλαχήμ	Βασιλειῶν δ΄	12. Δαδουδεσαμουήλ	Βασιλειῶν δευτέρα
15. δεβριαιμίν	Παραλειπομένων α΄	13. Δμαλαχεῖμ	Βασιλειῶν τρίτη
16. δεριαμίν	Παραλειπομένων β΄	14. Δμαλαχεῖμ	Βασιλειῶν τετάρτη
17. δαμαλεώθ	Παροιμιῶν	17. Δμεθαλώθ	ἡ Παροιμιῶν
18. δακεέλεθ	Ἐκκλησιαστής	18. Δεκεέλεθ	ὁ Ἐκκλησιαστής
19. σιρὰ σιρίμ	Ἄσμα ἁσμάτων	19. Σιραθσιρεῖν	τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων
20. διερέμ	Ἰερεμίας	21. Δαθαριασασρά	τὸ Δωδεκαπρόφητον
21. δαθαριασαρ	Δωδεκαπρόφητον	22. Δησαῖου	τοῦ προφήτου Ἡσαῖου
22. δησαῖου	Ἡσαῖου	20. Διερεμίου	ἡ τοῦ Ἰερεμίου
23. διεξεκικήλ	Ἰεζεκιήλ	23. Διεζεκιήλ	ἡ τοῦ Ἰεζεκιήλ
24. δαδανιήλ	Δανιήλ	24. Δεδανιήλ	ἡ τοῦ Δανιήλ
25. δέσδρα	Ἔσδρα α΄	25. Δέσδρα	ἡ τοῦ Ἔσδρα πρώτη
26. δαδέσδρα	Ἔσδρα β΄	26. Δέσδρα	ἡ τοῦ Ἔσδρα δευτέρα
27. δεσθής	Ἐσθήρ	27. Δεσθήρ	ἡ τῆς Ἐσθήρ

Fonte: Baseado nas obras de Gallagher e Meade e de Gonzaga⁴⁴.

4. A ordem dos livros do AT por uma breve comparação

No que se refere à ordem dos livros do Cânon do AT, percebe-se que em cada lista há uma diferença. Inclusive Gallagher e Meade apresentam a lista dos livros do AT pelo *Tamuld* Babilônico, na qual, é possível en-

⁴⁴ GALLAGHER, E. L.; MEADE, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, p. 212-213; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 247.

contrar diferença na ordem dos livros, pois após a Torá, na ordem clássica, na seção dos Profetas, inicia-se com Josué, e na sequência, Juízes, Samuel, Reis, Jeremias, Ezequiel, Isaías e os Doze. Porém a ordem dos Escritos é iniciada com o livro de Rute, Salmos, Jó, Provérbios, Eclesiastes, Cânticos dos Cânticos, Lamentações, Daniel e o rolo de Ester, Esdras e Crônicas⁴⁵. Percebe-se que nos profetas maiores Jeremias e Ezequiel vêm antes de Isaías. Segundo Law⁴⁶, o cânon hebraico não foi estabelecido antes do final do século II. Para Davies⁴⁷, os grupos aceitavam e rejeitavam alguns livros, pelo que parece, os saduceus só aceitavam como canônico a *Torah* (Pentateuco ou Torá), enquanto os fariseus aceitavam todos os livros dos *Nevi'im* (Profetas) e os *Ketuvim* (Escritos); porém, os essênios não aceitavam o livro de Ester, deduz-se isso, pelo fato de que o livro de Ester nunca foi encontrado entre os textos de Qumran. Mas Eclesiástico, Tobias e Enoque são encontrados na comunidade dos essênios.

Observa-se que o cânon grego da LXX (Cânon Alexandrino) é mais longo que o cânon hebraico (Cânon Palestinense), porquanto possui os deutero-canônicos do AT com 1 e 2 Macabeus, Tobias, Judite, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico, Baruque (incluindo a Carta de Jeremias) e adições a Ester e Daniel, além dos outros livros considerados apócrifos (Os Salmos de Salomão, 3 e 4 Macabeus, a Carta de Jeremias, o Livro de Odes, a Oração de Manassés e o Salmo 151⁴⁸). Ademais, a LXX traz uma outra ordem diferente da que é apresentada no TM^L, que finaliza com 1 e 2 Crônicas. Esse códice serviu de base para as bíblias de edição crítica, que optam por seguir a ordem dos livros do Texto Massorético (Bíblia Hebraica de Kittel (1937) e a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1966-1997)⁴⁹. Assim, House diz que os Livros das Crônicas fornecem uma conclusão apropriada para os Escritos, e igualmente para as demais partes do Cânon por causa da sua consciência histórica e pela consciência canônica dos livros. Visto que abrange uma história sintética de Adão até o exílio, tal sensibilidade do autor foi adequada para o AT⁵⁰.

⁴⁵ GALLAGHER, E. L.; MEADE, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, p. 191-197.

⁴⁶ LAW, T. M., *When God Spoke Greek*, p. 59-60.

⁴⁷ DAVIES, P., *Scribes and Schools*, p. 33-35.

⁴⁸ LAW, T. M., *When God Spoke Greek*, p. 61-62.

⁴⁹ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. xxii, p. lxxx.

⁵⁰ HOUSE, P. R., *Old Testament Theology*, p. 537; GALLAGHER, E. L., *The end of the Bible?*, p. 199.

Skehan⁵¹ recorda que o códice Aleppo também segue uma ordem diferente para os *Ketubim* (Escritos), que se inicia com Crônicas e finaliza com Neemias (Livros das Crônicas, Salmos, Livro de Jó, Livro de Provérbios, Livro de Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Livro de Lamentações, Livro de Ester, Livro de Daniel, Livro de Esdras e Livro de Neemias). Da mesma forma, o cânon de Melitão de Sardes (c. 160 d.C.)⁵² também apresenta nuances com pequenas diferenças na ordem dos livros, tal como consta na obra de Eusébio de Cesareia:

Assim, pois, tendo subido ao Oriente e chegado até o lugar onde essas coisas foram proclamadas e realizadas, eu me informei com exatidão sobre os livros do Antigo Testamento, eu os coloquei em ordem e os envio a ti; esses são os seus nomes: cinco de Moisés, Gênesis, Êxodo, Números, Levítico, Deuteronômio; Jesus Nave [Josué], Juizes, Rute; quatro dos Reis; dois das Crônicas os Salmos de Davi, Provérbios de Salomão ou Sabedoria, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Jó; dos Profetas: Isaías, Jeremias; dos Doze [profetas menores], um livro; Daniel, Ezequiel, Esdras. Destas obras eu tirei alguns os extratos, que dividi em seis livros.⁵³

Nota-se, que neste catálogo acima, que a ordem dos livros também varia, como descrita por Eusebio sobre Melitão. Alguns livros parecem seguir a ordem da LXX, mas com exceção de Levítico, que está entre Números e Deuteronômio, em vez de ser o centro do Pentateuco na ordem clássica do Texto Massorético (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio)⁵⁴; da mesma forma, a ordem de posição de Rute, que pelo Texto Massorético está entre Provérbios e Cânticos, já pela LXX, está depois de Juizes, tal qual na lista de Melitão; por sua vez, Jó na LXX e em Melitão é situado depois de Cânticos, porém no Texto Massorético encontra-se entre Salmos e Provérbios (Salmo, Jó e Provérbios); ademais, os Doze Profetas também seguem a ordem posi-

⁵¹ SKEHAN, W. P., “Bible (Texts)”, p. 355-362.

⁵² GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 19-23;

⁵³ EUSÉBIO DE CESAREIA, História Eclesiástica, p. 214-215; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 247;

⁵⁴ Segundo Gonzaga e Belem, há um concêntrismo de Levítico na Torá, no que se refere ao cânon do AT, pela ordem do Texto Massorético: A | Gênesis / B | Êxodo / X | Levítico / B' | Números / A' | Deuteronômio. GONZAGA, W.; BELEM, D., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia, p. 255.

cional da LXX situados antes do Profetas Maiores, diferentemente da ordem do Texto Massorético, que coloca esse conjunto depois deles. Nesse caso, na lista de Melitão, o conjunto dos Doze está entre Jeremias e Daniel. Destaca-se que na lista de Melitão, o livro de Ester não aparece, se essa omissão foi acidental ou proposital, é uma questão ainda em debate⁵⁵.

Melitão finaliza com Esdras, e não faz a divisão possível de Esdras e Neemias. Por essa ótica são 25 livros, sendo um Cânon menor que Epifânio e que o Cânon H; mas se contar pelos títulos são 21, quase igual ao Cânon de Josefo, com 22 títulos⁵⁶. Outrossim, há duas listas atribuídas a João Crisóstomo: a primeira compreende: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 4 livros dos Reinos (Samuel e Reis), 2 livros de Esdras (Esdras e Neemias), Provérbios, Eclesiástico, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, também há 16 profetas (Jeremias, Isaías, Ezequiel, Daniel e os Doze), Rute e Salmos. Nota-se que o livro de Rute aparece duas vezes⁵⁷. Por outro lado, a segunda lista de João Crisóstomo apresenta os seguintes livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 4 livros dos Reinos, 2 livros das Crônicas, 2 livros de Esdras, Ester, Tobias, Judite, Jó, Sabedoria, Provérbios, Eclesiástico, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel, os Doze⁵⁸. Ainda, se na lista do Cânon H já se tem uma noção de *Hexateuco*, em João Crisóstomo o termo *Octateuco* (Ὀκτάτευχος) é usado⁵⁹.

5. A consciência canônica

A consciência canônica aconteceu de modo paulatino, tanto para o AT quanto para o NT: o uso sinagoga, a estima pelos livros, outros pela oralidade do *kerygma* apostólico e ainda outros pela admiração, uso e manutenção dos textos. É claro que dois cânones básicos do AT se formaram antes do NT, pelo menos entre os judeus – um cânon pelo

⁵⁵ GALLAGHER, E. L.; MEADE, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, p. 82. WAEGEMAN, M., “The Old Testament canon in the treatise *De sectis*”, p. 814; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 21.

⁵⁶ Para Sundberg Jr. deveria se considerar os 22 livros. SUNDBERG Jr., A. C. *The Old Testament of the Early Church*, p. 133-134.

⁵⁷ MIGNE, J.-P., *Patrologia Græca*, p. 56, p. 314-315.

⁵⁸ MIGNE, J.-P., *Patrologia Græca*, p. 56, p. 387-388.

⁵⁹ João Crisóstomo fala de *Octateuco* (Ὀκτάτευχος), em *Synopsis Scripturae Sacrae*. MIGNE, J.-P., *Patrologia Græca*, p. 313-317

hebraico do Texto Massorético e outro pelo grego da LXX. Assim, Gonzaga⁶⁰ diz que o Cânon do AT não foi formado pela Igreja, mas recebido por ela, mesmo que depois, em processo de gestação dos seus próprios livros do NT. A aceitação canônica da LXX para os livros veterotestamentários. Portanto, cada comunidade desenvolveu uma visão tão elevada dos escritos sagrados, para uns os livros eram revelados e para outros não. Haja vista, que existe o Cânon Palestínense (hebraico) e o Cânon Alexandrino (grego), ambos judaicos, e neles suas especificidades no que se refere à conteúdo dos livros e ordem dos livros.

Para Spellman⁶¹, tanto o Cânon quanto e seus efeitos surgiram sobre os ouvintes-leitores de forma importante; pois em conjunto, os autores têm consciência que seus textos são escritos para a comunidade, e a comunidade via esses textos como inspirados e normativos. Na ótica de Ryle⁶², a Torá é o primeiro conjunto de textos canonizados (c. século V a.C.)⁶³, na sequência os Profetas (c. 200 a.C.); entretanto o Cânon do AT foi encerrado com a adição do Escritos (c. 90 d.C.)⁶⁴, também ocorre com os livros neotestamentários, com seu desfecho no século IV d.C., com a recepção dos livros disputados. É possível observar pelas listas ou catálogos bíblicos, em todos se percebe uma diferença, nos livros e na ordem que são apresentadas.

Para Sáez, essa questão merece ser pesquisada em fontes cristãs primitivas, visto que na atualidade não é comentada com frequência. Para ele, seria relevante “situar o cânon bíblico dentro do cânon mais amplo da fé”⁶⁵, pois o caráter normativo e a canonicidade dos escritos trazem consequências às comunidades cristãs. Destarte, os escritos da Padres da Igreja e os Concílios Eclesiásticos foram fundamentais no fechamento do Cânon Bíblico, tanto do AT como do NT, com forte impacto no uso litúrgico e/ou na leitura privada.

Allert⁶⁶ diz que: “investigar a importante história de como nossos documentos de fonte primária foram coletados é uma questão funda-

⁶⁰ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 412.

⁶¹ SPELMANN, C., *Toward a Canon-Conscious Reading of the Bible*, p. xx.

⁶² RYLE, H. E., *The Canon of the Old Testament*, p. 63-74.

⁶³ RYLE, H. E., *The Canon of the Old Testament*, p. 75-89.

⁶⁴ RYLE, H. E., *The Canon of the Old Testament*, p. 90-128.

⁶⁵ SÁEZ, A., “The New Testament’s Canonical Consciousness and its Place within the Transmission of the Apostolic Heritage”, p. 18.

⁶⁶ ALLERT, C. D., *A High View of Scripture?*, p. 36

mental da visão elevada das Escrituras”, pois, de fato, essas coleções mostram em cada período a preocupação da Igreja na organização do Cânon recebido pelas tradições judaico-cristãs. Metzger⁶⁷ realça que “o cânon não foi imposto de cima pela autoridade eclesiástica, mas emergiu de baixo, do uso e reconhecimento das próprias igrejas”. Sabe-se que essa consciência canônica é organizada também pela esperança: se o AT, pela ótica messiânica; o NT, pelo pleno cumprimento dela.

Por essa razão, Dempster⁶⁸ argumenta que os autores bíblicos tinham consciência de estar contribuindo para um corpo normativo e teológico, ou seja, eles também colaboraram para a produção da consciência canônica nos féis. Por fim, Gonzaga afirma que o cânon é como que a “alma da Teologia”; deste modo, o cânon não seria apenas um conjunto de livros, mas a teologia viva⁶⁹. Sobre essa teologia viva, quando explica sobre a Sagrada Escritura, Bento XVI afirmou que:

A Escritura cresceu no e a partir do sujeito vivo, que é o povo de Deus peregrino, e vive nele. Poderia dizer-se que os livros da Escritura se referem a três sujeitos que atuam uns com os outros. Em primeiro lugar está o autor individual ou o grupo de autores, aos quais devemos um escrito. Mas estes autores não são escritores autônomos no sentido moderno, e sim pertencem ao sujeito comum do povo de Deus, a partir do qual e para o qual falam, que é assim o autêntico e mais profundo autor das Escrituras. E de novo: este povo não subsiste em si mesmo, mas sabe-se conduzido e interpelado por Deus, que no mais profundo dele fala, por meio de homens e da sua humanidade.⁷⁰

Bento XVI indica uma visão teológica e comunitária da origem e natureza da Escritura Sagrada, que apresenta os três sujeitos, o autor individual ou grupo dos autores que escreveram os textos sagrados, sendo autores que escreveram a partir da tradição viva. Portanto, quem dá a origem da Sagrada Escritura, é Deus para o seu povo, esse sujeito coletivo tinha uma experiência histórica, espiritual que conflagra a uma relação comunitária desse povo peregrino. Oriunda em Deus, primeiro

⁶⁷ METZGER, B. M., *The Canon of the New Testament*, p. 251.

⁶⁸ DEMPSTER, S. G., *Canons on the right and canons on the left*, p. 53-57.

⁶⁹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 201-235.

⁷⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, p. 22.

e último autor transcendente que, por meio de autores humanos, fala de modo vivaz ao povo. Depois desses sujeitos, outros também desempenham um papel importante, a exemplo de quem copiou o texto e o preservou para que todos tivessem acesso a ele. Nas palavras de Irineu de Lião, o cânon era “*fundamentum et columnam fidei nostrae futurum/* aquilo que há de ser o fundamento e a coluna da nossa fé”⁷¹. De fato, a Sagrada Escritura foi transmitida pela vontade de Deus, tornando-se o alicerce (*fundamentum*) e sustentação (*columnam*), ou seja, um grande edifício que é sustentado pelas verdades da nossa fé, construído pela ajuda humana, pouco a pouco, com cada texto, cada livro, que foi sendo colocado na formação do cânon, como tijolos de um edifício espiritual-humano chamado Sagrada Escritura.

Considerações finais

Nessas considerações, destacam-se alguns pontos: Em primeiro lugar, o catálogo dos livros do AT no Cânon H mostra a consciência canônica em desenvolvimento ao longo dos séculos; em segundo lugar, o Cânon de Jerusalém (H) é uma grande descoberta para as Ciências Bíblicas, de modo geral, pois nele, a tradição judaico-cristã referente aos livros sagrados do AT é vista pela manutenção e propagação textual. Mesmo com os problemas de grafia e ainda os nomes semitizados com caracteres em grego.

Em terceiro lugar, esse catálogo poderia refletir a necessidade de uma explicação dos nomes dos livros do AT para alguma comunidade cristã. No entanto, só se sabe que o texto foi encontrado em Jerusalém, contudo também poderia ter sido oriundo de outra localidade, ou ainda, a própria tradição do uso de termos aramaicos no NT e pela Igreja, como apreço da vida do Nazareno, ou também uma tradição palestinese anterior às comunidades gregas. A exemplo de: Αββα que é uma transliteração do aramaico ܐܒܘܐ que significa “pai” (πατήρ) em Mc 14,36, Rm 8,15; Gl 4,6.

Em quarto lugar, tal catálogo do Cânon de Jerusalém, mesmo que seja influenciado na totalidade ou não pelo catálogo de Epifânio (c. 310 ou 320-403), ele mostra como os textos patrísticos eram copiados ou como serviam de testemunho da Tradição da Igreja. Da mesma

⁷¹ IRINEUS DE LYON. *Adversus Haereses* III, 1.1.

forma, ajuda na compreensão de como Epifânio e outros percebiam o Cânon do AT; quer seja pela quantidade de livros, quer seja, pela forma que cada comunidade cristã poderia denominá-los. Ressalta-se que a ordem e quantidade de livros eram diferentes em cada Cânon dentro do judaísmo (TM, LXX e Talmud). Mas é claro que a tradição da LXX sempre foi presente e exerceu fundamental influência no processo de escrita do NT.

Em quinto lugar, talvez Epifânio e o Cânon H ainda reflitam as questões sobre o texto hebraico e o texto grego. Assim, os catálogos que são transcritos em letras gregas, mostram que tanto o TM quanto a LXX, como as outras versões bíblicas antigas eram usadas como alternativas para a leitura e estudo da Sagrada Escritura, dependendo da localidade e comunidade cristã ⁷². Sendo que a solução para isso está no diálogo litúrgico-pastoral no que diz respeito à fé; já que tanto a *hebraica veritas et Septuaginta auctoritas*, se entrelaçam na aceitação dos livros sagrados, ora pela Tradição, ora pela autoridade Apostólica ⁷³.

Ademais, em sexto lugar, observa-se que o Cânon de Epifânio serve como testemunho pré-conciliar, pois seria antes do Cânon do Concílio Plenário de Hipona (363) do Concílio de Cartago (397). Inclusive em relação aos livros disputados, já que Epifânio considerava o livro do Eclesiástico, a exemplo, e outros como livros de formação espiritual para os cristãos ⁷⁴. Por outro lado, o catálogo do Cânon H mostra um testemunho da eficácia dos concílios eclesiásticos e da tradição recebida pela manutenção do texto.

Em sétimo lugar, os textos do Cânon H e de Epifânio estão distantes no tempo, mas a possível influência de um sobre o outro é notada. Destaca-se que o processo de canonização não foi instantâneo e uniforme; e sim, gradual, longo e variável. Percebe-se que critérios teológicos, litúrgicos ou históricos, visto que os livros veterotestamentários eram amplamente lidos, citados e usados tanto nas sinagogas quanto nas comunidades cristãs. Ainda, a forma semitizada dos nomes implica em uma fusão linguística da época com teor religioso, pelo que, os no-

⁷² CARBAJOSA PÉREZ, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p 11-17.

⁷³ Sobre a obra de Ignacio Carbajosa Pérez sobre a *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, recomenda-se a leitura do resumo da obra. GONZAGA, W., CARBAJOSA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?*, p. 209-213.

⁷⁴ EPIPHANIUS, Pan. 6,6; 86,5.

mes dos livros não eram apenas traduções, todavia também carregavam significados culturais com teor teológico.

Por fim, em oitavo lugar, se por causa do conteúdo do Cânon H (Cartas de Clemente, *Didaqué*, por exemplo), esse catálogo foi desconsiderado no início; agora, outra vez tem sido analisado. E a Teologia Bíblica muito se beneficia desses estudos acerca do Cânon Jerusalemitano que pode reavaliar tanto o uso do hebraico e do aramaico nas comunidades cristãs quanto da consciência canônica, ora pela manutenção dos escritos, ora como tradição recebida da Igreja.

Referências

- ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- ALLERT, Craig D. **A High View of Scripture?** The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- AUDET, Jean Paul. A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription. **Journal of Theological Studies**, n. 1/2 (1950), p. 135-156.
- BECKWITH, Roger T. **The Old Testament Canon of the New Testament Church: and Its Background in Early Judaism.** Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
- BELINER, Abraham. **Targum Onkelos**, (Herausgegeben und Erläutert). Berlin: Gorzelanzyk & Co.; London: D. Nutt 1884.
- CARBAJOSA PÉREZ, Ignacio. *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem: ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2021.
- DAVIES, Philip. **Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures in Ancient Israel.** Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.
- DEAN, James Elmer. **Epiphanius' Treatise on weights and measures: the Syriac version.** Illinois, Chicago: The University of Chicago Press, 1935.
- DEMPSTER, Stephen G. Canons on the right and canons on the left: finding a resolution in the canon debate. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Lynchburg, v. 52, n. 1, 2009, p. 47-77.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ELLIS, Edward Earle. **The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the light of Modern Research.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- FIELD, Frederick. **Origen Hexapla.** Tomus I (Prologema: Origenis Hexaplorum quae supersunt: Genesis et Esther). Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1964,

GALLAGHER, Edmon L. The end of the Bible? The position of Chronicles in the Canon. **Tyndale Bulletin**, 65.2, 2014, p. 181-199.

GALLAGHER, Edmon L.; MEADE, John D. **The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: ISODORO, M.; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Academia Cristã 2015.

GONZAGA, Waldecir. CARBAJOSA, I. Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento? Navarra (Espanha): Verbo Divino, 2021. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 209-213, jan./jun. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n5p209>>. Acesso em: 10 set. 2018.

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

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira. O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jul./dez. 2022, p. 247-277. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n6p247>

HOLL, Karl. **Epiphanius, Panarion and Ancoratus**, Greek Critical Edition 3-vols-in-1. Leipzig 1915.

HOUSE, Paul R. **Old Testament Theology**. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 1998.

IRENAEUS OF LYONS. **Adversus Haereses**, in Latin and Greek (edited by W. Wigan Harvey). Cambridge: Cambridge University Press, 1857.

JASTROW, Marcus. **A Dictionary of the Targumim: The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature**, New Jersey: Gorgias Press, 2012.

LAGARDE, Paul de. **Hieronymi. Quaestiones Hebraicae in Libro Geneseos**. Lipsiae: Teubneri, 1868.

LAW; Timothy Michael. **When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible** Oxford University Press; 2013.

LIM, Timothy H. **The formation of the Jewish canon**. (The Anchor Yale Bible Reference Library). New Haven, London: Yale University Press, 2013.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português (DGP)**, vol. 4 [π-ρ]. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MCDONALD, Lee Martin. **The Formation of the Biblical Canon** (v.1: The Old Testament: Its Authority and Canonicity). London: Bloomsbury T&T Clark, 2017.

MERCATI, Giovanni. **Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica**. (Studi & Testi), Ristampa anastatica. Roma: Tipografia Vaticana, 1973.

METZGER, Bruce M. **Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Palaeography.** Oxford: Oxford University Press, 1981.

METZGER, Bruce M. **The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance.** Oxford: Clarendon Press, 1987.

METZGER, Bruce M.; EHRMAN, Bart D. **The Text of the New Testament.** Oxford: Oxford University Press: 2005.

MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologia Graeca**, Tomus 7: IRENAEUS. Petit-Montrouge: Paris, 1857.

MIGNE, Jacques-Paul. **Patrologia**, Series Grega, Tomus 41. Petit-Montrouge: Paris, 1863.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré.** São Paulo: Planeta, 2007.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. **The Apostolic Fathers** (v. 1: I. Clement. II. Clement. Ignatius. Polycarp. Didache. Barnabas. London: W. Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1919.

RYLE, Herbert Edward. **The canon of the Old Testament: an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew canon of Scripture.** 2. ed. London: Macmillan and Company, 1904.

SÁEZ, Andrés. "The New Testament's Canonical Consciousness and its Place within the Transmission of the Apostolic Heritage (I)", **Revue des sciences religieuses**, 97/1, 2023, p. 16-39.

SCHAFF, Phillip. **Teaching of the Twelve Apostles: Or the oldest church manual, the Didachè and kindred documents in the original with translations and discussions of post apostolic teaching.** New York, Funk & Wangall Publishers, 1890.

SKEHAN, Patrick W. "Bible (Texts)". In: MARTHALER, Berard L.; LANAVE, Gregory F.; TAN, Jonathan Y.; MCCARRON, Richard E.; OBERMEYER, Denis J. (Eds.) **New Catholic Encyclopedia.** (v.2: Baa–Cam). Gale, Michigan, Washington, D.C: Catholic University of America, 2003, p. 355-362.

SPELLMAN, Ched. **Toward a Canon-Conscious Reading of the Bible: Exploring the History and Hermeneutics of the Canon.** (New Testament Monographs, v. 34). Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.

STEVENS, Luke J. "The Bryennios List and its Origin". **The Journal of Theological Studies** 71.2 (2020), p. 703-706.

SUNDBERG Jr., Albert C. **The Old Testament of the Early Church.** Harvard University Press, 1964.

TOY, Crawford Howell. **Quotations in the New Testament.** New York: Charles Scribner's-Sons, 1884.

WAEGEMAN, Maryse. "The Old Testament canon in the treatise De sectis". **L'Antiquité Classique.** 50 (1), 1981, p. 813-818.

Capítulo X

As controvérsias teológicas do Concílio de Niceia: Análise teológico-exegética das fontes bíblicas e patrísticas¹

The theological controversies of the Council of Nicaea:

A theological-exegetical Analysis

Las controversias teológicas del Concilio de Nicea:

Un análisis teológico-exegético

Waldecir Gonzaga²

Marcela Machado Vianna Torres³

Marta Chiara e Silva⁴

Capítulo
X

Resumo

Os textos de Pr 8,22-25; Sl 2,7 e Sl 110,4 são fontes bíblicas que desempenharam papel importante para defender a fé nicena e combater a leitura equivocada de Pr 8,22-24. Esse foi o texto mais debatido no Concílio de Niceia (325 d.C.), pois seu conteúdo serviu de base para

¹Este texto foi publicado primeiramente em: GONZAGA, W.; TORES, M. M. V.; SILVA, M. C., *As controvérsias teológicas do Concílio de Niceia: Análise teológica-exegética das fontes bíblicas e patrísticas*. Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.29, n.76, p. 1-17, jul./dez. 2025

²Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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/es-pelhogruppo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³Doutoranda em Teologia Bíblica junto à mesma Universidade. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq E-mail: <marcelamv-torres@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9630383223180390> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1922-3613>.

⁴Doutoranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC-Rio. Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral e graduada em Teologia junto à mesma Universidade. Membro do Grupo de Pesquisa Místico e Místicas do século XX. E-mail: <silva.martachiara@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3624628984228095> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-5374-3697>

diferentes interpretações sobre a origem e a natureza do Filho. Pr 8,22-24 apresenta a Sabedoria personificada, anterior a todas as coisas e atuante na Criação. A partir dessa passagem bíblica, Ário, presbítero de Alexandria, afirmava que o Filho de Deus era uma criatura, ainda que o considerasse uma criatura privilegiada entre todas, negando-lhe sua divindade. Ele ensinava que o *Lógos* foi criado *ex nihilo*. Por causa de seu pensamento, ele convidado por Alexandre, bispo de Alexandria, a retratar as suas proposições. A reflexão filosófico-teológica conciliar definiu que o Filho é não criado, mas Unigênito do Pai. A geração é eterna e intradivina, de modo que o Filho é *ὁμοούσιος* ao Pai, isto é, compartilha da mesma *οὐσία* do Pai. O Sl 2,7 proclama a investidura do rei davídico como filho de YHWH e o Sl 110,4 associa a figura régia ao sacerdócio eterno segundo a ordem de Melquisedeque, apontando para a prefiguração sacerdotal de Cristo. O Concílio reafirmou a fé apostólica e combateu heresias a respeito do Filho. Fundamentado nas Escrituras e na reflexão teológica, surge com o Concílio de Niceia o Credo Niceno que proclama o Filho como eterno, não criado, gerado do Pai, *ὁμοούσιος*, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Palavras-chave: Concílio de Niceia, Controvérsia ariana, Jesus Cristo, Filho de Deus, *Homoousios*.

Abstract

The texts of Pr 8:22-25; Ps 2:7 and Ps 110:4 are biblical sources that played an important role in defending the Nicene faith and combating the misinterpretation of Pr 8:22-24. This was the most debated text at the Council of Nicaea (325 AD), as its content served as the basis for different interpretations of the origin and nature of the Son. Pr 8:22-24 presents Wisdom personified, prior to all things and active in Creation. Based on this biblical passage, Arius, a presbyter of Alexandria, claimed that the Son of God was a creature, even though he considered him a privileged creature among all others, denying his divinity. He taught that the *Logos* was created *ex nihilo*. Because of his thinking, he was invited by Alexander, bishop of Alexandria, to retract his propositions. The philosophical-theological reflection of the Council defined that the Son is not created, but the Only Begotten of the Father. The generation is eternal and intra-divine, so that the Son is *ὁμοούσιος* to the Father, that is, he shares

the same *οὐσία* as the Father. Psalm 2:7 proclaims the investiture of the Davidic king as son of YHWH, and Psalm 110:4 associates the royal figure with the eternal priesthood according to the order of Melchizedek, pointing to the priestly prefiguration of Christ. The Council reaffirmed the apostolic faith and combated heresies concerning the Son. Based on Scripture and theological reflection, the Council of Nicaea produced the Nicene Creed, which proclaims the Son as eternal, uncreated, begotten of the Father, *ὁμοούσιος*, true God and true man.

Keywords: Council of Nicaea, Arian controversy, Jesus Christ, Son of God, *Homoousios*.

Resumen

Los textos de Pr 8,22-25; Sal 2,7 y Sal 110,4 son fuentes bíblicas que desempeñaron un papel importante en la defensa de la fe nicena y en la lucha contra la interpretación errónea de Pr 8,22-24. Este fue el texto más debatido en el Concilio de Nicea (325 d.C.), ya que su contenido sirvió de base para diferentes interpretaciones sobre el origen y la naturaleza del Hijo. Pr 8,22-24 presenta a la Sabiduría personificada, anterior a todas las cosas y activa en la Creación. A partir de este pasaje bíblico, Arrio, presbítero de Alejandría, afirmaba que el Hijo de Dios era una criatura, aunque lo consideraba una criatura privilegiada entre todas, negándole su divinidad. Enseñaba que el *Logos* fue creado *ex nihilo*. Debido a su pensamiento, fue invitado por Alejandro, obispo de Alejandría, a retractarse de sus. La reflexión filosófico-teológica conciliar definió que el Hijo no es creado, sino Unigénito del Padre. La generación es eterna e intradivina, de modo que el Hijo es *ὁμοούσιος* al Padre, es decir, comparte la misma *οὐσία* del Padre. El Salmo 2,7 proclama la investidura del rey davídico como hijo de YHWH y el Salmo 110,4 asocia la figura real al sacerdocio eterno según el orden de Melquisedec, apuntando a la prefiguración sacerdotal de Cristo. El Concilio reafirmó la fe apostólica y combatió las herejías sobre el Hijo. Basado en las Escrituras y en la reflexión teológica, surge con el Concilio de Nicea el Credo Niceno, que proclama al Hijo como eterno, no creado, engendrado por el Padre, *ὁμοούσιος*, verdadero Dios y verdadero hombre.

Palabras clave: Concilio de Nicea, Controversia arriana, Jesucristo, Hijo de Dios, *Homoousios*.

Introdução

O presente trabalho volta-se para o estudo das controvérsias teológicas que levou a Igreja a realizar o Concílio de Niceia (325 d.C.). A temática é apresentada em duas partes que se conectam intrinsecamente. Na primeira, são delineadas algumas das controvérsias trinitárias que deram origem a interpretações equivocadas sobre a origem e a natureza divina de Jesus Cristo, o Filho de Deus, tema que mais tarde tornou-se dominante durante a polémica ariana. Na segunda, são estudados alguns textos bíblicos utilizados pelos autores e protagonistas dos debates, que se utilizaram da Sagrada Escritura para fundamentar e defender suas posições teológicas, a partir dos livros comumente aceitos na época⁵.

Entre os textos utilizados durante as controvérsias teológica, destaca-se Pr 8, além dos Sl 2 e Sl 110⁶, como fontes bíblicas importantes para se refletir sobre os aspectos centrais das teses oriundas das interpretações de Provérbios. Estes são textos poéticos do AT, cuja leitura teve ampla repercussão no desenvolvimento da teologia cristã, especialmente na Patrística. Em Pr 8,22-25, a Sabedoria personificada participa da criação e é anterior a todas as coisas; o Sl 2 destaca a investidura do rei davídico como “filho” de YHWH: “meu filho és tu, eu hoje te gerei”; e o Sl 110,4 associa o rei não apenas à realeza, mas também ao sacerdócio eterno segundo a ordem de Melquisedeque. Para tal estudo, a presente pesquisa aplica o método exegético-histórico-teológico, trabalhando tanto textos bíblicos como patrísticos.

1. O desenvolvimento da reflexão trinitária antes de Niceia

O desenvolvimento das reflexões trinitárias ocorrido nos primeiros séculos da era cristã foi o resultado de um longo processo de debates, quase sempre permeados por tensões e desavenças, que demonstram o esforço intelectual dos pensadores cristãos para defender a ortodoxia da fé. As graves controvérsias trinitárias que ocorreram entre Alexandre de Alexandria e Ário são, por assim dizer, o auge das contendas doutri-

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 412-416.

⁶ GONZAGA, W. et alii, *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 233-2279.

nárias que se delinearão no curso dos séculos II e III d.C.; e que levará o Imperador Constantino a convocar o Concílio de Niceia (325 d.C.)⁷, com o intuito de dirimir tais questões e reestabelecer a *Pax Deorum* no Império que se encontrava ameaçada.

Estudiosos afirmam que, quando a fé cristã encontra o helenismo⁸ e entra em diálogo com a filosofia grega, a crença na divindade de Cristo é um ponto pacífico no seio da comunidade cristã; pois, desde o início, a Igreja antiga tinha como fundamento de sua fé a convicção de que Jesus Cristo, como Filho de Deus, era autenticamente Deus, não um “segundo Deus” (*deuteros Theos*) além do Pai, mas um só Deus juntamente com o Pai.⁹ Mas, se a fé na divindade de Cristo era ponto pacífico no seio da comunidade cristã, que fenômenos e problemas emergiram para que houvesse a necessidade de se convocar um Concílio?

1.1. As correntes teológicas e suas doutrinas nos séculos II e III d.C.

Segundo Cantalamessa, a afirmação de que a Igreja primitiva professava universalmente a própria fé em Cristo como Deus não é uma afirmação puramente genérica e dedutiva. Pois, esta fé sempre teve sua fonte oculta e sua força motriz na experiência da salvação e no culto da comunidade cristã. Cantalamessa recorre às palavras de Celso, filósofo pagão, o qual testemunha a fé pacífica dos cristãos na divindade de Cristo. Celso, em seus registros diz que, “aqueles que creem em Cristo culpam os judeus por não terem acreditado que Jesus era Deus”.¹⁰ E Eusébio de Cesareia, considerado o primeiro historiador do Cristianismo, fala de salmos e hinos com os quais “Cristo é proclamado Deus”.¹¹

A fé da Igreja cristã primitiva, fundamentava-se no próprio Evangelho, no qual muitas passagens neotestamentárias evocam Jesus Cristo

⁷ Eusébio, na sua económica *Vita Constantini* (III 6), atribui o mérito desta iniciativa ao imperador; outros falam de Alexandre; é razoável pensar também ao conselho de Óssio, que pessoalmente se apercebeu da gravidade da controvérsia: é certo, porém, que a convocação, enviada aos bispos de toda a cristandade, foi obra de Constantino. SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 35-38.

⁸ Refere-se ao encontro tematizado e, por assim dizer, bilateral que ocorreu pela primeira vez a partir dos apologetas gregos, a partir de meados do século II d.C. CANTALAMESSA, R., *Dal Kerygma ao dogma*, p. 54.

⁹ SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 3.

¹⁰ ORIGINI, C. *Celsum*, II, 8; 44, *apud* CANTALAMESSA, R., *Dal Kerygma al dogma*, p. 54.

¹¹ GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170.

como um ser divino (Filho de Deus, Cristo preexistente): “Ninguém jamais viu a Deus, o Filho unigênito que está no seio do Pai, este o deus a conhecer” (Jo 1,18); “..., mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus” (1Cor 1,24). De acordo com Simonetti¹², Paulo define Cristo como a Sabedoria e o Poder de Deus, identificando-o com a sabedoria veterotestamentária, isto é, a *dynamis* de YWHW, que nos Livros Sapienciais é apresentado como seu colaborador na criação do mundo.

A mesma função, continua Simonetti¹³, é revelada por Paulo em Cl 1,15, onde Cristo é definido como imagem do Deus invisível (mediador entre Deus e a criação), o primogênito de toda a criação (significado cosmológico). Estes dois conceitos estão presentes em Jo 14,9-10: “Quem me vê, vê o Pai...eu estou no Pai e o Pai está em mim”. E em Jo 1,1, onde a obra criativa de Cristo é enfatizada pelo título *Logos*, que João elabora segundo parâmetros da sabedoria veterotestamentária, e que para os gregos, significava o princípio ordenador e regulador do mundo.

Após tentativas incipientes de apresentar o conceito da preexistência divina em Cristo segundo parâmetros semíticos, o problema do relacionamento entre Deus Pai e o Cristo preexistente foi enfrentado pelos cristãos gnósticos inserindo as ideias paulinas e joaninas em um esquema teológico platonizante; o qual apresentava um deus menor, como um intermediário entre a divindade suprema absolutamente transcendente e inatingível, e o mundo da criação.¹⁴

Nesse ambiente, intelectualmente fecundo, floresceram, no curso dos séculos II e III d.C., diversos esboços de um pensamento cristológico, que tentaram dar organicidade às verdades contidas no NT, no qual a função atribuída a Jesus Cristo no plano da salvação está vinculada ao seu reconhecimento como Filho de Deus preexistente. Declarando o Crucificado e o Ressuscitado como a mesma pessoa do *Logos*, em comunhão com o Pai desde toda a eternidade e artífice junto com ele, da obra da criação, nasceu a exigência de se explicar os termos dessa relação.¹⁵

¹² SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 3-4.

¹³ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 3-4.

¹⁴ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 5.

¹⁵ PERRONE, L., Rumo a Nicéia, p. 19.

Simonetti¹⁶ agrupa as correntes teológicas que emergiram nos séculos II e III d.C. em duas principais vertentes: a *Logos theologie* e o monarquianismo. A primeira vertente, representada sobretudo pelos apologetas aberto às sugestões da filosofia grega, valorizou sobretudo o motivo do *Logos* de Cristo, Sabedoria, imagem de Deus, apresentando-o como intermediário entre Deus Pai e o mundo, criado e governado por ele e ao qual somente ele revela Deus. A dimensão bíblica desta doutrina foi representada, além de Paulo e João, por passagens poéticas e sapienciais do AT, como o Sl 110,3: “Eu te gerei desde o meu ventre, antes da estrela da manhã”; e Pr 8,22-25, em que a Sabedoria diz que foi criada e gerada por Deus para prover a criação do mundo.

Em tal contexto, “os apologetas apresentaram a derivação do *Logos* de Deus como uma geração livremente desejada por Deus que torna o *Logos* subsistente ao lado de Deus, como Filho para prover a criação do mundo”¹⁷. Mas como a criação do mundo não podia ser concebida desde a eternidade e, portanto, nem a geração do *Logos* era eterna, vários apologetas distinguiram dois momentos na relação “Deus Pai/*Logos* Filho”: um em que o *Logos* existe desde a eternidade, imanente em Deus e não distinto pessoalmente (*Logos endiathetos*); e um momento subsequente, no qual o *Logos* é gerado, emanado por Deus em função da criação do mundo e subsiste ao lado dele como uma pessoa distinta, como o Filho de Deus (*Logos proforikos*). Eles esclareceram, no entanto, que, embora distinto, o Filho não era separado do Pai: ele era a *dynamis* não separada nem dividida do Pai, assim como a luz do sol na terra não pode ser dividida nem separada do sol no céu¹⁸.

Em oposição a tais ideias, emerge a doutrina do monarquianismo com duas variantes distintas: a primeira chamada de *adocionismo*, considera Cristo mero homem, investido de poder divino no momento do batismo e, portanto, adotado a Filho de Deus (adoção). Essa doutrina pouco consistente logo foi condenada como herética; a segunda variante, o *modalismo* (patripassianismo, sabelianismo), afirma: como o único Deus é o Pai, o Filho nada mais é do que um modo pelo qual ele se manifestou na redenção. Neste sentido, na cruz sob a figura do Filho, o Pai havia sofrido (patripassianismo). Entretanto, prossegue Simone-

¹⁶ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 5-6.

¹⁷ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 6.

¹⁸ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 7.

tti, Sabélio lhe deu uma fisionomia mais perfeita, incluindo também o Espírito Santo. Em tal sentido, Deus se manifesta como Pai na criação, como Filho na redenção, como Espírito Santo na santificação¹⁹.

Em defesa dos conceitos fundamentais da *Logos theologie*, Hipólito e Tertuliano ampliaram a dimensão bíblica da doutrina, formulando-a de modo mais técnico. À monarquia dos adversários eles contrapõem a economia, isto é, a articulação da Trindade em três pessoas distintas entre elas, mas não separadas. De acordo com Simonetti²⁰, Hipólito baseia a unidade divina na *dynamis*, na unidade de poder; Tertuliano, por sua vez, fala mais especificamente de unidade de poder e de *ousia*; isto é, de um substrato unitário que ele define como espírito, comum às três pessoas divinas.

Em consonância com tais ideais, continua Simonetti, Orígenes põe à base de sua reflexão trinitária o esquema fundamental que coloca o *Logos* Filho de Deus como intermediário entre o Pai e mundo criado, inserindo nesse esquema o Espírito Santo também. Em polêmica com os monarquianos, ele detecta a existência e a distinção das três hipóstases divinas: do Pai, do Filho e do Espírito Santo²¹. O sistema de relações das três hipóstases trinitárias servirá de fundamento para o desenvolvimento teológico da Igreja grega e o antídoto contra o perigo monarquiano (modalismo e o patripassianismo), que acentuavam excessivamente a unidade de Deus em detrimento das diferenças das hipóstases²².

No entanto, para garantir também a unidade de Deus, Orígenes apresenta a divindade em forma essencialmente dinâmica: a Trindade é *dynamis*, potência criativa e benéfica. Neste sentido, conforme Simonetti²³, Orígenes vê a unidade de Deus na harmonia e na cooperação da vontade e da ação para a qual se deve falar de uma única atividade da divindade, esta é a interpretação que ele dá a Jo 10,30: “Eu e o Pai somos coisa só”, no sentido profundo de que o Filho é a atividade de Deus, é Deus que age.

A doutrina de Orígenes teve ampla ressonância em todas as áreas da vida cultural cristã de então, na teologia, na exegese e na espiritualidade; difundiu-se para além de Alexandria e com o tempo começou a se espa-

¹⁹ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 7-8.

²⁰ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 9-10.

²¹ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 9-10.

²² PERRONE, L., Rumo a Nicéia, p. 19.

²³ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 13-15.

lhar pelo Oriente, também na Ásia menor e em outros lugares. No entanto, a difusão do origenismo suscitou fortes embates, no Egito e fora dele.

As diferenças de abordagens então existentes em matéria trinitária faze-nos compreender quão difícil eram em contextos polêmicos anti-monárquicos exasperar o moderado subordinacionismo de Orígenes a ponto de distanciar o Filho do mundo da divindade e aproximá-lo da criação. De acordo com Simonetti²⁴, tais questões anteciparam os temas fundamentais da controvérsia ariana.

Entre a segunda metade do século III e a primeira metade do século IV d.C., outras controvérsias, com implicações doutrinárias, de caráter disciplinar e motivações políticas, multiplicaram-se ao longo do tempo, como, por exemplo, a condenação de Paulo de Samósata, bispo de Antioquia, por ter negado a hipóstase divina de Cristo. Pois, para ele, o *Logos* (Sabedoria) divino era apenas uma faculdade operante em Cristo. Não obstante, sua doutrina conseguiu sobreviver à condenação e impor-se novamente em Antioquia. Nesse clima acalorado, segundo Simonetti²⁵, é possível situar o surgimento da controvérsia ariana, que na fase inicial tomou forma de um contraste que surgiu dentro da tradição origeniana (alexandrina).

1.2. A controvérsia ariana

De origem Líbia, Ário era um presbítero idoso, influente e estimando pelo seu conhecimento das Sagradas Escrituras, mas com um passado bastante conturbado. Foi discípulo de Luciano de Antioquia. Quando migrou para Alexandria, seu ensinamento suscitou críticas e provocou muitos conflitos. No âmbito trinitário, ele acentuou radicalmente o subordinacionismo característico da tradição alexandrina, a ponto de reduzir Cristo, o Filho de Deus, ao nível de uma criatura, ainda que privilegiada entre as demais, negando-lhe assim sua autêntica e completa divindade. Ário ensinava que o *Logos* Filho de Deus, como as outras criaturas, havia sido criado do nada²⁶.

Por difundir tais ideias, Ário foi denunciado. Acredita-se que seus acusadores teriam sido expoentes de concepções trinitárias de orien-

²⁴ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 17-18

²⁵ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 18-19.

²⁶ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 28.

tação genericamente monárquica, ainda bastante presente, mesmo em Alexandria, no meio popular, mas não exclusivamente²⁷. Ário foi convidado por Alexandre, bispo de Alexandria, a retratar as suas proposições. No entanto, ele recusou-se e, com forte apoio do clero e do episcopado do Egito e da Líbia, continuou a difundir suas ideias. Em contrapartida, Alexandre convocou um Concílio com cerca de 100 bispos egípcios e líbios que reexaminaram o caso de Ário e o excomungaram juntamente com seus seguidores²⁸.

Contudo, Ário não se deu por vencido. Forçado a abandonar Alexandria, encontrou refúgio em Cesareia, na Palestina, com Eusébio de Cesareia, o grande historiador eclesiástico e personalidade de grande respeito; e sobretudo por parte do bispo Eusébio de Nicomédia. Este, em apoio a Ário, convocou um Sínodo que readmitiu Ário e seus adeptos na comunhão eclesial, informando suas decisões ao episcopado oriental e exortando-os a exercer pressão sobre Alexandre para que revisse suas posições. Alexandre, por sua vez, reafirmou a condenação de Ário num grande Sínodo que reuniu uma centena de bispos.

O início desta história, como acenado anteriormente, situa-se no contexto mais amplo das controvérsias trinitárias e cristológicas que se difundia no Oriente há mais de meio século, centradas em torno do legado teológico e cultural de Orígenes. Em um clima de acalorada discussão contra as tendências monárquicas de origem asiática, a abordagem trinitária pluralista, que professava distintas hipóstases para o Pai e o Filho atingiram facilmente os extremos radicais do subordinacionismo de Ário. Em tal situação, mesmo alguns que não compartilhavam inteiramente das teses mais radicais de Ário acharam oportuno unir forças com ele para se opor, tanto ao monarquianismo asiático, quanto ao novo perigo representado por Alexandre.²⁹

Mas, apesar de todo esforço ativo para dirimir o conflito dogmático, a questão ariana escapou ao controle de Alexandre. Essas controvérsias, haviam começado como um assunto interno das igrejas do Egito, mas devido a seus desdobramentos, tornara-se assunto que dizia respeito à Igreja universal. Desse modo, ao invés de apagar-se, a controvérsia amplia-se para toda a Igreja oriental e introduzia uma profunda divisão no seu seio.

²⁷ SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 29.

²⁸ SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 29-30.

²⁹ SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 32.

1.3. A intervenção de Constantino em vista da *Pax Deorum*

Constantino percebeu ameaça à paz religiosa e, com ela, à concórdia social (que tanto prezava) na controvérsia surgida já fazia alguns anos em Alexandria em torno das ideias trinitárias de Ário (cerca de 260-337 d.C.), e que depois, como visto anteriormente, estendeu-se às outras Igrejas do Oriente. As razões imediatas e as circunstâncias precisas do conflito que opõe o presbítero alexandrino ao seu bispo Alexandre (312-328 d.C.) não são de fácil esclarecimento, elucida Perrone³⁰. De qualquer forma, prossegue o autor, pode-se considerar uma disputa doutrinária, que dizia respeito ao problema do relacionamento entre o Filho ou *Logos* de Deus e Deus Pai; como ponto de chegada de uma reflexão que já vinha se arrastando há mais de dois séculos, especialmente no seio do cristianismo oriental.

Sendo assim, Constantino intervém, envia uma carta para Alexandre e Ário expondo a sua indignação. O Imperador os repreende por terem dividido o povo por uma questão inútil sobre a interpretação de uma passagem do AT (Pr 8,22), levantada sem necessidade, apenas para fins de discórdia. Constantino prossegue dizendo que tais questões não deveriam ser propostas em público, porque elas apenas provocam contendas e discórdia. Mesmo nas escolas de filósofos, continua Constantino, existem questões controversas, que são debatidas com uma variedade de soluções: mas elas não minam a unidade da escola³¹. Entretanto, na dialética interna da teologia cristã, tais motivos, eram obviamente de grande importância.

Além das controvérsias doutrinárias, a partir do século III d.C., toma-se consciência de que, no contexto de uma acentuada autonomia do bispo local e da sua comunidade particular, o Concílio é a única possibilidade de se dar expressão à unidade da Igreja. A rica experiência em ato no século III d.C., com suas diversas tipologias de concílios, estabeleceu alguns dos pressupostos mais diretos para a realização do Primeiro Concílio Ecumênico de Niceia (325 d.C.). Nesse contexto, a realidade eclesial passa a ser objeto da política de Constantino, que vê a Igreja como um elemento fundamental do seu projeto de governo. Desse modo, o Concílio, de estrutura interna da Igreja, passa a ser um instrumento para sustentar o bem-estar e a unidade do Estado³².

³⁰ PERRONE, Lorenzo., Rumo à Niceia, p. 18.

³¹ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 35.

³² PERRONE, Lorenzo., Rumo à Niceia, p. 15-16.

No entanto, segundo Perrone³³, as razões que levaram Constantino a convocar o Concílio, não residiam unicamente nos problemas levantados no Oriente cristão pela controvérsia ariana. Constantino objetivava realizar a pacificação geral e a nova organização da Igreja, que já se tornara importante instituição de apoio do Império Romano.

Em tal contexto, o Concílio de Niceia emerge como a primeira instância eclesial representativa “universal”. Pois, além de traçar o arco da elaboração trinitária, estabeleceu as premissas essenciais para a organização eclesiástica da pentarquia, isto é, o regime dos cinco grandes patriarcas, com sua hierarquia interna³⁴.

2. O Concílio de Niceia (325 d.C.)

Aderindo ao convite de Constantino, em maio de 325 d.C., começou a afluir para Niceia, muitos bispos, sobretudo das regiões nas quais a controvérsia ariana havia se intensificado mais fortemente: Egito, Palestina, Síria, Ásia menor, Grécia, Macedônia e regiões vizinhas; do Ocidente latino estavam presentes apenas seis participantes, provenientes das Igrejas de Roma; Cartago, no norte da África; e Cordoba, na atual Espanha³⁵.

De acordo com Simonetti³⁶, o Concílio articulou-se em dois momentos principais: 1) no primeiro momento ficou clara a heterodoxia fundamental da doutrina promovida pelos arianos em relação à fé tradicional da Igreja, que consistia em: se afirmamos que Cristo é o verdadeiro Filho e não um ser criado, o consideramos *homoousios* com o Pai; e para os arianos conceder isso significava admitir que a mônada divina foi dividida em duas partes no ato da geração; 2) tendo deixado clara a heterodoxia dos arianos, o segundo momento consistia em chegar a uma afirmação positiva da doutrina ortodoxa, suficientemente precisa para excluir os erros de Ário e não gerar equívocos.

A principal dificuldade, para os adversários de Ário, teria sido chegar somente por meio de expressões bíblicas a uma formulação de fé, a tal ponto de excluir, sem possibilidade de equívoco, os erros de Ário³⁷. No entanto, diante da sutileza de seus adversários, os Padres Conciliares recorreram a

³³ PERRONE, Lorenzo., O Concílio de Nicéia, p. 24.

³⁴ PERRONE, L., Rumo à Niceia, p. 14

³⁵ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 78.

³⁶ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 81.

³⁷ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 82.

um termo extrabíblico, *homoousios*: um termo inadmissível para os arianos, ou seja, que o Filho era da mesma *ousia* que o Pai. Aceitando-o teriam repudiado o ponto central de sua doutrina, alinhando-se com a ortodoxia³⁸.

2.1. Aspectos centrais das ideias de Ário

Ário acentua de modo particular a absoluta transcendência e unidade de Deus. Tal definição, entretanto, não era um problema para a época, pois tanto a teologia pagã quanto a teologia cristã a haviam desenvolvido e afirmado há séculos. Entretanto, no âmbito cristão, o problema consistiu no fato de Ário e seus seguidores acentuarem a ideia da unidade de Deus na relação entre o Pai e Cristo ao ponto de diminuir o Filho em relação ao Pai muito mais do que havia sido feito desde então.

No dizer de Simonetti, Ário sentiu a exigência de um monoteísmo rígido, de uma *monarquia* divina³⁹. De acordo com o autor, a doutrina ariana se articula em dois pontos fundamentais: 1) sendo gerado, o Filho não pode ser coeterno com o Pai; 2) o Filho não é gerado da *ousia* do Pai, de modo que a relação de geração se revolve em uma relação de criação, mesmo que seja de fato especial.⁴⁰ Assim sendo, Ário se baseia em Pr 8,22: “O Senhor me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos”, para demonstrar a condição de criatura do Filho de Deus. Simonetti elucida, entretanto que, já no século II d.C., essa passagem havia sido usada para ilustrar a geração do Filho, Sabedoria de Deus, na qual os verbos criar e gerar eram considerados sinônimos. Ário, no entanto, inverte o critério interpretativo, insistindo sobre criar e considerando gerar como um sinônimo genérico de criar⁴¹. Em suma, a doutrina ariana se expressa pelo axioma: “Houve um tempo em que o Filho não existiu”⁴², podendo ser verificada a partir da análise exegética a seguir.

2.2. Uma análise exegética de Pr 8,22 e Sl 110

O debate sobre a questão ariana no século IV d.C. é um dos momentos mais importantes para o estabelecimento e formalização de uma

³⁸ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 83.

³⁹ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 46.

⁴⁰ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 47.

⁴¹ SIMONETTI, M., La crisi ariana nel IV secolo, p. 53.

⁴² CANTALAMESSA, R., Dal Kerygma al dogma, p. 77.

ortodoxia doutrinal no cristianismo. O presente estudo visa contribuir para discussão linguística a partir dos textos que recorrentemente foram utilizados pelos protagonistas dos eventos que culminaram no Concílio de Niceia (325 d.C.). Mesmo tendo clareza de que as discussões da controvérsia ariana se deram em língua grega, parece relevante estudar igualmente o texto hebraico como uma forma de comparação dos elementos linguísticos, nuances ou de expressões que podem ter sido ignorados ou reinterpretados na tradução da LXX.

a) *Provérbios 8,22-25*

v.	LXX	Tradução	BHS	Tradução
22	κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ,	O Senhor criou-me como princípio de seus caminhos, para suas obras	יְהוָה קָנְנִי רֵאשִׁית דְּרָכָיו קָדַם מִפְּעֻלָּי מֵאֶז:	O Senhor me criou princípio do seu caminho, antes de suas obras, desde a antiguidade.
23	πρὸ τοῦ αἰῶνος ⁴³ ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ,	antes do século (<i>tempo</i>) fundou-me no princípio,	מֵעוֹלָם נִסְכַּחְתִּי מִרֵאשִׁית מִקְדָּמִי אֶרְצִי:	Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, dos fundamentos (<i>origens</i>) da terra.
24	πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι, ⁴⁴ πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων,	antes de fazer a terra e antes de fazer os abismos; antes que brotassem as fontes das águas,	מִפְּנֵי תְהִי מוֹת חוֹלְלֵתִי בְּאֵין מַעֲיָנוֹת נִכְבְּדֵי־מַיִם	Antes (<i>do existir</i>) dos abismos fui gerada, antes (<i>existir</i>) das fontes carregadas de água,
25	πρὸ τοῦ ὄρη εἶδρασθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾶ με	antes dos montes serem assentados, antes, porém, de todas as colinas, gerou-me.	וְעַבְטָה מִיְרֵה בְרָשָׁב תוֹעֲבֵג יִגְפֵל יתְלַלֹּח ⁴⁶	quando não havia montes estabelecidos, antes das colinas fui gerada.

⁴³ O termo designa uma compreensão temporal, podendo designar uma geração, força vital, época, geração, idade, tempo indefinido, século, eternidade (Atelier, p. 26).

⁴⁴ LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*, ποιέω, p. 136 (LN 13.9).

⁴⁵ O substantivo hebraico קֵין expressa a total ausência da existência de algo, nada, não existência, ausência de algo. Em Pr 8,24, é precedido da preposição ב; possuindo o significado de uma situação temporal anterior a algo: quando não havia; antes que houvesse. BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., וָקֵין, p. 34-35.

⁴⁶ SWANSON, J., לִי, Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains. Segundo Swanson, a raiz יתְלַלֹּח, na forma verbal, יתְלַלֹּחַ, pode significar: fui gerada, fui formada, fui

Capítulo X

Pr 8,22-25 é um texto poético no qual a Sabedoria é descrita como um personagem que narra e acompanha o processo criador divino. Percebe-se que existem distintas conotações quando se comparam os textos em grego e hebraico. No v.22, a forma verbal קָנָה, da raiz קָנָה, na Bíblia Hebraica, indica a ação de “comprar, adquirir, conseguir, possuir, criar, fundar, estabelecer”.⁴⁷ Na versão da LXX, a forma verbal ἐκτίσέν remete diretamente a uma ideia de criação. Uma vez que se encontram testemunhos da raiz קָנָה com o sentido de criação divina, é possível inferir que os tradutores da LXX se utilizaram desta ideia escolhendo um termo mais específico para indicar essa ação. O uso da raiz na LXX, principalmente na literatura sapiencial, parece aludir aos gestos criadores de YHWH relacionados ao mundo criado (Sl 33,9; 51,12; 89,13.47; 102,19; 104,30; 148,5). A raiz κτίζω pode indicar também a ação de “povoar, colonizar, fundar, construir, fabricar, instituir, criar, produzir ou inventar”⁴⁸, sem ter necessariamente uma ligação com a atividade divina, na literatura grega clássica. O campo semântico κτίζω, no NT, parece seguir as percepções da LXX, pois indica a ação de realizar e fazer, geralmente fazer algo que não existia anteriormente, sempre em referência à ação criadora de Deus (Mc 13,19; Ef 3,9)⁴⁹.

O substantivo ראשית pode ser traduzido por “primícia, primeiro, primário, o melhor, a flor/nata, princípio, começo”. Alonso Schökel aponta que o significado deste substantivo em Pr 8,22 tem sentido de “o melhor, a flor”.⁵⁰ O dicionário Brown-Driver-Briggs entende que o vocábulo ראשית, presente em Pr 8,22, está relacionado à Sabedoria como o “princípio” do caminho de YHWH: “O Senhor me criou, fundou, constituiu no princípio de seu caminho”. Trata-se da Sabedoria personificada, em primeira pessoa, como se estivesse com Deus desde “o princípio”⁵¹.

dada à luz, s/n (recurso eletrônico). Esta forma verbal possui três ocorrências na bíblia hebraica: Sl 51,7; Pr 8,24.25.

⁴⁷ A ideia de “criar” tem como sujeito YHWH, explicitada também nos Sl 74,2; 78,54; 139,13, que expressam a criação divina (ALONSO SCHÖKEL, L., קָנָה, Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 583).

⁴⁸ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; DE MOURA, M. H. N., Κτίζω, Dicionário grego-português, p. 609.

⁴⁹ LOUW, J. P.; NIDA, E. A. Léxico Grego-Português do Novo Testamento, κτίζω, p. 457-458 (LN 42.35).

⁵⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., ראשית Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 601.

⁵¹ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., ראשית, p. 912.

Ário interpretou o correspondente grego *ἀρχήν*, da raiz *ἀρχή*, como “princípio”, isto é, primeiro momento no tempo. Segundo o presbítero de Alexandria, Deus criou a Sabedoria antes de tudo, mas dentro do tempo. Esta interpretação causou um estranhamento, uma vez que poderia gerar um problema teológico que comprometeria a divindade do Filho, entendido como a personificação da Sabedoria divina. Se a Sabedoria (o Filho) não é eterna, não pode ser Deus como o Pai.

Para os opositores de Ário, *ἀρχήν* apontaria para procedência eterna e não para um ponto de partida temporal. Ao estudar o texto hebraico, percebe-se que ele enfatiza uma visão mais poética da Sabedoria, sem uma conotação de temporalidade. De fato, a Sabedoria é referida no texto hebraico como algo primordial, presente antes de todas as coisas criadas. Na LXX, a Sabedoria tem uma finalidade explícita: foi estabelecida para a obra divina (“εἰς ἔργα αὐτοῦ/*para suas obras*”), o que foi compreendido posteriormente como uma espécie de “demiurgo” em correntes influenciadas pelo neoplatonismo⁵².

No v.23, nota-se a expressão na língua grega “πρὸ τοῦ αἰῶνος/*antes do século, da era, do tempo, da eternidade*” para designar uma ideia temporal que evoca anterioridade⁵³. Segundo esta opção do tradutor da LXX, o sentido é de uma fundação ativa da Sabedoria por Deus, antes dos tempos, dos séculos, por meio do uso da forma verbal “ἔθεμελίωσέν/*estabelecida*”, que provém da raiz *θεμελιόω*, cujos sentidos podem abarcar as ideias de estabelecer sobre os fundamentos, “fundar, fundamentar”⁵⁴. Na Bíblia Hebraica, a ideia parece evocar uma existência estabelecida e permanente desde a eternidade, por meio da raiz “גבר/*cobrir, estabelecer*”⁵⁵.

No v.24, A fórmula “πρὸ τοῦ /*antes de*” repete-se mais uma vez, sendo combinada à raiz “ποιέω/*fazer*”, que na voz ativa pode denotar a ação de “fabricar, confeccionar, criar, gerar, dar à luz, causar, provocar,

⁵² MULENGA R., The Arian controversy vis-a-vis the Council of Nicea and inculturation of the faith, p. 39.

⁵³ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; DE MOURA, M. H. N., πρὸ, Dicionário grego-português, p. 892. Segundo o dicionário πρὸ pode ser empregado como advérbio de tempo. Na estrutura frasal do v.23.

⁵⁴ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. JONES, H. S., θεμελιόω, A Greek-English Lexicon, p. 789.

⁵⁵ A raiz verbal, גבר, pode significar definir, instalar. Em Pr 8,23 a forma verbal יתגבר é traduzida como “Fui instalada (da Sabedoria)”, BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A., גבר, p. 701.

realizar, fazer algo”⁵⁶. Esta raiz verbal é aplicada à criação dando continuidade à ideia do v.23, que alude à fundamentação da sabedoria. No texto hebraico, a forma verbal aplicada diretamente à Sabedoria “וְהוֹלֵךְ/ *fui gerada*” (cuja raiz é הִלַךְ) encontra-se precedida pela preposição אֵל mais o substantivo negativo אֵין, dando a ideia da “não existência” das coisas criadas, de “não haver”, como é o caso dos abismos e fontes de água, no texto de Pr 8,24. Esta construção na língua hebraica ilustra que a Sabedoria foi gerada antes da criação. Importante notar que no v.24, somente o texto hebraico fala da geração da Sabedoria.

No v.25, a raiz verbal εδραζω pode significar “estabelecer, fazer sentar, fixar”⁵⁷ e, no texto, encontra-se ligada aos montes. Essa raiz apresenta somente três ocorrências na LXX, especificamente em Escritos Sapienciais, a saber: Pr 8,25; Sb 4,3; Eclo 22,17. O uso da forma verbal “וְהוֹלֵךְ/ *fui gerada*” no texto hebraico sublinha a geração passiva da Sabedoria. Na LXX, a expressão “γεννῶ με/ *gerou-me*” enfatiza o ato gerador de Deus, pois a forma verbal encontra-se na terceira pessoa do singular (“ele gerou-me”)⁵⁸. Mais uma vez, a preposição “πρὸ/ *antes*” denota a anterioridade da Sabedoria em relação à toda criação.

Por um lado, a raiz verbal “κτίζω/ *criar, estabelecer, fundar*” aplicada à Sabedoria personificada foi interpretada por Ário como o Filho, sendo uma criatura, ainda que distinta do restante da criação. Segundo Ário, houve um tempo em que o Filho não existia, pois, para ele κτίζω sustenta uma leitura em que o Pai cria o Filho no tempo, isto é, no princípio. A tensão exegética promovida pela ambiguidade da interpretação gerou uma enorme tensão teológica, política e eclesial no século IV d.C.

O texto de Pr 8,22 foi interpretado de maneiras diferentes por Ário e seus oponentes. O consenso dos Padres nicenos rejeitou a concepção ariana de que o Filho era uma criatura, e não partilhava a mesma οὐσία⁵⁹

⁵⁶ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; DE MOURA, M. H. N., ποιέω, Dicionário grego-português, p. 868-869.

⁵⁷ LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. JONES, H. S., ἐδράζω, A Greek-English Lexicon, p. 478.

⁵⁸ LOUW, J. P.; NIDA, E. A. Léxico Grego-Português do Novo Testamento, κτίζω, p. 140 (LN 13.55).

⁵⁹ O termo grego οὐσία é um substantivo feminino (ἡ) derivado da raiz ὄντ-, participio do verbo εἶμι (ser) que apresenta uma ampla variedade de significados. Na literatura clássica (Herótodo, Aristóteles, Platão, Sófocles) designa “aquilo que é próprio de alguém, seus bens, sua propriedade”. Em textos filosóficos, especialmente em Aristóteles, οὐσία significa “ser”, essência” ou “realidade substancial”, em oposição a γένεσις (vir-a-ser, geração), como exemplos: Platão (Rep. 359a, b; Timaeus 29c; Sophist 232c; Laws 966c; Theaetetus

do Pai⁶⁰. A doutrina ariana comprometia a unidade da Igreja e a lógica da salvação uma vez que se Cristo não fosse plenamente Deus, não poderia ser o redentor da humanidade.

Segundo Hanson, Ário teria lido o v.22 como uma afirmação de que o Filho teria sido criado no tempo (κτίζω), “ex-nihilo/do nada”. Segundo o autor, teria havido um tempo em que o Filho não era, o Filho era uma criatura exaltada, criada pela vontade do Pai, mas não coeterna com Ele. Nesta perspectiva, segundo Hanson, essa criação teria se dada por eleição, com um propósito soteriológico e não ontológico, no qual o Filho seria um modelo criado, não parte da divindade ontologicamente⁶¹.

Segundo Schaff, Ambrósio de Milão (340-397 d.C.), interpretou o verbo criar (κτίζω) em referência à natureza humana assumida pelo Verbo na Encarnação e a sua geração eterna como Filho divino. O termo não implica qualquer inferioridade ontológica por parte do Verbo eterno⁶².

Para Prestige, a partir dos comentários de Orígenes (185-254 d.C.), o Filho foi eternamente gerado e não criado no tempo, distinguia a criação comum da “geração eterna”⁶³. Wright e Oden entendem que Orígenes interpretou a expressão “κύριος ἔκτισέν με/ o Senhor me criou”, presente em Pr 8,22, identificando o *Logos* como Sabedoria de Deus.

Prestige analisa também o trabalho de Eusébio de Cesareia⁶⁴ (265-339 d.C.), que interpreta Pr 8,22, que o Filho é Senhor e Deus apenas em relação às criaturas, mas o Pai é Deus, inclusive do Filho. Pr 8,22 ensina, nesta perspectiva, que o Filho é gerado, chamado à existência antes de todas as eras, estabelecido como uma espécie de fundamento para todas as coisas geradas. O Pai é a única fonte da divindade, o Filho apenas a reflete.

No que tange ao estudo dos textos utilizados, pode-se dizer que o texto hebraico valoriza mais a pluralidade de preposições ou advérbios temporais para estabelecer a ideia de antiguidade da Sabedoria; enquanto o texto grego reforça, antes de tudo, a importância verbal da ideia

185c), Aristóteles (PA 641b32, 640a18; Metaph. 1003b7) e Teofrasto (HP 6.11). LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S., οὐσία, A Greek-English Lexicon, p. 1227-1274.

⁶⁰ WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C., Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon, p. 60.

⁶¹ HANSON, R. P. C., The Search for the Christian Doctrine of God, p. 94.

⁶² SCHAFF, P., Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, p. 219-220.

⁶³ PRESTIGE, J. L., Dios en el pensamiento de los Padres, p. 155-156.

⁶⁴ PRESTIGE, J. L., Dios en el pensamiento de los Padres, p. 159.

de criação, fundamento, do fazer e da geração pelo ato divino. E neste sentido, é importante reforçar que Pr 8, cuja forma literária pode ser compreendida como um discurso de Sabedoria⁶⁵. O estudo das raízes e formas verbais associadas à Sabedoria permite que se justifique tanto a concepção de Ário como a de seus opositores, uma vez esses vocábulos possuem nuances interpretativas que favorecem ambos os pensamentos teológicos.

Wright e Oden⁶⁶ analisam a interpretação de Atanásio de Alexandria (296-373 d.C.) de Pr 8,22. Para os autores, Atanásio entende que o Verbo, ao se fazer carne, manifestou todos os atributos humanos, próprios da carne, e não de sua divindade, como ser criado, nascer, formar, sofrer, ter sede, dor, morrer. Como Verbo ele manteve a graça, o poder, a eternidade do Pai permanecendo criador e não criado. Assim, o Verbo é chamado de criado somente em relação à sua carne, porque é isso que caracteriza toda a humanidade. Mesmo assumindo a carne, ele permanece essencialmente o Verbo, não criado, eterno. As atribuições divinas (eterno, imutável, criador, Sabedoria) pertencem à sua essência divina, igual ao Pai. Cristo é ao mesmo tempo homem (na carne) e Deus (em essência), mas nunca criatura em sua divindade. E sendo Verbo e Sabedoria do Pai, ele tem todos os atributos do Pai, sua eternidade e sua imutabilidade, e o ser como ele em todos os aspectos e em todas as coisas. E ele “não é” nem antes nem depois, mas coexistente com o Pai⁶⁷.

Atanásio reforça esse pensamento na obra *Declaração da Fé* 3-4,40 ele afirma que a criação mencionada em Pr 8,22 refere-se à natureza humana e não à natureza divina do Filho. Ele ainda declara que o Verbo “não é” criado, mas gerado eternamente. A humanidade do Senhor foi criada como “princípio dos caminhos” para conduzir a humanidade ao Pai. O caminho para Deus se dá por meio do corpo criado de Cristo, que nos dá a salvação⁶⁸.

Na obra *Uma Defesa da Definição Nicena*, Atanásio⁶⁹ afirma que Eusébio e os seus companheiros usavam Pr 8,22 para afirmar que o Filho é criatura e mesmo tendo sido refutados, continuavam espalhando

⁶⁵ MCCREESH, T. P., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 896.

⁶⁶ WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon*, p. 65.

⁶⁷ WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon*, p. 65.

⁶⁸ WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon*, p. 65.

⁶⁹ ATANÁSIO, *Uma Defesa da Definição Nicena*, *apud* WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon*, p. 65.

essa interpretação. Ele então faz a distinção entre Filho e criatura, declarando que: “Se então Filho, logo não criatura; se criatura, não Filho; pois grande é a diferença entre eles, e Filho e criatura não podem ser a mesma coisa, a menos que sua essência seja considerada ao mesmo tempo de Deus e externa a Deus” (*Uma Defesa da Definição Nicena*, 3.9). Nesta obra Atanásio entende que o Filho, tem que ter sido gerado da mesma *οὐσία* do Pai e não criado. Se for declarado criatura, não pode ser Filho. Desta forma, Atanásio sustenta⁷⁰ que Pr 8,22 não pode ser usada para dizer que o Filho seja criatura.

Atanásio⁷¹ defende que o Verbo nunca teve um “quando” em que não existisse. Ele coexiste com o Pai na eternidade (*Quatro Discursos contra os arianos*, 3.28-29.49). Também assevera que o Verbo, como Sabedoria do Pai, é criador e não criatura. Ele não foi criado a partir de coisas, mas é o criador de todas as coisas, incluindo as coisas chamadas eternas (Quatro Discursos contra os arianos 2.70)⁷².

b) Salmo 2

v.	LXX	Tradução	BHS	Tradução
v.6	ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ’ αὐτοῦ ἐπὶ Σειῶν ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ,	Eu, porém, fui estabelecido Rei por Ele sobre Sião, seu monte santo.	יְקַלְמִ יתְקַטֵּן יְיָ רַהֲרֵה וְיִצְלַע יְשׁוּעָה:	E estabeleci o meu rei sobre Sião, meu monte santo.
v.7	διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα Κυρίου. Κύριος εἶπεν πρὸς μέ Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·	Proclamando o decreto (preceito) do Senhor. O Senhor me disse: és tu meu filho, eu hoje te gerei.	קָנָה לִּי הַיְוָסָא יְלָא רַמְזָה הַוְהִי יְיָ הָתָא בְּנִי יְדִיתְדִלִּי הַיְוָסָא:	Proclamarei sobre o decreto: O Senhor me disse: és tu meu filho, eu hoje te gerei.

O Sl 2 é um texto poético com características messiânicas, no qual há uma ênfase na figura do monarca como ungido de YHWH para o seu serviço. Este salmo régio é situado no contexto da coroação de um rei davídico, cuja autoridade e poder são recebidos de Deus e exercidos sob seu domínio. O salmo narra que as nações estrangeiras se rebelam contra YHWH e contra o seu rei, rejeitando a primazia do Deus de Israel.

⁷⁰ ATANÁSIO, *Uma Defesa da Definição Nicena*, apud WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon, p. 65.

⁷¹ WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon, p. 66.

⁷² WRIGHT, J. R.; ODEN, T. C. Proverbs, Ecclesiastes, Song of Salomon, p. 66.

A sua ação messiânica gera oposição, mas o rei é estabelecido por YHWH, em seu monte Sião (v.6) e se mantém firme por meio do poder divino. O anúncio divino, “e estabeleci o meu rei sobre Sião”, é um pronunciamento que dentro de uma cerimônia de coroação, marca o momento inicial do estabelecimento do rei como sinal da escolha soberana de YHWH⁷³. A conexão desta função com o envio divino se estabelece de modo formal por um decreto no qual o monarca ganha *status* de um filho que assume sua nova missão. Esta nova identidade filial é expressa pela declaração de YHWH: “meu filho és tu, eu hoje te gerei” (v.7).

Ao analisar o texto do Sl 2,6-7, hebraico da BHS e grego LXX, percebe-se que os dois textos se correspondem em sua totalidade em tema, mas se distinguem em forma. Ressalva-se que no v.6, a Bíblia Hebraica enfatiza o discurso divino em primeira pessoa, no qual YHWH estabelece o rei como seu representante no mundo, como um filho consagrado ao seu serviço (v.6). Na LXX, o texto recebe outra estrutura, cuja narrativa está em forma passiva, na qual o rei explicita o seu reconhecimento como filho e governante. Deus é tratado em terceira pessoa e quem se torna sujeito desta narrativa é o rei-messias (que assume a voz do narrador)⁷⁴.

O v.7, apresenta a declaração do rei citando o decreto do Senhor na sua coroação, em cujo centro está o conceito de filiação. A declaração divina “meu filho és tu, eu hoje te gerei” (v.7) é uma linguagem metafórica que marca a renovação da aliança entre Deus e a casa de Davi. O advérbio de tempo “hoje” indica que as palavras foram proclamadas no dia da coroação. A declaração “te gerei” expressa que o rei passa por uma espécie de “nova geração” de caráter divino ocorrida na coroação, indo além de uma adoção legal. No entanto, nos textos (Bíblia Hebraica e LXX), o rei davídico, reconhecido como filho, permanece plenamente humano e não um ser divino como em outras concepções do Antigo Oriente Próximo⁷⁵.

No que tange à questão do vínculo, o rei-messias, no v.6, é interpretado como Cristo, estabelecido por YHWH como rei de Sião.⁷⁶ Teodoreto de Ciro versa sobre a dupla natureza de Cristo (*Interpretación a los Salmos*, 2.8) como Deus, ele possui o Reino por natureza e como homem, ele recebe o Reino por eleição⁷⁷.

⁷³ CRAIGIE, P. C.; TATE, M., *Psalms 1-50*, p. 43.

⁷⁴ CLIFFORD, R. J., *Salmos*, p. 186.

⁷⁵ CRAIGIE, P. C.; TATE, M., *Psalms 1-50*, p. 43.

⁷⁶ CRAIGIE, P. C.; TATE, M., *Psalms 1-50*, p. 43.

⁷⁷ TEODORETO DE CIRO, *Interpretación a los Salmos*, apud BLAISING, C. A.; HARDIN, C. S.; ODEN, T. C., *Psalms 1-50*, p. 56-57.

Blaising, Hardin e Oden indicam a concepção de Teodoro de Mopsuéstia que a realeza do Verbo não teve um início na história, no tempo. Sua soberania sobre a criação é inseparável de sua natureza criadora, afirma Teodoro: “assim também em sua natureza, ele tinha poder, com razão, para governar sobre todas as coisas que foram feitas por ele”⁷⁸.

O v.7 “Meu filho és tu, eu hoje te gerei” foi interpretado de modos diversos pelos Padres da Igreja. Cirilo de Alexandria o relacionou à encarnação, ao momento em que o Verbo assume a humanidade e é constituído rei⁷⁹.

O Sl 2,6-7 destaca o rei como ungido de YHWH, assumindo uma identidade filial e missão de governo e serviço sob autoridade divina. A linguagem poética reforça o caráter solene da coroação e a soberania de YHWH na eleição do rei. As diferenças textuais entre a Bíblia Hebraica e a versão grega da LXX ampliam a compreensão do papel do rei. Nota-se a alternância do sujeito narrativo entre as duas versões. Na Bíblia Hebraica o discurso de YHWH se dá em primeira pessoa, e na versão grega da LXX é o Rei Messias quem assume o papel de narrador.

c) Salmo 110,3-4 (LXX: Sl 109)

v.	LXX	Tradução	BHS	Tradução
3	μετὰ σοῦ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.	Contigo está o principado no dia do teu poder, no esplendor dos santos. Do ventre, antes da estrela da manhã, eu te gerei.	עַמְּךָ נִדְבַתְּ בַיּוֹם וְיָלְדְךָ בְּהַדְרֵי־ קִדְשׁ מִמְּקוֹם מִשְׁחָר לְךָ מִטֹּל יְלֻדְתִּיךָ:	Teu povo, voluntários (oferecimentos) no dia do teu poder, nos esplendores da santidade, desde o ventre da auro-ra, para ti é o orvalho das tuas juventudes. ⁸⁰
4	ᾤμωσεν Κύριος καὶ οὐ μεταμελήθησεται· Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.	Jurou o Senhor e não se arrependerá: Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem (estirpe) de Melquisedeque.	וְשָׁבַע יְהוָה וְלֹא יִנְחַם אֶת־הוּא כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־ דְּבַר־תִּי מִלְכִּי־ צֶדֶק:	Jurou o Senhor e não se arrependerá: tu és sacerdote para sempre, por causa da minha palavra: meu rei é justiça [Melquisedeque].

⁷⁸ BLAISING, C. A.; HARDIN, C. S.; ODEN, T. C., Psalms 1-50, p. 13-14.

⁷⁹ BLAISING, C. A.; HARDIN, C. S.; ODEN, T. C., Psalms 1-50, p. 14-15.

⁸⁰ CLIFFORD, R. J., Salmos, p. 205. Para Clifford, o v.3 está deturpado e a tradução é uma conjectura. É muito provável que se trate da coroação do rei davídico. Esta deturpação pode ser a causa da diferença de conteúdo na tradução da LXX.

Alguns estudiosos consideram que pode tratar-se de uma forma corrompida⁸⁶. A expressão “desde o ventre da aurora” (v.3) pode ser interpretada como uma referência ao nascer do dia.

A linguagem bélica do Sl 110 reflete a imagem de uma tropa (chamados de “voluntários”) que marcha ao nascer dia, envolta no esplendor da luz da manhã e na santidade divina. O uso da metáfora do orvalho parece carregar duplo sentido: 1) podendo aludir ao vigor e à juventude dos guerreiros voluntários, renovados como o orvalho da manhã, refletindo a presença divina como força para a batalha; 2) o outro sentido, mais relacionado com o ato bélico, pode sugerir que os voluntários caem sobre os inimigos como orvalho cai sobre o solo⁸⁷.

Na perspectiva da LXX, a expressão do v.3, “ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε/antes da estrela da manhã, eu te gerei”, além da evidente menção ao aparecimento da primeira “estrela” do céu, como compreendido na antiguidade, parece remeter igualmente a uma ideia de algo remoto no tempo, como uma maneira poética de estabelecer autoridade da figura monárquica por sua dimensão temporal⁸⁸.

No contexto do Sl 110,3, o significado provável para o termo $\pi\eta\eta$ seria “ornamentos sagrados” ou “trajes festivos de santidade”, talvez fazendo menção ao aspecto glorioso dos guerreiros ou dos adoradores no dia da manifestação do poder divino⁸⁹. O v.3 parece descrever um monarca recém entronizado, e que o povo o obedece de bom grado. Há diferentes leituras para a força e vigor militar (“orvalho da juventude”), pois alguns estudiosos entendem que se refere ao povo⁹⁰, e outros, ao rei⁹¹.

Nota-se que a leitura da LXX é distinta da Bíblia Hebraica. O texto hebraico enfatiza a exaltação real e militar, com a presença do rei e do povo voluntário, ressaltando assim a manifestação da força coletiva e do vigor do povo. O salmista descreve as ações de YHWH dirigidas ao rei. Ele emprega uma linguagem metafórica para se referir ao tempo: “desde o ventre da aurora, para ti é o orvalho das tuas juventudes” (v.3), que está ligada à ideia de renovação, juventude, vigor e frescor matinal.

⁸⁶ ALLEN, L. C. Psalms 101-150, p. 94.

⁸⁷ GOLDINGAY, J., Psalms, p. 116.

⁸⁸ ALLEN, L. C. Psalms 101-150, p. 84.

⁸⁹ BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, CHARLES A., $\pi\eta\eta$, p. 214.

⁹⁰ GOLDINGAY, J., Psalms, p. 116.

⁹¹ DECLAISSÉ-WALFORD, N.; JACOBSON, R. A.; TANNER, B. L. Psalms, p. 344.

Enquanto o texto hebraico enfatiza a exaltação militar, com a presença do rei e do povo, num contexto bélico, o tradutor da LXX deu enfoque messiânico, ao destacar que o messias gerado antes do tempo, por meio do termo “ἐξεγέννησά με/*me gerou*”, ausente na Bíblia Hebraica. No texto hebraico não há uma menção direta à ordem ou estirpe de Melquisedeque. A Bíblia Hebraica comporta duas leituras sobre Melquisedeque, como uma figura histórica-sacerdotal ligada à Jerusalém ou um título teológico aplicado ao rei davídico: “meu rei é justiça” (v.4).

Para Oden e Wesselschimid, nas discussões do século IV d.C., Alexandre de Alexandria, em seu comentário ao Sl 110,3, indica uma geração natural, não adquirida por formação de virtudes, nem pelo exercício moral, mas pela propriedade da natureza divina. Cristo é o único Filho próprio, natural e genuíno do Pai, ele possui uma filiação eterna e impecável, intrínseca à sua própria essência divina. Cristo é o Filho verdadeiro, natural e genuíno, gerado pela *οὐσία* do Pai, não por adoção, nem por mérito moral, mas por natureza divina, eterna, impecável⁹². Ainda para estes autores, Eusébio de Cesareia entende que as Escrituras profetizam claramente que Cristo é o Filho gerado eternamente, cuja missão se confirma tanto nas perseguições quanto na conquista espiritual do mundo⁹³. Segundo os autores, outro padre, Hilário de Poitiers, considera que a geração do filho é natural, não uma criação. Assim, o Filho procede do Pai, da mesma *οὐσία* e a linguagem sensível (ventre, gerado) traduziria um mistério eterno e inefável⁹⁴.

Segundo Oden e Wesselschimid, retomando a análise sobre Atanásio de Alexandria afirmam que, assim como na Escritura, o coração não significa um órgão corpóreo em Deus que o “ventre materno” não se refere a um ventre físico, mas expressa, à maneira da compreensão humana, um mistério divino. O Filho é gerado da própria *οὐσία* do Pai, e não criado como as obras feitas pelas mãos de Deus. É evidente para Oden que Atanásio defende que Filho e criatura não são a mesma coisa, uma vez que o Filho é gerado, não criado, pois gerar é da natureza, enquanto criar é um ato exterior⁹⁵.

⁹² WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 264-265.

⁹³ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 265.

⁹⁴ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 265-266.

⁹⁵ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 266.

Segundo Oden e Wesselschimid, Ambrósio afirma que o Filho é chamado de Primogênito porque não há outro antes dele, e unigênito porque não há outro após ele⁹⁶. O fato de Cristo ter sido gerado desde toda a eternidade significa que não depende de outro ser para existir, mas que ele é a fonte da existência de todas as coisas. Segundo ele, o propósito de dizer “antes da estrela da manhã” (v.3) é mostrar que todas as coisas estão incluídas na existência de Deus, e não o contrário. Na perspectiva de Ambrósio, o v.3 apontaria para um passado sem fim, sem limite⁹⁷. Os autores, por sua vez, apontam ainda para Teodoreto de Ciro que afirma que Cristo é assim chamado por ser, como homem, ungido com o Espírito Santo. Ele é sumo sacerdote, apóstolo, profeta e rei, assim como Moisés teria exclamado: “O Senhor teu Deus te levantará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, como eu; a ele ouvireis” (Dt 18,15); e Davi clamou: “Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque” (Sl 110,4)⁹⁸.

Conclusão

Ao final desse percurso, é possível perceber que, segundo Niceia, a fé em Cristo, “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”, não é fruto de especulação abstrata, como conclusão de um processo intelectual, mas é, sobretudo, um momento de reconhecimento da fé originária da Igreja, herdada dos Apóstolos e do NT. É essa fé vivida em comunidade que constitui a força motriz a partir da qual os Padres Conciliares avançam rumo à conquista intelectual do âmbito da fé em Cristo. A confissão de fé na divindade de Cristo que foi discutida no Concílio de Niceia, com a qual, ainda hoje, continuamos a professar a fé em Jesus Cristo, tendo sido formada graças à imensa contribuição intelectual desses Padres conciliares e dos autores de então.

O texto de Pr 8,22-25 apresenta a Sabedoria personificada como testemunha da criação. A análise lexical dos termos da Bíblia Hebraica e da LXX evidenciam os diferentes enfoques de cada um deles. O texto hebraico enfatiza a antiguidade e a relação com YHWH, e o texto da LXX destaca a criação, fundamento e geração, ligando a Sabedoria e a

⁹⁶ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 266-267.

⁹⁷ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 266-267.

⁹⁸ WESSELSCHMIDT, Q. F.; ODEN, T. C., Psalms 51-150, p. 267.

obra criadora de Deus. Ário interpretou a raiz verbal *κτίζω*, presente em Pr 8,22, como uma referência ao Filho enquanto criatura. Ele afirmou que o Filho era criado no tempo. Os opositores de Ário responderam a suas afirmações subordinacionistas defendendo a geração eterna do Filho. Usaram de categorias filosóficas para afirmar que o Pai e o Filho tinham a mesma *οὐσία*.

Os Padres nicenos buscaram outros textos bíblicos para contrapor as ideias de Ário, mas se pautaram especialmente nos Sl 2,6-7 e 110,3-4. O Sl 2 narra a coroação de rei por YHWH. As nações estrangeiras se opõem ao rei-messias. A declaração de YHWH, no Sl 2,7, serviu de base para a doutrina da filiação. Os Padres da Igreja interpretaram o “hoje” como expressão atemporal sobre a geração eterna do Filho em oposição à interpretação ariana de que o Filho era uma criatura criada no tempo. O Sl 110 enfatiza o sacerdócio eterno do rei-messias. A versão grega da LXX apresenta uma ideia de preexistência e eternidade. Para os Padres da Igreja, o v.3 simbolizava a geração divina do Filho antes do tempo e reforçava a sua mediação sacerdotal. A figura de Melquisedeque permitiu associar o sacerdócio de Cristo a uma ordem de caráter eterno e divino, superior à ordem levítica. Esses textos ofereceram material para os debates cristológicos. A recepção patrística mostra que a releitura das Escrituras à luz do Mistério Pascal adquire novas camadas de sentido e fundamenta os pilares da fé ortodoxa.

As decisões do Concílio de Nicéia, a partir das Sagradas Escrituras, retomam a relação do Pai e do Filho em sua profundidade intradivina⁹⁹. O Filho é não criado, não é a primeira criatura. Ele é o único gerado/nascido do Pai. A imagem da eterna geração contrapõe-se à ideia de criação, indicando uma processão em Deus e não a partir de Deus. Ela expressa o relacionamento vivo do Pai, sem origem, com o Filho, que lhe corresponde eternamente. Desta forma, o Concílio de Niceia afirma que Deus, ao contrário do que pensa Ário, está cheio de vida infinita, rica em relações. O Filho preexistente é *ὁμοούσιος* ao Pai, afirmando que o Filho não foi criado, mas gerado da mesma *οὐσία* do Pai. O termo *ὁμοούσιος*, inicialmente controverso, foi adotado para proteger a Fé Apostólica, mesmo não sendo bíblico. Sua introdução mostra que a Revelação divina pode ser acolhida e expressa também através de

⁹⁹ KESSLER, H., Manual de Dogmática, p. 306.

conceitos filosóficos, desde que estejam a serviço da fé¹⁰⁰. Mais ainda, sua inserção no Credo garantiu que a fé apostólica fosse esclarecida e fixada, e pudesse ser abraçada e transmitida como um grande legado do Concílio de Niceia (325 d.C.), crido e professado na Igreja hodierna e continuasse a ser estudado pela teologia contemporânea, mesmo 1700 anos após (2025 d.C.).

Referências bibliográficas

ALLEN, Leslie C. **Psalms** 101-150, Vol. 21. Revised Edition. Michigan: Zondervan Academic, 2018.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo, Paulus, 1997.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

BLAISING, Craig A.; HARDIN, Carmen S.; ODEN, Thomas C. **Psalms 1-50**. vol. VII. Ancient Christian Commentary on Scripture, The Old Testament, Complete Set. Madison: IVP Academic, 2008.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1977.

BULLOCK, Clarence HASSELL. **Psalms: Psalms 73-150**. Vol. 2. Michigan: Baker Books, 2017.

CANTALAMESSA, Raniero. **Dal Kerygma al dogma**. Studi sulla cristologia dei Padri. Milano: Editrice Vita&Pensiero, 2006.

CLIFFORD, RICHARD J., Salmos. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. **Comentário bíblico**. São Paulo: Loyola, v. 2, 2014, p. 185-211.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador. 1700º aniversário do Concílio Ecumênico de Niceia 325-2025**. Acessado em 19/4/2025. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20250403_1700-nicea_po.html#1.2_Reflexão.

CRAIGIE, Peter C.; TATE, Marvin. **Psalms 1-50**. Vol. 19. Michigan: Zondervan Academic, 2018.

DECLAISSÉ-WALFORD, Nancy; JACOBSON, Rolf A.; TANNER, Beth Laneel. **Psalms**. The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2014.

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

GOLDINGAY, JOHN. **Psalms: Psalms 90-150**. Vol. 3: Michigan: Baker Academic, 2008.

¹⁰⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, nº 1.2.

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

GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Re-Bíblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022. E-book: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1138&sid=3>

HAHN, Scott; MITCH, Curtis. **A carta aos Hebreus**. Cadernos de estudo bíblico. Campinas-SP: Ecclesia, 2020.

HANSON, R. P. C. **The Search for the Christian Doctrine of God**. The Arian Controversy 318-381. Edimburg: T&T Clark, 1988.

KESSLER, H., Cristologia. In: Schneider, Theodor et all. **Manual de Dogmática vol. 1**. Prolegômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da Criação, Cristologia, Pneumatologia. Petrópolis: Vozes, 2012.

KSELMAN, J. S.; BARRÉ, M. L. Salmos. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, Antigo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2007, p. 1030-1085.

LIDDELL, Henry George; Robert Scott, Henry Stuart Jones, et al. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOUW, Johannes.; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri: SBB, 2013.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; DE MOURA NEVES, Maria Helena (Ed.). **Dicionário grego-português**. Ateliê Editorial, 2022.

MULENGA R. **The Arian controversy vis-a-vis the Council of Nicea and inculturation of the faith**. Vienna, 2017; doi:10.25365/THESIS.45787.

PERRONE, Lorenzo. Rumo a Nicéia. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 13-22.

PERRONE, Lorenzo. O Concílio de Nicéia. In: ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 23-45.

PRESTIGE, J. L. **Dios en el pensamiento de los Padres**. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1977.

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

SCHAFF, Philip. **A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church**. vol. X. New York, The Christian Literature Company, 1896.

SIMONETTI, Manlio. **La crisi ariana nel IV secolo**. Roma: PUG, 1975.

SWANSON, James. **Dicionário de Línguas Bíblicas com Domínios Semânticos: Hebraico Antigo Testamento**. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

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

WESSELSCHMIDT, Quentin F.; ODEN, Thomas C. (Ed.). **Psalms 51-150. vol. VIII**. Ancient Christian Commentary on Scripture, The Old Testament, Complete Set. Madison: IVP Academic, 2007.

WRIGHT, J. Robert; ODEN, Thomas C. (Ed.). **Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon. vol. IX**. Ancient Christian Commentary on Scripture, The Old Testament, Complete Set. Madison: IVP Academic, 2005.

Posfácio

Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira¹

“**O**uve, ó Israel...” (Dt 6,4) O chamado a ouvir de modo atento e com o coração aberto o que Deus nos comunica por meio da sua palavra está patente tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Em se tratando do AT, não é à toa que o maior Salmo de todo o salterio seja justamente aquele que faz o elogio da Lei (Sl 119). Quando olhamos, por outro lado, o NT, nos departamos com o texto de Hebreus: “*Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos*” (Hb 1,1-2). Em Cristo, o Pai nos disse tudo o que pretendia dizer. O Filho se fez homem, anunciou-nos a boa-nova do Evangelho e, sem revogar a Lei e os Profetas, nos fez compreender seu pleno significado.

Quando olhamos os escritos rabínicos, vemos com que insistência estes grandes mestres da fé judaica insistem com seus discípulos sobre a importância de se debruçar sobre as Escrituras a fim de conhecer o que Deus lhes deseja comunicar. No tratado *Mishpatîm*, do *Zohar*, a “Torá” é comparada a uma bela donzela, que responde ao amante que lhe deseja e, pouco a pouco, lhe manifesta todos os seus segredos: “*A Torah se assemelha a uma bela e magnífica donzela, escondida em uma alcova recôndita do seu palácio. Ela tem um amor secreto, desconhecido de todos. Ele, o enamorado, por amor a ela, perscruta atentamente através da grade da casa em todas as direções, procurando-a. Ela sabe que seu enamorado insiste em frequentar a grade da casa e, que faz? Abre apenas um pouco a porta da sua remota alcova e, por um breve*

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro dos Grupos de Pesquisa: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica - estudo de textos bíblicos a partir da história dos efeitos do texto (*Wirkungsgeschichte*), ambos credenciados junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Latet: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

instante, revela o seu rosto ao amado, mas subitamente o esconde de novo. (...) Assim é a palavra da Torah, que revela a si mesma somente aos seus amantes. (...) No início, quando ela quer revelar a si mesma a qualquer um, ela oferece somente um sinal instantâneo; se ele não compreende, ela insiste, e o manda chamar com um sùtil som da sua voz. (...) Quando ele se aproxima dela, ela começa a endereçar-lhe palavras mais claras, por trás de um véu, educando-o para que ele compreenda. Até que, muito lentamente, ela começa a ser compreendida e, então, nasce nele a intuição espiritual. (...) E somente então, quando ele se torna familiar com ela, ela lhe revela a si mesma face a face e lhe fala de todos os mistérios escondidos e de todas as estradas a seguir; tudo o que ela tinha no coração para lhe dizer desde o início. Um homem desse tipo é chamado, então, perfeito e mestre, ele é como um esposo da Torah no sentido mais íntimo e estreito”.

Em campo cristão, poderíamos citar muitos nomes de autores espirituais de ontem e de hoje que insistem sobre a necessidade de se debruçar sobre as Sagradas Letras para nelas, encontrar o Cristo. Um luminar nesse campo foi, sem sombra de dúvida, São Jerônimo. De fato, ele foi um apaixonado pelas Escrituras. Dedicou toda a sua vida não somente a traduzir, mas também a comentar os textos bíblicos. Em suas cartas não cessava de exortar àqueles e àquelas a quem dirigia espiritualmente grandes e belas exortações a que se debruçassem sobre o livro sagrado.

Dois trechos de suas cartas dirigidas a Eustóquio são suficientes para que se ilustre o que afirmamos: *“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”* (Crebrius lege et disce quam plurima. Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat. Carta 22: *Ad Eustochium*, n. 17). *“Quando oras, falas a teu esposo; quando lês, Ele fala contigo”* (Oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur...”. Carta 22: *Ad Eustochium*, n. 25). São dois trechos da Carta 22 de São Jerônimo à Virgem Eustóquio, filha de Santa Paula, que junto com a mãe vivia vida monástica na Palestina sob a direção do mesmo Santo. No primeiro, Jerônimo exorta Eustóquio a ler sempre as Escrituras. O sono deve surpreendê-la com a Bíblia (o códice) nas mãos e sua face deve cair sobre a página sagrada. É uma bela imagem que Jerônimo utiliza para mostrar a Eustóquio como ela deve alimentar-se sempre da Palavra de Deus. Ela deve ser como a amada

do Cântico dos Cânticos, que procura seu amado, mesmo de noite; que deseja sua presença; que dorme enquanto seu coração vela. No segundo, Jerônimo insiste mais uma vez na necessidade de “ler” constantemente as Escrituras: *“Quando oras, falas a teu esposo; quando lês, Ele fala contigo.”* Santo Ambrósio utilizava-se de uma imagem parecida, afirmando que, quando se lê as Sagradas Escrituras é como se Deus passeasse conosco no paraíso.

Este livro dedicado a ensaios e temas bíblicos chega ao leitor em um momento muito significativo. Estamos celebrando os 60 anos da Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II. Ao tratar deste tema, a *Dei Verbum* exortou quer todos, mas particularmente os que se dedicam ao ministério da Palavra na Igreja, se debruçassem sobre a Bíblia, estudando-a com zelo e lendo-a com espírito de oração e desejo de entrar em comunhão com o Deus que, nestas páginas, se nos revela: *É necessário, por isso, que todos os clérigos e sobretudo os sacerdotes de Cristo e outros que, como os diáconos e os catequistas, se consagram legitimamente ao ministério da palavra, mantenham um contacto íntimo com as Escrituras, mediante a leitura assídua e o estudo aturado, a fim de que nenhum deles se torne “pregador vão e superficial da palavra de Deus. por não a ouvir de dentro”, tendo, como têm, a obrigação de comunicar aos fiéis que lhes estão confiados as grandíssimas riquezas da palavra divina, sobretudo na sagrada Liturgia. Do mesmo modo, o sagrado Concílio exorta com ardor e insistência todos os fiéis, mormente os religiosos, a que aprendam “a sublime ciência de Jesus Cristo” (Fl 3,8) com a leitura frequente das divinas Escrituras, porque “a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo” (São Jerônimo). Debrucem-se, pois, gostosamente sobre o texto sagrado, quer através da sagrada Liturgia, rica de palavras divinas, quer pela leitura espiritual, quer por outros meios que se vão espalhando tão louvavelmente por toda a parte, com a aprovação e estímulo dos pastores da Igreja. Lembrem-se, porém, que a leitura da Sagrada Escritura deve ser acompanhada de oração para que seja possível o diálogo entre Deus e o homem; porque “a Ele falamos, quando rezamos, a Ele ouvimos, quando lemos os divinos oráculos” (Santo Ambrósio).*

Nesta tão rica obra, cujo posfácio tenho a alegria e o prazer de realizar, estão compediados dez capítulos, compostos pelo organizador

da mesma, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzada, em conjunto com outros estudiosos das Sagradas Escrituras. Neles se apresentam estudos abalizados sobre diferentes perícopes dos diversos *corpora* do NT. Trata-se de um trabalho exegético de excelência, feito com auxílio de métodos sincrônicos e diacrônicos e conectando os textos do NT com temáticas atuais e relevantes. Além disso, o capítulo final encerra, por assim dizer, com chave de ouro o conjunto da obra, tendo em vista que, na celebração dos 1700 anos do Concílio de Niceia, duas grandes estudiosas, Marcela Machado Vianna Torres e Marta Chiara e Silva, juntamente com o Prof. Waldecir, refletem sobre “As controvérsias teológicas do Concílio de Niceia: Análise teológico exegética das fontes bíblicas e patrísticas”.

Faço votos de que o leitor possa aproveitar as ricas reflexões que aqui encontrará. Desejo ainda que esta leitura inspire outros estudiosos, a fim de que possam continuar dedicando seu tempo ao conhecimento e à comunicação sempre mais profunda dos tesouros contidos na Palavra de Deus. Concluo com as palavras de Dom Benedetto Calatti que conecta o crescimento espiritual com a penetração sempre maior da Palavra de Deus: “*O crescimento da caridade de cada fiel se desenvolve antes de tudo em proporção à penetração da Palavra de Deus mediante o mesmo idêntico Espírito que anima as Escrituras e dirige todos os crentes no aperfeiçoamento do amor. A inteligência espiritual das Escrituras assinala o itinerário de todos os eleitos na procura do Deus vivente; em tal perspectiva a medida da vida espiritual pessoal é muito mais objetiva, fugindo de quaisquer considerações apenas moralistas ou devocionais, nocionistas ou com preponderante tendência psicológica.*” (Benedetto Calatti - *Il Primato della Parola*)

Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

A obra *Ensaaios e temas bíblicos* é fruto de pesquisas realizadas a partir de aulas e do Grupo de Pesquisa, entre professor e alunos de pós-graduação, mestrandos e doutorandos *stricto sensu* em Teologia Bíblica e em Teologia Sistemático-Pastoral (cursos acadêmicos): um trabalho transdisciplinar e interdisciplinar, com leituras de interface e a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos das primeiras obras, nas quais disponibilizamos vários textos, agora publicamos outros três, 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, ou seja, em diálogo com temas de diversas áreas, como: sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São pesquisas e estudos voltados especialmente para temas paulinas e correlacionados, além de temas do cânon Bíblico e, em alguns casos, com temas e textos do AT e outros *corpora* do NT. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constatarem a beleza e a riqueza do trabalho realizado e novamente materializado nos dois formatos: *e-book* e impresso. Tratam-se de três novas obras, desta vez, pautadas especialmente pela pessoa, figura e ministério de Paulo, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 2Tm 2,7), norteadas pela linha do estudo, pesquisa, reflexão, investigação e análise dos textos e temas propostos: 1) Paulo em questão; 2) Paulo e temas atuais; 3) *Ensaaios e temas bíblicos*. Em suma, novamente realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, de maneira transdisciplinar e interdisciplinar, nosso PPG continua 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)