

Seder hic Scripsit

ACADÊMICA

Série



WALDECIR GONZAGA *ET ALII*

ESCRITURA TEOLOGIA E FÉ

LETRCAPITAL

Como nas obras publicadas anteriormente (desde 2022.2 até 2025.2), também este livro é oferecido 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 minibió dos autores. Como sempre, os capítulos desta obra são trabalhados a partir do campo bíblico, que pode ser do Cânon Bíblico ou de um texto da Sagrada Escritura 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.



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*

Escritura, Teologia e Fé

LETRAPITAL

Copyright © Waldecir Gonzaga *et alii*, 2026

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
Luiz Guimarães

REVISÃO
Dos autores

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

E73

Escritura, teologia e fé [recurso eletrônico] / organização Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-297-9 (recurso eletrônico)

1. Bíblia - Crítica e interpretação. 2. Teologia bíblica. 3. Livros eletrônicos. I. Gonzaga, Waldecir.

26-104047.0

CDD: 220.6

CDU: 27-276

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

17/03/2026 18/03/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-297-9>

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

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)

Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)

Basílio da Silva, OSB (FSBRJ)

Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)

Claudio Cezar Henriques (UERJ)

Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)

João Luiz Pereira Domingues (UFF)

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)

Sumário

Prefácio. Deus fala aos homens como a amigos.....8 <i>Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira</i>	
Apresentação. Escritura, Teologia e Fé.....13 <i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo 1. A centralidade da vontade do Pai na “estrutura menorá” da oração do Pai Nosso: Mt 6,9-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica25 <i>Waldecir Gonzaga</i> <i>Marcos Luz</i>	
Capítulo 2. Da Sinagoga à IVC: um panorama da transmissão da fé no tempo de Jesus à catequese entre os pobres em Lc 4,16-2268 <i>Waldecir Gonzaga</i> <i>Guilherme Luís Mendes Martins</i>	
Capítulo 3. A questão da unidade da fé no corpo joanino como <i>Congregatio Fidelium: uma contribuição para</i> <i>entender o valor do Concílio de Niceia (1700 anos)98</i> <i>Waldecir Gonzaga</i> <i>Vladian Silva Alves</i>	
Capítulo 4. A esperança não decepciona: da justificação à salvação em Rm 5,1-11123 <i>Waldecir Gonzaga</i> <i>Wagner de Sousa Andrioni</i>	
Capítulo 5. 1Cor 14,33b-36: Entre o silêncio e a igualdade – Caminhos exegéticos e hermenêuticos para uma leitura não excludente.....166 <i>Waldecir Gonzaga</i> <i>Vinicius Rangel da Silva Mansano</i>	

Capítulo 6. Perseverar na prática do bem (Gl 6,1-10)	206
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>José Rodrigues da Silva Filho</i>	
Capítulo 7. “O Dia do Senhor vem como um ladrão à noite”: <i>Chronos e Kairós</i> em 1Ts 5,1-11	237
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Dirlei Abercio da Rosa</i>	
Capítulo 8. “A Escritura diz” (λέγει ἡ γραφή): Texto, crítica e gênero de 1Tm 5,17-22	277
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Darlan Alves de Barros Rezende</i>	
Capítulo 9. Aspectos mariológicos na <i>Spes non confundit</i> : Maria, mulher de espera e esperança	308
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Anderson Moura Amorim</i>	
Capítulo 10. Isaías 40,27-31 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: YHWH é aquele que nos renova	341
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Eliseu Fernandes Gonçalves</i>	

Prefácio

Deus fala aos homens como a amigos

Fabio da Silveira Siqueira¹

Em 18 de novembro de 1965, foi promulgada a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação Divina. Já o Concílio Vaticano I havia refletido sobre esse tema. Contudo, quase cem anos depois, veio à luz este novo documento que podemos considerar como o ponto alto de toda a reflexão que lhe é anterior. De fato, desde o final do século XIX, foram publicados importantes documentos sobre as Escrituras, os estudos bíblicos e outros temas correlatos. Ainda que a *Dei Verbum* não seja um documento especificamente bíblico, pois trata da Revelação como tal, ela toca em temas fundamentais para o coerente estudo e interpretação do texto sagrado. De modo sintético, este documento traz uma reflexão renovada e atualizada, e se apresenta como fruto maduro da reflexão suscitada tanto pelos documentos anteriores, como também do trabalho incansável dos exegetas que, nas últimas décadas, haviam dedicado anos preciosos de suas vidas ao estudo do texto em si e de temas como a inspiração e a verdade das sagradas letras.

O título deste prefácio foi tomado do n. 2 da *Dei Verbum*. Falando sobre a natureza e o objeto da Revelação, o documento afirma:

Aprouve a Deus em sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e tonar conhecido o mistério de sua vontade (Ef 1,9), pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, Verbo

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; TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento, ambos credenciados junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1,4). Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (Ex 33,11; Jo 15,14-15), e com eles se entretém (Br 3,38) para os convidar à comunhão consigo e nela os receber.

Para estimular a leitura, não somente de toda a *Dei Verbum*, mas de modo particular deste livro que o leitor tem em suas mãos e que se intitula “Cânon, Escritura e Teologia”, fruto do trabalho esmerado do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga e de seus companheiros e companheiras de estudo e pesquisa, particularmente os que atuam no Grupo de Estudos de Análise Retórica Bíblica Semítica, gostaria de destacar três pontos que podem ser notados na citação de DV 2 apresentada acima.

Em primeiro lugar, chama atenção a escolha do verbo com o qual o parágrafo inicia: *Placuit Deo... Aprove a Deus*. A Revelação é fruto da bondade de Deus que quis espontaneamente manifestar-se aos seres humanos. Ele poderia ter-nos deixado somente com o que se costumava chamar na Teologia Sistemática de Revelação Natural, ou seja, com aquela capacidade de conhecê-lo pela luz natural da razão. Contudo, ele quis entrar em relação com os seres humanos. Foi seu desejo “revelar-se” e manifestar seu plano de salvação. Deus não vem ao nosso encontro com o objetivo de ditar normas e regras frias, como pensam alguns. DV 2 coloca em destaque que Deus quis “revelar-se”, ou seja, dar a conhecer sua intimidade; e, conjuntamente a isso, manifestar seu plano salvífico. Tal não poderia ser diferente, tendo em vista que Deus sempre se manifestou na história da salvação como aquele cuja “intimidade” é amor e que jamais abandona o ser humano, obra de suas mãos, à própria sorte.

Deus fala aos homens como a amigos... Essa é uma afirmação que nos põe em estreito contato com a ternura divina que pode ser percebida no seu gesto de vir ao nosso encontro. O Papa Leão XIV, em 07 de janeiro deste ano de 2026, iniciou uma série de catequeses

sobre o Concílio Vaticano II. Depois da catequese introdutória, o Pontífice dedicou cinco outras catequese ao estudo da *Dei Verbum*. Na primeira, que também tem como título “Deus fala aos homens como a amigos”, comentando este trecho de DV 2, ele afirma:

As palavras do Senhor Jesus que recordamos – “chamei-vos amigos” – são retomadas precisamente na Constituição *Dei Verbum*, que afirma: “Em virtude desta revelação, Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), na riqueza do seu amor, fala aos homens como amigos (Ex 33,11; Jo 15,14-15) e convive com eles (Br 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele” (n. 2). O Deus do *Gênesis* já se relacionava com os progenitores, dialogando com eles (DV 3); e quando, através do pecado, este diálogo se interrompe, o Criador não se cansa de procurar o encontro com as suas criaturas e de estabelecer, de tempos em tempos, uma Aliança com elas. Na Revelação cristã, ou seja, quando Deus, para vir à nossa procura, se faz carne no seu Filho, o diálogo que se tinha interrompido é restabelecido de maneira definitiva: a Aliança é nova e eterna, nada pode separar-nos do seu amor. Portanto, a Revelação de Deus tem o caráter dialógico da amizade e, como acontece na experiência da amizade humana, não suporta o mutismo, mas alimenta-se do intercâmbio de palavras verdadeiras.

A Revelação é, pois, o sinal patente para nós de um Deus que não cede ao mutismo, que não se fecha diante do ser humano e que, incessantemente, busca reatar aquele vínculo de certo modo “rompido” na desobediência original. Sempre que o ser humano, na história da salvação, tende ao fechamento, ao corte do relacionamento com o Deus da salvação, este novamente se manifesta, seja pela aliança com os patriarcas, pela palavra viva comunicada aos profetas, seja pela inspiração dos sábios e, na plenitude dos tempos, por meio do Filho (Hb 1,2), para nos chamar de novo à comunhão.

Comunhão é o termo que se destaca no final do trecho de DV 2 que citamos acima. Este é o objetivo da autocomunicação de Deus com os seres humanos: Deus se revela aos seres humanos “*para os convidar à comunhão consigo e nela os receber*”. A melhor resposta para tal iniciativa divina é, sem dúvida, a escuta. Não há tragédia maior para o ser humano, na perspectiva bíblica, do que o fechamento à Palavra Divina. Na história do povo de Israel e, também da Igreja nascente, como se pode perceber no AT e no NT, a dureza de coração e a não disposição para acolher em nível profundo a Palavra de Deus, sempre levou tanto os indivíduos quanto o conjunto do povo a situações de grande aflição. Ainda em sua primeira catequese sobre a *Dei Verbum* o Papa Leão XIV fala sobre a importância da escuta e sobre a oração que sucede à escuta, uma oração que tem como objetivo não revelar a Deus o que Ele já sabe, ou seja, nossos problemas e aflições do cotidiano. Nossa oração deve ser, sobretudo, momento de “revelar-nos” ao Deus que “se nos revelou” por meio da sua Palavra:

Nesta perspectiva, a primeira atitude a cultivar é a escuta, para que a Palavra divina possa penetrar nas nossas mentes e corações; ao mesmo tempo, somos chamados a falar com Deus, não para lhe comunicar o que Ele já sabe, mas para nos revelarmos a nós mesmos. Daí a necessidade da oração, na qual somos chamados a viver e cultivar a amizade com o Senhor. Isto realiza-se, em primeiro lugar, na *oração litúrgica e comunitária*, onde não somos nós que decidimos o que ouvir da Palavra de Deus, mas é Ele mesmo que nos fala por intermédio da Igreja; além disso, cumpre-se na *prece pessoal*, que acontece na intimidade do coração e da mente. No dia e na semana do cristão não pode faltar o tempo dedicado à oração, à meditação e à reflexão. Só quando falamos *com* Deus podemos também falar *de* Deus.

A Sagrada Escritura é o testemunho escrito desta Revelação de Deus. Sabemos que o conceito “Palavra de Deus” é mais amplo que “Sagrada Escritura”. A *Dei Verbum* afirma que a Escritura “contém” a Palavra de Deus (DV 24). Aquilo o que Deus nos falou também chega até nós pela fonte da Tradição (DV 8-9). Contudo, a mesma *Dei Verbum* afirma que, contendo a Palavra de Deus, a Escritura é, portanto, Palavra de Deus para nós (DV 24), que tem como finalidade a vida e a salvação do ser humano (DV 11). Aproximando-nos da Bíblia, testemunha perene desse desejo vivo de Deus de entrar em comunhão conosco, devemos ter a mesma experiência que teve o profeta Jeremias, ainda que lhe custasse muitíssimo ser arauto dessa mesma Palavra: *Quando se apresentavam palavras tuas, eu as devorava. Tuas palavras eram para mim contentamento e alegria de meu coração, pois teu nome era invocado sobre mim, Senhor, Deus dos Exércitos.* (Jr 15,16).

Sabemos, todavia, que a correta interpretação das Escrituras é uma tarefa árdua. É justamente em virtude disso, que o trabalho tão esmerado de exegetas e estudiosos das Sagradas Letras deve ser sempre mais estimulado e valorizado. Encontrar nas “palavras humanas” da Bíblia a “palavra de Deus”, ou seja, saber interpretar o texto sagrado para se apreender o que, de fato, Deus nos quis revelar por meio dele, é uma nobre e árdua tarefa. Prof. Waldecir é um dos que se dedicam com afinco a este árduo labor e, guiando outros alunos e estudiosos, tem abençoado as mulheres e os homens de boa vontade que desejam se aproximar com mais proveito da Sagrada Escritura. Faça votos de que o desejo vivo de entrar em comunhão com Deus possa guiar os leitores e leitoras que se aproximam dessa obra, a fim de que se sirvam dela para penetrar de modo ainda intenso no jardim das Escrituras, colhendo nele os mais preciosos frutos que alimentem sua vida espiritual. Assim poderão testemunhas do Senhor, pondo em prática a Palavra ouvida e assimilada, sendo promotores da justiça e da paz em todos os ambientes onde o Senhor os enviar.

Apresentação

Escritura, Teologia e Fé

*Waldecir Gonzaga*¹

Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando com a pesquisa e produção de estudos bíblico-teológicos, 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

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/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.

e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino⁶, bem como de textos do *Antigo Testamento*⁷ e 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 temas sobre *Cânon Bíblico, Sagrada Escritura e Sagrada Teologia*, temas estes que estão presentes em vários *corpora* da Bíblica (Antigo Testamento e Novo Testamento).

Neste sentido, os leitores e leitoras encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do Antigo Testamento (Pentateuco, Históricos, Sapienciais e Proféticos) e 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 área⁸ –, um método de leitura bíblica muito difundido e em-

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. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro (2019).

⁸ *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? Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture*, (2007); HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989); ROBERTSON, A. W., *El Antigo 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*,

pregado hoje. Além disso, em alguns textos são empregados critérios de leitura a partir dos passos do *Método Histórico-Crítico* (método sincrônico), amplamente usado nos estudos, pesquisas e publicações bíblicas, e em outros os critérios do Método da *Análise Retórica Bíblica Semítica* (método diacrônico), desenvolvido por Roland Meynet⁹, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado¹⁰, inclusive com um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado “Análise Retórica Bíblica Semítica”¹¹.

Como nas obras publicadas anteriormente (desde 2022.2 até 2025.2), 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 inéditos, 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, indicando-lhe a precedência e a procedência.

Como sempre, os capítulos desta obra são trabalhados a partir do campo bíblico, que pode ser do Cânon Bíblico ou de um texto da Sagrada Escritura na língua original, também chamada de língua de saída, o grego do Novo Testamento, e com uma tradução

p. 395-413; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., *Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas*, p. 133-180.

⁹ 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.

¹⁰ GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41; GONZAGA, W., *et alii*, *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2022); GONZAGA, W. *et alii*, *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2023).

¹¹ Sou criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>).

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/ou indicar a bibliografia consultada e levantar questionamentos; 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*, que são as duas Áreas do PPG de Teologia da PUC-Rio, além de dialogar com 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.

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 bíblico-teológica, a partir de uma leitura de interface entre as várias ciências, como indicado acima: o **capítulo 1** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Marcos Luz, com o texto “A centralidade da vontade do Pai na ‘estrutura menorá’ da oração do Pai Nosso: Mt 6,9-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”; o **capítulo 2** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Guilherme Luís Mendes Martins, com o texto “Da Sinagoga à IVC: um panorama da transmissão da fé no tempo de Jesus à catequese entre

os pobres em Lc 4,16-22”; o **capítulo 3** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Vladian Silva Alves, com o texto “A questão da unidade da fé no corpo joanino como *Congregatio Fidelium*: uma contribuição para entender o valor do Concílio de Niceia (1700 anos)”; o **capítulo 4** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Wagner de Sousa Andrioni, com o texto “A esperança não decepciona: da justificação à salvação em Rm 5,1-11 A esperança não decepciona: da justificação à salvação em Rm 5,1-11”; o **capítulo 5** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Vinícius Rangel da Silva Mansano, com o texto “1Cor 14,33b-36: Entre o silêncio e a igualdade – Caminhos exegéticos e hermenêuticos para uma leitura não excludente”; o **capítulo 6** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho, com o texto “Perseverar na prática do bem (Gl 6,1-10)”; o **capítulo 7** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Dirlei Abercio da Rosa, com o texto “‘O Dia do Senhor vem como um ladrão à noite’: O *chronos* e o *kairós* em 1Ts 5,1-11”; o **capítulo 8** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Darlan Alves de Barros Rezende, com o texto “‘A Escritura diz’ (λέγει ἡ γραφή): Texto, crítica e gênero de 1Tm 5,17-22”; o **capítulo 9** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Anderson Moura Amorim, com o texto “Aspectos mariológicos na *Spes non confundit*: Maria, mulher de espera e esperança”; o **capítulo 10** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, com o texto “Isaías 40,27-31 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: YHWH é aquele que nos renova”.

Além de todos os capítulos, a obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). Como dito antes, 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, além da obra ter seu ISBN e Doi geral, cada capítulo também

conta com seu DOI específico 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 pediu o Papa Francisco, na Constituição Apostólica *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, 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!

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://revisataeletronicas.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. *Broteria* 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/10.36592/9786554601399> 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_js7REaaJLgVHyguiwPHAxey/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/10.36592/9786554602280>

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 al]. **Paulo em questão**. 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ]: Letra Capital, 2025. 322 p.; 15,5x23 cm. (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 al]. **Paulo e temas atuais**. 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ]: Letra Capital, 2025, 326 p.; 15,5x23 cm. (impresso: ISBN 978-65-5252-240-5; ebook: 978-65-5252-241-2). Doi do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-241-2>

GONZAGA, Waldecir [et al]. **Ensaio e temas bíblicos**. 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ]: Letra Capital, 2025. 346 p.; 15,5x23 cm. (impresso: ISBN 978-65-5252-257-3; ebook: ISBN 978-65-5252-256-6). Doi do Livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-256-6>

SIQUEIRA, Fábio da Silveira; GONZAGA, Waldecir. **Pesquisas em teologia**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. 270 p.; 230 cm. (impresso: ISBN 978-65-5252-262-7; ebook: ISBN 978-65-5252-263-4). Doi do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-263-4>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da. **Religiões em diálogo**. 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. 262 p. (impresso: ISBN 978-65-5252-264-1; ebook: ISBN 978-65-5252-265-8). Doi do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-265-8>

GONZAGA, Waldecir. **Cânon, escritura e teologia**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2026. 380 p.: (impresso: ISBN 978-65-5252-296-2; e-book: ISBN 978-65-5252-299-3). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-299-3>

GONZAGA, Waldecir. **Escritura, teologia e fé**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2026. 368 p.; (impresso: ISBN 978-65-5252-298-6; e-book: ISBN 978-65-5252-297-9). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-297-9>

GONZAGA, Waldecir. **Exegese, escritura e teologia**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2026. 342 p.; (impresso: ISBN 978-65-5252-305-1; e-book: 978-65-5252-303-7). DOI do livro: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-303-7>

Capítulo 1

A centralidade da vontade do Pai na “estrutura menorá” da oração do Pai Nosso: Mt 6,9-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

The centrality of the Father's will in the “menorah structure” of the Lord's Prayer: Mt 6:9-13 in the light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis

La centralidad de la voluntad del Padre en la “estructura de la menorá” del Padre Nuestro: Mateo 6:9-13 a la luz del Análisis Retórico Bíblico Semítico

Waldecir Gonzaga¹

Marcos Luz²

Resumo

O estudo apresenta uma nova proposta de compreensão e visualização da estrutura literária da oração do Pai Nosso, na versão mais longa segundo Mt 6,9-13. Considerando a importância do estudo das formas dos textos bíblicos para sua plena compreensão, este

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao Diretório do CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@puc-rio.br>, <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestrado em Teologia pela FABAPAR (Curitiba, 2024); Especializações em Ciência da Religião pela FSB RJ (Rio de Janeiro, 2009), em Estudos Analíticos do Pentecosteo pela FABAPAR (Curitiba, 2024) e em Segurança e Cidadania pela UCAM/SENASP (Rio de Janeiro, 2011); bacharel e licenciado em História pela UERJ (Rio de Janeiro, 2001) e bacharel em Teologia pelo ITF/USF (Petrópolis, 2021). E-mail: <mbmluz@yahoo.com> ; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7959783435686518> ; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-3814-3747>

estudo fundamenta-se em princípios da Análise Retórica Bíblica Semítica e é capaz de determinar o centro literário e teológico do Pai Nosso. Antes de propor uma nova divisão de suas partes componentes, a pesquisa apresenta um breve histórico das modernas divisões da Bíblia em capítulos e versículos, bem como de algumas das mais clássicas propostas de divisões em partes da referida oração. Expõe também um panorama das figuras de linguagem bíblicas, como paralelismos, quiasmos e quiasmos ampliados, com especial atenção à figura de linguagem denominada estrutura concêntrica, pois esta é plenamente identificada na oração do Pai Nosso. Também é apresentado um breve panorama do “estado atual da questão” das divisões do Pai Nosso. Ao final, é demonstrado que a oração do Pai Nosso, na versão de Mt 6,9-13, é literariamente formada por uma estrutura concêntrica de sete partes que não coincide com a tradicional estruturação da oração em sete petições. Tal estrutura literária concêntrica pode ser facilmente visualizada na forma de uma “estrutura menorá”. Acredita-se que esta seja uma nomenclatura propícia para tal estrutura. Demonstra-se também que a percepção de tal estrutura permite visualizar, de forma simples, com clareza e objetividade, o centro teológico e literário da oração, que é a “vontade do Pai”, a ser vivida cotidianamente pelos crentes.

Palavras-chave: Evangelho de Mateus, Pai Nosso, Estrutura concêntrica, Estrutura menorá, Análise Retórica Bíblica Semítica.

Abstract

The study presents a new proposal for understanding and visualizing the literary structure of the Lord's Prayer, in the longer version by Matt 6:9-13. Considering the importance of studying the forms of biblical texts for their full understanding, this study is based on principles of Semitic Biblical Rhetorical Analysis and is able to determine the literary and theological center of the Lord's Prayer. Before proposing a new division of its component parts, the research presents a brief history of the modern divisions of

the Bible into chapters and verses, as well as some of the most classic proposals for divisions into parts of the aforementioned prayer. It also provides an overview of biblical figures of speech, such as parallelisms, chiasms, and expanded chiasms, with special attention to the figure of speech called concentric structure, as this is fully identified in the Lord’s Prayer. A brief overview of the “current state of the art” of the divisions of the Lord’s Prayer is also presented. In conclusion, it is demonstrated that the Lord’s Prayer, in the version of Matt 6:9-13, is literarily formed by a concentric structure of seven parts that does not coincide with the traditional structure of the prayer in seven petitions. This concentric literary structure can be easily visualized in the form of a “menorah structure”. It is believed that this is an appropriate name for such a structure. It is also demonstrated that the perception of such a structure allows us to visualize, in a simple, clear, and objective way, the theological and literary center of the prayer, which is the “will of the Father”, to be lived daily by believers.

Keywords: Lord’s Prayer, Concentric Structure, Menorah Structure, Will, Centrality.

Resumem

El estudio presenta una nueva propuesta para comprender y visualizar la estructura literaria de la oración del Padrenuestro, en la versión más larga según Mt 6,9-13. Teniendo en cuenta la importancia del estudio de las formas de los textos bíblicos para su plena comprensión, este estudio se basa en los principios del Análisis Retórico Bíblico Semítico y es capaz de determinar el centro literario y teológico del Padrenuestro. Antes de proponer una nueva división de sus partes componentes, la investigación presenta una breve historia de las divisiones modernas de la Biblia en capítulos y versículos, así como algunas de las propuestas más clásicas de divisiones en partes de dicha oración. También expone un panorama de las figuras retóricas bíblicas, como paralelismos, quiasmos y quiasmos ampliados, con especial atención a la

figura retórica denominada estructura concéntrica, ya que esta se identifica plenamente en la oración del Padrenuestro. También se presenta un breve panorama del “estado actual de la cuestión” de las divisiones del Padrenuestro. Al final, se demuestra que la oración del Padrenuestro, en la versión de Mt 6,9-13, está formada literariamente por una estructura concéntrica de siete partes que no coincide con la estructura tradicional de la oración en siete peticiones. Esta estructura literaria concéntrica puede visualizarse fácilmente en forma de “estructura menorá”. Se cree que esta es una nomenclatura adecuada para dicha estructura. También se demuestra que la percepción de dicha estructura permite visualizar, de forma sencilla, clara y objetiva, el centro teológico y literario de la oración, que es la “voluntad del Padre”, que debe ser vivida cotidianamente por los creyentes.

Palabras claves: Padrenuestro, Estructura concéntrica, Estructura Menorá, Voluntad, Centralidad.

Introdução

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar a proposta de uma nova compreensão da estrutura literária da oração do Pai Nosso na sua versão do Evangelho de Mateus, suas divisões internas e partes componentes, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Esta compreensão proposta é capaz de identificar com clareza o conteúdo central da oração, por meio da observação de sua estrutura. Considerando tratar-se de uma oração de importância sem igual no cristianismo, ensinada pelo próprio Jesus Cristo e registrada no NT pelos Evangelistas Mateus (Mt 6,9-13) e Lucas (Lc 11,2-4), é considerável a relevância da identificação de seu conteúdo central. Tal objetivo se torna possível por meio da visualização de uma estrutura literária concêntrica no texto da referida oração.

A oração do Pai Nosso na versão de Mt 6,25-34, encontra-se inserida no Sermão do Monte, primeiro dos cinco grandes discursos de Jesus neste Evangelho, no qual desde o primeiro versículo

de seus ensinamentos (Mt 5,3) encontra-se pressuposta a graça do Pai na bem-aventurança prometida aos humildes³. Tal graça premeia todo o discurso, tendo momentos de grande ênfase, como por exemplo em Mt 6,25-34. Consciente do caráter dadivoso do Pai gracioso, doador de todas as coisas, atenta e coerente com tal verdade teológica, a tradição cristã desde Agostinho de Hipona, ao subdividir oração em suas partes componentes, sempre focou seu olhar predominantemente sobre as diversas petições ao Pai presentes na oração do Pai Nosso. O presente estudo propõe um olhar sobre a oração a partir de um novo foco, no qual a ênfase do olhar que busca compreender suas divisões poéticas internas não recai necessariamente sobre seu caráter peticional, mas exclusivamente nos aspectos textuais formais, puramente literários e estruturais do texto da referida oração como um todo.

Objetivando inicialmente iluminar a questão da diferença percebida entre os modelos conhecidos de estruturas poéticas na Retórica Semítica e as atuais divisões existentes em versículos, na primeira parte da pesquisa é apresentado um breve histórico de como surgiram as modernas divisões dos textos da Bíblia em capítulos e versículos. Isto é feito a fim de “relativizar” o papel da divisão moderna em versículos como determinante das delimitações internas das partes componentes da oração do Pai Nosso, para melhor entender seu valor e peso na tradição interpretativa. Na segunda parte, são apresentadas algumas estruturas literárias bíblicas semíticas, que também podem ser chamadas de figuras ou formas de linguagem, em especial aquela na qual se enquadra a oração estudada. Isto é feito a fim de demonstrar que, após identificada uma determinada estrutura em um texto bíblico, as divisões internas (e as relações existentes entre suas partes componentes) que naturalmente emergem de sua compreensão são indicativos preferíveis para as análises bíblicas do que as divisões em versículos. Estas têm sua grande utilidade apenas como sistema universal de referências.

³ KUNZ, A. C., *Contracultura do Reino*, p. 33.

Em sua terceira parte, a pesquisa analisa diretamente a oração do Pai Nosso na versão do Evangelho de Mateus (Mt 6,9-13), um dos três Evangelhos Sinóticos e pertencente ao *corpus* dos Evangelhos e Atos⁴. Após questões iniciais como delimitação e contexto literário, é apresentado um breve histórico das principais propostas anteriores de compreensão de suas divisões internas, inicialmente no meio católico e posteriormente no meio protestante. Trata-se das propostas de João Crisóstomo e de Agostinho de Hipona (no meio católico), e de João Calvino e Martinho Lutero (no meio protestante).

A quarta parte da pesquisa apresenta finalmente a estrutura da oração do Pai Nosso no Evangelho de Mateus à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Sua estrutura é identificada como uma figura de linguagem conhecida como estrutura concêntrica. Tal estrutura, por ter especificamente o número de sete partes componentes, pode ser entendida (e melhor visualizada) como uma “estrutura menorá”. Neste tipo de esquema literário chamado de estrutura concêntrica, pares de elementos em paralelismo quiástico emolduram uma mensagem central. É o que ocorre com a oração do Pai Nosso na versão de Mateus, conforme será devidamente demonstrado após as necessárias explanações preliminares.

A quinta parte consiste em uma proposta de verificação dos resultados anteriormente encontrados na pesquisa. Tal verificação ocorre por meio do desenvolvimento de um processo denominado “giro caleidoscópico”. Este guarda uma analogia com a operação de verificação de resultados chamada de “prova real” na matemática.

Na sexta parte é feita uma proposta de um exercício espiritual. Inspirado na existência de exercícios espirituais da tradição da Igreja, com várias escolas de espiritualidade, é sugerido um

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.

exercício místico-contemplativo. Esta prática sugerida utiliza a oração do Pai Nosso conforme as divisões textuais de suas partes internas (conforme a *Estrutura Menorá* identificada na pesquisa) recitada em um ritmo pautado no duplo movimento da respiração humana.

1. As divisões modernas da Bíblia

O primeiro ponto a ser tratado, em caráter preliminar à questão, são as divisões atualmente existentes na Bíblia. Em nenhum dos antigos manuscritos bíblicos existe nada parecido com divisões em capítulos ou versículos como há nas Bíblias modernas.

A divisão em capítulos presente nas modernas edições impressas da Bíblia foi o resultado do trabalho de Stephen Langton (1150-1228), concluído em 1222, e teve por objetivo possibilitar a rápida referência dos textos⁵, a fim de ajudar seus alunos. Stephen Langton, que era bispo católico, e chegou a ser o cardeal arcebispo da Cantuária. Quando era professor de Teologia da Universidade de Paris, em 1227, publicou uma versão da Vulgata (Bíblia em latim) com sua inovadora divisão em 1.189 capítulos, sendo 929 no AT e 260 no NT, que ficou conhecida como a Bíblia Parisiense. Em 1534, quando a Bíblia de Lutero, em alemão, foi impressa utilizando o Padrão Langton de divisão em capítulos, acabou por estabelecer definitiva e universalmente tal sistema de origem católica no meio protestante até os dias de hoje. “A fixação dos capítulos foi obra de Stephen Langton, chanceler da Universidade de Paris e arcebispo de Cantorbery”⁶. Langton foi um amigo íntimo do Papa Inocência III, considerado, por Leonardo Boff⁷, o papa mais poderoso de todos os tempos na história da Igreja.

⁵ ARAÚJO, C. A. R., História comparada do Pentateuco Hebraico depositado no Museu Nacional – UFRJ, p. 181.

⁶ ARTOLA, A. M., A Bíblia e a palavra de Deus, p. 17.

⁷ BOFF, L., O Espírito Santo, p. 253.

Langton muito colaborou para os estudos bíblicos com sua divisão das Sagradas Escrituras em capítulos, mas à luz do desenvolvimento dos estudos bíblicos é possível perceber que muitas divisões feitas por ele poderiam estar posicionadas de melhor forma ou, pelo menos, de forma diferente. Mas nada disso tira a grandiosidade de seu gigantesco e árduo trabalho de dividir toda a Bíblia em capítulos, em uma época que não havia nada dos atuais recursos, para não dizer da tecnologia ligada ao campo da computação e da Inteligência Artificial (IA). Ocasionalmente alguns cortes de capítulos dificultam a compreensão dos textos bíblicos devido às divisões realizadas que “cortam” seus conteúdos, que à luz dos estudos atuais, não seriam as mais apropriadas. Por exemplo: o conteúdo do primeiro capítulo de Gênesis na verdade termina em Gn 2,4a; o lugar que foi estabelecido como o final do capítulo 12 do Evangelho de Marcos dificulta a perceber a unidade temática da estrutura concêntrica do tipo A-B-A’ existente em Mc 12,38-13,2 (A = Mc 12,38-40; B = Mc 12,41-44; e A’ = Mc 13,1-2); não deveria haver o “corte” entre o final do quarto capítulo de Atos dos Apóstolos e seu quinto capítulo, entre inúmeros outros exemplos possíveis de divisões entre capítulos que poderiam estar tematicamente melhor localizadas.

O monge dominicano Pagnino de Lucca (1470-1536, católico) fez, em 1541, uma divisão da Bíblia em 1.527 partes. Inspirado nesta divisão do monge dominicano, um tipógrafo (impressor) parisiense chamado Robert Estienne (1503-1559, protestante), conhecido como Stephanus, em 1555, aprimorou a divisão em versículos. Primeiro, Stephanus utilizou a divisão feita pelo monge dominicano, mas depois transformou totalmente a divisão em 1.527 partes do monge nos 31.102 versículos atuais, sendo 23.145 no AT e 7.957 no NT. Segundo Monloubou: “Robert Estienne foi o autor de divisão dos capítulos em versículos, aceita universalmente, e que data de 1555. Ela possibilita a identificação de um texto preciso; mas ela não é muito feliz, os cortes não correspondem sempre às divisões de sentido”⁸.

⁸ MONLOUBOU, L. Dicionário Bíblico Universal, p. 816.

A divisão dos versículos da Bíblia foi feita por um impressor e não por um teólogo. Para Bloom e Rosenberg, sobre o AT, é possível dizer que “... a divisão da Bíblia Hebraica em capítulos e versículos é puramente arbitrária e não reflete as intenções dos autores originais”⁹. Afirmção semelhante pode também ser feita sobre a divisão em versículos do NT, já que foram feitas pela mesma pessoa. O tipógrafo Robert Estienne possibilitou a rápida localização dos textos, ao incorporar, nas suas edições impressas da Bíblia, a divisão em versículos criada por ele.

De acordo com Silva, é importante ter em mente que: “Não obstante o enorme mérito de facilitar a citação de uma passagem, as divisões em capítulos e versículos são arbitrárias e nem sempre são claros os critérios utilizados para estabelecê-las”¹⁰. A Análise Retórica Bíblica Semítica, em vários aspectos, pode ser um critério mais apropriado para divisões dos textos do que a tradicional divisão em capítulos e versículos, no sentido de ser mais capaz de revelar a intenção dos autores originais.

Apesar da incorporação dos números de versículos do século XVI ter sido uma expressiva contribuição para o campo dos estudos das Sagradas Escrituras, muitas de suas divisões podem não corresponder fielmente à intenção original dos autores bíblicos, pedindo inclusive revisão em muitos casos. Por isso, as divisões merecem atenção através da Análise Retórica Bíblica Semítica, pois esta busca a intenção dos autores. A correta compreensão da divisão das partes de um texto (e de como estas se relacionam entre si) pode ser muito importante para entender seu conteúdo teológico, não apenas nas poesias existentes na Bíblia, mas em todos os seus diversos gêneros e formas literárias.

É necessário que se desenvolva um olhar sobre os textos bíblicos que considere as divisões em capítulos e versículos como simples referenciais de localização e não como divisões textuais oriundas da intenção de seus autores. Por outro lado,

⁹ BLOOM, H.; ROSENBERG, D., *O Livro de J.*, p. 16.

¹⁰ SILVA, C. M. D., *Metodologia da exegese bíblica*, p. 50.

em determinados casos, tal intenção (de como os autores originais concebiam as divisões internas de seus textos) pode ser percebida através do estudo das estruturas literárias presentes nos textos, como por exemplo: paralelismos, quiasmos e estruturas concêntricas, entre outras.

2. As formas literárias da Retórica Bíblica Semítica

Rever as tradicionais divisões das Sagradas Escrituras tem se revelado, cada vez mais, uma tarefa importante para os teólogos, no sentido de colaborar para revelar melhor o sentido de seus textos através uma compreensão mais profunda de suas estruturas literárias. Neste sentido, é relevante o que diz Baldwin¹¹:

Uma contribuição importante dos eruditos modernos à nossa compreensão da Bíblia é a descoberta de que sua verdade é expressa pelas palavras e pelas formas e estruturas literárias. O feitiço de um poema, a formatação artística de um livro são instrumentos que o Espírito Santo usa para transmitir sua mensagem. É uma grande vitória que muitas versões modernas da Bíblia usam os números de referência da maneira mais discreta possível, reveem as divisões do texto, e se esforçam para manter a estrutura poética do original.

Uma das principais estruturas literárias hebraicas é o paralelismo, no qual as partes paralelas de um texto podem relacionar-se de diversas maneiras. As partes componentes de um texto em paralelismo costumam repetir (reafirmar) ou desenvolver (expandir) suas partes paralelas, com um ritmo que se dá não pelo som, e sim pelas ideias. Klein afirma que: “Paralelismo é o fenômeno através do qual dois ou mais versículos sucessivos dinamicamente fortalecem, reforçam e desenvolvem o pensamento uns dos outros”¹².

¹¹ BALDWIN, J. G., Ageu, Zacarias, Malaquias, p. 47.

¹² KLEIN, W. W., Introdução à interpretação bíblica, p. 465.

A poesia hebraica enfatiza mais o ritmo das ideias do que o ritmo dos sons. Isto acarreta uma grande vantagem para as traduções. O paralelismo não se perde quando traduzido, o efeito de seu ritmo permanece idêntico em qualquer idioma¹³. Tal afirmação é especialmente válida para as versões cujas escolhas dos tradutores privilegiam mais os princípios de equivalência formal do que os de equivalência dinâmica. O mesmo raciocínio sobre o ritmo das ideias se aplica igualmente aos textos bíblicos não necessariamente poéticos, mas também estruturados em paralelismo. Existem vários tipos de paralelismo: 1) o *sinonímico* é aquele em que a segunda linha reproduz a ideia da primeira com palavras semelhantes; 2) no paralelismo *antitético*, a segunda linha expressa ideia oposta à primeira; 3) o tipo *sintético* é aquele no qual a segunda linha completa ou desenvolve a ideia da primeira.

O paralelismo chamado de *quiasmo*, *quiasma* ou *quíastico*, é aquele no qual a segunda linha repete a primeira, mas em ordem invertida¹⁴. A ordem das palavras de um versículo paralelo é o inverso da anterior, e por isso se “ligarmos” as partes relacionadas com linhas, é possível formar um “X”, a letra grega Chi (ou Ki), de onde vem o termo quiasmo. A semelhança com a letra grega, facilmente perceptível em estruturas simples de versos, torna-se de difícil visualização quando é grande o número de partes relacionadas em paralelismo cruzado, pois exige certa abstração. Outra grande dificuldade é conseguir visualizar a semelhança com a letra grega quando além das quatro (ou mais) partes que seriam as extremidades do “X” (ou de vários “X” sobrepostos) hipoteticamente traçado (ou traçados), existe um elemento central, e o quiasmo ocorre ao redor deste, emoldurando-o.

A semelhança com a letra grega é de difícil percepção especialmente em quiasmos complexos, de muitas partes. Mas sejam estes com ou sem elemento central, podem continuar sendo

¹³ ELLISEN, S., Conheça melhor o Antigo Testamento, p. 171.

¹⁴ ELLISEN, S., Conheça melhor o Antigo Testamento, p. 173.

chamando de quiasmos (pelo menos em “sentido amplo”), porque dependendo da forma com que se visualiza as partes do texto, o formato de “X”, continua existindo, algumas vezes mesmo com inúmeras sobreposições. Quando há elemento central, o número de partes do quiasmo é ímpar. Quando não há uma parte central, o número de elementos constituintes de um quiasmo é sempre par.

O quiasmo é uma estrutura literária de muito maior aplicação nos textos da Bíblia do que nas poesias. Grandes partes das Escrituras ou mesmo livros bíblicos inteiros podem ter sido estruturados, literariamente, por seus autores como grandes quiasmos, que ao invés de pequenos versículos, têm longos textos como partes constituintes de seu paralelismo cruzado.

O uso do quiasma não se limita a versos paralelos individuais. Também encontramos exemplos de quiasmas ampliados na Bíblia, isto é, estruturas quiásticas que estão por trás de passagens inteiras até mesmo por trás de livros inteiros¹⁵.

Devido à dificuldade de visualização do quiasmo em estruturas grandes de paralelismo (cujas partes componentes sejam maiores que pequenos versos de um poema), nem todos os autores utilizam o termo “quiasmo ampliado”, como o autor supracitado. Havendo elementos centrais, como normalmente ocorre nas grandes estruturas, alguns estudiosos utilizam para estes paralelismos expressões como “formas concêntricas”¹⁶, “estruturas concêntricas”¹⁷ ou “pirâmides poéticas”¹⁸. As estruturas concêntricas se caracterizam por apresentar vários elementos equidistantes de um “centro comum”¹⁹. Segundo Klein: “O quiasmo ampliado era uma técnica literária comum no antigo Oriente Médio”²⁰.

Trata-se de um movimento literário de aproximação e dis-

¹⁵ KLEIN, W. W., Introdução à interpretação bíblica, p. 486.

¹⁶ VITÓRIO, J., Mateus: O evangelho eclesial, p. 11.

¹⁷ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 92.

¹⁸ ROBERTSON, O. P., A estrutura e a teologia dos Salmos, p. 229.

¹⁹ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 92.

²⁰ KLEIN, W. W., Introdução à interpretação bíblica, p. 486.

tanciamento dos elementos centrais. O clímax de um quiasmo ampliado é encontrado no centro estrutural do texto, a seção que não tem paralelo nenhum. O clímax, dobradiça estrutural ou vértice, une as duas metades do texto, dando-lhe centralidade. Nesta mesma linha, Klein afirma que: “Obviamente, um entendimento da estrutura traz um ponto de partida importante para interpretar passagens (...). Ajuda os leitores a isolar a ideia principal do texto”²¹.

Quiasmos com elementos centrais, ampliados ou não, podem ser chamados de estruturas concêntricas. Compreender os pares componentes da moldura de uma estrutura concêntrica e detectar seu elemento central são importantes resultados possíveis de serem obtidos pela Análise Retórica Bíblica Semítica, no sentido de compreender a intenção teológica original de um autor bíblico. Normalmente, o centro literário é também o ponto teologicamente central dos textos assim estruturados.

3. O Pai Nosso na versão de Mt 6,9-15

Existem, na Bíblia, duas versões da oração do Pai Nosso. Uma está no Evangelho de Mateus (Mt 6,9-13) e outra, mais curta, no Evangelho de Lucas (Lc 11,2-4). Como indicado desde o início deste estudo, aqui é analisada a versão mais completa, como registrada pelo evangelista Mateus. O texto grego, bem como a tradução portuguesa, como se pode perceber a seguir, tem uma beleza vocabular-teológica espetacular. Cada palavra e cada movimento é pensando para transmitir o conteúdo da magna oração cristã, saída da boca do próprio Cristo. Embora a oração do Pai Nosso compreenda apenas os v.9-13, a opção aqui foi traduzir também os v.14-15, dado o valor da temática e da teologia para o conjunto da oração do Pai Nosso.

²¹ KLEIN, W. W., Introdução à interpretação bíblica, p. 487.

Texto grego de Mt 6,9-15	Tradução portuguesa
⁹ Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·	⁹ Vós, no entanto, orai assim: “Pai nosso, que estás nos céus. Santificado seja o teu nome.
¹⁰ ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·	¹⁰ Venha o teu Reino; seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu.
¹¹ τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·	¹¹ Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia.
¹² καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	¹² Perdoa as nossas dívidas (<i>ofensas</i>), como também nós perdoamos aos nossos devedores (<i>ofensores</i>).
¹³ καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	¹³ E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal.
¹⁴ Ἐὰν γὰρ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·	¹⁴ Pois, se perdoardes as ofensas dos homens (<i>uns dos outros</i>), o Pai celestial também perdoará as vossas ofensas (<i>dívidas</i>).
¹⁵ ἐὰν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.	¹⁵ Porém, se não perdoardes os homens (<i>uns aos outros</i>), o Pai celestial não vos perdoará as vossas ofensas.

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

Com a finalidade de se realçar e valorizar o texto da oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13), segundo o esquema dividido em sete partes e sete petições, apresenta-se aqui também a estrutura da oração apresentada por Meynet²², a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, indicando que no centro da oração estaria o quarto dos sete pedidos, ou seja, para que tenhamos “o nosso pão cotidiano”. Será proposto aqui um olhar novo e diferente, também com sete partes, porém nem todas as petições, incluindo a

²² MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 398.

primeira parte da oração: “Pai nosso, que estás no céu” (v.9) e, procurando assim, uma nova leitura a partir de uma nova ótica. Todavia, vejamos antes a proposta de Meynet, em sete partes e sete petições:

PAI	1.	seja santificado	o teu	NOME,
Nosso	2.	venha	o teu	REINO,
que	3.	seja feita	a tua	VONTADE, como no céu assim também na terra.
			4.	O nosso PÃO cotidiano nos dá cada dia.
estás	5.	perdoa-nos	as nossas OFENSAS, como nós perdoamos a quem nos ofende,	
nos	6.	Não deixes entrar nos em TENTACÃO,		
céus,	7.	e livra - nos do MALIGNO.		

3.1 Delimitação

O versículo inicial (Mt 6,9) começa com a conjunção conclusiva, “portanto”. Esta, ao mesmo tempo que demonstra uma ligação com a perícope anterior, indica uma nuance nova na questão. Na perícope anterior, Jesus explicava basicamente como não se deve orar. Na perícope que se inicia no v.9, ele vai ensinar como orar. Se antes tratava-se de um preceito essencialmente negativo, a partir do v.9 inicia-se um preceito positivo.

O versículo final (Mt 6,15) encerra as recomendações sobre oração, de como se deve proceder ao orar. O versículo seguinte (Mt 6,16) claramente começa recomendações sobre outro assunto: o jejum. Embora totalmente inserida em seu contexto próximo de ensinamentos de recomendações de procedimentos, é possível estabelecer uma delimitação de perícope entre os v.9-15 do capítulo 6 de Mateus, nos quais Jesus ensina como orar. Se na perícope anterior ele ensinava como não se deve orar

(Mt 6,5-8), na perícopre seguinte (Mt 6,16-18) ele ensina sobre outro assunto: o jejum.

3.2 Contexto literário

A perícopre em análise situa-se em um contexto de exortações de Jesus sobre como proceder em relação a diversas questões. No capítulo anterior, no qual após dizer que ele não veio para revogar a lei, mas sim para cumpri-la (Mt 5,17), o mestre exorta (até o final do capítulo 5) à forma correta de se cumprir a lei através de cinco repetições de uma mesma fórmula. O número cinco é relacionado, na simbologia numérica hebraica, à própria lei, recordando o Pentateuco, esquema este muito recorrente em toda a Escritura²³. São, portanto, exortações quanto ao correto proceder.

Também Mt 6, na íntegra, é formado por exortações. As primeiras, dizem respeito a não buscar vanglória por comportamentos religiosos, como a publicidade das práticas de caridade e de oração. Tais exterioridades parecem terem sido entendidas por Jesus como meros exibicionismos²⁴. Após a perícopre em análise, continuam as exortações quanto a questões diversas.

Ainda sobre o contexto literário da oração do Pai Nosso no Sermão do Monte, pode-se dizer que ela está inserida em um bloco do discurso de ensinamentos que é composto por três unidades: a primeira (Mt 6,2-4) diz respeito a como praticar caridade; a segunda (Mt 6,5-15) diz respeito a como orar; a terceira (Mt 16-18), como jejuar; ainda: como praticar caridade refere-se a como proceder em relação ao próximo; como orar diz respeito ao relacionamento com Deus; como jejuar diz respeito ao relacionamento consigo mesmo: autodisciplina. Portanto, o ensinamento de Jesus sobre como orar (Mt 6,5-15), onde está inserida a oração do Pai Nosso no Evangelho de Mateus (Mt 6,9b-13a), está no centro de uma tríade de ensinamentos sobre a relação ideal do cristão com o próximo (caridade/compaixão), com Deus (oração) e consigo mesmo (autodisciplina).

²³ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica, p. 247-277.

²⁴ TASKER, R.V.G., Mateus: Introdução e comentário, p. 57.

3.3 Variantes textuais

Neste item da análise geral da perícopes em questão, há um ponto muito importante para a análise. Nos melhores e mais antigos manuscritos a oração propriamente dita, que se encontra no interior da perícopes em questão na qual ela é ensinada, termina efetivamente com a palavra “mal”. Posteriormente copistas fizeram, para fins litúrgicos, o acréscimo “pois teu é o reino, o poder e a glória para sempre. Amém”²⁵. Trata-se de uma antiga inserção litúrgica que não pertence ao texto primitivo original, não aparece nos manuscritos mais antigos, ou seja, não faz parte da oração de Jesus²⁶. Como recorda Tasker: “A doxologia final no término do versículo 13, não se encontra nas testemunhas mais antigas do texto grego”²⁷. Por isso, na maioria das melhores edições bíblicas contemporâneas, este acréscimo ou não aparece, ou é colocado em nota de rodapé ou está entre colchetes, justamente para indicar que não pertencia ao texto primitivo, pelo contrário, é um acréscimo tardio, tratando-se de uma glosa litúrgica posterior.

3.4 A oração em si

A primeira parte do versículo inicial (Mt 6,9a) faz a transição entre a perícopes anterior e a que aqui é analisada. Funciona como uma espécie de introdução à oração do Pai Nosso propriamente dita. A segunda parte do v.13 é o já mencionado acréscimo²⁸. Nos v.14-15 há um comentário explicativo de um dos pontos da oração: a questão do perdão, do v.12.

Pode-se, portanto, afirmar que a oração do Pai Nosso propriamente dita está em Mt 6,9b-13a, ou seja, no interior da perícopes de Mt 6,9-15. Acertadamente, muitas edições contemporâneas

²⁵ OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p.7.

²⁶ CHAMPLIN, R. N., O Novo Testamento Interpretado, p.326-327.

²⁷ TASKER, R.V.G., Mateus: Introdução e comentário, p. 58.

²⁸ A glosa litúrgica, na sequência do v.13, traz a seguinte doxologia: “Porque teu é o Reino, o poder e a glória para sempre. Amém!”, similar à doxologia usada pela Igreja Católica para a conclusão de suas orações (“Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo! Como era no princípio, agora e sempre, amém!”), mas que não então nos manuscritos dos textos bíblicos.

apresentam uma diagramação diferente no texto da oração em si, deixando apenas o texto da oração do Pai Nosso, sem a glosa litúrgica. Em outros lugares da Bíblia, mudanças semelhantes de diagramação indicam a passagem de textos narrativos para poéticos, como por exemplo os diversos hinos situados em meio a narrativas, como o chamado cântico de Moisés (Ex 15,1b-18), o cântico de Débora (Jz 5,2-31b), o cântico de Maria (Lc 1,46b-55: *Magnificat*), o cântico de Zacarias (Lc 1,67-79: *Benedictus*), o cântico de Simeão (Lc 2,29-32: *Nunc dimittis*), e em algumas edições também o hino cristológico de Fl 2,(5)6-11 e o hino ao amor de 1Cor 12,31-13,13. São registros escritos de trechos com fortes traços de oralidade. Pode-se dizer que a oração do Pai Nosso em si (Mt 6,9b-13a) mereceria sempre, nas edições das Sagradas Escrituras, uma mudança de diagramação no interior do conjunto da perícopes de Mt 6,9-15, semelhante às mudanças ocasionalmente empregadas de forma assertiva em transições de textos em prosa para textos poéticos.

3.5 As partes da oração

A Análise Retórica Bíblica Semítica²⁹ parte do princípio de que, para se compreender um texto bíblico, é indispensável observar a composição do texto, o que implica em evidenciar suas divisões internas³⁰. A tradição antiga da Igreja que remonta a dois doutores da Igreja, João Crisóstomo e Agostinho de Hipona (ambos séc. IV-V) compreende que a oração do Pai Nosso é composta de petições. João Crisóstomo a dividiu a perícopes em seis petições e Agostinho de Hipona a dividiu em sete³¹ A

²⁹ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analise Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esgesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468; GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41.

³⁰ MEYNET, R. *A Análise Retórica*, p. 392.

³¹ Citado por CARSON, D.A., *O comentário de Mateus*, p. 207.

Tradição Católica e a Reforma Protestante, em geral, seguiram Agostinho de Hipona, com 7 petições (3 verticais e 4 horizontais), acompanhando os mesmos padrões de pensamento nesta questão. Por exemplo, enquanto João Calvino concordou com o número de seis petições proposta séculos antes por João Crisóstomo, Martinho Lutero, ex-monge agostiniano, de tradição católica, alinou-se ao pensamento de Agostinho de Hipona, compreendendo que no interior da oração do Pai Nosso há sete partes, com sete petições³².

Concordando com Agostinho de Hipona e Martinho Lutero, a presente proposta, aqui apresentada, de divisão interna da oração do Pai Nosso em suas partes componentes, também percebe a existência de sete partes na referida oração (embora com algumas diferenças), com sete petições. Por isso, apenas a divisão de Agostinho de Hipona e de Lutero é aqui apresentada, os quais dividiram em sete partes e sete petições, e não a de João Crisóstomo e de Calvino, que dividiram em seis partes e seis petições.

A parte inicial da oração (“Pai Nosso que estás nos céus”) não é elencada entre as petições. Segundo Lutero, seguindo Agostinho de Hipona, as sete petições, conforme consta em seu escrito “Catecismo Menor para os pastores e pregadores indoutos”, são:

- 1) Santificado seja o teu nome
- 2) Venha o teu Reino
- 3) Faça-se a tua vontade, assim na terra como no céu
- 4) O pão nosso de cada dia dá-nos hoje
- 5) Perdoa nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores
- 6) E não nos deixe cair em tentação
- 7) Mas livra-nos do mal³³

³² Citado por CARSON, D.A., O comentário de Mateus, p. 207.

³³ BÍBLIA SAGRADA COM COMENTÁRIOS DE LUTERO, p. 1299-1300.

3.6 O estado da questão na história

A tradição da Igreja chancelou a compreensão de Agostinho de Hipona sobre a composição da oração do Pai Nosso, que a compreende estruturada em sete petições, tendo sua invocação inicial apartada da estrutura, conforme o Catecismo da Igreja Católica³⁴. A tradição protestante prosseguiu, por meio e a partir de Lutero (ex-monge agostiniano), com tal compreensão da estrutura em sete petições que remonta a Agostinho. Meynet, no século XX mantendo ainda a posição agostiniana de separação da invocação inicial do corpo das sete petições, trouxe um avanço para o tema ao introduzir um novo elemento à questão: a possibilidade de uma concentricidade entre as petições que colocaria “o pão” no centro da estrutura literária da oração. Como colocado anteriormente na introdução, o presente estudo traz como proposta um novo olhar sobre o texto da oração, em que o foco não está em seu caráter teológico peticional, e sim em suas características exclusivamente poético-literárias.

A presente proposta compreende que a oração do Pai Nosso, em sua versão mais longa segundo Mt 6,9b-13a, é composta por uma estrutura concêntrica de sete partes (**A-B-C-D-C'-B'-A'**) que inclui a invocação inicial como a primeira parte do corpo da estrutura (**A**), percebendo assim que nem todas as suas sete partes componentes são petições. As duas primeiras partes **A-B** são, liturgicamente, uma invocação inicial (**A**) e uma introdução precatória (**B**). As cinco últimas partes são cinco petições *stricto sensu*, das quais a última (**A'**) recebe um reforço que a duplica por meio de um paralelismo final do tipo *a-b-a'-b'*. Considera-se “a vontade do Pai” como sendo o elemento literário e teológico central da oração (em sua parte **D**), conforme será exposto e demonstrado a seguir.

³⁴ CEC 2803

4. A Análise Retórica proposta

Analisar o estilo retórico, ou as características estilísticas de um texto, é estudar a sua forma de apresentação³⁵. “A forma de um texto geralmente diz muito sobre a sua interpretação”³⁶ A interpretação de um texto não pode prescindir da análise de sua forma.

É possível elencar *semelhanças* e diferenças entre a proposta de divisão de Agostinho (e também de Lutero) e a que é proposta aqui, a partir da Análise Retórica desenvolvida. A primeira semelhança é a compreensão de que existem sete partes na oração. A segunda semelhança é que a divisão em versículos estabelecida pelo tipógrafo Robert Estienne, em 1555, deve ser desconsiderada.

Quanto às *diferenças*, a primeira delas é que, diferentemente da compreensão Agostinho e de Lutero, a presente proposta se limita a perceber as partes da oração apenas como fragmentos ou elementos textuais da mesma, sem considerar a necessidade de compreendê-las como sendo todas estritamente petições. A compreensão da Igreja antiga, desde Agostinho e compartilhada por Lutero, de que tudo na oração é petição, obriga a excluir da divisão o início da oração, ou seja, sua invocação inicial. Ao considerar as partes da oração apenas como partes, sendo estas petições ou não, o texto da oração será integralmente contemplado na presente análise, desde sua invocação inicial.

A segunda diferença está na parte final da oração. Aquilo que Agostinho e Lutero entendiam como sendo a sexta e a sétima petições, de forma separada, na presente análise será compreendido como um todo único que compartilha de um mesmo campo semântico formado pelas palavras-chave “cair”, “tentação” e “mal”³⁷. Sendo assim, é possível apresentar uma proposta de divisão da oração do Pai Nosso percebida em uma estrutura concêntrica de sete partes. Nesta proposta, a parte inicial **A-B** é formada por uma invocação inicial (**A**) e uma introdução precatória (**B**). Após esta

³⁵ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 167-168.

³⁶ KUNZ, C. A., Ações Parabólicas de Jesus no Evangelho de Marcos, p. 214.

³⁷ Quanto à questão da importância da constatação de palavras-chave de mesmo campo semântico, ver: SILVA, C. M. D., Metodologia da exegese bíblica, p. 63.

parte inicial, **A-B**, a oração apresenta uma sequência de cinco petições *stricto sensu*. A última delas possui um reforço retórico que a se duplica por meio de um paralelismo do tipo **a-b-a'-b'**: sendo que a parte introdutória (A) não é uma petição e a parte final (A') é uma petição dupla, com o reforço da segunda parte.

Assim sendo, a presente proposta não fere a tradicional percepção de sete petições. Porém, percebe-as como uma introdução precatória e cinco petições *stricto sensu*, sendo a última delas duplicada, totalizando o número de sete existentes na tradição de interpretação do texto da oração do Pai Nosso. O diferencial da nova proposta de divisão da oração aqui apresentada é ser o resultado de um olhar focado em questões exclusivamente poético-literárias da Retórica Semítica, foco este que permite iluminar a estrutura concêntrica existente na totalidade textual da oração, conforme será demonstrado.

Figura 1 – Estrutura concêntrica da oração do Pai Nosso em Mt 6,9b-13a

- | |
|---|
| <p>A – “<u>Pai</u> nosso, que estás no céu</p> <p>B – <u>Santificado seja o teu nome</u></p> <p>C – Venha a nós o teu <u>reino</u></p> <p>D – Seja feita a tua <u>vontade</u>, assim na <u>terra</u> como no <u>céu</u></p> <p>C' – O <u>pão</u> nosso de cada dia nos dai hoje</p> <p>B' – Perdoai as nossas dívidas, assim como nós <u>perdoamos os nossos devedores</u></p> <p>A' – E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do <u>mal</u>”</p> |
|---|

Fonte: LUZ, M. B. M., A Estrutura Menorá, p. 67.

Esta nova proposta de estruturação da oração, ao ampliar o foco além para além de suas petições, inclui também sua invocação inicial como parte integrante do texto a ser dividido e analisado. Ao proceder assim, permite observar diversas dimensões interessantes da mesma. As três primeiras partes podem ser compreendidas como a “parte céu” (transcendente) da oração. As três partes do final formam juntas o conjunto que pode ser denominado

“parte terra” (imaneente). Há um equilíbrio perfeitamente simétrico em tal visão estrutural, cuja parte central, emoldurada pelas outras, harmoniza o conjunto total das sete partes, equilibrando os elementos do céu e da terra.

A parte **A** (“Pai nosso, que estás no céu”) é uma invocação inicial da presença de Deus (o Pai que está no céu) na oração ensinada por Cristo. Em Deus coexistem as dimensões transcendente e imaneente. Em relação a esta, pode-se dizer que Deus é onipresente no tempo e no espaço. Em sua grandiosa majestade estão contidas todas as coisas, tudo o que era, o que é e o que há de vir, pois só ele é o Todo-Poderoso *El Shadai* (Ap 1,8). A presença de Deus está em todos os lugares (Sl 139,7-10), mas embora presente em todas as coisas, ele não se confunde com sua criação, como fica claro ao ser contemplada sua dimensão transcendente. Esta refere-se à sua absoluta diferenciação com relação ao todo criado, diferenciação esta cognoscível à limitação humana através de metáforas espaciais, como aquelas que afirmam que Deus está no céu, enquanto o homem na terra (Ecl 5,2), ou que o Soberano se encontra assentado sobre um alto e sublime trono (Is 6,1). A dimensão transcendente de Deus enquanto *El Elyon*, o Altíssimo, é a invocada na porção inicial da oração do Pai Nosso, sua parte **A**, com a nuance da particularidade da forma de relacionamento ensinada por Jesus, Emanuel, Deus-conosco (Is 7,14). Jesus nos ensina a chamar o Deus Altíssimo de Pai Nosso.

A parte **B** (“Santificado seja o teu nome”) da oração é, liturgicamente, uma introdução precatória e indica a postura correta que o fiel orante deve sempre ter diante de tão grandiosa presença invocada: a mesma postura descrita em Is 5,2-3 e em Ap 4,8-9. Deve-se humildemente, e com total devoção, reconhecer e exaltar a santidade absoluta de Deus. Em outras palavras: exaltá-lo, glorificá-lo e adorá-lo em espírito e verdade (Jo 4,23), com toda a alma, com toda a força e com todo o entendimento (Dt 6,5; Mc 12,30), ou seja, com a integridade do ser.

A parte **C** (“Venha a nós o teu reino”), esta sim é uma petição propriamente dita, ou uma petição *stricto sensu*, a primeira delas,

na qual Jesus ensina a clamar ao Pai para que venha da parte dele, do céu para a terra, o reino de Deus. Isto está em consonância com diversas partes das Escrituras em que se pode perceber o sentido descendente de tudo que provém do Altíssimo, que está no céu. Alguns exemplos: o Espírito Santo desceu sobre Jesus em seu batismo nas águas (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jo 1,33), Jesus ressurreto prometeu aos seus discípulos que o Espírito Santo desceria sobre eles (At 1,8), o Espírito Santo efetivamente desceu sobre eles em Pentecostes (At 2,1-4), Tiago diz que toda a boa dádiva vem do alto, descendo do Pai das luzes (Tg 1,17), que a sabedoria (que provém de Deus) vem do alto (Tg 3,15). Somos vasos de barro a serem preenchidos pelo Espírito de Deus que se derrama do alto sobre nós. Que venha o Reino!

A parte **D** (“Seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu”), o centro da oração, é a parte mais importante, o clímax da estrutura. Toda a moldura literária converge para ela. É a síntese, a mensagem central e o sentido maior da oração: fazer a “vontade do Pai”. Segundo Gonzaga: “A mensagem de um texto nem sempre está no fim. Às vezes pode estar no centro/meio do texto”³⁸. É este o caso da oração do Pai Nosso: sua mensagem central está no meio da oração. O pecado entrou no mundo porque o primeiro homem não fez a “vontade do Pai”. Por outro lado, fazer a vontade dele traz o céu para a terra e leva a terra para o céu, o Reino de Deus e todas as boas dádivas a ele inerentes. Deve ser esta a meta central, compreendida como a petição maior, o elemento da oração que contém em si todos os outros.

No processo descendente que permeia toda a oração, a parte **C** (“O pão nosso de cada dia nos dai hoje”) inicia a “parte terra” da oração. A palavra-chave “pão” remete ao aspecto material, terreno da existência (embora exista também outra dimensão simbólica concomitante). Todos os alimentos, de certa forma, têm relação com a terra. O pão simboliza os alimentos. Todos os alimentos são vegetais que se desenvolveram na terra ou são animais que se alimentaram de vegetais que se desenvolveram na terra.

³⁸ GONZAGA, W., Salmos na perspectiva da análise retórica bíblica semítica, p. 11.

Nosso corpo material, para existir, depende diretamente de nutrientes (vegetais ou animais) relacionados à terra. Estes formam nosso “vaso de barro”, boneco de barro da terra, cujo sopro divino foi soprado por Deus nas narinas do homem (Gn 2,7). Ao pó da terra, nosso corpo físico retornará um dia quando parar de respirar (Gn 3,19; Sl 104,29). O pão tem mais de uma dimensão simbólica. Uma delas refere-se ao alimento material, nutrientes da terra necessários à manutenção da vida. Tudo em nossa existência deve sempre nos fazer lembrar da nossa constante e total dependência de Deus. A antiga fórmula litúrgica da bênção judaica sobre o pão, que provavelmente foi proferida por Jesus (Mt 26,26), diz: “Bendito és tu, *Adonai*, nosso Deus, Rei do universo, que extrai o pão da terra”³⁹. A oração ensinada por Jesus contempla a gratidão e o reconhecimento a Deus pelo fato de que é Ele que provê o alimento físico (extraído da terra) ao nosso corpo, todos os dias.

Seguindo o caminho descendente da oração, se o pão diário ainda remete à participação direta do Altíssimo, que a cada dia nos abençoa com a vida, a parte **B’** (“Perdoai as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores”) refere-se essencialmente à dimensão horizontal da existência: os relacionamentos humanos. Assim como na parábola do credor incompassivo (Mt 18,23-35), esta parte da oração remete à verdade de que Deus, que nos dá a vida, espera de nós, e mesmo exige de nós, relacionamentos saudáveis e amorosos na esfera intra-humana, expressos na prática do perdão.

A parte **A’** (“E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal”) é muito interessante. É uma petição a Deus que “nos livre de cair na tentação” do pecado, a esfera de atuação do mal. Se a oração começa com menção ao Altíssimo, termina clamando por livramento daquilo que, de certa forma, está no extremo oposto ao céu, o que há de mais baixo. Nesta sua última parte **A’**, a oração apresenta o recurso literário de um paralelismo *a-b-a’-b’* que duplica em outras palavras seu conteúdo, reforçando-o: *a* = “Não nos deixes cair”, *b* = “tentação”, *a’* = “livra-nos”, *b’* = “mal”.

³⁹ HAARIZAL, N., Sidur Tehilat para Dias da Semana, Shabat e Yom Kipur, p.5.

A parte **A'** tem, sem si, duas petições que podem ser entendidas como um só pedido de livramento contra o mal, já que a tentação é uma forma de mal. É possível compreender o caráter duplo da última petição a partir de uma diferenciação cronológica, pois “não nos deixe cair” indica um mal que ainda não aconteceu, enquanto que “livra-nos” remete a um mal já existente⁴⁰.

A Análise Retórica proposta, através da percepção de sua concentricidade, explicita as relações de paralelismo existentes entre os pares concêntricamente emoldurantes. Assim sendo, **A** relaciona-se com **A'**, **B** com **B'**, e **C** com **C'**.

A e **A'**: Em um paralelismo de oposição, a primeira parte da oração (**A**) invoca o Deus Altíssimo (o bem maior, fonte de todo o bem), no mais alto céu (embora em relacionamento íntimo e próximo como Pai); em oposição à sua última parte (**A'**): o mal, o pecado, a tentação, o que está no ponto mais baixo na terra, um mal que “rasteja sobre o próprio ventre” (Gn 3,14). Este raciocínio metafórico-espacial, ao situar Deus Altíssimo, o bem maior, no céu, no alto (não só no alto céu, mas também no alto do texto), explica o emprego do verbo “cair” (Mt 6,13) em **A'**, pois assim como “Satanás caiu do céu como um raio” (Lc 10,18), ceder às tentações significa “cair”, “descer”, se afastando simbolicamente de Deus, que está no alto céu. De forma semelhante, a tradição hermenêutica que relaciona alegoricamente Ez 28,1-10 e Is 14,12-14 à queda de Satanás, também menciona “descidas bruscas” em Ez 28,8 e principalmente em Is 14,15. A oposição metafórico-espacial existente em Tg 3,13-18, ao opor a “sabedoria que vem do alto” e a “sabedoria terrena, animal e demoníaca”, pode ajudar a clarificar o entendimento da questão que envolve o verbo “cair” e a oposição existente entre **A** e **A'**, na oração do Pai Nosso. Ainda sobre esta oposição, se for feito um “giro caleidoscópico” (explicado na parte seguinte deste estudo) que reposicione hipoteticamente as partes da estrutura de forma que possamos ler sua parte **A'** imediatamente em seguida à parte **A** (“Pai Nosso que estás no céu, não nos deixes cair em tentação, livra-nos do mal”), é possível perce-

⁴⁰ KUNZ, A. C., *Contracultura do Reino*, p. 294-295.

ber internamente ao conjunto **A-A'** um quiasmo *a-b-b'-a'*, no qual as palavras-chaves de seus elementos componentes, relacionadas quiasmicamente em paralelismos antitéticos, são: *a* = “Pai”, *b* = “céu”, *b'* = “cair”, *a'* = “mal”.

B e B': Em um paralelismo de complementariedade, a segunda parte do Pai Nosso (**B**) expressa o ideal de relacionamento (vertical) com Deus (santificá-lo), enquanto sua sexta parte (**B'**) expressa um ideal de relacionamento entre os homens (perdoar os homens para ser perdoado por Deus), como forma concreta e objetiva de santificar a Deus (através das ações “horizontais”, no plano humano). A dimensão vertical (homem-Deus) e a dimensão horizontal (homem-homens) estão complementarmente interligadas, pois quem não ama ao seu próximo (**B'**) é incapaz de amar a Deus (**B**), conforme 1Jo 4,20-21. Essa complementariedade segue o padrão do decálogo, que em seus primeiros mandamentos aborda a relação dos homens com Deus, e nos últimos a relação dos homens com os outros homens (Ex 20,1-17). Esse mesmo padrão se reflete no duplo grande mandamento de Jesus que absolutamente tudo resume (Mc 12,28-31): “amar a Deus e ao próximo”⁴¹. A primeira relação é vertical e transcendente: homens-Deus (**B**). A segunda é horizontal e imanente: homens-homens (**B'**). A união perfeita destas duas dimensões, vertical e horizontal, reside no centro do mistério da cruz, e já vai nos preparando e nos aproximando de **C e C'** da nossa estrutura: o próprio Cristo.

C e C': Há, entre essas duas partes, um paralelismo de certa forma sinonímico, que é o tipo de paralelismo que apresenta a mesma ideia repetida em outras palavras⁴². A terceira parte (**C**), a invocação para que venha do alto, para nós, o Reino de Deus, ou o Reino dos Céus em linguagem mateana, remete àquele que nos

⁴¹ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320.

⁴² WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 91.

anunciou sua chegada (Mt 4,17), e que se autodenominou “o pão da vida” (Jo 6,18), do qual devemos “nos alimentar” todos os dias de nossas vidas: “o pão nosso de cada dia”, conforme a quinta parte (C’). O alimento físico em geral não é a única coisa que “pão” significa. O “pão” também é Jesus, que é o verdadeiro “pão descido do céu”, o “pão da vida” (Jo 6,35.48.51). Em outras palavras: o Reino (C) nos foi revelado por aquele que se autodenominou, simbolicamente, o pão (C’).

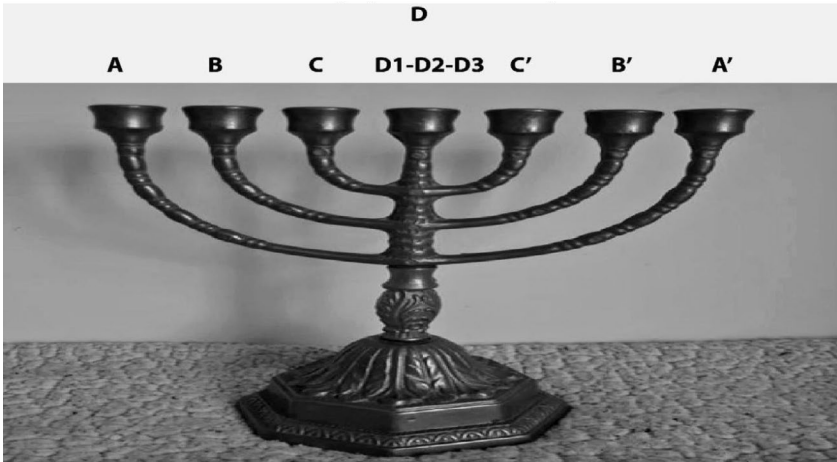
A parte **D** é o elemento central, a síntese, o clímax, o que há de mais importante na oração. É o item emoldurado por todos os demais elementos. Fazer na terra a “vontade do Altíssimo”, o nosso Pai que está no céu (A), implica em reconhecer sua Santidade (B), fazer vir à terra a ética, os valores e comportamentos relativos ao seu Reino (C), nos traz alimento físico e espiritual simbolizados pelo Pão (C’), nos faz ter em relação aos nossos semelhantes o comportamento ético compatível com a realidade do Reino, que é o perdão (B’) e nos livra de cair nas tentações do mal (A’). Tudo se resume em fazer, na terra, a “vontade do Pai”.

É relevante destacar que há na parte central **D** uma composição de três palavras-chaves (vontade, céu e terra), três elementos internos, aqui denominados **D1**, **D2** e **D3**: **D1** é a “vontade do Pai”; **D2** é o céu; e **D3** é a terra. Entre esses três elementos também existe uma concetricidade, embora esta seja de teor teológico e não necessariamente literário. O elemento teologicamente central, é a “vontade do Pai”, que está, de certa forma, emoldurado pelos elementos “céu” e “terra”.

Há, portanto, uma concetricidade estrutural detectada pela Análise Retórica, na qual a parte central **D** da estrutura é emoldurada por todas as demais partes, na forma dos pares **A-A’**, **B-B’** e **C-C’**. Considerando a multiplicidade de estruturas semelhantes que podem ser detectadas em diversas e importantes passagens das Sagradas Escrituras, quando o número de partes componentes é exatamente em número de sete, um recurso didático para sua eficiente visualização pode ser proposto. Uma interessante proposta para uma fácil e eficiente visualização didática de tal esquema em

paralelismo quiástico (ou em estrutura concêntrica) é através da imagem de uma “estrutura menorá”.

Figura 2 – A “estrutura menorá”: uma proposta de visualização



Fonte: LUZ, M. B. M., A Estrutura Menorá, p. 29

Em muitos pontos das Sagradas Escrituras é possível perceber estruturas semelhantes em paralelismo quiástico concêntrico com a presença de elementos centrais. É possível identificar estruturas deste tipo compostas de três partes⁴³, de cinco⁴⁴, de sete⁴⁵ e até mesmo compostas por um grande número de partes⁴⁶. Quando o número de partes componentes de uma estrutura concêntrica é especificamente igual a sete, esta estrutura pode ser, para fins didáticos, chamada de “estrutura menorá”. Considerando ainda que, na simbologia numérica semita, o sete é o número da perfeição⁴⁷, é possível designar a estrutura concêntrica de sete partes, ou a “estrutura menorá”, como o “quiasmo áureo”⁴⁸.

⁴³ KUNZ, C. A., Ações Parabólicas de Jesus no Evangelho de Marcos, p. 121-122.

⁴⁴ VITÓRIO, J., Mateus: O evangelho eclesial, p. 11.

⁴⁵ DORSEY, D. A., The Literary Structure of the Old Testament, p. 50.

⁴⁶ KLEIN, W. W., Introdução à interpretação bíblica, p. 488.

⁴⁷ ALMEIDA, A., O Significado dos Números na Bíblia, p.33.

⁴⁸ LUZ, M. B. M., A Estrutura Menorá, p. 71.

5. O “giro caleidoscópico” como prova real

A identificação de uma “estrutura menorá”⁴⁹ em um texto pode ser considerado um resultado obtido pela análise estilística (ou análise da estrutura literária, ou análise da forma) segundo os princípios da Análise Retórica Bíblica Semítica. Sendo, portanto, um resultado, é pertinente a existência de um método capaz de testar ou conferir a precisão de tal resultado.

Na aritmética, a chamada “prova real” é um método de verificação preciso para conferir se o resultado de um cálculo está correto, aplicando a operação inversa⁵⁰. Fazendo um paralelo com tal função de verificação de resultados da “prova real” na matemática, é possível conferir, como em uma prova real, se a identificação de uma determinada figura de linguagem resultante de uma análise literária é realmente um resultado correto da mesma, aplicando na figura de linguagem identificada como resultado da análise um método que pode ser chamado de “giro caleidoscópico”. Assim como o giro de um caleidoscópico reorganiza seus elementos componentes em uma nova ordem até o próximo giro, ao efetuar um “giro caleidoscópico” nas partes componentes de um texto, estas se reorganizam, temporária e hipoteticamente em uma nova ordem, no caso com uma finalidade de conferência de resultado.

Se o resultado da análise for a identificação de uma figura na forma **A-B-C-D-C’-B’-A’**, um “giro caleidoscópico” pode reordenar temporariamente sua forma, a fim de conferir tal resultado. Considerando hipoteticamente uma reordenação que isole em pares os elementos emoldurantes do resultado inicial a ser conferido, teríamos os pares **A-A’**; **B-B’**; **C-C’** e, ao final, em destaque, o elemento central **D**, sem par. A forma de “testar” o resultado da estrutura concêntrica identificada é verificar se seus pares emoldurantes isolados fazem sentido em si, internamente. Uma forma de verificação de sentido é a identificação de novas estruturas, ou figuras de linguagem, estas internas aos pares destacados.

⁴⁹ Estrutura concêntrica de sete partes (ou em sete seções) na forma **A-B-C-D-C’-B’-A’**.

⁵⁰ ZUIN, E. S. L. Revisitando a Prova Real e a Prova dos Noves, p. 529.

Por exemplo: após a identificação de uma “estrutura menorá” na oração do Pai Nosso segundo Mateus (Mt 6,9b-13a), conforme anteriormente demonstrado, seria possível identificar sentidos próprios e novas figuras de linguagem internamente em seus pares emoldurantes, se estes forem temporariamente reordenados e isolados? A resposta é positiva, como se segue:

Se for feito um “giro caleidoscópico” que reposicione hipoteticamente as partes da estrutura de forma que possamos ler sua parte **A'** imediatamente em seguida à parte **A** (Pai Nosso que estás no céu, não nos deixes cair em tentação, livra-nos do mal), é possível perceber internamente ao conjunto **A-A'** um quiasmo **a-b-b'-a'**, no qual as palavras-chaves de seus elementos componentes, relacionadas quiasticamente em paralelismos, são: **a** = “Pai”, **b** = “céu”, **b'** = “cair”, **a'** = “mal”.

A - a = Pai **b** = céu

A' - b' = cair **a'** = mal

As palavras-chaves “Pai” (**a**) e “mal” (**a'**) são a primeira e a última palavras da oração do Pai Nosso e apresentam um claro e extremado paralelismo antitético. Já as palavras-chave “céu” e “cair” apresentam um paralelismo sintético, um desenvolvimento complementar: cair de um certo lugar. A ação de cair recebe uma origem: o céu. Trata-se da ação de cair (**b'**) do céu (**b**) para a terra, assim como Jesus viu Satanás “cair do céu” como um raio (Lc 10,18).

É possível, portanto, verificar um quismo **a-b-b'-a'** interno no conjunto **A-A'** da oração do Pai Nosso. Sendo assim, a “prova real” efetuada por meio do “giro caleidoscópico” confirma o resultado anterior que indica a existência de uma moldura **A-A'**, demonstrando que tal moldura apresenta internamente uma estrutura própria, com sentido e coerência quiática.

Da mesma forma, reordenando temporária e hipoteticamente a estrutura inicial a ser testada, de forma a posicionar os elementos **B** e **B'** (da estrutura/resultado inicial **A-B-C-D-C'-B'-A'**) de tal forma que se possa ler **B'** imediatamente após **B**, é novamente

possível verificar não só coerência interna como, até mesmo, também, a identificação de uma figura de linguagem quiástica interna (no conjunto **B-B'**) na forma *a-b-b'-a'*. Internamente à sequência hipoteticamente reordenada **B-B'** (Santificado seja o teu Nome, perdoai as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”) encontramos as seguintes ideias centrais a partir de suas palavras-chave, ou ideias-chave:

B - <i>a</i> = Santificado	<i>b</i> = Nome
B' - <i>b'</i> = perdão/ação de perdoar	<i>a'</i> = ofendido

Assim como os elementos *a-a'* (Pai-mal) são a primeira e a última palavras do par emoldurante **A-A'** conforme já verificado, também os elementos *a-a'* (Santificado-ofendido) do par emoldurante **B-B'** são a primeira e a última palavras do par **B-B'**. Novamente entre as ideias contidas nas ações de “santificar” (*a*) e “ofender” (*a'*), ou seja, internamente aos elementos *a-a'*, há um claro paralelismo antitético.

Entre os elementos “nome” (*b*) e seu correspondente paralelo (perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos), cuja ideia central ou ideia-chave é o “perdão” (*b'*), há um paralelismo sintético. Isto porque o perdão pode ser um desenvolvimento da ideia do Nome de Deus (*b*) de diferentes formas. Por exemplo: pode-se entender que a prática do perdão deve ser algo realizado, entre os homens, em nome de Deus. Outra forma de relacionar as ideias-chave “nome” (*b*) e “perdão” (*b'*), considerando que inequivocamente que o “nome” em questão refere-se ao nome de Deus, consiste na constatação de que um dos “nomes” (no sentido de atributos) de Deus é o “perdão”.

Sobre tal constatação da relação internamente existente entre o par “nome” e “perdão”, algumas interessantes considerações podem ser traçadas. Considerando pertencerem a um mesmo campo semântico as palavras “misericórdia”, “compaixão”, “clemência” e “perdão”, é possível encontrar relações entre tal campo semântico o “nome” de Deus em diferentes antigas tradições religiosas.

Tal relação pode ser encontrada tanto na tradição judaica dos “72 nomes de Deus”, quanto na tradição islâmica dos “99 nomes de Deus”. Entre os 72 nomes de Deus listados na tradição judaica encontra-se חַיֵּל (*Haziel*), que remete à ideia de “misericórdia”. De forma semelhante, entre os 99 nomes de Deus da tradição islâmica encontra-se الرَّحْمَن (*Ar-Rahmān*), que pode ser lido como “O Clemente”, sendo que um dos sentidos de dicionário da palavra “clemência” é a prática do perdão.

Quanto à tradição cristã, entre as palavras e atitudes de Jesus registradas nos Evangelhos existem vários ensinamentos sobre a necessidade do perdão (exemplo: Mt 18,21-22 ilustrado em Mt 18,23-35). Estes ensinamentos podem ser entendidos como orientações no sentido de trazer o Reino do céu para a terra por meio da busca humana de imitação dos atributos divinos, mesmo com a consciência de que essa busca seja necessariamente sempre falha e limitada. Trata-se apenas de uma aproximação. Esta orientação bíblica para a busca humana de aproximação aos atributos (nomes) de Deus encontra-se presente como mandamento na Antiga Aliança (Lv 11,44) e foi ratificada na Nova Aliança (1Pe 1,15-16). Considerando que as listas de nomes de Deus referem-se a compreensões de seus atributos, títulos e características, se “misericórdia” é um dos nomes de Deus na tradição judaica e “clemência” igualmente na tradição islâmica, na oração do Pai Nosso Jesus parece indicar que “perdão” é, ou deveria ser, um “nome de Deus” na tradição cristã.

Assim sendo, é possível compreender a relação existente entre “nome” (*b*) e “perdão” (*b'*), bem como a relação antitética óbvia entre “Santificado” (*a*) e “ofendido” (*a'*). A existência deste quiasmo *a-b-b'-a'* internamente detectado na moldura formada pelo conjunto **B-B'** reordenado pelo método do “giro caleidoscópico” permite ratificar, como uma prova *rea l aritimética*, o resultado inicial da estrutura concêntrica menorá **A-B-C-D-C'-B'-A'**.

Raciocínio semelhante se aplica também ao conjunto que compõe a terceira moldura em direção ao centro da estrutura inicial a ser testada, ou seja, o conjunto emoldurante **C-C'** (Venha a

nós o teu Reino, o pão nosso de cada dia dá-nos hoje). Novamente é possível identificar um quiasmo, ou uma figura de linguagem na forma **a-b-b'-a'** internamente entre as palavras/ideias-chave do conjunto **C-C'**.

C - a = Venha **b** = Reino
C' - b' = pão **a'** = hoje

Conforme já verificado, os elementos **a-a'** (Pai-mal) são a primeira e a última palavras do par emoldurante **A-A'**, e também os elementos **a-a'** (Santificado-ofendido) são a primeira e a última palavras do par emoldurante **B-B'**. Novamente no par emoldurante **C-C'** é possível perceber que os elementos **a-a'** (Venha-hoje) são a primeira e a última palavras do par emoldurante **C-C'**.

As palavras-chave “venha” (**a**) e “hoje” (**a'**) apresentam um paralelismo sintético, no qual “hoje” (**a'**) acrescenta uma temporalidade desejada à petição inicial sintetizada na ação “venha” (**a**). As palavras-chave “Reino” (**b**) e “pão” (**b'**) apresentam um paralelismo de certa forma sinonímico, que pode ser entendido de diferentes formas, entre as quais podemos citar duas. A primeira é que Aquele que nos trouxe a realidade do Reino de Deus é o Pão da Vida (alimento espiritual). A segunda é que um dos aspectos do Reino de Deus é a presença de pão (símbolo-síntese de alimento físico/material em geral) todos os dias para todas as pessoas. Como a palavra “pão” possui bíblicamente uma dupla dimensão (alimento físico e espiritual), a relação entre os elementos **b-b'** (Reino-pão) tanto pode ser interpretada de forma mais física/material, ou seja, como sendo uma expressão do ideal de justiça social no Reino, como pode também simultaneamente ser compreendida e interpretada como a presença real do Cristo, o Pão da Vida, na vida de todos, todos os dias, na realidade do Reino.

Assim sendo, já é possível reposicionar agora a oração em sua forma original **A-B-C-D-C'-B'-A'**, após a experiência/teste de um “giro caleidoscópico” que confirmou, como uma “prova real”, o

resultado inicial da análise, ou seja, a existência de uma “estrutura menorá” na oração do Pai nosso segundo Mateus. Tal verificação/ confirmação do resultado inicial foi realizada ao se perceber não só coerência interna de sentido como também, e principalmente, estruturas quiásticas na forma *a-b-b'-a'* internamente aos pares emoldurantes **A-A'**, **B-B'** e **C-C'** da estrutura inicial testada. Tais quiasmos e coerências estruturais de sentido percebidos, internamente, nos citados três pares emoldurantes revelam o isolamento (ausência de par temático em paralelo) que é característico da centralidade de seu elemento principal, o elemento **D** (“Seja feita a sua vontade, assim na terra como no céu”) na estrutura resultante da análise inicial, agora testada e conferida pelo método do “giro caleidoscópico”.

6. Uma proposta de exercício espiritual a partir da “estrutura menorá” e da técnica do “giro caleidoscópico”

Várias *Ordens Religiosas* ao longo da história da Igreja cultivaram linhas de espiritualidade (Benedictinos, Carmelitas, Jesuítas etc.), com propostas de exercícios espirituais a fim de ajudar as pessoas a terem vida de oração e de intimidade com Deus, com os irmãos e com a criação; um bom exemplo é o da *Lectio Divina*, com meditação da Escritura, a partir dos cinco degraus: *leitura, meditação, oração, contemplação e compromisso*.

Outro exemplo de prática de oração meditada é o da Oração do Terço da tradição Católica (composto por 59 contas, entre contas maiores e menores, com a recitação de Pai Nossos e de Ave Marias; também chamado de *Rosário*, com os quatro mistérios, de 59 contas cada); presente também nas tradição Ortodoxa, com o nome *komboskini* ou *Cordão de oração* (composto por 100 nós ou contas, com frases de glorificação a Deus, mas pode variar entre modelos de 33, 50 ou 100); aliás, prática semelhante existe entre os monges budistas tibetanos, chamado de *Mala* ou *Mala Tibetano*, ou *Trengwa/Phreng-ba*, na língua tibetana (composto por 108 contas, com recitação de um mantra); e no Islã, entre os Mul-

cumanos, comumente chamado de *Masbaha*, *Misbaha* ou *Tasbih* (composto por 33 ou 99 contas, com frases de glorificação a Deus, *Allah*), sempre com a finalidade de colocar o fiel/crente em contato com o Divino, usando um ritmo de oração que passa as contas/nós entre os dedos e se vai mentalizando a oração e seguindo o ritmo da respiração e da oração.

Neste sentido, assim como o passar das contas/nós do terço com os dedos, a atenção ao ritmo da respiração funciona como um instrumento de auxílio complementar útil ao fiel orante. Por isso, tendo por inspiração a ideia da existência de exercícios espirituais, da oração com o “Terço” das várias tradições e dos resultados obtidos na pesquisa, corroborados pela técnica de verificação do “giro caleidoscópico”, é possível propor um exercício a ser realizado a partir da divisão textual oriunda da percepção literária da “estrutura menorá” da oração do Pai Nosso na versão do Evangelho de Mateus (Mt 6,9b-13a).

Para isso, comecemos analisando a dimensão oral presente no texto da oração: assim como os textos poéticos dos Salmos surgiram para serem cantados, o texto da oração que Jesus ensinou tem como principal objetivo a recitação comunitária (Oração do Pai Nosso: Mt 6,9b-13a). Cantilações, assim como poesias, têm como uma de suas características fundamentais o ritmo. Este, por sua vez, é marcado pelas ênfases nas palavras fortes do texto, ou suas palavras-chave. O ritmo da oração analisada é marcado por onze duplas de palavras fortes, palavras-chaves ou expressões marcantes:

Pai	Céu
Santificado	Nome
Venha	Reino
Seja feita	Vontade
Terra	Céu
Pão	Dia
Dá-nos	Hoje

Perdoa	Ofensas
Perdoamos	Ofendido
Cair	Tentação
Livra-nos	Mal

Conciliando e sobrepondo essa lista de duplas de palavras ou expressões (fortes o suficiente para receberem ênfase quando cantiladas ou recitadas) com a “estrutura menorá” **A-B-C-D-C’-B’-A’** percebida na presente pesquisa (e corroborada por meio da técnica do “giro caleidoscópico”), podemos vislumbrar uma dimensão de oralidade rítmica que brota do estudo do texto conforme os resultados da presente pesquisa, segundo a tabela a seguir:

	1º tempo	2º tempo
A	<u>Pai</u> Nosso que estais no <u>céu</u>	(pausa)
B	<u>Santificado</u> seja o vosso <u>nome</u>	(pausa)
C	<u>Venha</u> a nós o vosso <u>Reino</u>	(pausa)
D	<u>Seja feita</u> a vossa <u>vontade</u>	assim na <u>terra</u> , como no <u>céu</u>
C’	O <u>pão</u> nosso de cada <u>dia</u>	<u>dai-nos hoje</u>
B’	<u>Perdoa</u> as nossas <u>ofensas</u>	assim como <u>perdoamos</u> a quem nos tem <u>ofendido</u>
A’	Não nos deixeis <u>cair</u> em <u>tentação</u>	mas <u>livrai-nos do mal</u>

O caráter de oração a ser preferencialmente recitada coletivamente não exclui a possibilidade de sua utilização orante individual e silenciosa. O berço desta oração, bem como de toda a Escritura Sagrada, é o Antigo Oriente Próximo (expressão usual denotativa da presença de um olhar eurocêntrico: “próximo” do continente Europeu). O Oriente Próximo, por sua vez, como o seu próprio nome obviamente diz, está inserido no mundo oriental. Caminhando culturalmente ainda mais em direção a leste, podemos constatar que prestar atenção à própria respiração faz parte de

diversas práticas meditativas orientais. Embora não seja usual no ocidente, a atenção à respiração faz bíblicamente sentido, pois em cada movimento de inspiração se repete a graça do milagre inicial do fôlego de vida soprado no boneco de barro.

Considerando a conexão buscada entre o fiel orante e o Pai que está no céu, durante a realização da oração objeto da presente pesquisa, chegar a perceber a presença do sopro divino que vem do alto, trazendo a graça da vida a cada respiração, concomitantemente à reflexão meditativa sobre o texto da mesma, pode ser um exercício espiritual frutífero e edificante. Assim sendo, a presente proposta de um exercício espiritual orante, um tanto diferente do convencional, a partir da nova consciência das partes do Pai Nosso conforme a presente pesquisa, consiste em entrar na presença de Deus individualmente no silêncio de seu quarto, fechar os olhos e “respirar” a oração.

Isto se dá inspirando em seu primeiro tempo, enquanto simultaneamente é recitada mentalmente a sua parte referente ou elemento da oração; e expirando em seu segundo tempo, pausando a recitação interior, quando a compreensão da estrutura do texto assim determinar, ou recitando sua parte referente, quando houver. Sentir a presença do fôlego de vida que provém do Deus Altíssimo invadindo todo o seu ser a cada inspiração e ao mesmo tempo meditando nas belíssimas e profundas palavras do Mestre na mais importante oração cristã (Oração do Pai Nosso: Mt 6,9b-13a), em sete respirações completas, respeitando o ritmo de suas pausas, “respirando” suas sete partes, é buscar vivenciar o que pode ser compreendido como uma via mística ou, ainda, algo que pode ser chamado de uma “pneumatologia experiencial” que percebe o corpo como lugar possível de experiências sensoriais com o Espírito Santo⁵¹. Assim sendo, a oração individual silenciosa, ritmada pela respiração, e de acordo com a estrutura poética original do texto da oração identificada na presente pesquisa (uma “estrutura menorá”), segue a seguinte ordem estruturada em quatorze partes:

⁵¹ BERKENBROCK, V. J., *O Espírito Santo Deus-em-nós*, p. 301.

Inspiração:	Pai Nosso que estais no céu
Expiração:	PAUSA na recitação interior
Inspiração:	Santificado seja o vosso nome
Expiração:	PAUSA na recitação interior
Inspiração:	Venha a nós o vosso Reino
Expiração:	PAUSA na recitação interior
Inspiração:	Seja feita a vossa vontade
Expiração:	assim na terra como no céu
Inspiração:	O pão nosso de cada dia
Expiração:	nos dai hoje
Inspiração:	Perdoai as nossas ofensas
Expiração:	assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido
Inspiração:	E não nos deixeis cair em tentação
Expiração:	mas livrai-nos do mal.
Amém.	

Alicerçado na compreensão das partes da oração, organizadas em uma “estrutura menorá”, sendo possível ser verificada pela técnica do “giro caleidoscópico”, tal exercício de meditação-oração se propõe a realizar uma ponte dialógica intercultural. Trata-se de experimentar a dádiva do sopro divino através da união entre a prática oriental da via mística de concentração na respiração com a recitação interior silenciosa e ritmada da oração do Pai Nosso. Na plena consciência do Espírito Santo na graça divina do fôlego de vida, por meio da oração ensinada por Jesus no Sermão do Monte, uma forma orante experiencial de se chegar ao Pai, pelo Filho, no Espírito.

Conclusão

As divisões em capítulos e versículos muitas vezes não expressam de forma ideal as intenções originais dos autores bíblicos. Devem ser utilizados apenas como padrões universais de referência. Compreender as divisões do texto bíblico e a forma com que tais partes se relacionam entre si é determinante para

a interpretação bíblico-teológica. Um dos objetivos do processo exegético-hermenêutico é a busca pela intencionalidade original dos autores divinamente inspirados da Palavra de Deus, tarefa ao mesmo tempo árdua e genuína.

A busca por uma correta compreensão das divisões textuais faz parte da Análise Retórica Bíblica Semítica. Com seu auxílio, por meio da análise da forma do texto, é possível identificar as sete partes que compõem a estrutura literária da oração do Pai Nosso, porém, nem todas exatamente petições. Estas sete partes estão dispostas na forma de uma estrutura concêntrica, e justamente por isso podem ser facilmente visualizadas através de um esquema simples que pode ser chamado de “estrutura menorá”.

Este “esquema”, por sua vez, em função da especificidade do número sete na Retórica Semítica e da sua presença também em outros pontos de grande relevância nas Sagradas Escrituras, pode ser compreendido como a forma perfeita do “quiasmo áureo”. Tal análise permite identificar a “vontade do Pai” como o elemento estrutural teológico e literário central da oração do Pai Nosso, em torno do qual todo o restante da oração gravita, em pares emoldurantes.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Abraão de. **O Significado dos Números na Bíblia**. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

ARAÚJO, Carlos Alberto Ribeiro. **História comparada do Pentateuco Hebraico depositado no Museu Nacional – UFRJ**: paleografia e datação radiocarbono dos pergaminhos do Deuteronômio. 2016. 335 p. Tese de doutorado (Programa de pós-graduação em História Comparada) – Instituto de História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ARTOLA, Antônio M. **A Bíblia e a palavra de Deus**. São Paulo: Ed. Ave-Maria, 2011.

BALDWIN, Joyce G. **Ageu, Zacarias, Malaquias**: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1972.

BERKENBROCH, Volney J. **O Espírito Santo – Deus-em-nós**: uma pneumatologia experiencial. Petrópolis: Vozes, 2021.

BÍBLIA SAGRADA COM COMENTÁRIOS DE LUTERO. Tradução Revista e Atualizada, 2ª ed., São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

BLOOM, Harold; ROSENBERG, David. **O Livro de J.** Rio de Janeiro: Imago, 1990.

BOFF, Leonardo. **O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 2013.

CARSON, Donald A. **O comentário de Mateus.** São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 1993.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo, vol.1 – Mateus e Marcos.** São Paulo: Hagnos, 2014.

DORSEY, David A. **The Literary Structure of the Old Testament.** Michigan: Baker Academic, 2004.

ELLISEN, Stanley. **Conheça melhor o Antigo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Vida, 2007.

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. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revis-taseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira, O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 247-277, jul./dez. 2022. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n6p247>

GONZAGA, Waldecir *at al.* **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Letra Capital, 2022.

GONZAGA, Waldecir *et alii.* **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Letra Capital, 2023.

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. 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.

HAARIZAL, Nussach. **Sidur Tehilat para Dias da Semana, Shabat e Yom Kipur**. Nova York: Merkos L'inyonei Chinuch, 2004.

KLEIN, William W. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KUNZ, Claiton André. **Contracultura do Reino: interpretando e pregando o Sermão do Monte**. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2026.

KUNZ, Claiton André. **Ações Parabólicas de Jesus no Evangelho de Marcos**. São Paulo: ASTE, 2014.

KUNZ, Claiton André. Método Histórico-Gramatical: Um estudo descritivo. In: **Via Teológica**, Ed. Especial, v.2, n.16, 2008. p. 195-226.

LUZ, Marcos Bello de Moura. **A Estrutura Menorá: uma chave hermenêutica para as visões de Zacarias 1-6**. TCC (Graduação em Teologia) - Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, RJ, 2021. 88 p.

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

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

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

MONLOUBOU, Louis. **Dicionário Bíblico Universal**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1997.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia da exegese bíblica: versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022.

TASKER, Randolph Vincent Greenwood. **Mateus: Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998.

VITÓRIO, Jaldemir. **Mateus: O evangelho eclesial**. São Paulo: Looyola, 2017.

ZUIN, Elenice de Souza Lodron. Revisitando a Prova Real e a Prova dos Noves: um estudo dos “Exames de Admissão” de Carlos Góes. In: **Vidya**, v. 39, n. 2, p. 527-544, jul./dez., 2019.

Capítulo 2

Da Sinagoga à IVC: um panorama da transmissão da fé no tempo de Jesus à catequese entre os pobres em Lc 4,16-22

From the Synagogue to the IVC: An Overview of the Transmission of Faith in Jesus' time to Catechesis among the Poor in Lk 4,16-22

De la Sinagoga a la IVC: un panorama de la transmisión de la fe en el tiempo de Jesús a la catequesis entre los pobres en Lc 4,16-22

Waldecir Gonzaga¹
Guilherme Luís Mendes Martins²

Resumo

O presente estudo versa sobre a importância da Sinagoga Judaica no tempo de Jesus e sua influência na transmissão da fé cristã, no qual Jesus, num dia de sábado, entra e faz a leitura de Isaías e a relaciona com a missão exercida em seu ministério. É importante a compreensão deste texto para se entender uma das atividades desenvolvidas por Jesus em sua missão e como ele dá continuidade

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/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 do Programa de Pós Graduação em Teologia da PUC-Rio. Possui Mestrado em Ciências da Religião na UEPA. Faz parte do Grupo de Pesquisa Arte, Imagem e Ética coordenado pela Professora Katia Marly Leite Mendonça da UFPA. Professor da SEDUC-PA. E-mail: guigomendes@yahoo.com.br Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9337461596574940> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-6319-4607>

à caminhada do povo de Deus. A profecia se realiza, e Jesus é esta aliança definitiva que liberta o povo das suas amarras do pecado, cura as enfermidades e liberta os cativos. A partir deste entendimento, a *Iniciação à Vida Cristã* é esta nova “sinagoga” que, por meio das comunidades eclesiais missionárias, acolhe, evangeliza e apresenta Jesus como o mistagogo por excelência, que leva a experimentar a vida no Espírito, e que neste segmento vai libertando de todos os obstáculos para segui-lo. Como fonte principal do estudo, utiliza-se o texto de Lc 4,16-22, no qual está a narrativa sobre o cumprimento da profecia de Jesus como enviado e ungido do Pai, em favor dos pobres. Como metodologia de análise, optou-se por uma pesquisa de caráter exploratório-bibliográfico. O resultado deste estudo é o aprofundamento dos aspectos da *Iniciação à Vida Cristã* nas Sagradas Escrituras, especialmente a partir de Jesus como pessoa central da evangelização, e a busca de um maior compromisso com a missão da Igreja e a vivência cotidiano da proposta de Jesus Cristo, contida nos evangelhos e em toda Escritura.

Palavras-Chave: Evangelho de Lucas, Transmissão da fé, Sinagoga, IVC (*Iniciação à Vida Cristã*), Pobres.

Abstract

This study discusses the importance of the Jewish Synagogue in the time of Jesus and its influence on the transmission of the Christian faith. It focuses on Jesus entering the synagogue on a Sabbath day, reading from Isaiah, and relating this to the mission he carried out in his ministry. Understanding this text is crucial for comprehending one of Jesus' activities in his mission and how he continues the journey of God's people. The prophecy was fulfilled, and Jesus is the definitive covenant that liberates people from the shackles of sin, heals illnesses, and frees captives. Based on this understanding, *Initiation into Christian Life* is this new “synagogue” that, through missionary ecclesial communities, welcomes, evangelizes, and presents Jesus as the mystagogue

par excellence, leading us to experience life in the Spirit, and in this following, freeing us from all obstacles to follow him. As the main source for this study, we use the text of Luke 4:16-22, which contains the narrative about the fulfillment of Jesus' prophecy as the Father's envoy and anointed one, in favor of the poor. A methodology for analysis, we opted for exploratory bibliographic research. The result of this study is a deeper understanding of aspects of *Initiation into Christian Life* in the Holy Scriptures, especially based on Jesus as the central figure of evangelization, and the search for a greater commitment to the mission of the Church and the daily experience of the proposal of Jesus Christ, contained in the Gospels and throughout Scripture.

Keywords: Gospel of Luke, Transmission of faith, Synagogue, Christian Initiation (*IVC*), The Poor.

Resumen

Este estudio analiza la importancia de la Sinagoga Judía en la época de Jesús y su influencia en la transmisión de la fe cristiana. Se centra en la entrada de Jesús a la sinagoga un sábado, la lectura de Isaías y su relación con la misión que desempeñó en su ministerio. Comprender este texto es crucial para comprender una de las actividades de Jesús en su misión y cómo continúa el camino del pueblo de Dios. La profecía se cumplió, y Jesús es la alianza definitiva que libera a las personas de las ataduras del pecado, sana las enfermedades y libera a los cautivos. Partiendo de esta comprensión, la *Iniciación a la Vida Cristiana* es esta nueva "sinagoga" que, a través de las comunidades eclesiales misioneras, acoge, evangeliza y presenta a Jesús como el mistagogo por excelencia, llevándonos a experimentar la vida en el Espíritu y, en este seguimiento, liberándonos de todo obstáculo para seguirlo. Como fuente principal de este estudio, utilizamos el texto de Lc 4,16-22, que contiene la narración sobre el cumplimiento de la profecía de Jesús como enviado y ungido del Padre, en favor de los pobres. Como metodología de análisis, se optó por una

investigación de carácter exploratorio-bibliográfico. El resultado de este estudio es la profundización de los aspectos de la *Iniciación a la Vida Cristiana* en las Sagradas Escrituras, especialmente a partir de Jesús como persona central de la evangelización, y la búsqueda de un mayor compromiso con la misión de la Iglesia y la vivencia cotidiana de la propuesta de Jesucristo, contenida en los evangelios y en toda la Escritura.

Palabras clave: Evangelio de Lucas, Transmisión de la fe, Sinagoga, IVC (*Iniciación a la Vida Cristiana*), Pobres.

Introdução

A história do Cristianismo surge no contexto judaico, e muitos elementos desta tradição foram incorporados pelos cristãos e ainda fazem parte dos ritos e da liturgia da Igreja, bem como de muitos livros sagrados, pois permaneceram no cânon bíblico cristão³. Neste sentido, é importante observar esses elementos que historicamente influenciam, e ainda hoje, a dinâmica da vida dos cristãos. Um elemento importante é a transmissão da fé que se realizava na Sinagoga Judaica e que, atualmente, cabe à *Iniciação à Vida Cristã*: desenvolver um trabalho catequético com aqueles que se decidem pela caminhada de fé em Cristo Jesus, na Igreja.

Neste processo de continuidade da experiência judaica para a vida cristã, a Sinagoga, além de templo, era um espaço de transmissão dos saberes e da fé judaica, sendo que Jesus a frequentava, como se lê na narrativa de Lc 4,16-22. É importante notar que Jesus utilizava o espaço da Sinagoga para levar a Boa Nova do Reino, atualizando as profecias, pois desde as primeiras alianças a vinda do Messias era expressa, como se percebe nas Sagradas Escrituras.

Fazia parte do costume de Jesus frequentar a Sinagoga como espaço privilegiado de reunião da comunidade da fé e da experiência de contato com a Palavra de Deus. Além da pregação no Templo, ele visitava as famílias, atendia os doentes nas ruas e

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019).

realizava vigílias de oração e intimidade com o Pai. Todos esses momentos faziam parte de sua missão, mas é justamente na Sinagoga que ele resume a sua missão conforme o relato lucano, da perícopes de Lc 4,16-22.

Este estudo busca pontuar a vivência de Jesus como grande anunciador do Projeto do Pai, com foco na passagem bíblica que retoma a profecia de Isaías sobre o Messias. A pesquisa, de cunho bibliográfico-discursivo, baseia-se no Evangelho de Lucas, um dos três Evangelhos Sinóticos, presente no Cânon do Novo Testamento desde os primórdios do cristianismo⁴, e na obra *La Sinagoga Cristiana*, de Torrents⁵.

Analisa-se como Jesus apresenta seu projeto missionário como enviado do Pai, dialogando também com a obra *Dilexi te*, do Papa Leão XIV, para compreender a abrangência do conceito de “pobres” à luz do Magistério da Igreja, pois percebe-se que esta nomenclatura é abrangente. No acompanhamento da *Iniciação à Vida Cristã*, a pessoa de Jesus é o ponto central do anúncio, auxiliando catequistas e missionários na compreensão do *Querigma* e do *Itinerário cristão*, perpassado pelo testemunho de Cristo, que “é o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6).

Para o desenvolvimento deste estudo bíblico-catequético, o texto estruturara-se da seguinte forma: primeiramente, apresenta-se uma breve biografia do Evangelista Lucas conforme a tradição da Igreja, seguida de uma introdução ao seu Evangelho. Posteriormente, realiza-se a análise discursiva do texto bíblico selecionado, a perícopes de Lc 4,16-22; analisa-se a Sinagoga como espaço celebrativo e formativo judaico-cristão, realçando a presença e dinâmica de Jesus na vida social de seu povo; aborda-se também a missão de Jesus como ungido do Pai; pergunta-se: em que consiste a caminhada senão em viver os passos do Mestre? No seguimento, é dado especial destaque aos destinatários da missão

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 TORRENTS, J. M., *La Sinagoga Cristiana* (1989).

de Jesus, sobretudo aos pobres; e, por fim, busca-se uma interpretação abrangente conforme o ensinamento da Igreja. Tal missão reflete-se hoje na Catequese, porta de entrada para os cristãos que buscam o aprofundamento de sua fé.

1. O autor do Evangelho de Lucas

Embora não haja uma unanimidade, a tradição confirma que o Evangelho de Lucas foi escrito por ele mesmo; neste sentido, a partir dos escritos dos Padres da Igreja, confirma-se sua presença na história da hagiografia bíblica. Muitas são as evidências de que o texto tenha sido escrito pelo médico e que ele tenha conhecido Maria, a Mãe de Jesus.

Tendo em conta os dados do próprio texto e as informações do séc. II de Ireneu de Lião (*Adv.Haer.* III,1.1), é de crer que o autor seja mesmo Lucas, o caríssimo médico (Cl 4,14), discípulo de Paulo, um cristão da segunda geração (70-100), que não foi testemunha ocular de Jesus (cf. Lc 1,1-4).⁶

Lucas não pertencia ao colégio apostólico, ao grupo dos Doze Apóstolos de Jesus Cristo; porém, sua contribuição é muito importante para a compreensão da fé cristã apostólica, uma vez que este texto contribui para o reavivar da fé nas comunidades nascentes. Mesmo não sendo testemunha ocular de Jesus, há relatos de que este possa ter tido contato direto com a Virgem Maria, pois é em seu texto que o hagiógrafo exprime muitos momentos da vida de Maria no mistério da vida e tempo de Jesus Cristo (Lc 1–2).

Gardner⁷, em seus estudos, pergunta: teria sido Lucas o organizador teológico das viagens de Paulo? (At 16,10-17; 20,5–21,18; 27,1–28,16). Muitas vezes Paulo cita seu nome como cooperador de seu apostolado. Além de médico, era historiador; e, sempre se-

⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. *O Evangelho Segundo São Lucas*, p. 3.

⁷ GARDNER, P., *Quem é quem na Bíblia Sagrada*, p. 432.

gundo a tradição, além do Evangelho, faz um relato importante sobre a missão dos apóstolos no livro Atos dos Apóstolos. Lucas não contraiu matrimônio e provavelmente morreu em *Boeotia* ou Boécia, na Grécia Antiga, uma região fértil da Grécia Central, entre os golfos de Eubeia e Corinto, em uma região de rotas estratégicas entre o Norte e o Peloponeso, com destaque na agricultura e, muitas vezes, com rivalidades com Atenas.

À luz das três passagens mencionadas (...) se faz evidente que Lucas foi companheiro leal de Paulo nas viagens. Ele estava em Roma durante a primeira prisão romana de Paulo (Cl 4,14; Fm 24) e também da segunda (2Tm 4,11). A cada vez Paulo o menciona pelo nome. À luz das seções na primeira pessoa do plural “nós” do livro de Atos (...) chegamos à conclusão de que o escritor desse livro estava perto do apóstolo durante a primeira prisão deste em Roma. Não obstante, o escritor de Lucas.⁸

É recorrente nos escritos paulinos a presença de companheiros de Paulo, para fins de escrita, de viagens e de missão; todos estes homens e mulheres são decisivos no sucesso de sua empreitada missionária. Lucas é um desses que contribuiu para algumas viagens de Paulo, e esta amizade também foi providencial devido aos desafios próprios da missão num tempo inicial do cristianismo.

2. O Evangelho de Lucas

Em Lucas, o anúncio da Boa Nova trata de destacar os prediletos de Deus, os pobres, e relata, por meio do texto da Sinagoga, a missão de Jesus: afirma que Ele veio para os pobres. Além deste texto, é comum observar a atenção que Lucas dá aos marginalizados do tempo de Jesus, pois essa profecia se cumpre na história e em sua história, revelando em muitas passagens o agir de Deus no meio daqueles que se contrapunham ao modelo egoísta e au-

⁸ HENDRIKSEN, W., Exposição do Evangelho de Lucas, p. 30.

tossuficiente que muitos líderes romanos ostentavam, assim como muitos líderes religiosos de seu tempo.

Mulheres, pobres, doentes e crianças não tinham vez no templo, muito menos nas decisões da sociedade deste tempo. Jesus inverte a lógica do poder para o serviço, da discriminação para o acolhimento, do julgamento para o perdão, da exclusão para a vida em comunidade fraterna. Esse evangelho é bastante “biográfico” e “literário”, pois narra com precisão muitos aspectos da vida do povo e, de forma literária, leva a beleza de uma escrita que enaltece aqueles que são subjugados e maltratados por um sistema excludente.

Conforme Guthrie⁹, o Evangelho de Lucas está dividido em prefácio, cinco partes e epílogo, o que o torna semelhante em alguns momentos aos outros evangelhos, pois tem um início com dedicatória considerado prefácio, partes com relatos e, por fim, a conclusão.

Tabela 1: O Evangelho de Lucas.

Partes	Texto Bíblico	Narrativa
Prefácio	Lc 1,1-4	Dedicção a Teófilo e explicação do método e propósito do autor
Parte I	Lc 1,5–2,52	Os relatos da infância: narrações que antecedem o nascimento de João Batista e Jesus, seus nascimentos e a infância de Jesus, com detalhes únicos a Lucas.
Parte II	Lc 3,1–4,13	Preparação para o ministério público. Inclui a pregação de João Batista, o batismo de Jesus, sua genealogia e as tentações no deserto.
Parte III	Lc 4,14–9,50	O ministério na Galileia: foca nos ensinamentos de Jesus, milagres e a escolha dos discípulos, mostrando a proclamação do Reino de Deus aos pobres e marginalizados

⁹ GUTHRIE, D., Introdução ao Novo Testamento, p. 108.

Partes	Texto Bíblico	Narrativa
Parte IV	Lc 9,51–19,27):	A grande viagem para Jerusalém: esta é uma seção central e exclusiva de Lucas, onde a jornada de Jesus a Jerusalém é apresentada como uma subida (peregrinação) com ensinamentos e parábolas cruciais (como a do bom samaritano e do filho pródigo).
Parte V	Lc 19,28–23,56):	Ministério em Jerusalém e a Paixão: descreve a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, seus últimos ensinamentos no Templo, a última ceia, o julgamento, a crucificação e a sepultura
Epílogo	Lc 24,1-53	A ressurreição e a ascensão: relatos das aparições de Jesus ressuscitado (incluindo o episódio no caminho de Emaús) e sua ascensão aos céus.

Fonte: Tabela baseada nos estudos de Donald Guthrie¹⁰

Observa-se que o texto trata da vida de Jesus, dando ênfase à sua trajetória desde a infância até a ressurreição, levando a compreender a importância deste evangelho para entender a missão de Jesus. Segundo Sproul,

Lucas é mencionado em vários lugares do Novo Testamento, principalmente em seu próprio livro de Atos, onde acompanhou o apóstolo Paulo em suas viagens missionárias. Lucas não era apenas médico, mas também missionário, um missionário médico que foi um companheiro e amigo próximo do apóstolo dos gentios, Saulo de Tarso. Lucas nasceu e cresceu em Antioquia, era de ascendência gentia e morreu aos oitenta anos de idade de forma pacífica, ao contrário da maioria dos outros escritores das narrativas e epístolas bíblicas.¹¹

¹⁰ GUTHRIE, D., Introdução ao Novo Testamento, p. 108.

¹¹ SPROUL, R. C., Luke: An Experimental Commentary, p. 13.

Neste processo do conhecimento da biografia de Lucas, entende-se que sua instrução se deu na vivência da experiência paulina, por meio da missão empreendida, pois além do Evangelho, a tradição afirma que ele escreveu também o livro dos Atos dos Apóstolos. Neste sentido, em At 4, vê-se o destaque para a missão de Jesus como um elemento de grande importância em seu evangelho.

Jesus lê esta passagem crucial de Isaías para os que estão reunidos na sinagoga, e ela começa com estas palavras: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para pregar boas novas aos pobres” (v.18). Encontramos outros homens na Bíblia que realizaram milagres além de Jesus, como Moisés, Elias, Eliseu e os Apóstolos do Novo Testamento. Nenhum desses homens tinha uma natureza divina. Então, por qual poder esses homens realizaram seus milagres? A Bíblia deixa claro que eles o fizeram pelo poder do Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, que, embora seja distinto do Pai e do Filho, não pode ser separado d’Eles, pois são todos um em substância ou essência. É importante que o ministério de Jesus nesta terra ocorra depois que Ele foi ungido pelo Espírito Santo. Portanto, é seguro presumir que Deus encarnado estava realizando essas obras pelo poder da terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo.¹²

Jesus atualiza a missão profética do Pai; os profetas da antiga aliança foram as prefigurações de Jesus, sendo que este foi movido totalmente pelo Espírito, pois nele não se achou culpa alguma. É por isso que os apóstolos viram as maravilhas e, na atualidade, vemos com os olhos da fé toda a realidade de mensagem e ação de Cristo no meio do povo que, com estas maravilhas, caminha ao Reino definitivo, ao Reino da Promessa.

¹² SPROUL, R. C., Luke: An Experimental Commentary, p. 144.

3. Texto bíblico de Lc 4,16-22: grego e português

Quadro 2: Texto grego de NA28.

Texto grego de Lc 4,16-22	Tradução portuguesa
¹⁶ Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ ἀνέστη ἀναγῶναι	¹⁶ E ele foi a Nazaré, onde fora criado, e, segundo seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura.
¹⁷ καὶ ἐπέδοθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἡσαΐου καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον·	¹⁷ Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; abrindo-o, encontrou o lugar onde está escrito:
¹⁸ πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύττειν αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,	¹⁸ O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos
¹⁹ κηρύττειν ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.	¹⁹ e para proclamar um ano de graça do Senhor.
²⁰ καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.	²⁰ Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos.
²¹ ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν	²¹ Então começou a dizer-lhes: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”.
²² Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἔλεγον· οὐχὶ υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ οὗτος	²² Todos testemunhavam a seu respeito, e admiravam-se das palavras cheias de graça que saíam de sua boca. E diziam: “Não é o filho de José?”

Fonte: Elaborado e traduzido pelos autores.

Em Lc 4,22, o autor sagrado reforça a missão de Jesus com destaque para a libertação dos preferidos de Deus, os pobres. Pode-se dizer que é um programa de vida, o objetivo pelo qual o verbo de Deus entra na história e empreende a missão destinada pelo Pai, pois esta é a missão do Messias, conforme salienta Sproul:

O nome Cristo é a tradução grega da palavra do Antigo Testamento para “Messias”, e significa literalmente “o ungido”. Jesus foi ungido pelo poder do Deus soberano. Jesus entrou na sinagoga e leu o texto que prometia um Messias futuro que viria e ministraria no poder do Deus soberano, sendo ungido pelo próprio Deus. Foi Jesus quem foi o tema da profecia de Isaías. Ser ungido significava duas coisas diferentes. Por um lado, referia-se à unção pelo Espírito Santo no sentido de ser separado, consagrado para uma vocação sagrada. Reis eram ungidos. Profetas eram ungidos, separados, assim como ordenamos ministros e presbíteros na igreja. É um ato de consagração. Mas quando Isaías fala sobre a unção do Messias, ele não está simplesmente falando do Messias como alguém separado ou consagrado, mas sim dizendo que o Messias é dotado de poder de Deus. A primeira manifestação desse poder está aqui no texto: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu”. Para fazer o quê? “Para anunciar boas novas aos pobres” (v. 18). O Messias, Jesus, foi ungido pelo Espírito Santo para pregar.¹³

A singularidade da missão de Cristo é exatamente a questão de compreendê-lo como Messias, o libertador que se configura numa libertação plena, pois ao segui-lo os pobres são convidados a viver a plenitude da vida, uma vida em abundância que somente o Messias pode dar para aqueles que acreditam na experiência de fé em comunidade, na catequese e na missão. O pobre não é somente aquele que vive uma experiência da ausência de muitos bens, mas os pobres podem ser aqueles que ainda não encontram

¹³ SPROUL, R. C., Luke: An Experimental Commentary, p. 145.

o tesouro que é Cristo, na visão mateana das bem-aventuranças: “bem-aventurados os pobres em espírito porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3); porém, na visão lucana, são indicados apenas como pobres, sem adjetivação (Lc 6,20). Nesta dimensão, a vivência do caminho até o Messias pode ser apresentada pela experiência catequética, pois a comunidade deve se abrir à acolhida dos mais pobres, de modo que todos sintam a presença de Cristo.

4. Análise de Lc 4,16-22

v.16: “Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσηλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι/*Ele foi a Nazaré, onde fora criado, e, segundo seu costume, entrou em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura*”

Como todo bom judeu, Jesus seguia a tradição das famílias de seu povo, versado na Sagrada Escritura, pois as famílias de seu tempo tinham contato com os Textos Sagrados. Há alguns historiadores modernos como Meier¹⁴ que dizem que ele possivelmente tenha tido contato com os essênios, um grupo de religiosos de seu tempo que viviam de modo contemplativo e celibatário. Na agenda de Jesus, observam-se seus compromissos de evangelizar de cidade em cidade, como um verdadeiro peregrino; atendia o povo com as suas curas e libertações dos possessos. Além disso, visitava seus amigos em Betânia (Marta, Maria e Lázaro), local de descanso e de fraternidade, conforme os estudos de Rossi e Passos¹⁵ Além de pregar nos montes e levar a Boa Nova para os seus compatriotas, Jesus ia à Sinagoga e escolheu este lugar para fazer uma leitura profética que retoma o livro de Isaías.

Em nossas comunidades e em nossa catequese, podemos e devemos desenvolver esta prática do conhecimento da pessoa de Jesus, especialmente no que concerne ao processo de iniciação

¹⁴ MEIER, J. P., Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico. Volume 3: Companheiros e Competidores. Tradução de Laura Teixeira Motta, p. 488.

¹⁵ ROSSI, L. A. S.; PASSOS, J. D. (Orgs.). Lucas: Comentário Bíblico Latino-americano, p. 135-138.

querigmática que se dá nos primeiros encontros com os catequizandos, pois Jesus precisa ser o centro em suas vidas e caminhos, sua importância em nossa vida de cristãos e o seguimento de seus mandamentos. Neste processo, deve-se apresentar Jesus como um Deus amoroso, um Deus misericordioso pronto a amar e a perdoar, conforme a transmissão da fé vivida com os discípulos, que a transmitiram à Igreja e que perdurou até os dias de hoje. A obra lucana apresenta uma comunidade com suas condições e suas culturas.

A obra lucana segue o caminho da periferia para o centro: as atividades de Jesus começam na Galileia e terminam em Jerusalém, e o livro dos Atos começa em Jerusalém e termina em Roma. É no caminho que Jesus ensina as exigências do discípulo, tendo como pontos centrais a oração, a misericórdia e a partilha. E quanto mais se aproxima do centro – Jerusalém ou Roma – lugar da morte, da ressurreição e da missão, é preciso coragem para não recuar. É o caminho da Palavra! É o caminho de cada pessoa que adere à prática de Jesus. Uma leitura atenta do evangelho de Lucas nos traz muitos apelos, e o principal é o da misericórdia. É um convite a nos deixar mover pela compaixão. Assim estaremos no caminho de Jesus.¹⁶

A Sinagoga no tempo de Jesus era um local de liturgia judaica; neste local reservado aos homens, a Torá era frequentemente lida e compartilhada por meio do anúncio dos líderes religiosos aos demais membros ali presentes naquele momento.

v.17: “καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὔρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον/*Foi-lhe entregue o livro do profeta Isaías; abrindo-o, encontrou o lugar onde está escrito*”

O profeta Isaías foi um dos mais importantes profetas do Antigo Testamento da Bíblia, conhecido por suas extensas e detalha-

¹⁶ EQUIPE DO CENTRO BÍBLICO. Caminho aberto para o próximo, p. 8.

das profecias sobre o julgamento de Judá, a restauração de Jerusalém e, principalmente, acerca da vinda do Messias, Jesus Cristo. Isaías profetizou entre aproximadamente 740 e 681 a.C., durante os reinados dos reis de Judá: Uzias, Jotão, Acáz e Ezequias, e possivelmente no início do reinado de Manassés (Is, 1,1). Ele ministrou principalmente em Jerusalém e no reino de Judá. É frequentemente chamado de “profeta evangélico”, devido à clareza e riqueza de suas profecias messiânicas, que são as mais numerosas nos evangelhos entre todos os profetas do Antigo Testamento. Segundo Erdman,

Era um dia de sábado. O local de culto estava lotado de parentes, amigos e moradores da cidade de Jesus. Todos estavam ansiosos para ouvir alguém que conheciam tão bem e que havia alcançado uma fama tão repentina. Seja a seu pedido, seja providencialmente, Jesus recebeu o livro de Isaías para conduzir a leitura das Escrituras. Ele encontrou a passagem da profecia onde, em termos da alegria do Jubileu, o escritor descreve a alegria daqueles que retornariam de seu longo cativeiro na Babilônia. Quando Jesus terminou a lição, sentou-se, assumindo a postura de um mestre público. Enquanto todos o observavam atentamente, ele se propôs a mostrar que a profecia se cumpriria por ele mesmo, reivindicando assim ser o Messias prometido. A própria frase com que a profecia começa, “O Espírito do Senhor está sobre mim”, indica, quando aplicada a si mesmo, que ele havia sido ungido, não com óleo como um profeta, um sacerdote ou um rei, mas com o Espírito Santo como o Ungido, ou o Cristo de Deus.¹⁷

É neste lugar, onde tudo parece simples, que a presença de Jesus em sua simplicidade possui uma grandiosidade por ser oriunda do poder de Deus. Jesus apresenta seu itinerário baseado nos livros bíblicos; todos se sentiam contemplados, com exceção daqueles que perseguiram Jesus. As mensagens de Isaías giravam

¹⁷ ERDMAN, C. R., *The Gospel of Luke: An exposition*, p. 51.

em torno da santidade de Deus, do juízo iminente sobre o povo devido à sua corrupção e idolatria, e da promessa de redenção e salvação por meio de um Messias vindouro. Ele profetizou detalhes como o nascimento de Jesus de uma virgem (Is 7,14), e que Ele seria chamado “Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz” (Is 9,6). Embora contivesse alertas severos, seu livro também é repleto de mensagens de consolo e esperança, prometendo que Deus restauraria seu povo após a purificação pelo exílio. Isaías é o profeta mais citado no Novo Testamento, conforme José Luis Sicre¹⁸, o qual demonstra a relevância de suas palavras para a compreensão da identidade e missão de Jesus Cristo na teologia cristã. A tradição judaico-cristã o considera uma figura central na história da fé.

v.18: “πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει/O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos”

O projeto de Jesus foi apresentado: um programa de vida desde sempre anunciado pelos profetas, destacando-se aqui o profeta Isaías. Tendo como inspirador o Espírito Santo de Deus, que gera a vida em Cristo. O Messias é Jesus, o ungido de Deus; assim como os profetas no Antigo Testamento eram ungidos, Jesus é o ungido do Pai que inaugura a nova e eterna aliança. O libertador por excelência, que liberta de todas as amarras do pecado, pois pelo Batismo ocorre uma libertação.

A presença do Espírito é constante. Ele atua na vida de João Batista e na de Jesus antes de eles nascerem (Lc 1,15.35). Esse mesmo Espírito se faz presente no momento do batismo (Lc 3,22). É o Espírito quem conduz Jesus ao deserto e em seu mi-

¹⁸ SICRE, J. L., Isaías, p. 31.

nistério na Galileia (Lc4,1.14). Em Lucas, Jesus é apresentado como ungido pelo Espírito para anunciar a Boa-nova aos pobres e oprimidos (Lc 4,17-20). A partir do momento que Jesus inicia a sua missão, pouco se fala do Espírito, pois ele está presente em Jesus e age a partir dele. De acordo com a promessa de Jesus, o Espírito Santo estará presente nos momentos de perseguição e na realização da missão (Lc 12,12; 24,49). Diante do medo e da insegurança das comunidades cristãs, o autor tenta reavivar a fé da comunidade, reforçando que o Espírito de Deus atua em Jesus e em cada pessoa que adere à prática da partilha e da solidariedade com as pessoas pobres e excluídas.¹⁹

O Espírito é o dinamizador da missão de Cristo, é Ele que infunde em Cristo todos os carismas proféticos que geram os frutos da missão de Cristo. Pois, desde o anúncio do Arcanjo Gabriel, o Espírito é o responsável por gerar o Messias no ventre de Maria (Lc 1,26-38); é o mesmo Espírito que impele Jesus para retirar-se ao deserto (Lc 4,1-13), e ainda é o mesmo que na Sinagoga conduz a pregação de Jesus, pois Jesus, o Espírito e o Pai são um, compreendendo três pessoas em uma comunidade trina, comunidade harmônica que se derrama no meio dos pobres, levando a missão à sua plenitude.

Desde o início, no cântico de Maria, ouvimos: “Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou. Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias” (Lc 1,52-53). De acordo com o evangelho de Lucas, a missão de Jesus é evangelizar os pobres: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção para evangelizar os pobres” (Lc 4,18). Os pobres são os preferidos de Deus: “Ide contar a João o que vedes e ouvis: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho” (Lc 7,22; cf. 6,20). De maneira dura, Jesus critica

¹⁹ EQUIPE DO CENTRO BÍBLICO. Caminho aberto para o próximo, p. 7-8.

a avareza dos ricos, o acúmulo e a falta de compaixão e solidariedade com os pobres (Lc 12,16-21; 16,19-31).²⁰

Até nos dias atuais, a Igreja continua sendo a grande obra de caridade na Terra; os dados estatísticos do Anuário do Vaticano apresentam esta realidade²¹ E pode-se perguntar: de onde vem esta profusão de instituições caritativas? Vem da presença de Cristo nela, na sua esposa eleita. Desde toda a eternidade, Jesus veio para os pobres, e é por isso esse número expressivo de caridade entre os cristãos que, a exemplo de Jesus, seguem a pegada do Mestre.

v.19: “κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν/*E para proclamar um ano de graça do Senhor*”

No Antigo Testamento, a cada cinquenta anos era comemorado o ano da graça do Senhor, um ano jubilar, no qual todas as dívidas eram pagas. Era um ano de perdão das dívidas, de libertação dos cativos. Um tempo de comemorações em que o povo fazia memória das bênçãos recebidas por Deus. Brown²² e Fitzmyer²³ destacam que o v.19 não é somente uma metáfora espiritual, mas a fundação do manifesto messiânico de Jesus. Teólogos como o saudoso Papa Bento XVI²⁴ afirmam que a expressão “ano de graça” (ou “ano aceitável”) é uma referência direta ao Ano do Jubileu do Antigo Testamento. O contexto histórico: no Jubileu bíblico, a cada 50 anos, as dívidas eram canceladas, escravos eram libertados e terras devolvidas aos seus donos originais (Lv 25).

A releitura de Jesus: Jesus retoma essa lei social e a transforma em uma realidade teológica e existencial. Ele não está apenas anunciando um feriado religioso, mas o início de uma nova era onde a misericórdia de Deus rompe as estruturas de opressão.

²⁰ EQUIPE DO CENTRO BÍBLICO. Caminho aberto para o próximo, p. 4.

²¹ IGREJA CATÓLICA. Secretaria de Estado. Escritório Central de Estatística. Annuarium Statisticum Ecclesiae 2022.

²² BROWN, R. E., Cristo nos Evangelhos do Ano Litúrgico, p. 188.

²³ FITZMYER, J. A., O Evangelho Segundo Lucas I-IX: Introdução, tradução e notas, p. 532.

²⁴ BENTO XVI, PP., Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração, p. 102-105.

Para Brown²⁵ o ponto crucial em Lc 4 é a declaração de Jesus: “Hoje se cumpriu esta Escritura”. Tempo presente: O “ano de graça” deixa de ser uma promessa futura para se tornar um evento presente na pessoa de Jesus. Universalidade: diferente do Jubileu judaico que era restrito ao povo de Israel, o ano de graça de Jesus é universal, estendendo-se a todos os “pobres, cativos e oprimidos” e de todas as nações. A exegese católica contemporânea (incluindo as reflexões do Papa Francisco em 2025 para o Jubileu da Esperança) utiliza este versículo como base para a Doutrina Social da Igreja²⁶

Integralidade: a “graça” não é apenas o perdão dos pecados (dimensão espiritual), mas a restauração da dignidade humana. Opção pelos pobres: Teólogos como Kasper²⁷ indicam que a Igreja não apenas fale do amor de Deus, mas promova estruturas de justiça ressaltando que o “ano de graça” é inseparável da missão de “evangelizar os pobres”, exigindo uma prática de justiça social por parte da Igreja.

A proclamação do ano de graça é o resultado direto da unção mencionada no versículo precedente, o v.18. Segundo comentários como os de Fitzmyer²⁸ isso indica que a autoridade de Jesus para perdoar e libertar vem de sua plena comunhão com o Espírito Santo, estabelecendo o modelo para a missão da Igreja

v.20: “καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ/
Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos”

Jesus não atraía apenas por sua conexão espiritual ao Pai, mas sobretudo por suas ações, intervenções milagrosas e, além disso, a sua persuasão por meio do anúncio das Sagradas Escri-

²⁵ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p.312

²⁶ FRANCISCO, PP. Bula de proclamação do Jubileu Ordinário do Ano de 2025: Spes non confundit (A esperança não engana), n° 09

²⁷ KASPER, W., A Misericórdia: conceito fundamental do evangelho - chave da vida cristã, p. 175-182.

²⁸ FITZMYER, J. A., O Evangelho Segundo Lucas: I-IX, 'p. 533-535.

turas, porque ele não apenas anunciava; ele vivia em plenitude a Palavra do Pai.

Se na sinagoga de Nazaré o conteúdo do ensinamento de Jesus é revelado (4,18-19.24-27), no momento do início de sua atividade de ensinar diariamente no Templo não o é. E se o termo “todos” (4,22.28) é genérico, incluindo as autoridades religiosas que faziam parte do culto sinagoga, aqui o termo “todo” (cf. 19,48a) especifica que se trata de todo o povo que reage ouvindo o seu ensinamento de modo enlevado. Lucas informa neste momento que não são todos que querem destruir Jesus, mas, sim, somente as autoridades religiosas que, com o tempo, conseguem sublevar o povo contra ele (23,1.18.21.23; 4,28-29).²⁹

Jesus encontra muitas pessoas em suas peregrinações; no Templo (Sinagoga) encontra também uma realidade múltipla, pois existem aqueles que ouvem e guardam no coração e geram frutos cem por um, enquanto outros se escandalizam. É neste processo de encontros que a evangelização é feita, e, dentre aqueles que passam a seguir o Mestre, o Espírito também faz morada em suas vidas e missão.

v.21: “ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν/Então começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”

Jesus é o cumprimento da aliança definitiva, o ungido e enviado do Pai, aquele que as profecias anunciavam, acolhido por uns e rejeitado por outros. Mas todo aquele que o segue encontra o verdadeiro caminho, verdade e vida. A profecia se cumpre na plenitude do tempo; deve-se pensar neste tempo como um *Kayros*, tempo da graça e da libertação na vida dos pobres, na vida dos presos, na vida daqueles que fazem a experiência com Ele. A *Iniciação à Vida Cristã* é este espaço privilegiado deste encontro,

²⁹ EQUIPE DO CENTRO BÍBLICO. Caminho aberto para o próximo, p. 996.

no qual, por meio de um itinerário gradual da experiência da fé, somos chamados e enviados a nos comunicar com a graça, com a presença de um Deus que se fez homem e habita no meio da comunidade de fé.

A atividade profética de Jesus não é mais que uma etapa secundária, até a culminância de sua missão em Jerusalém. O centro solterológico de Lucas reside na ressurreição. Com ele começa um novo tempo, o da igreja cristã, caracterizado por uma nova presença de Deus em seu povo; a este Deus novamente presente se lhe denomina com o termo bíblico de Espírito Santo³⁰.

Esta atividade profética está intimamente ligada com sua missão, pois o Espírito de Deus confirmava esta missão a cada passo de toda atividade apostólica. A missão de Jesus se inicia desde toda a eternidade, pois o Verbo de Deus era, é e será; mas especificamente a encarnação do Verbo data de um tempo em Belém, e, por conseguinte, após trinta anos passados no escondimento, a promessa se realiza, pois a missão pública de Jesus se concretiza nas obras de misericórdia.

v.22: “Καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἔλεγον· οὐχὶ υἱὸς ἐστὶν Ἰωσήφ οὗτος/ *Todos testemunhavam a seu respeito, e admiravam-se das palavras cheias de graça que saíam de sua boca. E diziam: “Não é o filho de José?”*”

Para alguns com o teólogo Sobrino³¹ aí reside a importância e autenticidade da missão de Jesus: por ser de origem simples e pobre, Deus o envia em favor dos mesmos e da libertação deles; para outros, este contexto era motivo de suspeita sobre sua importância, ou ainda, criava expectativa de um Messias que libertaria apenas num nível material, esquecendo-se que seu reinado é muito

30 TORRENTS, J. M., *La Sinagoga Cristiana*, p. 208.

31 SOBRINO, J., *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*, p. 139.

maior, pois transcende a realidade humana. Mas é interessante que o contexto comunitário de Lucas leva a esta reflexão da libertação dos pobres, tal como indicado por Artuso, ao afirmar que:

A nota que caracteriza as comunidades cristãs de Lucas é a nível externo as perseguições e a nível interno o enfraquecimento do fervor e entusiasmo da fé cristã. Isso aparece em Lc 21,12: “hão de vos prender, de vos perseguir, de vos entregar às sinagogas e às prisões [...]” O texto retrata situações históricas de conflitos e perseguições pelo poder político no tempo do imperador Tito (79-81) e Domiciano (81-96). A comunidade é sofrida e nela se encontram pessoas indefesas: os pobres, os humildes, as mulheres, os pastores. Os pobres do evangelho de Lucas são uma designação global que inclui os cegos, os doentes, os coxos e aleijados, as viúvas, os aflitos, os excluídos, isto é, os samaritanos, os leprosos, todos chamados a ocupar os primeiros lugares no reino. Eles acolheram a Boa Nova para fugir da marginalização social, mas não encontraram a paz e o bem estar que desejavam. Jesus veio proclamar um ano da graça do Senhor (Lc 4,19), esperado por todos.³²

A comunidade lucana faz parte do espaço de colonização romana, de perseguição e, por conseguinte, a pobreza era algo comum, assim como a marginalização de mulheres, de leprosos e de pessoas que possuíam dívidas, bem como a questão da marginalização daqueles que não faziam parte da corte do seu tempo. Jesus é este caminho de encontro primeiramente com o Rei de suas vidas, um Rei que transcende a dominação, mas é um Rei humilde, que também é o Cordeiro imaculado que serve com seu carisma de libertação de todas as escravidões que diminuem a dignidade dos amados do Altíssimo, os pobres.

³² ARTUSO, V., O evangelho de Lucas: introdução teológica na perspectiva da missão, p. 10.

5. A Nova Sinagoga, a catequese como espaço de anúncio aos pobres de Deus

Se na Sinagoga havia uma dupla função, anúncio e estudo, nos grupos de catequese com os catequizandos existe uma dupla dimensão: a litúrgica e as fases da transmissão da fé. Neste sentido, pensar na missão de Jesus requer o aprofundamento de sua pessoa como ponto central da catequese. Neste processo, além do período querigmático, em todas as fases, Jesus é este modelo evangélico apresentado no Evangelho de Lucas, o que é essencial para demarcar a missão do Mestre e do discípulo. Para este caminho, faz-se necessário perceber Jesus como nossa meta para o cotidiano da vida; é na catequese que esta presença deveria ser percebida, sentida, e, por meio de uma catequese dinâmica e profunda, pode ser vivida de modo que os catequizandos sejam envolvidos neste processo de iluminar sua realidade.

Dando sequência à pesquisa inicial quanto ao observado: as peculiaridades do Evangelho de Lucas e a distinção dos outros sinóticos – vamos adentrar nas características e nuances numéricas encontradas em seus escritos, às quais chamamos de: visão lucana dos atos do Mestre. Tais singularidades encontradas no referido Evangelho, permitirão trazer à luz o fato de que ele reafirma e enfatiza a universalidade da mensagem cristã. Sua pesquisa-evangelho torna-se, portanto, importante fonte de informações para a descoberta de uma pedagogia própria e didaticamente catequética.³³

Não há como negar a importância do Evangelho de Lucas para se compreender sua pedagogia catequética por meio de temas que podem ser explorados no itinerário catequético e que podem ser trabalhados nos grupos de catequese como uma proposta de libertação de toda pobreza que amarra as liberdades e a vida proposta por Jesus. Neste sentido, a tabela a seguir é organizada como

³³ LOPES J.; MORAES, A. O., O Evangelho de Lucas como texto pastoral-catequético, p. 1.

proposta para que catequistas desenvolvam um itinerário catequético com os catequizandos.

Quadro 3: Itinerário Catequético a partir do Evangelho de São Lucas.

Tempo Catequético	Tema	Texto bíblico
Querigma	O amor de Deus	Lc 10, 27: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento; e ao teu próximo como a ti mesmo”
	O pecado	Lc 5,31-32: “Jesus, porém, lhes respondeu: ‘Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas sim os que estão doentes. Eu não vim chamar justos, mas, sim, pecadores, ao arrependimento’”.
	A salvação em Jesus	Lc 19,9-10: (Para Zaqueu, o cobrador de impostos) “Hoje houve salvação nesta casa, porque este homem também é filho de Abraão. Porque o Filho do Homem veio buscar e salvar o que se havia perdido”
	A Conversão	Lc 13,3: “Eu lhes digo que não! Mas, se não se arrependerem, todos vocês da mesma forma perecerão”
	O Espírito Santo	Lc 1,35: “Respondeu o anjo: ‘O Espírito Santo descerá sobre você, e o poder do Altíssimo a cobrirá com a sua sombra. Assim, aquele que nascer será chamado Santo, Filho de Deus’”
	Maria	Lc 1,38: “Respondeu Maria: ‘Sou serva do Senhor; que aconteça comigo conforme a tua palavra’. Então o anjo a deixou”
	A Igreja	Lc 10,1-2: “Jesus enviou setenta e dois discípulos, de dois em dois, para a missão, indicando um trabalho comunitário”

Tempo Catequético	Tema	Texto bíblico
Catecume-nato	Profissão de Fé	Lc 9, 35: “Este é o meu Filho amado; a ele ouvi”
	Mandamentos da Lei de Deus	Lc 10,27: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento; e ao teu próximo como a ti mesmo”
	Mandamentos da Igreja	Lc 10,28: “Respondeste bem; faz isso, e viverás”
	Sacramentos da Iniciação	Lc 3,21-22: Batismo Lc 22, 19: Eucaristia Lc 24,49: Crisma
	Sacramentos da Cura	Lc 7,48: “Os teus pecados te são perdoados” (Confissão) Lc 4,40: “e ele punha as mãos sobre cada um deles, e os curava” (Lc 4,40)
	Sacramentos do Serviço	Lc 20, 34-36: Matrimônio Lc 9,1-2: Ordem.
Purificação Iluminação	A tentação	Lc 4,1-13: Jesus é tentado no deserto
	A transfiguração	Lc 9,28b-36: Jesus se transfigura e deseja nos iluminar
	A necessidade de mudança de vida	Lc 13,1-9: A necessidade de mudança das estruturas de pecado e de morte individual e social
	A misericórdia	Lc 15,1-3.11-32: Praticar as obras de misericórdia
	A Instituição da Eucaristia	Lc 22,7-20: A Santa Ceia
	O perdão na Cruz	Lc 23,34: O Pai perdoa, porque eles não sabem o que fazem.
	A ressurreição	Lc 24,5-6: Não está mais aqui ressuscitou

Tempo Catequético	Tema	Texto bíblico
Mistagogia	Mistério Pascal	Lc 24,27, 30-31: “E aconteceu que, estando com eles à mesa, tomando o pão, o abençoou e partiu-o, e lhes deu. E então seus olhos se abriram e o reconheceram”
	Vivência Comunitária e Eucarística	Lc 22, 15-19: “E disse-lhes: Desejei muito comer convosco esta Páscoa, antes que padeça; [...] Fazei isto em memória de mim”
	Vida, Missão e Serviço	Lc 10,2: “Então lhes disse: ‘A colheita é grande, mas os trabalhadores são poucos. Portanto, orem ao Senhor da colheita para que envie trabalhadores para a sua colheita’”
	Vida de oração	Lc 11,13: “Se vós, pois, sendo maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais dará o Espírito Santo àqueles que lhe pedirem?”

Fonte: Evangelho de Lucas; tabela dos autores.

A tabela acima pode ser uma chave de consulta para catequistas desenvolverem um itinerário aos moldes da *Iniciação à Vida Cristã*, que prevê a formação nestas quatro etapas formativas. A primeira é o momento de apresentar a pessoa de Jesus e, neste sentido, o Evangelho de São Lucas, na maioria do texto, tem nas ações de Jesus o pano de fundo da narrativa bíblica. Depois, observa-se o tempo catecumenal; é neste momento que o catequizando precisa ser levado a compreender com mais profundidade sua missão de batizado na perspectiva de um estudo da doutrina católica, uma vez que é nesta Igreja que vivenciamos o Evangelho em sua liturgia, na espiritualidade, na formação e na missão.

Posteriormente, temos a *Purificação* e a *Iluminação*, tempo de uma espiritualidade quaresmal e pascal, que geralmente é proposta para ser vivida no tempo da Quaresma e na Páscoa, para adentrarmos na Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus; e, por fim, a fase *Mistagógica*, que é de suma importância para que o catequizando possa vi-

venciar o aprofundamento do mistério, pois sabe-se que a Catequese é permanente e precisa ser pensada para todas as faixas etárias.

Quanto aos destinatários da catequese, pode-se dizer que os pobres são estes principais destinatários, e aqui não se excluem os que possuem bens, pois todos são chamados à realidade do Reino. Jesus se fez pobre para que sua pobreza pudesse enriquecer todas as experiências humanas, desde aquele que não tem teto até aquele que ainda não descobriu a riqueza da experiência da Boa Nova.

Deus é amor misericordioso e o seu projeto de amor, que se estende e realiza na história, é primeiramente o seu descer e vir estar entre nós para nos libertar da escravidão, dos medos, do pecado e do poder da morte. Com um olhar misericordioso e o coração cheio de amor, Ele dirigiu-se às suas criaturas, preocupando-se com a sua condição humana e, portanto, com a sua pobreza. Precisamente para partilhar os limites e as fraquezas da nossa natureza humana, Ele mesmo se fez pobre, nasceu segundo a carne como nós e reconhecemo-lo na pequenez de uma criança recostada numa manjedoura e na extrema humilhação da cruz, onde partilhou a nossa radical pobreza, que é a morte. Por isso, compreende-se bem por que se pode falar, também teologicamente, sobre uma opção preferencial de Deus pelos pobres, uma expressão que surgiu no contexto do continente latino-americano, em particular na Assembleia de Puebla, mas que foi bem integrada no sucessivo Magistério da Igreja. Esta “preferência” nunca diz respeito a um exclusivismo ou a uma discriminação em relação a outros grupos, que em Deus seria impossível; ela pretende sublinhar o agir de Deus que, por compaixão, se dirige à pobreza e à fraqueza da humanidade inteira e que, querendo inaugurar um Reino de justiça, fraternidade e solidariedade, tem particularmente a peito aqueles que são discriminados e oprimidos, pedindo-nos também a nós, sua Igreja, uma decidida e radical posição em favor dos mais fracos.³⁴

³⁴ PAPA LEÃO XIV. *Dilexi te*, nº 16.

Num sentido amplo, todos nós temos uma pobreza, pois somos frágeis e limitados, e somos desafiados a viver uma experiência de resiliência para que possamos desenvolver nossas potencialidades que, de fato, possam alcançar outros irmãos no seguimento de Cristo. E o catequista precisa compreender que a transmissão da fé parte do conhecimento de seu grupo, inclusive com seus muitos desafios. Deste modo, cada catequista precisa buscar uma formação sólida para que tenha subsídios para uma catequese cada vez mais experiencial, querigmática, catecumenal, iluminada e mistagógica.

Conclusão

A transição da Sinagoga para a *Iniciação à Vida Cristã* (IVC) representa um percurso histórico e espiritual marcante na transmissão da fé judaico-cristã. A Sinagoga, um espaço de culto e de ensino judaico, era central para a vida religiosa e comunitária do povo de Israel e também local no qual também Jesus proclamou a Palavra (Lc 4,16-22). Ela fundamentou a forma como os primeiros cristãos organizaram suas reuniões, a leitura das Escrituras e o anúncio da fé, especialmente no contexto do ensinamento da pessoa de Jesus como Messias e Salvador.

Segundo Lc 4,16-22, na Sinagoga de Nazaré, Jesus lê um trecho do livro do profeta Isaías, proclamando o cumprimento da Escritura em sua pessoa: o Espírito do Senhor repousa sobre ele para anunciar a boa nova aos pobres, a libertação aos cativos, a vista aos cegos e a liberdade aos oprimidos. Este momento revela que a centralidade da fé judaico-cristã é Jesus, que traz a salvação especialmente voltada aos pobres e marginalizados, expressão da misericórdia do Reino de Deus.

A partir da Sinagoga, a fé é transmitida através da Igreja, que se consolida como comunidade viva, portadora da missão de continuar o anúncio do Evangelho. A *Iniciação à Vida Cristã* (IVC), como expressão concreta desta continuidade, tem a missão de levar a Boa Nova, especialmente aos pobres, mantendo vivo o

anúncio do Reino de Deus que Jesus inaugurou. Nesse sentido, a figura de Jesus é o ponto central da transmissão da fé, inspiração e modelo para a catequese, a liturgia e a ação social dentro da comunidade.

Assim, o panorama da transmissão da fé judaico-cristã pode ser compreendido como um percurso de continuidade e renovação: da Sinagoga, com sua centralidade na Palavra e na comunidade, à Igreja e movimentos como a IVC, que, inspirados pela pessoa e missão de Jesus, em Lc 4,16-22, impulsionam o anúncio e a vivência do Evangelho entre os pobres, reafirmando a fé em Cristo como fundamento da esperança e transformação social.

Neste sentido, este estudo mostra a importância da figura de Jesus como centro do anúncio da fé, conectando a tradição judaica da Sinagoga com a realidade missionária e social dos tempos atuais na IVC, especialmente no anúncio e cuidado dos pobres, como fundamento para a transmissão e vivência da fé judaico-cristã.

Referências bibliográficas

ARTUSO, Vicente. **O evangelho de Lucas: introdução teológica na perspectiva da missão**. Revista Contemplação. São Paulo, 2013.

BENTO XVI, Papa. **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. Tradução de Bruno Lins e Lúcia Mainieri. São Paulo: Planeta, 2007. v. 1.

BIBLIA, em português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo. Paulus, 2002

BROWN, Raymond E. **Cristo nos Evangelhos do Ano Litúrgico**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2004

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. **O Evangelho Segundo São Lucas**. CEP. Lisboa, 2024.

EQUIPE DO CENTRO BÍBLICO. **Caminho aberto para o próximo: Introdução ao evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulus, 2013.

ERDMAN, C. R. **The Gospel of Luke: An exposition**. Philadelphia: Westminster Press, 1921.

FITZMYER, Joseph A. **O Evangelho Segundo Lucas I-IX: Introdução, tradução e notas**. São Paulo: Paulus, 2005

FRANCISCO, Papa. **Bula de proclamação do Jubileu Ordinário do Ano de 2025: Spes non confundit (A esperança não engana)**. Cidade do Vaticano: Dicasterio para a Evangelização, 2024. Disponível em: vatican.va.

GARDNER, P. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Vida, 2005

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

GUTHRIE, Donald. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Gordon Chown et al. São Paulo: Vida Nova, 2014.

HENDRIKSEN, William. **Exposição do Evangelho de Lucas**. Editora Cultura Cristã, 2003.

IGREJA CATÓLICA. Secretaria de Estado. Escritório Central de Estatística. **Annuarium Statisticum Ecclesiae 2022**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2024

KASPER, Walter. **A Misericórdia: conceito fundamental do evangelho - chave da vida cristã**. São Paulo: Loyola, 2012.

LOPES J.; MORAES, A. O. O Evangelho de Lucas como texto pastoral-catequético. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 690-699, set./dez.2018

LEÃO XIV, Papa. **Dilexi te**: exortação apostólica sobre o amor para com os pobres. [S.l.]: Santa Sé, 2025.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico**. Volume 3: Companheiros e Competidores. Tradução de Laura Teixeira Motta. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

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

SPROUL, R.C. **Luke: An Experimental Commentary**. Reformation Trust Publishing Orlando, 2020.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré**. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1994.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Lucas: Comentário Bíblico Latino-americano**. São Paulo: Paulus, 2019

TORRENTS, J. M. **La Sinagoga Cristiana**. Muchnik Editores. Barcelona-Espanha, 1989.

Capítulo 3

A questão da unidade da fé no corpo joanino como *Congregatio Fidelium*: uma contribuição para entender o valor do Concílio de Niceia (1700 anos)

The question of the unity of faith in the Johannine body as Congregatio Fidelium: A contribution to understanding the value of the Council of Nicaea (1700 years ago)

La cuestión de la unidad de la fe en el cuerpo joánico como Congregatio Fidelium: Una contribución para comprender el valor del Concilio de Nicea (hace 1700 años)

Waldecir Gonzaga¹
Vladian Silva Alves²

Resumo

A fé é uma expressão da comunhão e unidade entre os cristãos. O Concílio de Niceia (325 d.C.) foi um concílio ecumênico que buscou o consenso na Igreja por meio de uma assembleia que consolidou a questão cristológica da natureza divina de Jesus e sua relação com Deus Pai. O evangelista João trata dessa unidade da fé como um elemento essencial para o testemunho e o anúncio

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

² Doutorando junto a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Graduado em Filosofia e Teologia pelo Instituto Regional para Formação Presbiteral CNBB - Regional Norte II. E-mail: vladsalves@hotmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7629184528519485>; ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-2850-2901>.

da verdade revelada em Cristo Jesus quando apresenta o Pai, sua própria identidade e seu papel de salvador, pois a figura central do relato evangélico é, de fato, o Cristo glorificado que a comunidade encontra na fé e na liturgia. Aqueles que creem são atraídos pelo Pai. Não se trata de uma compreensão meramente teórica, mas reflete uma relação pessoal, na circularidade recíproca na fé que conduz a um conhecimento. Fé e conhecimento designam uma atitude humana, que aceita a realidade intelectualmente. A fé está intimamente unida à comunidade eclesial, pois os discípulos experimentam sua ação na Igreja como *Congregatium Fidelium*. Tendo a Igreja recebido o dom da fé, ela está a serviço deste dom e a favor dos homens, que têm o direito de conhecê-la em verdade e integridade. A ótica joanina ressalta a conexão pessoal entre Deus e o homem, uma conexão que o envolve e exige uma fé que abranje todas as suas faculdades, como a obediência e a fidelidade, no acolhimento concreto da pessoa de Jesus, na adesão confiante e total à sua pessoa divina que assumiu a natureza humana.

Palavras-chave: Fé, Igreja, Missão, Testemunho, Unidade, Comunhão.

Abstract

Faith is an expression of the communion and unity among Christians. The Council of Nicaea (325 AD) was an ecumenical council that sought consensus within the Church through an assembly that definitively settled the Christological question concerning the divine nature of Jesus and His relationship with God the Father. The Evangelist John presents this unity of faith as an essential element for bearing witness to and proclaiming the truth revealed in Christ Jesus, as he reveals the Father, his own identity, and his role as Savior. Indeed, the central figure of the Gospel narrative is the glorified Christ, whom the community encounters in faith and liturgy. Those who believe are drawn by the Father. This is not merely a theoretical understanding but reflects a personal relationship, characterized by a reciprocal circularity

in faith that leads to true knowledge. Faith and knowledge denote a human attitude that intellectually accepts reality. Faith is intimately bound to the ecclesial community, for the disciples experience its action in the Church as the *Congregatio Fidelium*. Having received the gift of faith, the Church is at the service of this gift and for the benefit of humankind, who have the right to know it in its truth and integrity. The Johannine perspective emphasizes the personal connection between God and humanity, a connection that engages the whole person and demands a faith that encompasses all one's faculties, such as obedience and fidelity, through the concrete acceptance of Jesus' person and confident, total adherence to his divine person who assumed human nature.

Keywords: Faith, Church, Mission, Witness, Unity, Communion.

Resumen

La fe es la expresión de la comunión y unidad entre los cristianos. El Concilio de Nicea (325 d.C.) fue un concilio ecuménico que buscó el consenso en la Iglesia por medio de una asamblea que consolidó la cuestión cristológica de la naturaleza divina de Jesús y su relación con Dios Padre. El evangelista Juan trata de esa unidad de la fe como un elemento esencial al testimonio y al anuncio de la verdad revelada en Cristo Jesús cuando presenta al Padre, su propia identidad y su papel de salvador, pues la figura central del relato evangélico es, en efecto, el Cristo glorificado que la comunidad encuentra en la fe y en la liturgia. Los que creen son atraídos por el Padre. No se trata de una comprensión puramente teórica, sino que refleja una relación personal, en la circularidad recíproca en la fe que conduce a un conocimiento. Fe y conocimiento designan una actitud humana, que acepta la realidad intelectualmente. La fe está íntimamente unida a la comunidad eclesial, pues los discípulos experimentan su acción en la Iglesia como *Congregatum Fidelium*. Habiendo la Iglesia recibido el don de la fe, está a servicio de este don y a favor de los hombres, quienes tienen el derecho de conocerla en verdad e integridad. La óptica joanina

hace hincapié en la conexión personal entre Dios y el hombre, una conexión que lo envuelve y exige una fe que abarca todas sus facultades, como la obediencia y la fidelidad, en la recepción concreta de la persona de Jesús, en la adhesión confiada y total a su persona divina que asumió la naturaleza humana.

Palabras clave: Fe, Iglesia, Misión, Testimonio, Unidad, Comunión.

Introdução

O tema da unidade da fé parte da escolha do corpo joanino, que compreende o Evangelho, frequentemente chamado de o evangelho da fé³, as cartas e o apocalipse⁴. Não se faz toda uma abordagem histórica de cada etapa da construção dos textos e suas particularidades, mas sim uma reflexão sistemática que seja pertinente ao nosso tema, tendo a consciência dos limites. Nos escritos joaninos, a revelação e a fé são uma dupla inseparável que se completam como um convite e uma resposta que encontram seu ponto focal na pessoa de Jesus Cristo⁵. Sendo assim, o Evangelho de João mostra Jesus como aquele que revela as coisas celestes, o Pai, sua própria identidade e seu papel de salvador, pois o personagem central do evangelho, de fato, é o Cristo glorificado que a comunidade encontra na fé, na catequese e no culto⁶.

A comunidade que está por trás do texto é aquela que progrediu em sua fé cristológica, passando de uma baixa cristologia de tipo messiânico a uma alta cristologia que afirma a preexistência do Filho, sua encarnação e igualdade com o Pai⁷. A presença de um grupo de judeus, por vezes contrário ao Templo que preferiam vê Jesus como messias davídico (Jo 1,45-49)⁸, e a presença de

³ VANCELLS, J. O. T., O testemunho do Evangelho de João, p. 131.

⁴ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

⁵ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 199.

⁶ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 207.

⁷ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 256.

⁸ “Filipe encontra Natanael e diz-lhe: Achemos aquele de quem Moisés escreveu na lei e que os profetas anunciaram: é Jesus de Nazaré, filho de José. Respondeu-lhe Natanael:

muitos convertidos na Samaria, que se juntam à comunidade e consideram Jesus um novo Moisés que esteve com Deus, viu Deus e transmite essa mensagem, faz com que o autor do Evangelho se preocupe com a emergência de uma alta cristologia da preexistência⁹. Sendo assim, diante de tantas controvérsias o evangelho constata um longo conflito e a *consolidação da fé comum* que se tornou necessária por causa da rejeição do grupo¹⁰.

Diante da situação conflitante da comunidade, primeiramente entre judeus, depois entre os cristãos e judeus, constata-se certo medo da comunidade nascente (Jo 12,42: “Não obstante, também muitos dos chefes creram nele, mas por causa dos fariseus não o manifestavam, para não serem expulsos da sinagoga.”) e assim se conclui que alguns creem em Jesus, mas não professam tal fé por medo das consequências ao interno da comunidade judaica. Não é importante somente crer em Jesus, deve-se também ser disposto a professar esta fé em público¹¹. Vê-se, então, que a tradição joanina sobreviveu, não obstante, a “diluição” das comunidades joaninas na “Grande Igreja”, pois modelou o pensamento cristológico dos grandes concílios ecumênicos e nutriu a confissão da fé cristã até os dias de hoje¹² sendo as fórmulas dogmáticas as respostas a problemas precisos, e, em tal prospectiva, essas permanecem sempre verdadeiras¹³.

Como afirma Avery Dulles¹⁴, ao lado de Paulo, outro grande teólogo neotestamentário da fé é o evangelista João, sendo aquele, mais precisamente no Apocalipse, a denunciar a tibieza ou enfado da fé das comunidades; ele exorta à coragem e à esperança,

Pode, porventura, vir coisa boa de Nazaré? Filipe retrucou: Vem e vê. Jesus vê Natanael, que lhe vem ao encontro, e diz: Eis um verdadeiro israelita, no qual não há falsidade. Natanael pergunta-lhe: Donde me conheces? Respondeu Jesus: Antes que Filipe te chamasse, eu te vi quando estavas debaixo da figueira. Falou-lhe Natanael: Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o rei de Israel.”

⁹ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 257.

¹⁰ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 257.

¹¹ SMITH, D. M., La Teologia del Vangelo di Giovanni, p. 121.

¹² LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 276.

¹³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Unità della fede e pluralismo teológico, p. 46.

¹⁴ DULLES, A., Il fondamento delle cose sperate, p. 20.

como prova a palavra de ordem que ele dirige à sua comunidade¹⁵. Constata-se que o evangelista projeta no ministério de Jesus sua fé pós-pascal, apresenta seu personagem com os traços daquele que a comunidade celebra no culto¹⁶. Referindo-se à fé como dom, um nascer a partir e para Deus, João se aproxima de novo da teologia paulina (Rm 8, 28-39)¹⁷, pois Jesus tendo vencido o mundo (16, 33) no sentido que, por meio intermédio, Deus causa a fé e a prospectiva de uma nova vida¹⁸.

Tendo em mente a comunidade dos fiéis, em cada singular evento da vida do Jesus Cristo encarnado (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4)¹⁹, o evangelista deseja mostrar que ao tempo mesmo é já à obra o Cristo presente na sua Igreja²⁰; partindo de cada episódio o evangelista prossegue a linha que leva e anunciar o Cristo ressuscitado, operante em todas as atividades da sua comunidade: no culto, na missão²¹, onde não perde mais de vista a Igreja na sua unidade e esta é então uma sua preocupação característica²². João une, então, a fé a uma decisão global que conduz à vida eterna²³ pois fé é decisão perante Jesus (Jo 3,15)²⁴. A fé em João se verifica do encontro com Jesus Cristo que sobe ao Pai, isto é, uma vez revelada aos discípulos a glória de Jesus – isto é – o mistério de seu ser, segundo a linguagem teológica – solicita um ato de fé²⁵, que para compartilhar esta fé e esta vida se devem professá-la²⁶.

O estudo ressalta, de modo não exaustivo, algumas características dessa experiência de fé pertinentes à *Congregatio Fidelium* e

¹⁵ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 293-294.

¹⁶ LÉTOURNEAU, P., Os Escritos Joânicos, p. 207.

¹⁷ SMITH, D. M., La Teologia del Vangelo di Giovanni, p. 120.

¹⁸ SMITH, D. M., La Teologia del Vangelo di Giovanni, p. 122-123.

¹⁹ 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.

²⁰ CULLMANN, O., Origine e ambiente dell'Evangelho secondo Giovanni, p. 30.

²¹ CULLMANN, O., Origine e ambiente dell'Evangelho secondo Giovanni, p. 30.

²² CULLMANN, O., Origine e ambiente dell'Evangelho secondo Giovanni, p. 31.

²³ DULLES, A., Il fondamento delle cose sperate, p. 20.

²⁴ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 365.; para que todo homem que nele crer tenha a vida eterna.

²⁵ BLANCHARD, Y. M., São João, p. 63.

²⁶ SMITH, D. M., La Teologia del Vangelo di Giovanni, p. 123.

ao diálogo também com as outras religiões. Dulles²⁷ apresenta que no Evangelho de João e nas suas epístolas o verbo *pistéuein* (crer) é característico, aparece 107 vezes e em Paulo tem 54 ocorrências. É interessante perceber que no mundo helênico, o conceito de fé/crer diz respeito a um compromisso, obrigação ou adesão pessoal, que podem derivar-se bem de relações sociais que se têm contraído, de um convencimento filosófico ou de uma suposta revelação.

O verbo *pistéuein* significa crer, dar fé, dar/prestar adesão a alguém, confiar-se²⁸. No que diz respeito à *pístis* (fé) que em Paulo aparece 142 vezes²⁹, encontramos em João uma só vez (1Jo 5,4: “Porque todo o que nasceu de Deus vence o mundo. E esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé.”). Sendo assim, Dulles diz que João³⁰ se interessa pelo tema da fé mais como processo dinâmico do que como estado, levando a uma visão interiorizada, da ordem da fé, isto é, que envolve a liberdade e a iniciativa do homem, portanto muito mais do que os simples órgãos da visão³¹, que já eram aguçados pelos diversos sinais operados por Jesus em seus milagres, nos quais o passo decisivo para a salvação do homem é uma fé que não necessita ver; todavia, semelhante fé é despertada pela palavra de Jesus ou de suas testemunhas³².

1. O caráter ativo do crer

Um traço do Evangelho de João é evitar o termo abstrato *pístis* e, para isso, emprega constantemente o verbo *pistéuein* que realça melhor o caráter ativo do crer³³. Ele também usa tal verbo seguido da preposição *eis* (“em, para”) que indica também o movimento interior da pessoa que crê em direção a Cristo, saída de si para a adesão íntima³⁴. Sendo a fé o que conduz a vida, é prin-

²⁷ DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate*, p. 20.

²⁸ MATEOS, J.; BARRETO, J., *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, p. 94.

²⁹ DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate*, p. 20.

³⁰ DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate*, p. 20.

³¹ BLANCHARD, Y. M., *São João*, p. 63.

³² KÜMMEL, W. G., *Síntese teológica do novo testamento*, p. 366.

³³ COTHENET, É. *et al.*, *Os escritos de São João e a epístola aos Hebreus*, p. 91-.

³⁴ COTHENET, É. *et al.*, *Os escritos de São João e a epístola aos Hebreus*, p. 92.

cíprio e centro da existência cristã e introduz o fiel em uma união vital com Deus e com Jesus³⁵. Em outros momentos, o verbo é usado sem algum objeto expresso, mas com qualquer asserção a Jesus como objeto implícito. O evangelista João utiliza o verbo *pistéuein* no sentido de crer com um complemento indireto. As testemunhas do qual se adere é citado no dativo. *Pistéuein* pode vir introduzido por *hóti* (que). A fé seria uma expressão de uma adesão pessoal a Jesus Cristo, o filho de Deus.

Notando a frequência que se encontra os termos *pisteuô* (crer) e *plístis* (fé)³⁶, vê-se expressa a importância que o tema possui para o cristianismo, pois trata de uma ideia essencial. Os personagens que encontramos em João, como Pedro, Natanael, o cego de nascença, Marta e Tomé são a expressão de que a fé seria uma confissão pronunciada por pessoas individuais. No Evangelho de João, a fé está ligada à justificação e à salvação (Jo 3,18: “Quem nele crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado; por que não crê no nome do Filho único de Deus.”), que leva à vida eterna (Jo 3,15: “Para que todo homem que nele crer tenha a vida eterna.”). E assim como outros autores neotestamentários, João ressalta que a fé é graça, é obra de Deus no homem³⁷. Os que creem são aqueles que são atraídos pelo Pai (Jo 6,44.65), pois são incapazes de confessar por si só, a própria fé.

João, assim como Paulo, ressalta uma conexão entre o ato de crer e de conhecer, às vezes até como sinônimos³⁸ (Jo 6,69: “E nós cremos e sabemos que tu és o Santo de Deus!”). Não é compreensão meramente teórica e de tipo objetivo, mas se traduz em uma relação pessoal, assim a fé é entendida como uma nova modalidade de conhecimento³⁹. Existe uma circularidade recíproca entre a fé e conhecimento. A fé conduz ao conhecimento (Jo 4,39-42) e assim inversamente (Jo 16,30 e 1 Jo 4,16).

³⁵ DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate*, p. 21.

³⁶ TUÑÍ, J.O.; ALEGRE, X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 109.

³⁷ KÜMMEL, W. G., *Síntese teológica do novo testamento*, p. 366.

³⁸ TUÑÍ, J.O.; ALEGRE, X., *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*, p. 111.

³⁹ DULLES, A., *Il fondamento delle cose sperate*, p. 22.

Para João, fé, conhecimento ou saber designam a mesma atitude humana, ou seja, que a fé requer ser descrita como a aceitação intelectual de uma realidade⁴⁰, mas cabe ressaltar que em relação ao crer e conhecer ambos para João são simplesmente idênticos, de modo que se devesse descrever a natureza da fé como reconhecer.

A conclusão de que para João a fé não deve ser simplesmente descrita como reconhecer, porém, resulta sobretudo, da constatação de que a fé pode ser designada como um reconhecer somente quando é uma fé permanente e isso, no entanto, significa que a fé é permanente e pode ser ao mesmo tempo descrita como reconhecimento da verdade quando ela leva ao abandono do pecado e à obediência diante das palavras de Cristo⁴¹.

2. A dialética entre o ver e o crer

No Evangelho de João vemos expressa a dialética entre ver e crer⁴² e isso nos atesta os milagres. Mas é uma forma imperfeita de fé, pois felizes são aqueles que creem sem terem visto (Jo 20,29: “Felizes aqueles que creem sem ter visto!”). Então é a partir do evento da Ressurreição que os apóstolos passam a entender verdadeiramente a mensagem de Jesus, pois uma fé despertada pelos milagres é para João apenas um primeiro passo e, por isso, uma fé insegura, a qual reconheceu o operador dos milagres, mas não viu em Jesus o Pai⁴³. Outro dado interessante de João é que ele sublinha uma unidade entre a fé e as obras (Jo 3,20-21: “Porquanto todo aquele que faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que as suas obras não sejam reprovadas. Mas aquele que pratica a verdade vem para a luz. Torna-se assim claro que as suas obras são feitas em Deus.”); fé que se exprime em obras de amor, diz Dulles⁴⁴, as obras boas conduzem então à fé e a fé, inversamente, é grávida de obras boas, sendo a obra de crer em Jesus a maior dentre elas. Há

⁴⁰ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 371.

⁴¹ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 371-372.

⁴² DULLES, A., Il fondamento delle cose sperate, p. 22.

⁴³ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 366.

⁴⁴ DULLES, A., Il fondamento delle cose sperate, p. 22.

aqui a relação fé-amor, sendo o amor de Deus o próprio objeto da fé (1Jo 4,16). Para João, a fé em Jesus Cristo e o amor ao irmão estão tão estreitamente ligados (1Jo 4,7-5,4)⁴⁵, que fé vem ser verdadeira tão-somente quando os irmãos e irmãs se amam⁴⁶.

O verbo hebreu *amán*⁴⁷, dos qual temos o nosso substantivo “amém”, em seus significados de confiar-se absolutamente em alguém, dar crédito a uma mensagem, contribuiu eficazmente a formação do conceito neotestamentário de *pistúein/pístis*⁴⁸. Confiar (Sb 16,26: “Para que os filhos que vós amais, Senhor, aprendessem que não são os frutos da terra que alimentam o homem, mas é vossa palavra que conserva em vida aqueles que creem em vós.”) e crê na verdade de algo (Sb 18,6: “Esta mesma noite tinha sido conhecida de antemão por nossos pais, para que, conhecendo bem em que juramentos confiavam, ficassem cheios de coragem.”) é tipicamente judeu, confiança relacionada à fidelidade e a lei. A novidade do NT, no que diz respeito ao tema da fé/crer, está relacionado com a profissão de fé em Jesus Cristo morto e ressuscitado, Senhor da Igreja, celebrado e anunciado na potência do Espírito e não mais a lei. A pregação de Jesus pedia uma fé sem limites em Deus Pai (Lc 17,6).

Os Evangelhos Sinóticos, como origem e ponto de partida da fé joanina, dizem que esta classe de fé, que se diferencia da mosaica, da helenística e da fé da primitiva missão cristã, que se serviu dos milagres para suscitar a fé, deriva dos Salmos (Sl 27,13; 116,10), aparece na religiosidade pessoal judia (Dn 6; 1Mac 2,60) e podem chegar a tê-la incluído nos judeus (Mt 8,10; Lc 7,9). Assim, Jesus pede uma fé como entrega e confiança total em Deus Pai celestial (Lc 12,22b-31; Mt 6,25-33).

A Tradição Sinótica, como em Mateus, coloca a condição da fé prévia do milagre (Mt 8,13; 9,29; 15,28). Em outro momento,

⁴⁵ GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320

⁴⁶ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 369.

⁴⁷ SANTOS, B. S., Fé e Sacramentos no Evangelho de São João, p. 12-13.

⁴⁸ MATEOS, J.; BARRETO, Juan., Vocabulário Teológico do Evangelho de São João, p. 93.

a fé aparece como uma força carismática que opera milagres (Mt 17,20; Mc 11,22-24; Mt 21,21.22; Lc 17,5-6; Mc 16,17). Falsos messias nos quais não se deve crer (Mc 13,21; Mt 24,23.26). Dentro desse resumido quadro, vemos de modo rápido algumas características da Tradição Sinótica que antecede a joanina. Jesus, ao exortar, ao mesmo tempo, apresenta-se como o modelo de como se deve confiar, mas que não se pode pensar como fé de Jesus.

Os Evangelhos Sinóticos apresentam já implicitamente a atitude de se crer em Jesus. Fé como resposta à sua pregação (Mc 1,15), adesão firme à sua pessoa (Mt 18,6). Tais evangelistas destacam a fé como relação pessoal do fiel com Jesus, anunciador do Reino de Deus que tem raiz nele mesmo, como Filho de Deus (Mc 12,16), em que a incredulidade é a resposta negativa disso. Vanhoye⁴⁹ propõe que é conveniente escolher para *pístos* o sentido de “digno de fé”. Os discípulos devem imitar Jesus em sua relação filial com o Pai, expressa na sua radical entrega.

3. A fé em Paulo e no corpo joanino: crer na mensagem e na Pessoa de Deus

Para Paulo, a fé pressupõe a mensagem apostólica de que Deus nos salvou por meio de Jesus Cristo em seu mistério pascal (Rm 10,9.14; 1Cor 1,21; 2,5). Ele destaca a importância do *Kerigma*. A aceitação desse anúncio encontra-se também em Jo 1,7-8; 14,12.24; 15,20.27, levando-nos a concluir que a fé torna o que crê participante do agir salvífico de Deus que se realiza por intermédio do Cristo exaltado, e unicamente em virtude desse agir divino o cristão possui a vida e pode transmiti-la⁵⁰. O quarto evangelista mostra que Jesus está presente na comunidade e com Ele não deve temer (Jo14, 1.3.9-12.27).

Em Paulo, a fé está em união inseparável com o batismo, sendo assim unida ao ato fundamental da salvação (Rm 1,16-17), no qual é incorporado ao corpo místico de Cristo (1Cor 12, 13). A fé

⁴⁹ VANHOYE, A., *Gesú Cristo il mediatore nella lettera agli ebrei*, p. 94-95.

⁵⁰ KÜMMEL, W. G., *Síntese teológica do novo testamento*, p. 370.

é um ato pessoal e livre (Rm 4,1-5.19-23), como foi o de Abraão (Gn 15,6). A fé tem uma implicação espiritual interior e exterior com consequências éticas (Rm 4,5.24). Na teologia paulina, vemos que a fé atua ou deve atuar na vida por meio da caridade (Gl 5,6). Assim, graças à justificação, o cristão está em paz com Deus (Rm 5,1-2) e a fé é expressão sobrenatural (Fl 1,25) e objeto de conhecimento em Jesus Cristo enquanto messias e Filho de Deus (1Ts 4,14). Deus mesmo é o fundamento da fé (Gl 3,7.9), sendo não um ato individualista, mas solidário e eclesial⁵¹, seguindo a dinâmica do fiel, a relação com Jesus no seu corpo místico por meio da qual a fé pode ser professada publicamente (Rm 10,10).

O quarto evangelista se mostra muito mais consciente que os Sinóticos acerca da importância da fé-incredulidade. Assim se ressalta o particular encontro com Jesus, que pede uma decisão ou uma opção positiva ou negativa, típico da fé ou incredulidade joanina. O conhecimento, por exemplo, é um aspecto essencial da fé autêntica joanina, em que conhecimento equivale a crer (Jo 12,16: “Os seus discípulos a princípio não compreendiam essas coisas, mas, quando Jesus foi glorificado, então se lembraram de que isto estava escrito a seu respeito e de que assim lho fizeram”). Para João, a fé é uma atitude, em todos os casos prioritariamente, não concordância intelectual com um conteúdo de fé⁵² e, por isso, indica-se crer de modo absoluto sem indicação a um objeto da fé; crer com dativo de pessoa (*fides cui*) seria a fé dirigida a uma pessoa que tem autoridade, especialmente Deus, Jesus Cristo enviado do Pai (Jo 5,46 10,38a); 2), crer com dativo de coisa é o ato de dar fé ou crédito às palavras ou à mensagem de alguém (Jo 2,22.4,5,47b,50; 10,38b).

Para João, a fé em Deus e a fé em Cristo se coincidem, porque é justamente em Cristo Encarnado que Deus vem ao nosso encontro⁵³. O uso absoluto do verbo crer é frequente no Evangelho de

⁵¹ Fl 1,27: “Somente vivei vida digna do Evangelho de Cristo, para que eu, indo ver-vos ou estando longe, ouça dizer de vós que estais firmes num só espírito, lutando juntos com uma só alma, pela fé do Evangelho”.

⁵² KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 365.

⁵³ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 366.

João, tendo o contexto o critério para se tirar o significado, ou crer em Jesus (*fides in quem* – adesão e entrega à pessoa de Jesus) ou crer em sua palavra (*fides cui*). Deus aparece como objeto do crer (Jo 5,24). Crer tem um significado de confiar em alguém (Jo 2,24; 7), ressalta-se aqui o crer/fé em estreita relação com a pessoa de Jesus (*fides in quem*) (Jo 3,36,2,11) que expressa entrega, vinculação, aceitação, entrega as verdades. A fórmula crer expressa o que Cristo é (*fides quae*), fé que expressa o conteúdo do que se crer ou a verdade que se deve crer (Jo 11,42.20,31).

Na confissão dos samaritanos (Jo 4,42), aos cristãos fieis, para os de sua comunidade e aos que querem comunicar a fé no filho de Deus, João faz uma exortação a fé em Jesus. Ele explicitamente anuncia essa verdade e não se trata, pois, de crer em algo abstrato, mas em uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré, o Messias esperado (Jo 1,41.45), o Filho de Deus (1,30.34). João narra alguns encontros paradigmáticos como o de Nicodemos, em um discurso programático, no qual enuncia as verdades fundamentais do evangelho. É um convite à comunidade para se crer em Deus Pai que enviou Jesus, como se pode conferir aqui:

Aquele que vem de cima é superior a todos. Aquele que vem da terra é terreno e fala de coisas terrenas. Aquele que vem do céu é superior a todos. Ele testemunha as coisas que viu e ouviu, mas ninguém recebe o seu testemunho. Aquele que recebe o seu testemunho confirma que Deus é verdadeiro. Com efeito, aquele que Deus enviou fala a linguagem de Deus, porque ele concede o Espírito sem medidas. O Pai ama o Filho e confiou-lhe todas as coisas. (Jo 3,31-35)

João fala do dom do Espírito Santo (Jo 4,14) dado como água viva que expressa a nova realidade, em que Jesus é apresentado como Aquele que convida universalmente a todos à fé n'Ele. O caráter universal e missionário da fé cristã, os eventos e as palavras reveladas por Deus devem ser de volta repensadas, reformuladas e novamente vividas ao interno de cada cultura humana, se se de-

seja que esses forneçam uma verdadeira resposta aos problemas radicais⁵⁴ presentes no mundo contemporâneo e que interpelam o coração de cada pessoa humana. Em João, vemos a afirmação, “felizes aqueles que creram sem terem visto” (Jo 20,29), na qual há uma visão de todas as gerações. A fé é sua finalidade principal ao escrever o evangelho. No discurso de despedida emerge o caráter missionário da Igreja (Jo 13,31;14,31.17,20).

4. A mediação missionária e o vínculo da caridade

O Evangelho de João ressalta o papel de uma mediação missionária em levar o conhecimento da pessoa de Jesus, mas essa mediação desaparece para que a pessoa comece seu caminho pessoal (Jo 1,35-46). João menciona também a fé inicial dos discípulos. Escrevendo depois do evento pascal, ele deixa transparecer a tensão entre o antes e depois da glorificação. A partir do ponto de vista estritamente cristológico, a fé dos discípulos antes da páscoa tinha que ser necessariamente imperfeita, porque Jesus não havia sido ainda glorificado (Jo 7,39). A fé não pode ser superficial, é processo, e Nicodemos, como exemplo, chega à fé em Jesus (Jo 7,50-52). A experiência particular da Samaritana leva muitos a aderirem pessoalmente a Jesus (Jo 4,44). Não pode ser fé sensacionalista (Jo 4,48), Jesus não é meramente um taumaturgo, mas Aquele que anuncia o Reino, sobretudo através do perdão dos pecados.

A fé não é algo individual, tem uma repercussão social, familiar e missionária. É a comunidade dos discípulos reunidos em torno de Jesus. Assim como YHWH no AT quis reunir o povo eleito, assim também Jesus congrega a sua comunidade messiânica dos últimos tempos por meio da fé; o que conta é a fé e por ela Jesus reúne a comunidade universal que é sua Igreja. A fé é o modo de se unir e essa afirmação faz eco ao tema da *Congregatium Fidelium*.

O Evangelho de João segue um critério histórico-teológico que sublinha a fé pré-pascal ou imperfeita e a fé pascal ou perfei-

⁵⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Unità della fede e pluralismo teológico*, p. 45-46.

ta, dois níveis da fé, como um edifício de planta baixa, com piso superior. João é o evangelista que mais emprega o verbo recordar (*anamim-néskein*) já que a história não é outra coisa que memória, que implica o crer. A dimensão sacramental da Igreja, isto é, a recordação fiel da Igreja acerca de Jesus culmina na memória sacramental eucarística que a faz realmente presente na vida eclesial.

A fé está intimamente unida à realidade eclesial, pois os discípulos experimentam sua ação na Igreja. Nosso tema, em consonância com a *Congregatum Fidelium*, tem uma referência no corpo Joanino também quando se menciona explicitamente *pístis/fé* em 1Jo 5,4⁵⁵. Fé/crer vem mencionado em 1Jo 3,23, sendo que é a comunidade que deve professar verdadeiramente a fé em Jesus, alertando para o perigo de diversas heresias (1Jo 5,10)⁵⁶. Sendo assim, estas afirmações acerca da fé se referem ao conteúdo da fé ortodoxa que deve professar a Igreja joanina (*fides quae*). O autor se preocupa com sua comunidade para que não se distancie de Jesus e aderindo à fé tradicional prossigam professando-O verdadeiramente. É interessante perceber que junto com a fé o autor menciona a caridade que deve unir os membros da comunidade, pois a fé não pode ser separada da caridade e isso é constitutivo da comunidade; não é algo acessório ou uma regra da boa convivência pois ela se manifesta no amor.

O amor-caridade vem entendido como expressão da fé e se pode dizer que não há fé onde não há amor. O conceito de amor não é simplesmente ético, mas doutrinal enquanto manifesta uma conduta, fruto do amor com que Deus ama o homem⁵⁷, e ainda mais, o que crê é uma pessoa que pode retransmitir vida divina, porque mediante a adesão a Cristo a vida divina passa a governar dentro dele⁵⁸ e isso abrange a vida toda, estando arrebatado pelo agir divino. Em 3Jo 6, tem-se também uma menção explícita da relação crer/fé: “Eles deram testemunho da tua caridade diante da Igreja”, sendo um testemunho eloquente e precioso da atividade

⁵⁵ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 365.

⁵⁶ BORTOLINI, J.; BAZAGLIA, P., Como ler as Cartas de João, p. 27-28.

⁵⁷ VANCELLS, J. O. T., O testemunho do Evangelho de João, p. 141-142.

⁵⁸ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 368.

missionária da comunidade joanina em seu empenho por estender a fé pelo testemunho do amor.

5. O *sensus fidei* como expressão da *Congregatio Fidelium*

No livro do Apocalipse, vemos uma Igreja que sofre perseguição e turbulências. É um convite a manter-se firme e a defender a fé (Ap 2,19). Assim se faz necessário ressaltar que a palavra fé (*pístis*) não é somente a fé pessoal, mas a fé cristã, eclesial, solidária, compartilhada por toda a Igreja. Na teologia joanina existe o dado da progressão na fé, e não se pode cair no erro de uma tendência gnóstica, da fé como resultado de um processo de conhecimento que leva a uma fé mais profunda, pois sem uma aproximação confiante em Jesus não é possível o conhecimento que diz respeito a um movimento interno da pessoa que experimenta o seu mistério⁵⁹. Nesta linha, Jo 17,7-8 nos fala do autêntico modo de esperar contra toda esperança: “as palavras que me deste eu as dei a eles, e eles as acolheram e reconheceram verdadeiramente que saí de junto de ti e creram que me enviaste” .

Sendo a fé um conhecimento da verdade (Jo 8,32), conhecer a verdade é um momento de pôr em obra a verdade, de vir à luz⁶⁰, que expressa a *Congregatio Fidelium*, onde cada fiel, na experiência com seu Senhor e no diálogo com outras religiões e denominações religiosas, é convidado a anunciar no amor sua experiência. Sublinha-se a função ativa dos fiéis (*sensus fidei*) em virtude do batismo recebido⁶¹, isto é, o instinto sobrenatural que dá a fé como dom profético do Espírito de Jesus Cristo e possibilita o testemunho ativo dos que creem no que diz respeito à questão da fé, doutrina e vida. O *sensus fidei* tem um fundamento sobrenatural, isto é, diz

⁵⁹ VANCELLS, J. O. T., O testemunho do Evangelho de João, p. 138 - 139.

⁶⁰ VANCELLS, J. O. T., O testemunho do Evangelho de João, p. 140.

⁶¹ LG 12: “A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cfr. Jo. 2,20 e 27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, “desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis”, manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes”.

respeito ao “acordo” do espírito e do coração com a Igreja (*sentire cum Ecclesia*); não se identifica com uma mera opinião, não se pode prescindir do vínculo indissolúvel entre *sensus fidei* e a condução do povo de Deus por parte do Magistério dos pastores (LG 12)⁶².

Ao analisarmos a teologia joanina, no que se refere o conhecimento que acompanha a fé, o verbo *ginosko*, que tem o sentido de descoberta progressiva, de chegar a conhecer, entende-se que, ao falar de conhecimento que acompanha a fé, Paulo assinala a lenta penetração no mistério de Jesus⁶³ e nisso, como já vimos, é fundamental a colaboração de cada um na transmissão da verdade sobre Jesus Cristo, verdadeiramente Deus. Todos devem ajudar nessa progressiva aproximação do seu mistério, pois a Igreja cresce continuamente na compreensão de quanto Deus em Cristo se revelou. Congar, diz que a Tradição é viva, como ato de transmissão, de atualização daquilo que é o depósito da fé⁶⁴, sendo assim, este processo de descoberta durará até o fim dos tempos, quando a Igreja, com a força e a assistência do Espírito Santo, chegará à verdade toda inteira (Jo 16,13)⁶⁵.

A unidade e a diversidade não são forças contrárias, sendo a fé da Igreja o critério que consente distinguir entre o verdadeiro e o falso pluralismo⁶⁶. Tendo a Igreja, como nos mostra o corpo joanino, recebido o dom da fé, ela é o sujeito englobante, no qual é dada a unidade das teologias neotestamentárias como certamente a unidade dos dogmas através da história⁶⁷, para deixar-se conduzir na liberdade da adesão, porque a fé só pode se desenvolver através de um consentimento livre e alegre⁶⁸.

A comunidade, unida pela fé e na fé, vive a plenitude, não ainda plenamente realizada e vitalmente assimilada, mas tem a

⁶² PIÉ-NINOT, S., *Sensus Fidei*, p. 1131-1132.

⁶³ VANCELLS, J. O. T., *O testemunho do Evangelho de João*, p. 139.

⁶⁴ CONGAR, Y., *La tradizione e la vita della Chiesa*, p. 5.

⁶⁵ CIVILTÀ CATTOLICA, *Ragione e fede di fronte al mistero di Dio*, p. 157.

⁶⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Unità della fede e pluralismo teológico*, p. 45.

⁶⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Unità della fede e pluralismo teológico*, p. 45.

⁶⁸ SANTOS, B. S., *Fé e sacramentos no evangelho de São João*, p. 64.

missão, difícil e exigente, de fazê-la conhecer a todos os homens, seja com a ação propriamente missionária, seja com o diálogo inter-religioso, recordando sempre que a Igreja não é dona da revelação divina, mas está a serviço dela e em favor dos homens, que têm o direito de conhecê-la na sua verdade e na sua integridade⁶⁹. O Evangelho de João nos mostra o caminho para o crer maduro e adulto que requer um esforço contínuo, em que o verdadeiro fundamento do crer encontra-se no próprio testemunho de Jesus, na adesão confiante e total à sua pessoa (Jo 10,3.16.27; 18,37).

A fé repousa na palavra de Jesus, que tem “palavras de vida eterna” (Jo 6,68s)⁷⁰, e essa palavra faz o homem e a mulher participantes dessa vida nova. A ótica joanina ressalta a relação pessoal entre Deus e o homem, envolvendo-o por meio da resposta de todas as suas faculdades como a obediência e a fidelidade, expressando o dom que precede a ética, sendo a moral cristã uma consequência do acolhimento concreto da pessoa de Jesus, visto que a fé conduz a uma comunhão de vida com o Revelador⁷¹, pois mesmo que às vezes se faça referência à fé na messianidade e na filiação divina de Jesus, em geral a tônica está em que Deus enviou o Filho ou que o Filho veio de Deus⁷². Percorrendo o Evangelho de João, verifica-se que a fé se apoia no encontro pessoal com Ele: Natanael, os samaritanos, o cego de nascença, Marta, Maria Madalena, Tomé⁷³, em especial, com sua solene profissão de fé⁷⁴ “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28)⁷⁴.

No dado da experiência pessoal, mediante a confissão de fé, isto é, com a decisão exigida no evangelho a favor de um Deus único e renúncia dos outros, o indivíduo se constitui como sujeito responsável e como eu autorreflexivo⁷⁵, que não se fecha em uma atitude meramente individual, na contemplação da glória de Jesus,

⁶⁹ CIVILTÀ CATTOLICA, *Ragione e fede di fronte al mistero di Dio*, p. 157.

⁷⁰ SANTOS, B. S., *Fé e sacramentos no evangelho de São João*, p. 66.

⁷¹ SANTOS, B. S., *Fé e sacramentos no evangelho de São João*, p. 67.

⁷² KÜMMEL, W. G., *Síntese teológica do novo testamento*, p. 365.

⁷³ SANTOS, B. S., *Fé e sacramentos no evangelho de São João*, p. 67.

⁷⁴ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., *A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23)*, p. 130-163.

⁷⁵ VOUGA, F., *Teologia del Nuovo Testamento*, p. 449.

pois não é mera experiência psicológica ou uma constatação interior⁷⁶, mas algo que se exprime por meio de uma atitude fiducial, porque a fé que não é adesão a uma fórmula abstrata, mas a própria pessoa de Jesus e sua obra soteriológica⁷⁷, significa relação intersubjetiva entre o Deus que se revelou em Jesus Cristo e a subjetividade do indivíduo.

O ato de crer não pode ser reduzido às simples dimensões de adesão a uma fórmula de consenso ou a um compromisso ortodoxo⁷⁸. Por consequência, a ortodoxia não consiste no consenso a um sistema, mas na participação ao progredir da fé, e assim ao Eu da Igreja que subsiste, única, através do tempo e que é o verdadeiro sujeito do Credo⁷⁹; é adesão a uma vida oferecida, e essa é eterna, que não aparece como algo futuro, mas já irrompe no presente, na história atual, já se realiza *hic et nunc*⁸⁰.

O cristianismo constitui como a interpretação existencial da revelação de Deus em Jesus Cristo⁸¹, e por isso, leva em consideração “as sementes do Verbo”⁸². A ideia de universalismo da fé cristã deriva da definição que essa dá de si mesma e da compreensão própria do crente de ser incondicionalmente reconhecido por Deus como pessoa⁸³, pois existe como pessoa e como sujeito, e isso o corpo joanino deixa transparecer. O cristianismo é fundado sobre um evento, em pessoa divina, “que se fez carne e veio habitar entre nós” (Jo 1,1-5.14.18), Jesus Cristo, e não sobre uma verdade abstrata, pertence à comunidade a dimensão da unidade cristã, cada pessoa confessa o paradoxo da encarnação histórica de Deus⁸⁴.

A mensagem originária e fundadora dos escritos neotestamentários, com a diversidade das suas expressões, no caráter vivo

⁷⁶ SANTOS, B. S., Fé e sacramentos no evangelho de São João, p. 67.

⁷⁷ SANTOS, B. S., Fé e sacramentos no evangelho de São João, p. 68.

⁷⁸ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, 446.

⁷⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Unità della fede e pluralismo teológico, p. 44.

⁸⁰ SANTOS, B. S., Fé e sacramentos no evangelho de São João, p. 68.

⁸¹ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 446.

⁸² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, O cristianismo e as religiões

⁸³ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 445.

⁸⁴ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 449.

da tradição que se apresenta, funda e pode continuar a fundar a unidade do cristianismo⁸⁵, a fé vem vista não como mera compreensão, mas envolvimento, sendo o ato de reconhecer o momento estrutural da fé⁸⁶. Tal reconhecimento cria uma estrutura na qual se constrói todo o edifício da experiência e desenvolvimento na adesão à verdade de Deus, mantendo-se na unidade da Igreja.

O discurso de adeus, que se encontra em Jo 13,31, estrutura a compreensão joanina da existência do crente a partir de uma tríplice promessa da presença do Senhor junto aos seus discípulos, do Filho de Deus tornado junto do Pai⁸⁷. A aparição pascal do Filho glorificado funda a existência pela ação do Espírito (Jo 20,22). Cada fiel que ama torna-se morada de Deus e, na unidade com o Filho na terra, é já prefiguração daquilo que virá a ser. Ao viver o amor na diaconia da “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)⁸⁸, o diálogo amante, que deriva da verdade da proclamação pascal, que é revelação de Jesus como Filho de Deus⁸⁹, é abertura para a construção mútua, na ajuda e no crescimento do mistério de Deus.

A Igreja como *Congregatium Fidelium*, como comunhão de fé, pode deixar transparecer que a fé cristã resulta constituída pelo evento pelo qual a subjetividade do indivíduo tornou-se contemporânea a revelação de Deus, pela qual Deus, em Jesus Cristo, tornou-se atual por esta. Por isso, a fé é evento redentor, na confissão pessoal é subjetiva e exige fidelidade à verdade no amor⁹⁰. Vemos, então, a comunidade dos cristãos que professa sua fé e se autodefine como compreensão da existência ou da subjetividade que resulta determinada da revelação de Deus em Jesus Cristo e que vive, no espírito do dom, da confiança em Deus⁹¹, sua vocação sublime. O reconhecimento do Outro como um “Tu”, a confissão

⁸⁵ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. VOUGA, F. Teologia del Nuovo Testamento, p. 448.

⁸⁶ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do novo testamento, p. 4, 372.

⁸⁷ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 399-400.

⁸⁸ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2025).

⁸⁹ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 445.

⁹⁰ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 446.

⁹¹ VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 446.

comum em Deus que transforma a subjetividade, o diálogo que conduz à compreensão da revelação de Deus em Jesus Cristo é a forma visível da unidade do cristianismo⁹².

A transmissão cria a comunhão, a profissão de fé (1Jo 1,1-4), particularmente ao apresentar Jesus como o Filho de Deus, o Enviado, aquele que morreu e Ressuscitou e foi glorificado e está sentado à direita do Pai, e isso é o *Querigma* comum, no diálogo, e no exercício dos carismas e ministérios, os textos do corpo joanino são o testemunho eloquente de uma busca da unidade da fé eclesial. A experiência na unidade da fé significa uma convivência com Deus, o qual, para estar próximo de nós e fazer-nos compreensível, converteu-se em Nosso, em Deus conosco⁹³, no Emanuel (Mt 1,23; Is 7,14). Na busca do diálogo, na ajuda mútua na Igreja e fora dela, devemos construir a unidade e aprofundar essa comunicação de Deus vendo a fé como abandono humilde e agradecido a esta auto demonstração do amor de Deus⁹⁴. Somos convidados a servir na verdade e unidade, a “cooperar com a verdade” (3Jo 8), expressão autêntica da *Congregatium Fidelium*.

Conclusão

A teologia joanina sobre a unidade da fé, em tempos de indiferença e relativismo, apresenta a Igreja em relação com o mundo no que diz respeito a temas como a paz e a ecologia. Essa teologia instiga a unidade dentro da própria realidade eclesial, convocando a comunidade a manter-se firme diante do perigo de uma humanidade pouco interessada a verdade e o sentido profundo da existência.

Deus torna-se visível por meio de Jesus Cristo e, ao contemplá-lo, vemos a verdade e a caridade. A fé é uma esperança que transforma e gera vida, confere uma nova base, um novo fundamento sobre o qual o homem pode se apoiar e cria a autên-

⁹² VOUGA, F., Teologia del Nuovo Testamento, p. 449.

⁹³ BISER, E., La Fe única y la multiplicidad de misterios, p. 166.

⁹⁴ BISER, E., La Fe única y la multiplicidad de misterios, p. 166.

tica liberdade em cada pessoa humana. Não podemos inventar a fé, pois cremos no que ensina, e por meio dela, somos uma comunidade vivente onde o “Tu” de Deus e o “eu” do homem se encontram. A centralidade de Deus deve aparecer em nosso pensar e em nossas atividades cotidianas. A fé é também um ato humano subjetivo e diz respeito à compreensão de quem seja Deus e nós mesmos. Não diz respeito só ao ato de crer, mas em quem depositamos nossa esperança.

O Concílio de Niceia (325 d.C.) reafirmou a divindade do Filho de Deus, e crer significa entregar-se a Ele, Criador e Redentor, estabelecendo um vínculo pessoal por meio do Espírito Santo, fundamento de toda a existência. Deus em Jesus Cristo, emerge pessoalmente na história humana, tornando-se carne na realidade frágil, condicionada pelo tempo e pelo espaço, como João nos apresenta. A fé consiste em uma íntima relação baseada no amor daquele que nos amou por primeiro até a oferta total de si mesmo. A resposta deve ser o ato de um coração aberto e pronto a percorrer um caminho.

O credo é sempre um ato partilhado, um deixar-se inserir-se em uma comunhão de caminho, de vida, de palavra, de pensamento. Nós não forjamos a fé, ela vem compreendida e recebida dentro de uma comunidade. O cristianismo é de fato aberto a tudo que é justo, verdadeiro e puro, e é na cultura, na sociedade que consola, purifica, ilumina e fortifica a esperança dos que professam a fé no Deus único e verdadeiro. Cristo é o rosto da misericórdia, do perdão, do amor, do encontro com Deus misericordioso e compassivo⁹⁵. Deus, em Jesus, nos deu uma palavra, pois Ele é o *Logos* Encarnação, para que o homem compreenda o que é viver a obediência, o amor humano, a liberdade, a inteligência.

Jesus é o filho do Deus vivente, Verdadeiro Deus, sob a forma humana, imerso na nossa realidade marcada pelo sofrimento, pobreza e limites humanos. Ele é o Messias prometido, já conhecido

⁹⁵ 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.

por quem, na vida eclesial, esforça-se para testemunhá-lo. Veio à terra para oferecer à humanidade a salvação e satisfazer a sede de vida e de amor que habita em cada pessoa humana. Só quem conhece a Deus conhece a realidade e pode responder de modo adequado e humano. Somente Deus conhece a si mesmo; disso decorre a importância única e insubstituível de Cristo para a humanidade. A realidade não é um enigma indecifrável: Deus Pai confiou ao Filho a missão de dar à humanidade a vida eterna, amando-a até o supremo sacrifício de si, e, ao mesmo tempo, conferiu-lhe o poder de salvá-la e julgá-la a partir do momento que se fez Filho do homem, como João nos mostra.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- BISER, Eugen. La Fe única y la multiplicidad de misterios. In: Ratzinger, J. *et al.* **Yo creo**. Madrid: Ediciones Encuentros, 1981, p. 186-198.
- BLANCHARD, Yves Marie. **São João**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CIVILTÀ CATTOLICA. **Ragione e fede di fronte al mistero di Dio**. Roma, 1997.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O cristianismo e as religiões**, 1997. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html. Acesso em: 29 nov. 2025.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. **Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teológico**. Volume di Edizioni Dehoniane, Bologna 1974. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1976_pluralismo-teologico-index_it.html. Acesso em: 29 nov. 2025.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen gentium***: sobre a Igreja. 23ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011. – (Coleção A voz do Papa; 31).
- CONGAR, Yves. **La tradizione e la vita della Chiesa**, Milano. Ed. San paolo. 2003.
- COTHENET, Edouard. *et al.* **Os escritos de São João e a epístola aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- CULLMANN, Oscar. **Origine e ambiente dell’Evangelho secondo Giovanni**. Torino: Ed. Marietti. 1976.
- BORTOLINI, J.; BAZAGLIA, P., Como ler as Cartas de João,
- DULLES, Avery. **Il fondamento delle cose sperate**, Brescia. Ed. Queriniana. 1997.

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

GONZAGA, 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 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; 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; LIMA, André Pereira. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), **Cadernos de Sion**, 3(2), 2022, p. 130-163. Link <http://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/64>

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. 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, Waldecir; SOUZA, Rodrigo Schüller 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. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 3ª ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

KÜMMEL, Werner Georg. **Síntese teológica do novo testamento**. São Paulo. Editora teológica 2003.

BLANCHARD, Yves Marie. São João, São Paulo. Ed. Paulinas 2004.

LÉTOURNEAU, Pierre. Os Escritos Joânicos. In: Mainville, Odette (Org.). **Escritos e Ambiente do Novo Testamento: uma introdução**. Petrópolis, RJ. Editora vozes. 2002, p. 199-277.

MATEOS, Juan; Barreto, Juan. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. São Paulo. Ed. Paulus 2019.

PIÉ-NINOT, Salvador. Sensus Fidei. In: Latourelle, R.; Fisichella, R. (a cura di), **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis, Vozes; Aparecida, São Paulo: Santuário, p. 884-886.

SANTOS, Bento Silva. **Fé e sacramentos no evangelho de São João**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.

SMITH, Dwight Moody. **La Teologia del Vangelo di Giovanni**. Brescia: Editora Paideia, 1998.

TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1999.

VANCELLS, José Oriol Tuñi. **O testemunho do Evangelho de João**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

VANHOYE, Albert. **Gesú Cristo il mediatore nella lettera agli hebrei**, Assisi: Ed.cittadella Ed. 2007.

VOUGA, François. **Teologia del Nuovo Testamento**. Torino: Claudiana, 2007.

Capítulo 4

A esperança não decepciona: da justificação à salvação em Rm 5,1-11

The hope does not disappoint: from justification to salvation in Rm 5,1–11.

La esperanza no defrauda: de la justificación a la salvación en Rm 5,1–11.

Waldecir Gonzaga¹
Wagner de Sousa Andrioni²

Resumo

O objetivo deste estudo, fundamentado no Método Histórico-Crítico, é realizar uma análise da argumentação de Paulo à comunidade existente em Roma acerca da justificação, salvação e reconciliação com Deus, termos distintos usados por Paulo e que não devem ser confundidos como tendo o mesmo significado; pois, embora sejam sinonímicos, têm suas nuances próprias e específicas. Em sua exposição, em Rm 5,1-11, Paulo utiliza verbos importantes para falar sobre a justificação, a salvação e a reconciliação do homem com Deus. Em seu discurso, fica claro que somente são possíveis essas coisas através de Jesus Cristo, Mestre e Senhor.

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

² Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela FAECAD, graduando em Filosofia pela UCP e licenciando em Letras: Português – Grego pela UFF. Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciado junto ao CNPq. Email: <wagnerandrioni@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2128462354850943> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8065-1155>

Por meio da fé, em Cristo, o cristão tem acesso à graça. Paulo também argumenta de forma paradoxal ao dizer que o motivo de glória para o cristão é a tribulação. Essa tribulação, que poderia ser entendida em categorias negativas, é, na verdade, o que amadurece o cristão produzindo perseverança, um caráter aprovado e, por fim, esperança. Uma esperança que não decepciona (v.5), pois é depositada em Cristo. Após a introdução, segue-se a tradução segmentada do texto grego, na qual se percebe a genialidade argumentativa do apóstolo; averigua-se a transmissão do texto a partir da crítica textual; aborda-se a importância do tema e como foi elaborado para ajudar os cristãos de Roma; analisa-se a estrutura sintático-gramatical e a redação da perícopes sob a ótica da crítica da forma, para, então, elaborar o comentário exegético-teológico. Conclui-se que, para Paulo, a esperança em Cristo Jesus não decepciona e alimenta o caminho de justificação e salvação.

Palavras-chave: Justificados. Jesus. Paz. Reconciliados. Salvos.

Abstract

The objective of this study, based on the Historical-Critical Method, is to analyze Paul's argument to the community in Rome concerning justification, salvation, and reconciliation with God, distinct terms used by Paul that should not be confused as having the same meaning; for, although they are synonymous, they have their own specific nuances. In his exposition in Rm 5,1-11, Paul uses important verbs to speak about justification, salvation, and the reconciliation of man with God. In his discourse, it is clear that these things are only possible through Jesus Christ, Master and Lord. Through faith in Christ, the Christian has access to grace. Paul also argues paradoxically by saying that the reason for glory for the Christian is tribulation. This tribulation, which could be understood in negative categories, is, in fact, what matures the Christian, producing perseverance, an approved character, and finally, hope. A hope that does not disappoint (v. 5), for it is placed in Christ. Following the introduction, a segmented translation of

the Greek text is presented, revealing the apostle's argumentative genius; the transmission of the text is examined through textual criticism; the importance of the theme and how it was developed to help the Christians in Rome is discussed; the syntactic-grammatical structure and the wording of the pericope are analyzed from the perspective of form criticism, in order to then develop the exegetical-theological commentary. The conclusion is that, for Paul, hope in Christ Jesus does not disappoint and nourishes the path to justification and salvation.

Keywords: Justified. Jesus. Peace. Reconciled. Saved.

Resumen

El objetivo de este estudio, basado en el Método Histórico-Crítico, es analizar el argumento de Pablo a la comunidad de Roma sobre la justificación, la salvación y la reconciliación con Dios. Estos términos, utilizados por Pablo, no deben confundirse con el mismo significado; pues, aunque son sinónimos, tienen matices específicos. En su exposición en Romanos 5:1-11, Pablo utiliza verbos importantes para hablar de la justificación, la salvación y la reconciliación del hombre con Dios. En su discurso, queda claro que estas cosas solo son posibles a través de Jesucristo, Maestro y Señor. Mediante la fe en Cristo, el cristiano tiene acceso a la gracia. Pablo también argumenta paradójicamente al afirmar que la razón de la gloria del cristiano es la tribulación. Esta tribulación, que podría entenderse en términos negativos, es, de hecho, lo que madura al cristiano, produciendo perseverancia, un carácter aprobado y, finalmente, esperanza. Una esperanza que no defrauda (v. 5), pues está puesta en Cristo. Tras la introducción, se presenta una traducción segmentada del texto griego, que revela el ingenio argumentativo del apóstol. Se examina la transmisión del texto mediante la crítica textual; se discute la importancia del tema y cómo se desarrolló para ayudar a los cristianos de Roma; se analiza la estructura sintáctico-gramatical y la redacción de la perícopa desde la perspectiva de la crítica formal, para luego desarrollar el

comentário exegético-teológico. La conclusión es que, para Pablo, la esperanza en Cristo Jesús no decepciona y nutre el camino hacia la justificación y la salvación.

Palabras clave: Justificado. Jesús. Paz. Reconciliado. Salvado.

Capítulo 4

Introdução

A forma mais antiga da manifestação escrita é a carta, A isso é, a forma mais original e, segundo sua natureza, totalmente aliteraria do intercâmbio escrito. Ela também é a mais frequente no cristianismo primitivo³. As cartas cristãs-primitivas adaptam-se em sentido formal às convenções epistolares de seu meio. A carta era escrita na maioria das vezes em papiro, enrolada e expedida por mensageiros. Paulo é considerado o “primeiro teólogo” do cristianismo, além de ser o grande missionário e primeiro escritor do NT, que “soube moldar seu ensinamento em forma de carta”⁴. Sendo assim, o apóstolo cuidava das comunidades existentes em seu tempo por meio das cartas que eram enviadas, a fim de dirimir qualquer dificuldade que, porventura, surgisse no horizonte da igreja. E foi exatamente isso que Paulo fez com a comunidade existente em Roma.

A importância da carta enviada à comunidade em Roma, tanto na recepção do Novo Testamento como na história da teologia cristã, não é devida apenas à amplitude formal de sua apresentação. Nela, Paulo dá forma a uma das reflexões teológicas mais coerentes e mais claras do cristianismo primitivo. A interpretação da morte e da ressurreição de Cristo como acontecimento de revelação da justiça de Deus lhe serve de ponto de partida e de fundamento lógico para sua compreensão do conjunto do cristianismo. E a partir daí que ele repensa sua relação com a cultura grega, relê a história das promessas e da Escritura Veterotestamentária, redefine sua identidade judaica. É também a partir daí que reinterpreta os grandes conceitos teológicos de eleição, justiça, Lei e pecado, e

³ VIELHAUER, P., História da Literatura Cristã Primitiva, p. 87.

⁴ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 23.

que assenta os fundamentos de um novo tipo de comunidade e de uma nova ética. Para sustentar o todo, é ainda aí que ele encontra a certeza de sua vocação missionária de apóstolo dos gentios⁵.

Não sabemos quando, como e por quem a igreja em Roma foi iniciada. Quando Paulo escreve à igreja de Roma, ela já existe há “muitos anos” (Rm 1,13; 15,22-23). É possível situar sua existência pelo menos desde a década de 40. De todas as cartas paulinas não disputadas, somente a Carta aos Romanos, sua *Carta Magna*, presente em todas as listas antigas/catálogos do *corpus* paulino⁶, foi escrita a uma igreja que ele não fundou. Quando Paulo escreve, ele saúda 26 pessoas por nome, as quais ele encontrou em outro lugar, mas que agora estão em Roma (Rm 16,3-20), e se refere a cinco igrejas domésticas diferentes, sugerindo um número relativamente elevado de cristãos, número esse que chegou a muitas centenas na época da perseguição de Nero, alguns anos mais tarde⁷.

Contudo, uma questão importante é: Por que, exatamente, Paulo elaborou essa carta dessa maneira? A Carta aos Romanos é muito mais longa do que a média das cartas do séc. I d.C. Filemon ou 3João seriam algo mais típico. A carta definitivamente extrapola a ideia de uma correspondência pessoal⁸. Romanos é a mais sistemática e claramente mais organizada das cartas de Paulo, porém, não é a teologia sistemática de Paulo, e nem é um “compêndio da doutrina cristã”, como tentou demonstrar Melâncton com sua famosa colocação⁹. A carta foi provavelmente escrita em Corinto durante a última estadia de Paulo na cidade, de três meses (Rm 15,25; At 20,2-3), por volta da primavera de 55 ou 56. De acordo com At 20,6, Paulo estava novamente em Filipos, na Páscoa, antes de sua viagem à Jerusalém para levar a coleta. A recomendação de Febe, de Cencreia, cidade portuária de Corinto

⁵ FRANÇOIS, V., Romanos, p. 207-208.

⁶ 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.

⁷ BORING, E., *Introdução ao Novo Testamento: Vol. I*, p. 485.

⁸ WRIGHT, N. T.; BIRD, M. F., *O Novo Testamento em seu mundo*, p. 493.

⁹ MELANCHTHON, P., *Christianae religionis compendium*, p. 69.

(Rm 16,1-3), corrobora essa hipótese, mas além disso, a carta se encaixa na situação pessoal de Paulo. Ele considera sua missão no Oriente cumprida e volta sua atenção para o Ocidente, a outra metade do Império Romano.

Ele deseja que Roma seja o ponto de partida para sua missão no Ocidente, para então avançar por Roma até a Espanha (Rm 15,24-28). Antes disso, porém, é importante para ele empreender uma viagem a Jerusalém, considerada perigosa devido ao ódio que os judeus da Judeia sentiam pelos “apóstatas”, e concluir o projeto de coleta. Esta situação corresponde melhor à estadia de três meses de Paulo em Corinto, enquanto nada realmente indica a presença de Atenas ou Filipos. Considerando a prioridade conceitual da Carta aos Gálatas, bem como as informações biográficas em Rm 15, é pouco defensável afirmar que Romanos foi escrito na Ásia Menor antes de 1Coríntios¹⁰.

Essas circunstâncias são claras e se baseiam em dados explícitos na Carta aos Romanos e no livro dos Atos. Pistas adicionais sobre a ocasião da carta podem ser recolhidas de fontes extrabíblicas. Várias fontes documentam a expulsão dos judeus de Roma, por Cláudio, por volta do ano 49 d.C. Depois dos judeus cristãos terem saído de Roma, é possível inferir que, a liderança das igrejas romanas ficou inteiramente nas mãos de fiéis gentios. As comunidades gentílicas se desenvolveram, em grande parte, sem influência judaica e, portanto, insensíveis a escrúpulos judeus. Provavelmente, alguns judeus começaram a retornar a Roma durante os anos finais do reinado de Cláudio. Eles retornaram em número muito maior depois da morte de Cláudio, quando seu decreto oficialmente expirou¹¹.

Em seu retorno, descobriram que as igrejas que eles anteriormente dominavam, agora eram controladas e dirigidas por cristãos gentios. Eles provavelmente sentiram que os líderes cristãos gentios não valorizavam devidamente e nem eram sensíveis à sua rica herança judaica. Os cristãos gentios se ressentiam da pressão

¹⁰ KÜMMEL, W. G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 403.

¹¹ HAACKER, K., *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, p. 45

exercida pelos seus irmãos judeus para que adotassem costumes judaicos e restringissem sua liberdade em Cristo. Esses fatores no contexto histórico ajudam a explicar o porquê da Carta aos Romanos abordar questões importantes para a relação entre cristãos judeus e gentios¹².

Ainda em Rm 5,1-11, a feliz conclusão de nossa justificação, de que “temos paz com Deus” (Rm 5,1), introduz uma reflexão sobre a esperança em meio aos sofrimentos que exigem perseverança (Rm 5,2-5). Tendo sido declarados justos, isto é, aceitos por Deus, porque Jesus morreu pelos nossos pecados, temos a certeza de que “seremos salvos” (Rm 5,9-10). Certamente, há entusiasmo nessa certeza. Mas ele é acompanhado de realismo. Paulo está falando de se alegrar nessa esperança apesar de todos os problemas (Rm 5,2-3.11). Mas a esperança continua sendo esperança, a certeza não é segurança, e os crentes ainda não possuem a glória eterna, por isso, “a esperança não decepciona” (Rm 5,5)¹³.

1. Segmentação e tradução de Rm 5,1-11

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual, referentes à perícopes de Rm 5,1-11, ajudam a perceber a unidade temática e a beleza da perícopes. Toda a estrutura vocabular, utilizada por Paulo em sua retórica, destaca os aspectos da salvação de Deus ao homem em Cristo Jesus. Por isso, ele diz: “A esperança não decepciona” (v.5). Paulo tem ciência das necessidades desta amada Igreja e as tem presente em seu desenvolvimento teológico-pastoral. O próprio exercício de segmentar e traduzir o texto ajuda a perceber as nuances e os movimentos de cada termo empregado no texto, sobretudo de seus verbos, dos protagonistas, dos campos semânticos, dos elementos retóricos, como também na crítica textual. Tudo isso auxilia na busca de uma estrutura textual plausível e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

¹² KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, Leonard S.; QUARLES, Charles L., Introdução ao Novo Testamento, p. 1074.

¹³ GONZAGA, W.; LESSA, M., Caminhar na esperança, marca do povo de Deus: Análise de Rm 5,1-5, p. 39-74.

Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως	v.1a	Justificados, pois, pela fé
εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	v.1b	paz temos junto a Deus, através de nosso Senhor Jesus Cristo,
δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῆ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην	v.2a	Através do qual temos acesso, [pela fé], a esta graça
ἐν ᾗ ἐστήκαμεν	v.2b	na qual estamos firmes,
καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.	v.2c	e nos gloriamos na esperança da glória de Deus.
οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν,	v.3a	Não apenas isto, mas também nos gloriamos nas tribulações
εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις	v.3b	sabendo que a tribulação,
ὑπομονὴν κατεργάζεται,	v.3c	perseverança produz,
ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν,	v.4a	A perseverança, (<i>produz</i>) caráter aprovado,
ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα.	v.4b	o caráter aprovado, (<i>produz</i>) esperança,
ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει,	v.5a	E a esperança não decepciona.
ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν	v.5b	Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações
διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.	v.5c	através do Espírito Santo dado a nós.
Ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι	v.6a	Agora, com efeito, Cristo, estando nós, ainda fracos
κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.	v.6b	de acordo com o tempo (determinado), pelos ímpios morreu.
μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται·	v.7a	Difícilmente, com efeito, por um justo alguém morrerá,
ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν·	v.7b	pois acerca do (homem) bom, talvez alguém se disponha a morrer.

συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός,	v.8a	Mas Deus demonstra o seu próprio amor por nós
ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν	v.8b	que, sendo nós ainda pecadores,
Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.	v.8c	Cristo, por nós, morreu.
πολλῷ ὤν μᾶλλον δικαιοθέτες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ	v.9a	Portanto, muito mais justificados agora no seu sangue,
σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.	v.9b	seremos salvos da ira por ele.
εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες	v.10a	Pois, se sendo inimigos,
κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ,	v.10b	fomos reconciliados com Deus por meio da morte de seu filho,
πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες	v.10c	muito mais, reconciliados,
σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.	v.10d	seremos salvos por sua vida.
οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	v.11a	Não apenas isto, mas também, tendo nos gloriado em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo,
δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.	v.11b	através do qual, agora, recebemos a reconciliação.

2. Crítica textual de Rm 5,1-11

Para a crítica textual da Carta aos Romanos, segundo a introdução¹⁴ do texto da NA²⁸, os manuscritos citados de forma consistente e que apresentam grande qualidade como critério de avaliação são: \mathfrak{B}^{10} , \mathfrak{B}^{26} , \mathfrak{B}^{27} , \mathfrak{B}^{31} , \mathfrak{B}^{40} , \mathfrak{B}^{46} , \mathfrak{B}^{61} , \mathfrak{B}^{94} , \mathfrak{B}^{99} , \mathfrak{B}^{113} , \mathfrak{B}^{118} , (κ), (A), (B), (C), (D), (F), (G), (K), (L), (P), (Ψ), 048, 0172, 0209, 0222, 0219, 0220, 0221, 0278, 0285, 0289; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, / 249, / 846.

A perícope em questão, de Rm 5,1-11, apresenta problemas de crítica textual nos v.1.2.3.6.7.8.9.11. Ao avaliar previamente tais problemas apresentados no texto da NA²⁸, é possível dizer que, o impacto no texto ao optar pelas variantes ou pelo texto pro-

¹⁴ NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 28 ed., p. 64.

posto por NA²⁸, não é significativo. Portanto, a fim de demonstrar que essa avaliação é coerente e sustentável, oferece-se aqui uma análise das variantes textuais em Rm 5,1-11.

v.1 – O texto de NA²⁸, apoiado nos códices maiúsculos κ^1 , B², F, G, P, Ψ , pelos minúsculos 0220^{vid}, 104, 365, 1241, 1505, 1506, 1739^c, 1881, 2646, l 846, pm e vg^{mss}, traz o verbo ἔχω no presente do indicativo “ἔχομεν/temos”. A variante encontrada nos códices κ^* , A, B^{*}, C, D, K, L, nos minúsculos 33, 81, 630, 1175, 1739^{*}, pm, lat, bo e Mcion^T, também é derivada do verbo ἔχω, porém, na forma do presente do subjuntivo “εἴχομεν/conservemos”. Em nossa análise, os manuscritos que apoiam a variante possuem maior qualidade; contudo, o sentido do texto não sofre uma alteração significativa ao se optar pela variante; por isso, concorda-se com a variante de opção do texto de NA²⁸.

v.2 – O sintagma [τῆ πίστει] é apresentado dentro de colchetes devido a dificuldades em relação à sua presença ou posição no texto. Tanto é que, embora estejamos utilizando como base o texto de NA²⁸, no aparato crítico da obra *O Novo Testamento Grego*¹⁵, essa variante aparece indicada pela letra C, isto é, indica que foi difícil para a comissão decidir qual variante deveria aparecer no texto. Os códices B, D, F, G, 0220, sa e Ambst omitem o sintagma [τῆ πίστει].

A variante apresentada nos códices κ^1 , A e vg^{mss} é “ἐν τῆ πίστει/na fé”. No texto da NA²⁸ temos [τῆ πίστει] que literalmente seria “a fé”, contudo, para que a tradução não seja de difícil compreensão, geralmente, opta-se por traduzir esse sintagma como que acompanhado de preposição na língua de chegada, isto é, “pela fé”, a fim de que a compreensão do texto seja adequada. O texto apresentado por NA²⁸ é apoiado pelos códices $\kappa^{*,c}$, C, K, L, P, Ψ , 33, 81, 104, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, \mathfrak{M} e lat. De acordo com a crítica externa, a baixa qualidade dos manuscritos utilizados pela NA²⁸ nos faz considerar a escolha da variante. Entretanto, com os critérios da crítica interna *lectio*

¹⁵ ALAND, B.; ALAN, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M., *O Novo Testamento Grego*, p. 414.

*brevior e lectio difficilior potior*¹⁶, a escolha tende para o texto da NA²⁸, o qual permanece como sendo a leitura mais provável.

v.3 – Há uma adição presente no códice D* e ar, o pronome demonstrativo “τοῦτο/*este*”. Há também uma variante presente no códice B, 0220 e no minúsculo 365 que é “καυχόμενοι/*tendo nos gloriado*” no presente particípio médio passivo, derivado do verbo “καυχάομαι/*gloriar-se*”. No texto de NA²⁸ temos “καυχόμεθα/*gloriamos*” presente do indicativo médio passivo. De acordo com os critérios da crítica externa, permanece o texto de NA²⁸ pela qualidade dos manuscritos que apoiam a variante sustentada, visto que “as testemunhas são pesadas e não contadas”¹⁷.

v.6 – A variante “εἰ γε/*se de fato*” encontra-se no códice B e no minúsculo 945. “εἰ γάρ γε/*então, se de fato*” está presente no minúsculo 1852 e vg^{mss}. Há também a variante “εἰς τι γάρ/*a fim de que, com efeito*”, que aparece nos códices D¹, F, G, lat e Ir^{lat}. Por fim, a variante “ἐπί δέ/*porém, em*” está presente apenas no códice L. A preposição “ἔτι/*agora*” é omitida nos manuscritos D¹, K, L, P, Ψ, nos minúsculos 33, 630, 1175, 1739, 1881, 2464 e ℞. O texto de NA²⁸ permanece devido à grande qualidade dos muitos manuscritos que fundamentam a escolha do texto.

v.7 – O advérbio “μόγχι/*difícilmente*” aparece no códice κ*, no minúsculo 1739 e em Or. Contudo, trata-se de testemunho isolado, o que indica como sendo de melhor opção a variante do texto da NA²⁸, visto que se apoia sobre manuscritos de maior qualidade, além de serem maioria os manuscritos que favorecem essa decisão.

v.8 – O códice B apresenta o sintagma “εἰς ἡμᾶς/*por nós*” como variante, sem o artigo e substantivo “ὁ θεός/*Deus*”. Os códices D, F, G, L, os minúsculos 629, 1241, lat e Ir^{lat}, alteram a ordem das palavras formando o sintagma “ὁ θεός εἰς ἡμᾶς/*Deus, por nós*”, possivelmente para facilitar a leitura. O texto de NA²⁸ “εἰς ἡμᾶς ὁ θεός/*por nós, Deus*”, está presente nos códices κ, A, C, K, P, Ψ, nos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464 e ℞. Os códices D¹, F, G, e it, sy^p, Cyp Ambst adicionam

¹⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

εἰ entre a conjunção “ὅτι/*em que*” e o advérbio “ἔτι/*ainda*”. Contudo, devido aos critérios de crítica externa, permanece o texto de NA²⁸ pela qualidade dos manuscritos, por serem de maior peso e mais bem atestados.

v.9 – Há a omissão da conjunção “οὐν/*portanto*” nos códices D*, F, G, it, Ir^{lat} e Ambst. Naturalmente, pelos critérios da crítica externa, permanece o texto de NA²⁸, que se apoia nos grandes códices e demais manuscritos.

v.11 – Há uma adição presente no códice D*, F, G, it e Ambst, do pronome demonstrativo “τοῦτο/*este*”. O verbo “καυχώμεθα/*gloriamos*”, no presente do indicativo médio passivo, derivado do verbo “καυχάομαι/*gloriar-se*”, aparece aqui como uma variante e está presente nos códices F, G, L, nos minúsculos 104, 365, 630, 1241, 2464 e latt. O texto de NA²⁸, porém, traz a leitura “καυχόμενου/*tendo nos gloriado*”, no presente particípio médio passivo. O substantivo “Χριστοῦ/*Cristo*” é omitido no Códice B e nos minúsculos 1739 e 1881^c. Permanece o texto de NA²⁸ por contar com o apoio dos grandes códices e demais manuscritos, além de ser a *lectio communis*¹⁸ para este texto paulino.

3. Crítica da constituição do texto

Paulo, em Rm 3, inicia sua argumentação sobre a “δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ/*justiça de Deus*”, que opera em Cristo Jesus em favor de todos aqueles que creem, isto é, tanto os circuncisos como os incircuncisos receberão a justiça de Deus pela fé. A partir de então, em todo o capítulo 4, ele argumenta em favor de provar seu posicionamento com base na Sagrada Escritura e, assim, o faz desde Abraão: “Abraão creu em Deus e isso lhe foi imputado como justiça” (Rm 4,3; Gn 15,6). Sendo assim, Paulo apresenta a revelação da “δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ/*justiça de Deus*”; em seguida, introduz as provas de como isso acontece a partir da Sagrada Escritura, e inicia, agora, mais um desenvolvimento de seu pensamento, tratando da justificação do homem e do seu caminho de salvação.

¹⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

A perícopé de Rm 5,1-11 inicia-se com um aoristo participio passivo “δικαιωθέντες/*justificados*”. Paulo possui uma linha de raciocínio muito lógica e clara, retomando os temas já apresentados, para agora, demonstrar como o homem é justificado diante de Deus. Uma nova seção que inicia claramente em 5,1 e termina em 5,11, pois, a partir de 5,12, Paulo passa a falar sobre lei e graça, e por analogia, Adão (primeiro Adão), o primeiro homem por meio do qual entrou o pecado no mundo, e Jesus Cristo (segundo Adão), por meio do qual recebemos a abundante graça e o dom da justiça de Deus para nossa redenção.

4. Crítica da forma e gênero literário

A estrutura e a forma do texto são bastante claras na argumentação de Paulo. O apóstolo inicia seu raciocínio nos v.1-2, retomando a ideia da justificação, iniciada nos capítulos anteriores. Por isso, o aoristo participio passivo “δικαιωθέντες/*justificados*”, que confirma nossa argumentação. Essa justificação acontece por meio de Cristo Jesus e pela graça que Ele nos oferece, a qual, ocorre mediante a fé. Por isso, Paulo diz gloriar-se na esperança da glória de Deus, na qual, inclusive, ele diz se manter firme.

Nos v.3-4, Paulo demonstra não se gloriar apenas na “ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ/*esperança da glória de Deus*”. Pelo contrário, ele diz gloriar-se também nas “θλίψεσιν/*tribulações*”. Interessante na argumentação de Paulo é que, as tribulações produzem perseverança, depois o caráter aprovado, depois a esperança, que segundo Paulo, não decepciona (v.4). E no v.5 encontra-se o clímax de tudo isso: a esperança em Deus, por meio de Cristo Jesus, não envergonha e nem decepciona. Todo crente pode tem essa certeza. Pois “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*”, agora, é derramado em nossos corações, a partir do Espírito Santo que foi dado a cada um de nós.

O apóstolo prova que sua argumentação sobre “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*” para conosco é lógica e coerente, como apresentada nos v.6-8. Ele diz que Deus prova o seu amor para com a humanidade, pois Cristo Jesus morreu por cada um de nós, sendo nós

ainda pecadores. Isso faz todo sentido quando levamos em conta o imaginário do homem do primeiro século acerca da “*χάρις/grança*”¹⁹. No mundo antigo algum benefício ou favor não era concedido a alguém indigno, daí a argumentação de Paulo sobre “talvez alguém se disponha a morrer pelo justo” (v.6), pois o favor ou benefício era dado somente a todo aquele que fosse digno de receber. Sendo assim, a novidade da mensagem do Evangelho pregado por Paulo é justamente essa: o Pai enviou seu Filho para morrer pelo ímpio, por todos os homens pecadores, e com isso, Ele prova o seu amor.

Por fim, nos v.9-11, Paulo inicia seu argumento com um superlativo absoluto analítico, para maximizar sua argumentação. Ele diz “πολλῶ ὄν μᾶλλον δικαιωθέντες/*portanto, muito mais justificados*”, isto é, se, sendo inimigos, Deus nos reconciliou consigo mesmo pela morte e sangue de seu Filho, que dirá agora, tendo sido reconciliados? Certamente obteremos a redenção e a salvação de nossas vidas, por Cristo Jesus. Sendo assim, a estrutura que se forma na argumentação de Paulo em Rm 5,1-11 é:

A – A justificação por meio da fé em Cristo Jesus e a glória de Deus (v.1-2)

B – Os frutos da tribulação: perseverança, caráter aprovado, esperança (v.3-4)

C – O Amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo (v.5)

B’ – A prova do amor de Deus pela humanidade (v.6-8)

A’ – A reconciliação com Deus e a salvação de todo aquele que crê (v.9-11)

Quanto ao gênero literário, é fato que Paulo formula uma carta e envia essa carta para a comunidade em Roma. O gênero das cartas é o mais frequente no Novo Testamento, compreendendo 21 dos seus 27 “livros”, ou seja, quase 80%. Algumas pesquisas costumam diferenciar carta de epístola. Fala-se de carta, quando se trata de mensagens entre um remetente e um

¹⁹ ANDRIONI, W. S., A compreensão da graça de Deus em Cl 1,3-8, p. 147-149.

destinatário conhecido. Ela se caracteriza por estar vinculada a uma situação específica. Já as epístolas, compreendem tratados a respeito de certos assuntos, mas, não se dirige a remetentes específicos, possui um caráter mais universal²⁰. Entretanto, nossa perícopos possui subgêneros. Berger²¹ argumenta que Rm 5,1-11 é um típico texto com argumentação epidíctica. Com grande frequência, os argumentos epidícticos do NT se baseiam em textos bíblicos. Em quase todas as argumentações epidícticas, trata-se de excluir alguma coisa, no quadro de uma estrutura de “não isso, mas aquilo”. Explica-se, com argumentos, por que uma coisa, em comparação com outra, tem direitos mais sublimes e maior valor. Há aí um aspecto de legitimação e apologética, pois insinua-se uma decisão.

5. Comentário exegético-teológico-pastoral

A – A justificação por meio da fé em Cristo Jesus e a glória de Deus (v.1-2)

Logo no primeiro segmento há uma transição. A afirmação “δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως/*justificados, pois, pela fé*” não apenas resume o ensinamento central de Rm 1–4, mas, dependendo do verbo na primeira pessoa do plural que se segue, apresenta-o como uma bênção experimentada pelos leitores da carta. Ao crerem em Jesus Cristo, o agente divino no ato culminante de libertação de Deus, Paulo e os cristãos romanos, como também os cristãos de todas as épocas e lugares, foram declarados inocentes de todas as acusações justamente feitas contra aqueles que “pecam e estão destituídos da glória de Deus” (Rm 3,23). Paulo apresenta esta declaração de justificação como um ato passado, uma perspectiva que é mantida ao longo dos capítulos 5–8. Embora a justificação traga ao crente um novo *status* permanente, a própria justificação é um ato definitivo pelo qual Deus absolve o pecador. Mas qual é a natureza exata desse novo *status*? Quais são as suas implicações

²⁰ WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 223.

²¹ BERGER, K., *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 96.

para as nossas vidas presentes e para o futuro? São essas questões que Paulo aborda em Rm 5–8 como um todo²².

No v.1, há o aoristo particípio passivo δικαιωθέντες, derivado de δικαίω. Ao utilizar δικαιοσύνην e δικαίω, Paulo aborda a mensagem da justificação divina, de forma mais minuciosa, nos trechos polêmicos da Carta aos Romanos e da Carta aos Gálatas. Termos que são muito discutidos pelos estudiosos paulinos, sobretudo entre os protestantes alemães. O primeiro que podemos destacar, dentre esses teólogos, é Bultmann. Em sua *Teologia do Novo Testamento*²³, Bultmann argumenta que, a existência do ser humano antes da πίστις é vista por Paulo tal como ela se lhe tornou transparente para a visão da πίστις, a existência do ser humano sob a πίστις já está traçada indiretamente na apresentação do ser antes da fé. Se o ser humano antes da πίστις é o ser humano condenado à morte, então o ser humano sob a πίστις é aquele que recebe a vida. Se a morte do ser humano tem sua causa no fato de que ele, na tentativa de viver de si mesmo, perde seu eu, a vida brota do fato de que, entregando a si mesmo a Deus, ganha seu eu.

Justamente isso se expressa na maneira como Paulo interpreta a δικαιοσύνην, isto é, a “justiça”, ou o δικαιωθέντες, ou seja, “o ato de ser justificado”, que é a pressuposição para receber a vida. Com a sentença de que a salvação, o recebimento da vida, está condicionada à justiça do ser humano, Paulo inicialmente apenas repete o que é óbvio para a tradição judaica. Mas na maneira como entende a possibilidade e realização da justiça ou da justificação, como pode falar dela como o próprio bem salvífico, revela-se o contraste fundamental e a nova compreensão da existência do ser humano perante Deus.

A rigor, a justiça é a pressuposição para o recebimento da salvação, da vida. Assim como para Abraão, sua justiça, da fé (Gn 15,6), foi o pressuposto para receber a promessa (Rm 4,13), assim agora o justo, da fé, irá receber a vida (Rm 1,17; Gl 3,11). Aqueles que são justificados (δικαιωθέντες οὖν) terão a salvação (Rm 5,1).

²² MOO, D. J., Romanos, p. 387-389.

²³ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 334.

Assim como o pecado levou à morte, assim a justiça leva à vida (Rm 5,17-21; 8,10). O alvo que está à frente daquele que tem a justiça, é o ganho da vida (Fl 3,9); à ação justificadora de Deus segue-se a ação glorificadora (Rm 8,30)²⁴.

Diferentemente de Bultmann, Schnelle, em sua *Teologia do Novo Testamento*²⁵, trata sobre a δικαιοσύνη desde o Antigo Testamento, dizendo que os temas teológicos centrais se agrupam em torno do termo $\alpha\tau\tau\alpha\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma\upsilon\eta$. A conexão entre “justiça” e “direito” é óbvia, pois não se pode pensar na justiça de Deus separadamente de Deus agindo em favor do que é certo. Depois expande sua argumentação falando sobre as transformações profundas no antigo judaísmo a partir do exílio babilônico. Aborda também a δικαιοσύνη no período do grego clássico e no período helenístico, para então chegar na gênese do pensamento de Paulo sobre a δικαιοσύνη.

A combinação de lei, justiça/justificação e vida, e, portanto, o tema da justiça e justificação, era um dado adquirido no contexto cultural de Paulo. Ao mesmo tempo, ele teve que fazer novas classificações e combinações, pois sua hermenêutica de Cristo exigia que os três conceitos-chave, isto é, lei, justiça e vida, fossem reunidos em um novo sistema de coordenadas. Sendo assim, a partir de uma leitura diacrônica dos dados textuais é possível perceber que a justiça/justificação em Paulo é obviamente um fenômeno multifacetado. Schnelle argumenta que dentro da teologia paulina, a justiça está primariamente ligada às tradições batismais (1Cor 1,30; 6,11; 2Cor 1,21-22; Rm 3,25-26a; 4,25; 6,3-4)²⁶.

A tradição batismal não apenas trata do tema da justiça, mas desenvolve uma doutrina sacramental-ontológica auto consistente da justificação, isto é, no batismo, como lugar de participação no evento de Cristo, o Espírito efetivamente separa os crentes do poder do pecado e lhes concede o *status* de justiça para que,

²⁴ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 334.

²⁵ SCHNELLE, U., *Teologia do Novo Testamento*, p. 328-333.

²⁶ SCHNELLE, U., *Teologia do Novo Testamento*, p. 333.

aguardando a Parusia de Jesus Cristo, eles possam viver uma vida correspondente à vontade de Deus. A fé, o dom do Espírito e o batismo constituem um evento holístico: no batismo, o crente entra no reino do Cristo espiritual, a comunhão pessoal com Cristo é estabelecida e a redenção realmente começa continuando então em justiça numa vida determinada pelo Espírito. É evidente que esta doutrina da justificação no contexto do batismo está organicamente ligada às visões fundamentais da cristologia paulina: transformação e participação.

A exigência dos judeus da Galácia de que os cristãos gentios também fossem circuncidados não apenas representava uma quebra dos acordos feitos no Concílio Apostólico (At 15 e Gl 2) e colocava em questão o sucesso da missão paulina, mas também se dirigia contra o princípio fundamental de toda a teologia paulina, isto é, o lugar da vida e da justiça é somente Jesus Cristo. Assim, ele protege sua doutrina exclusiva da justificação, baseada em uma antropologia radicalizada e uma compreensão universalizada de Deus, de se tornar uma abstração transcendental, declarando que o batismo é o lugar onde o ato salvador universal de Deus em Jesus Cristo pode ser experimentado na particularidade da própria existência²⁷.

Sendo assim, a primeira implicação da nossa justificação é que “εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν/*temos paz junto a Deus*”. “Paz” é uma palavra que, como tantas outras em Paulo e no Novo Testamento, deve ser entendida de acordo com seu uso na *Septuaginta*, que traduz a abrangente palavra hebraica *Shalom*. Como resultado, a palavra “paz” transcende o significado amplamente negativo da palavra no grego secular, isto é, “paz” como a cessação ou ausência de hostilidades, para uma nuance mais positiva, o bem-estar, a prosperidade ou a salvação da pessoa piedosa. Estes são frequentemente tratados expressamente como dons de Deus, como na conhecida bênção: “O Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e te dê a paz” (Nm 6,26). Mas especialmente importante para o uso que Paulo faz do termo paz é o uso que os profetas

²⁷ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 334-337.

do Antigo Testamento fazem dele para caracterizar a salvação que Deus traria ao seu povo nos “últimos dias”²⁸.

A “εἰρήνην πρὸς τὸν θεὸν/paz com Deus” vem por meio de, e somente por meio de, “κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ /nosso Senhor Jesus Cristo”. Como o ponto culminante da obra expiatória de Deus, que afasta a ira, Cristo é aquele por meio de quem o pecador crente recebe a justificação (Rm 3,25-26). Visto que a “paz com Deus”, ou reconciliação, é uma maneira de ver o novo relacionamento no qual fomos colocados pelo ato justificador de Deus em Cristo, ela não pode ser alcançada separadamente de Cristo, assim como a própria justificação.

Como já ocorria na *Septuaginta* (Sl 48,7), o motivo da confiança está inerente ao uso que Paulo faz do conceito de “καυχῶμαι/gloriar-se”. No ato de se gloriar, a pessoa revela em que ou em quem confia e em que ou em quem baseia sua vida, o fundamento de sua existência. A confiança na esperança futura é comunicada pelo verbo no presente do indicativo “καυχώμεθα/gloriamos”, também presente nos v.3 e v.11. Paulo critica o “gloriar-se”, quando este tem um objeto impróprio (Rm 3,27; 4,2; 1Cor 1,29; 3,21; 4,7; 2Cor 11,18; Gl 6,13; Ef 2,9), isto é, o poder e a capacidade dos seres humanos. Mas nem sempre essa ideia é censurada, pois “gloriar-se no Senhor” é a forma mais verdadeira de adoração (1Cor 1,31; 2Cor 10,17; Gl 6,14; Fl 3,3). Também não é proibido vangloriar-se do próprio trabalho (2Cor 10,8-16; Gl 6,4), desde que se entenda que Deus recebe louvor pelo bem realizado. Semanticamente, a linha entre “vangloriar-se” e “exultar” é tênue, embora a última nuance seja provavelmente mais apropriada aqui²⁹.

Os crentes, agora, através de Jesus Cristo, podem dizer: “προσαγωγήν ἐσχίκαμεν εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ἧ ἑστήκαμεν/ acesso temos a esta graça, na qual estamos firmes”. O substantivo “προσαγωγή/acesso” pode ter uma origem cultural (Hb 4,14-16; 9:11-14; 10:19-22; 1Pe 3,18) ou possivelmente denotar a en-

²⁸ MOO, D. J., Romanos, p. 389-391.

²⁹ ZMIJEWSKI, J., καυχῶμαι, p. 2283-2284.

trada na presença da realeza. A conotação cultural é ligeiramente preferível, dados os paralelos em Efésios, envolvendo um contexto de templo (Ef 2,18; 3,12). Os tempos perfeitos dos verbos “ἔσχήκαμεν/temos” e “ἑστήκαμεν/estamos firmes” não devem ser interpretados como equivalentes ao aoristo. A ênfase reside no resultado existente e no estado presente que se obtém como consequência de uma ação passada, os crentes têm um acesso contínuo à graça e continuam a permanecer na graça. Que graça é essa na qual os crentes permanecem? Alguns a identificam como justificação, e outros como o domínio da graça. Provavelmente, este último é o que se considera, visto que a palavra “justificação” não é usada. Em todo caso, Paulo quer assegurar aos crentes que eles permanecerão firmes, visto que agora estão no reino da graça (Rm 14,4; 1Cor 10,12)³⁰.

Gloriar-se “ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ/na esperança da glória de Deus” introduz o tema principal do parágrafo. Aqueles que desprezaram a glória de Deus (Rm 1,21-23) e estão destituídos dela (Rm 3,23) agora recebem a promessa de uma participação futura nela. O genitivo θεοῦ é um genitivo de fonte, indicando que a glória que os crentes experimentarão é um dom da graça de Deus. A glória vem de Deus e pertence aos crentes quando eles desfrutam da vida divina. Glória aqui descreve a natureza e o caráter de Deus, que são concedidos aos crentes. Os paralelos em Rm 8,17.18.21.30 demonstram que essa glória é uma realidade escatológica. Os crentes são justos aos olhos de Deus, desfrutam da aliança escatológica de paz e permanecem no dom da graça do fim dos tempos.

Contudo, as promessas plenas da salvação ainda não se cumpriram. Ainda aguardamos a glorificação futura, que envolverá a perfeição moral e a restauração da glória que Adão perdeu quando pecou. Os crentes ainda não são moralmente perfeitos, pois, caso contrário, já possuiriam a glória de Deus, e o crescimento no caráter piedoso descrito nos v.3-4 seria supérfluo. Quando Paulo fala da esperança da glória de Deus, ἐλπίς significa uma confiança

³⁰ SCHREINER, T., Romanos, p. 350.

segura (Rm 4,18). Não significa que os crentes anseiam experimentar a glória de Deus, mas não têm certeza se isso acontecerá. Os crentes têm certeza agora de que a glória que Adão perdeu, lhes será restaurada. De fato, a glória restaurada aos crentes será ainda maior do que a glória que Adão outrora possuía, pois os crentes serão conformados ao último Adão, o novo Adão, Jesus Cristo (Rm 8,29)³¹.

B – Os frutos da tribulação: perseverança, caráter aprovado, esperança (v.3-4)

Pitta argumenta que, neste primeiro momento de explicação da tese principal da unidade literária, Paulo especifica imediatamente o tipo de glória cristã, com a fórmula “οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ/não apenas isso, mas também”, que ele reiterará, juntamente com a própria ostentação, na conclusão do exórdio (v.11). Da perspectiva de suas manifestações, a glória cristã se baseia, antes de tudo, na consciência da fé que une os crentes. Eles são sabedores e têm consciência (εἰδότες) de que o gloriar-se está relacionada à tribulação, à perseverança, ao caráter aprovado e à esperança. A ostentação quando relacionada às tribulações pode causar estranheza, pois é absurda, porque ninguém se gloriaria ou se alegraria em situações de sofrimento. De fato, se o fundamento do orgulho, representado pela cruz de Cristo (Gl 6,14), é paradoxal, o orgulho dos crentes nele também deve ser paradoxal³².

Paulo já havia mencionado a “θλίψεσι/tribulação” em Rm 2,9, a respeito da retribuição negativa para aqueles que praticam o mal. Contudo, aqui, como geralmente em sua correspondência, a tribulação caracteriza a situação de perseguição na qual se encontra o testemunho do Evangelho: será um dos termos citados nos catálogos peristáticos ou nas dificuldades da evangelização. O contexto do testemunho em que ocorrem as tribulações também esclarece o significado paradoxal da glória cristã. Paulo parece aplicar aos cristãos as expectativas do apocalípticismo judaico,

³¹ SCHREINER, T., Romanos, p. 351.

³² PITTA, A., Lettera ai Romani, p. 222.

isto é, os sofrimentos dos justos não são considerados castigos divinos, mas provas para avaliar a consistência de sua fé, tendo em vista a glória final da qual participarão. Talvez o modelo estoico do sábio que permanece fiel à sua filosofia, apesar da oposição, não seja alheio a essa relação paradoxal entre orgulho e perseguição. No entanto, tendo em conta este contexto, é importante esclarecer que, enquanto para os estoicos a perseverança na tribulação se baseia no ideal da indiferença, para Paulo ela se fundamenta na relação com a cruz de Cristo e no crescimento das comunidades cristãs (2Cor 4,7-12)³³.

O substantivo “ὕπομονή/perseverança”, derivado de ὑπο-μονή, significa o ato de permanecer firme e perseverar “em” certas circunstâncias, e também significa permanecer na expectativa em vista da passagem do tempo. No primeiro desses dois casos, observa-se uma mudança de ênfase em relação ao uso geral do termo em grego; e no segundo, observa-se uma mudança em relação ao conceito de ὑπομονή (ou *miqweh*) no Antigo Testamento. Em grego, ὑπομονή significa predominantemente, em um sentido positivo, o ato de permanecer firme por seus próprios meios, inflexivelmente e obstinadamente, diante dos males que o assaltam, e assim se refere a uma forma de coragem. Em um sentido negativo, também significa a ignominiosa resistência às humilhações. No Novo Testamento, pelo contrário, essa esperança é algo digno de louvor (2Ts 1,4), e a esperança não é uma expressão de energia pessoal, mas torna-se possível por meio da esperança cristã. E, diferentemente da “esperança de Israel”, que aparece no Antigo Testamento (Jr 14,8; 17,13) no sentido de confiança em Deus, o Novo Testamento fala de esperar por Cristo (Ap 1,9; 1Ts 1,3)³⁴.

Para Paulo, a “nova criação” (2Cor 5,17; Gl 6,15) em Cristo já é uma realidade pela fé e pelo batismo. Contudo, a renovação total com a ressurreição e o juízo ainda está pendente. Essa tensão entre a justificação já realizada e a consumação que ainda deve ser aguardada é resolvida pelo cristão por meio da paciência. Na

³³ PITTA, A., Lettera ai Romani, p. 223.

³⁴ RADL, W., ὑπομονή, p. 1897.

experiência e na fé de que já possui o Espírito como “primícias” (Rm 8,23) e como “penhor” (2Cor 1,22; 5,5), o cristão pode se armar de paciência e perseverar com expectativa paciente (Rm 8,25). Assim, a paciência é mencionada diversas vezes juntamente com a consolação (Rm 15,4-5; 2Cor 1,6) e é considerada uma característica essencial da esperança cristã (1Ts 1,3). Como “servos de Deus” (2Cor 6,4), que é “o Deus da paciência” (Rm 15,5; Cl 1,11), Paulo e seus colaboradores também trabalham “com muita paciência” (2Cor 6,4), aliás, “com toda sorte de paciência”³⁵.

Paulo introduz a temática do “gloriar-se nas tribulações” recorrendo, do ponto de vista formal, ao recurso retórico chamado *gradatio* ou *clímax*. De fato, ele enumera, numa relação de causa e efeito com o verbo “κατεργάζεται/*produz*” na série “θλίψεσι/*tribulação*”, “ὑπομονή/*perseverança*”, “δοκιμήν/*caráter aprovado*”, “ἐλπίδα/*esperança*”, repetindo cada elemento conclusivo de uma frase no início da seguinte. A pausa repetida em termos individuais permite uma ênfase específica em cada um, reforçando o efeito de antecipação da conclusão para a qual o todo se orienta e à qual finalmente chega. O substantivo “δοκιμήν/*caráter aprovado*”, é uma palavra tardia e rara que significa “exame, teste, experimento”, com uma alusão predominante à aprovação em um teste e, portanto, em um sentido humano, ao resultado moral, ou seja, ao caráter forjado que daí resulta. É o que em termos comerciais atuais seria chamado, usando um anglicismo, de “produto testado”. Alude, portanto, ao processo de aquisição de maturidade pessoal, nascido da dureza das provações suportadas e da firmeza demonstrada nelas, isto é, somos testados pelas provações da vida. A “ἐλπίδα/*esperança*” que finalmente chega como fruto desse clima de circunstâncias e força interior pode parecer muito original, certamente incomum, mas na verdade constitui precisamente a “rota de fuga”, a “saída de emergência”, que não só permite ir além do sofrimento, mas que cresce e amadurece através da experiência do próprio sofrimento e, portanto, dentro dele³⁶.

³⁵ RADL, W., ὑπομονή, p. 1898.

³⁶ PENNA, R., Lettera ai Romani, p. 426-427.

C – O Amor de Deus derramado em nossos corações pelo Espírito Santo (v.5)

A conclusão do clímax, no v.5a, reitera o tema da esperança e afirma que ela “οὐ κατασχύνει/não decepciona”, uma formulação que fornece uma correlação satisfatória com o gloriar-se nos versículos anteriores. Se o objetivo esperado do “gloriar-se” é alcançar honra e evitar vergonha e decepção, aqui afirma-se que o evitar a decepção é alcançado de uma maneira revolucionária. O tema da vergonha ou decepção no contexto da esperança de libertação é claramente articulado com o verbo “κατασχύνω/decepcionar-se”, extraído da linguagem dos Salmos. Na *Septuaginta*, no Sl 21,6, por exemplo, os antepassados israelitas “clamaram a ti e foram salvos; esperaram em ti e ‘οὐ κατησχύνθησαν/não foram decepcionados’”. No Sl 24,20, o crente justo ora: “Guarda a minha alma e livra-me; não me deixes *ser envergonhado* (μη κατασχυνθείην), porque em ti tenho esperado”. Nestes exemplos, os fiéis esperam uma restauração concreta da fortuna e um alívio da adversidade. Quando triunfam sobre os seus inimigos, torna-se claro que não foram envergonhados. A sua honra exige a vitória de YHWH sobre os seus adversários ou, pelo menos, a compensação de uma vida abençoada após a morte, um tema que serve de base para muitos comentários sobre Rm 5,5³⁷, no qual Paulo afirma que “a esperança não decepciona”.

A compensação, seja terrena ou espiritual, está visivelmente ausente em Rm 5,1-11, e aqui reside parte da notável revolução. Ao empregar o que deve ser lido como um verbo no presente, “não causa decepção”, Paulo aponta para a superação da decepção na experiência presente da justiça pela fé (“o justo viverá pela fé”, Hab 4,2)³⁸, na posição atual dos crentes na graça. Kä-

³⁷ JEWETT, R., *Romans*, p. 355.

³⁸ LÓPEZ BARRIO, M., “Il giusto vivrà mediante la fede”. L’AT nella lettera ai Romani (2017); FELBER, S., Habakuku “Meisterspruch”: Hab 2,4 in *Exegese, Theologie und Übersetzung*, p. 21-34; HUNN, D., Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul?, p. 219-239. GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo

semann³⁹ explica que a “preocupação de Paulo é com o milagre escatológico da humanização do homem, prefigurado por Cristo crucificado e no qual ocorre a vinda do novo mundo”. Nesse caso, porém, o cumprimento escatológico se dá no presente, porque o verbo “κατασχύνει/*decepciona*” está no presente. O pano de fundo dessa doutrina é visível em 1Cor 1,27-30:

Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios; Deus escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes. Deus escolheu as coisas vis e desprezadas do mundo, e até mesmo as que não são, para reduzir a nada as que são; para que ninguém se glorie diante de Deus. “Quem se gloria, glorie-se no Senhor”.

Na sentença “ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν/*porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações*”, o ὅτι indica que o que se segue é a base da confiança da esperança que acabamos de expressar. Há um consenso geral de que “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*” significa “o amor de Deus” por nós, não o nosso “amor por Deus”. Portanto, os três versículos seguintes ligados ao v.5 por meio da partícula γὰρ (“com efeito, pois”) indicariam isso de qualquer maneira. O que é impressionante nesta primeira referência ao “o amor de Deus” em Romanos é que Paulo fale dele em termos experienciais tão vívidos, isto é, o “o amor de Deus” não simplesmente como algo em que se crê com base no evangelho ou no testemunho da cruz, não simplesmente a certeza do “o amor de Deus”, mas o próprio “o amor de Deus” experimentado em rica medida (Rm 8,35-39; 2Cor 5,14; Ef 2,4; 3,18-19; 2Ts 3,5). A própria expressão “o amor de Deus” aparece nas epístolas paulinas apenas em Rm 5,5, 8,39 e 2Cor 13,13⁴⁰.

A referência ao amor sendo “ἐκχυννῶ/*derramado*” é altamente evocativa devido às associações desse verbo com o derramamento

pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200.

³⁹ KÄSEMANN, E., *Romans*, p. 135.

⁴⁰ DUNN, J. D. G., *Romanos*, p. 364.

de sangue em assassinatos (Gn 9,6; Ez 18,10; Mt 23,34; At 22,20; Rm 3,15) e na Ceia do Senhor (Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20). Nesse caso, o verbo está no tempo perfeito e se refere ao evento da conversão ou batismo, quando “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/o amor de Deus” foi experimentado pela primeira vez em sua plenitude⁴¹.

Na afirmação “διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν/atraves do Espírito Santo dado a nós”, o διὰ pode designar não simplesmente os meios pelos quais o Espírito nos é dado, mas também a forma perceptível pela qual o Espírito se expressa (1Cor 12,7) os “χαρίσματα/carismas”, como a manifestação do Espírito, sem reduzir o Espírito a, ou identificá-lo inteiramente com uma experiência do “o amor de Deus”. Aqui, é importante lembrar que, na expectativa profética, o derramamento do Espírito era aguardado como a marca da nova era (Is 32,15; 34,16; 44,3; Ez 11,19; 36,26-27; 37,4-14; Jl 2,28-32). Juntamente com o eco de Jr 31,31-34 e Jl 2,28-29 na frase precedente, Paulo expressa de forma explícita o que já estava implícito em seu argumento, desde Rm 3,21, isto é, que com a morte e ressurreição de Cristo, a nova era da expectativa judaica já havia começado. No judaísmo contemporâneo, o único paralelo real é a seita de Qumran⁴² (IQH 7,6-7; 12,11-12; 14,13; 16,11-12; 17,26), mas a concretização dessa experiência, com uma maior devoção à aliança, marcada por uma intensificação das obras da lei, foi radicalmente diferente da de Paulo. Para Paulo, em particular, o caráter escatológico do dom do Espírito é claramente marcado, o Espírito como o ἀρραβών, “primeira parcela” da colheita escatológica da redenção e “garantia” de sua conclusão (2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14)⁴³.

Também não é surpreendente que, no pensamento de Paulo, seja o dom do Espírito que determina o pertencimento a Cristo e funciona como a marca do pertencimento a Cristo (Rm 8,9). O fato de Paulo sempre conceber o doador do Espírito como Deus, em vez de Cristo (At 2,33), faz parte da complexidade de sua con-

⁴¹ JEWETT, R., Romans, p. 355.

⁴² NICKELSBURG, G. W. E., Literatura judaica entre a Bíblia e a Mixná, p. 237-312.

⁴³ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 365.

cepção da relação entre o Cristo exaltado e o Espírito. O Espírito, como “dado” ou “dom”, já é uma terminologia cristã estabelecida, a partir do verbo “διδόναι/*dar*” (Ez 37,14; Lc 11,13; At 5,32; 8,18; 11,17; 15,8; 1Ts 4,8), com “ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ/*o dom de Deus*”, quase um termo técnico para o Espírito (Jo 4,10; At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Ef 4,7; Ap 6,4. A tendência dos estudiosos de tratar o aoristo *δοθέντος* como uma referência ao batismo reflete a antiga tradição eclesiástica na qual não se espera que o batizado experimente nada, de modo que qualquer lembrança dos primórdios da vida cristã de alguém tem que ser do próprio batismo. Em contraste, a experiência do Espírito nas comunidades paulinas era, em geral, evidentemente vívida o suficiente para que pudesse ser mencionada diretamente (1Cor 12,13; 2Cor 1,22; Gl 3,2-5)⁴⁴.

B' – A prova do amor de Deus pela humanidade (v.6-8)

Os v.6-8 formam um único argumento que demonstra a natureza abundante e absoluta do “o amor de Deus” por nós. Podemos resumir o argumento de Paulo da seguinte forma: 1) Cristo, enviado por Deus, morreu não por pessoas “justas”, nem mesmo por pessoas “boas”, mas por pessoas rebeldes e indignas (v.6); 2) O amor humano, em sua melhor forma, motivará uma pessoa a dar a sua vida por uma pessoa verdadeiramente “boa” (v.7); 3. Portanto, “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*” é muito maior em magnitude e confiabilidade do que até mesmo o maior amor humano (v.8).

Os v.6-8 enfatizam a prioridade do “ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*amor de Deus*”, visto que Ele morreu por todos, inclusive por aqueles que são fracos, “ímpios”, “pecadores” e “inimigos”. Ao dizer que Cristo morreu por nós “ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι/*agora, estando nós ainda sem forças*”, Paulo provavelmente enfatiza o segundo “ἔτι/*agora*”, destacando que Cristo morreu por nós antes mesmo de fazermos qualquer movimento em direção a Ele. A repetição de “ἔτι/*agora*” antes de “ἁμαρτωλῶν/*pecadores*”, reforça a mesma ideia. Cristo não morreu pelos pecadores porque detectou neles uma inclinação para Deus ou um desejo de pôr fim à inimizade

⁴⁴ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 366.

contra Deus (v.10), mas sim para vencer a inimizade e a hostilidade dos ímpios contra Deus. Determinar o significado específico da expressão “κατὰ καιρόν/*no tempo determinado*” é difícil. Pode significar que Cristo morreu no tempo certo em termos dos planos de Deus para o mundo (Rm 3,26; 8,18; 13,11; Gl 4,4), cumprindo as promessas feitas nas Escrituras. É possível pensar que a adequação do tempo se relaciona à fraqueza dos ímpios, visto que ele morreu no tempo certo para resgatá-los do perigo. Provavelmente, estamos diante de um falso dilema aqui. Deus não apenas planejou quando Cristo morreria, mas também tinha em mente as pessoas para quem sua morte seria eficaz. Em todo caso, a ênfase está na grandeza do “ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*amor de Deus*” por seu povo⁴⁵.

O v.7 contrapõe o amor sacrificial humano, que se manifesta ocasionalmente em favor dos justos ou bons, ao “ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*amor de Deus*” (v.8), que se demonstra pelos maus e perversos. O significado específico do v.7 é mais difícil de determinar. O “δικαίου/*justo*” é uma pessoa e, portanto, é provável que “ἀγαθοῦ/*do bom, o bom*” seja o mesmo, especialmente com o artigo no genitivo “τοῦ/*o, de, do*”, com contração de preposição “de”, mostrando que se considera morrer por outra pessoa. Considerar ambos como pessoais se encaixa no contexto em que Cristo morre pelos seres humanos. Outra fragilidade em identificar ἀγαθός como neutro é que as pessoas frequentemente morrem por uma boa causa, como por exemplo, a sua pátria. Assim, dizer que “talvez alguém se atreva até a morrer” pelo bem subestima a frequência com que as pessoas morrem por uma boa causa. Em vez de ambas as frases serem sinônimas, o v.7b é concessivo, qualificando a afirmação do v.7a⁴⁶.

Morrer em favor de uma pessoa boa e justa é raro, embora seja mais provável que alguém morra por uma pessoa boa e justa. A dificuldade com essa interpretação é que uma distinção entre as palavras δίκαιος e ἀγαθός parece difícil de defender. Em resposta, a diferenciação entre as duas palavras é plausível

⁴⁵ SCHREINER, T., Romanos, p. 354-355.

⁴⁶ MOO, D. J., Romanos, p. 398-399.

devido às qualificações introduzidas no v.7b: “τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν/*talvez alguém se disponha a morrer*”. O próprio contexto, com a conjunção καὶ concessiva (“e”), indica que, no v.7b, ele está falando de uma pessoa cuja bondade é palpável, e também há evidências significativas de que a palavra ἀγαθός era usada para uma pessoa que era benfeitora⁴⁷. Gathercole argumenta que a morte de alguém no lugar de outros e em seu lugar seria bem conhecida por Paulo e seus leitores. No entanto, qual é a relação entre a morte de Cristo e as mortes nobres na literatura clássica? Em ambos os casos, diz Gathercole⁴⁸, temos a morte em favor de outros. O que impressiona, porém, é que Cristo morreu por seus inimigos e pelos ímpios, em vez de morrer no lugar de seus amigos. A ideia de alguém morrer por seus inimigos seria estranha para aqueles no mundo greco-romano.

O v.8 esclarece que a morte de Cristo é uma demonstração (“συνίστησιν/*prova*”) do “ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*amor de Deus*” pelos crentes. Separar o Pai do Filho no ato de autodoação distorceria grosseiramente o testemunho do Novo Testamento. A expressão “εἰς ἡμᾶς/*por nós*” modifica o “ἀγάπην/*amor*”, não “συνίστησιν/*prova*”, destacando novamente o amor único de Deus por seu povo. Esse amor se manifesta de forma suprema no fato de Cristo ter “ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν/*morrido pelos ímpios*” (v.6), ou, como diz o v.8, Cristo “ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν/*morreu por nós*”. A ideia por trás de ὑπὲρ é que Cristo morreu tanto como nosso representante quanto como nosso substituto. O sofrimento de Cristo não foi apenas exemplar, mas também realizou a expiação pelos pecadores, isto é, ele tomou sobre si o castigo que merecíamos.

É possível identificar uma ordem ascendente nos termos usados para descrever o estado dos seres humanos, culminando com o termo “inimigos”: “ἀσθενῶν/*fracos*” (v.6), “ἀσεβῶν/*ímpios*” (v.6), “ἁμαρτωλῶν/*pecadores*” (v.8), “ἐχθροί/*inimigos*” (v.10). Tal conclusão é bastante precisa, e os vários termos, em-

⁴⁷ SCHREINER, T., Romanos, p. 357-358.

⁴⁸ GATHERCOLE, S., Defending Substitution, p. 85-107.

bora não sejam sinônimos exatos, sobrepõem-se na descrição do estado dos seres humanos antes da justificação. O substantivo “fraqueza”, frequentemente denota a fragilidade dos seres humanos como membros de um mundo caído (1Cor 4,10; 2Cor 10,10; 11,29; 12,10; 13,4.9; Fl 2,26, 27; 2Tm 4,20). Alguns concluem, portanto, que qualquer ideia de fraqueza moral está excluída aqui. Contudo, a conexão entre fraqueza e pecado é evidente em Rm 8,3 e 1Cor 11,29-30, e a fraqueza moral provavelmente é mencionada em 1Ts 5,14. Mais importante, o contexto aqui sugere fraqueza moral, visto que todos os outros termos se concentram nos seres humanos como pecadores. Os substantivos “ἀσεβῶν/*ímpios*” e “ἀμαρτωλῶν/*pecadores*” dificilmente podem ser diferenciados, visto que são usados em paralelismo na *Septuaginta*. A razão para o uso desses termos distintos é clara. Paulo deseja enfatizar a grandeza e a singularidade do “o amor de Deus” ao enviar Cristo para morrer por aqueles que são ímpios, rebeldes e que o odeiam⁴⁹.

Sendo assim, vemos a premissa de que “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*” se manifesta na morte de Cristo (v.6). Notamos também que Paulo encontra uma unidade fundamental, até mesmo uma identidade, entre “o amor de Deus”, tal como se manifesta no evento objetivo e factual da morte de Cristo na cruz, e o amor que é experimentado “καρδία/*no coração*” pelo crente (v.5b). Um sentimento emocional do “amor de Deus”, por si só, oferece pouco consolo à pessoa perdida, condenada e fadada à perdição. Contudo, a interpretação de que Deus, de fato, “amou o mundo” na cruz, beneficia o indivíduo sobretudo a partir do momento que esse amor é experimentado e recebido pela fé em Cristo. Quando essas duas facetas são vivenciadas como um amor único e indivisível, a certeza de que “a esperança não nos decepciona” (v. 5a) torna-se forte e inabalável⁵⁰.

⁴⁹ SCHREINER, T., Romanos, p. 357.

⁵⁰ MOO, D. J., Romanos, p. 399-400.

A' – A reconciliação com Deus e a salvação de todo aquele que crê (v.9-11)

No v.9, a expressão “πολλῶ ὄν μᾶλλον/portanto, muito mais” é geralmente considerada como um exemplo da regra rabínica do קל וחומר, uma expressão que significa “leve e pesado”, pertencente às sete regras de Hillel⁵¹. É o termo para um dos mais importantes princípios de interpretação da lei judaica, conhecido como argumento *a fortiori* (do mais forte), que pode ser traduzido como “com maior razão”, isto é, um argumento *a minori ad maius* (do menor para o maior). Paulo utiliza quatro vezes no capítulo 5 de Romanos (v.9.10.15.17). O verbo δικαιῶ retoma o pensamento do v.1. Mas, enquanto no v.1 o corolário imediato era o resultado presente do estado de justiça do crente, no v.9, o corolário imediato olha para a conclusão ainda futura do que já foi realizado.

Nas cartas paulinas autênticas estão claro dois pontos importantes: 1) o uso de “vñv/agora” designa “o tempo da salvação que começou por meio de Cristo”, ou seja, a situação escatológica que começou “já agora”, tal como se dá em geral com a revelação de Cristo (Rm 3,26; 5,9-11; 8,1; 11,5.30.31; 2Cor 6,2; Gl 4,29) e para cada pessoa no batismo (Rm 6,19-21; Gl 2,20). Paulo frequentemente contrasta o presente com o passado usando vñv (Rm 6,21; 11,30; Gl 1,23); 2) “vñv/agora” refere-se à situação do apóstolo. Ele está em cativeiro (Fl 1,20.30; 2,12; 3,18; Cl 1,24) e ausente (2Cor 13,2) e sente preocupação por suas comunidades (1Ts 3,8; 1Cor 3,2; Gl 3,3; 4,9). A Carta aos Filipenses, de caráter mais pessoal, conhece apenas este vñv “apostólico”, já a Carta dos Romanos, que é mais doutrinária, conhece unicamente o vñv escatológico⁵².

O “vñv/agora” ecoa o vñv de Rm 3,21, o “agora escatológico”. A adição do “vñv/agora” ao aoristo, seguida do futuro, intensifica a tensão escatológica de toda a linha de raciocínio. O “ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ/no seu sangue” provavelmente também visa recordar a declaração central de Rm 3,24-26. Mesmo sem essa alusão, a conotação sacrificial da frase é difícil de contestar, seja

⁵¹ SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 152-154.

⁵² RADL, W., vñv, p. 445-446.

Capítulo 4

diretamente em referência à oferta pelo pecado (Hb 9,22), seja através dessa linguagem usada na teologia do martírio evocada no v.7 (4 Mac 6,29; 17,22), ou em referência ao sacrifício como estabelecendo a nova aliança (1Cor 11,25). A linguagem pressupõe a lógica da relação de aliança entre Deus e seu povo, em que o sacrifício era uma parte fundamental do mecanismo da aliança. O aoristo atrelado ao adverbio “vũv/agora”, no entanto, assume a perspectiva cristã de que a morte sacrificial de Cristo teve um efeito definitivo no estabelecimento da nova relação de aliança, incluindo os gentios, absorvendo, por assim dizer, o papel de todos esses outros sacrifícios para o futuro e passado, e tornando desnecessário qualquer outro sacrifício⁵³.

Em que sentido ser salvo da ira é o ponto “maior” em comparação com a justiça pelo sangue de Cristo? Jewett⁵⁴ argumenta que, uma proposição puramente teológica, é difícil de defender, mas como uma estratégia argumentativa dentro do contexto retórico romano, faz sentido. Embora Paulo conte com a concordância de todas as comunidades a respeito do significado arquetípico da morte de Cristo, não há concordância semelhante sobre quem é condenado e quem não é, como demonstrado em Rm 14,1–15,13. Quando a expressão “τῆς ὀργῆς/a ira” é usada no absoluto, refere-se ao contexto do juízo final, no qual alguns são condenados e outros aceitos. Nesse sentido, os v.9-10 desenvolvem a dimensão futura do v.5a, de que “a esperança não decepciona”, sendo a vergonha final o juízo para aqueles que falham. A ênfase dada à “ira”, no final do v.9, indica claramente onde reside a questão.

No entanto, a característica surpreendente da formulação de Paulo é o verbo no futuro sem qualificações e sua frase modificadora: “σωθησόμεθα δι’ αὐτοῦ/seremos salvos por ele”. O tempo futuro é ainda mais enfatizado pela posição enfática do advérbio “vũv/agora”. Paulo elimina completamente o fator humano ao afirmar que a salvação é “por meio dele”, isto é, por meio de Cristo. Essa ausência da reserva escatológica reflete

⁵³ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 371.

⁵⁴ JEWETT, R., Romans, p. 355.

uma situação retórica muito diferente da encontrada nas cartas aos Tessalonicenses e aos Coríntios. O problema agora reside em outra esfera, ou seja, na condenação mútua entre grupos cristãos devido a desacordos sobre liturgia e ética e o resultado da ira divina. Nessa situação, Paulo considera necessário insistir que a adequação aos padrões da sociedade será irrelevante no juízo final. Será tanto uma questão de pura graça quanto da própria justiça. Os crentes devem, portanto, abandonar toda a vanglória e não fazer reivindicações. Na prática, Paulo está exortando os cristãos romanos a estarem preparados para dizer no juízo final: “Somos servos inúteis” (Lc 17,10) e nos entregamos inteiramente à tua misericórdia⁵⁵.

O v.10 reitera o que foi dito no v.9 com uma formulação semelhante, mas introduzindo um novo tema:

“εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέμεθα σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ/*Pois, se sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus por meio da morte de seu filho, muito mais, tendo sido reconciliados, seremos salvos por sua vida*”.

A mesma técnica retórica argumentativa é encontrada aqui, cujo segundo passo ainda é o da salvação futura. Mas surge o novo tema da reconciliação, que continuará no v.11. A dimensão teológica deste conceito no Novo Testamento é exclusivamente paulina (2Cor 5,18-20), ao contrário da expiação (Rm 3,25), esta ideia tem as suas raízes não na esfera cultural, mas na esfera das relações interpessoais comuns de amizade, restauradas depois de terem sido quebradas⁵⁶.

A expressão “ἐχθροὶ ὄντες/*sendo inimigos*” pode ser usada tanto na voz passiva quanto na ativa. A maioria interpreta como ativo aqui, com Paulo lembrando a rebelião deliberada do homem, denunciada em Rm 1,18–3,20, mas também faz parte da

⁵⁵ JEWETT, R., Romans, p. 355.

⁵⁶ PENNA, R., Lettera ai Romani, p. 439.

teologia de Paulo, em que “ira” significa uma hostilidade ativa da parte de Deus contra essa rebelião, de modo que a voz passiva também pode estar em consideração. Aqui, mais uma vez, provavelmente devemos evitar uma exegese do tipo “ou um ou outro” e deixar que a tradução “inimigos” carregue a implicação de uma hostilidade mútua. De qualquer forma, a palavra é evidentemente escolhida para culminar a descrição da condição humana à parte de Cristo, incluindo o próprio povo de Deus (Rm 2,1–3,20). Que tal inimizade estivesse envolvida, de um lado ou de ambos, destaca ainda mais nitidamente a generosidade da iniciativa divina⁵⁷.

No Novo Testamento, o verbo “καταλλάσσω/reconciliar” e o grupo de palavras derivadas do verbo aparecem apenas no *corpus* paulino. “καταλλάσσω/reconciliar” é usado seis vezes nas cartas paulinas autênticas; uma vez para se referir a relacionamentos humanos (1Cor 7,11) e cinco vezes para se referir ao relacionamento entre Deus e o homem (Rm 5,10; 2Cor 5,18-20). O substantivo “καταλλάγη/reconciliação” aparece quatro vezes (Rm 5,11; 11,15; 2Cor 5,18-19). O composto com dupla preposição ἀποκαταλλάσσω é atestado até agora apenas em escritos cristãos e aparece duas vezes em Colossenses (1,20.22) e uma vez em Efésios (2,16). As palavras de reconciliação reunidas na seção de Rm 5,1-11 concluem a linha de pensamento iniciada em Rm 1,18. Os detalhes da Segunda Carta aos Coríntios são explorados aqui de uma maneira mais profunda e fundamental: 1) A reconciliação é necessária porque toda a humanidade se encontra em um estado de perdição desesperada e sob a ira de Deus (Rm 1,18–3,20); 2) A reconciliação se realiza como uma demonstração do “ἀγάπη τοῦ θεοῦ/amor de Deus” pelos pecadores (Rm 5,8), pelos ímpios (Rm 5,6), pelos fracos (Rm 5,6) e pelos inimigos de Deus (Rm 5,9). Portanto, para Paulo, o sujeito do ato de reconciliação é exclusivamente Deus; somente ele toma a iniciativa, e a reconciliação é inteiramente obra dele; 3) A verdadeira razão para a reconciliação é a morte expiatória de Jesus (Rm 5,6, 8, 9; cf. 3:21-26); 4) O homem deve aceitar a justificação pela fé (Rm 5,1); somente assim

⁵⁷ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 371.

ele pode receber a reconciliação (Rm 5,11); ele permanece totalmente passivo; 5) Os crentes, como pessoas reconciliadas, têm a certeza de serem salvos no juízo final (Rm 5,10)⁵⁸.

Bultmann⁵⁹ e Kümmel⁶⁰ argumentam que, no lugar do termo “δικαιοσύνη/*justiça*”, com o verbo no infinitivo “δικαιωθῆναι/*ser justificado*”, também pode ocorrer o termo “καταλλάσσω/*reconciliar*”, com o verbo no infinitivo “καταλλαγῆναι/*ser reconciliado*”, para designar a nova situação que o próprio Deus patenteou ao ser humano. A análise das afirmações sobre a δικαιοσύνη e das sobre o καταλλάσσω confirmam-se mutuamente. Na medida em que a expressão “εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν/*paz temos com Deus*” (Rm 5,1) é sinônimo de um “κατηλλάγημεν/*somos reconciliados*”, e aquela decorre do “δικαιωθέντες/*tendo sido justificados*”, a rigor, a “καταλλαγή/*reconciliação*” é a consequência da “δικαιοσύνη/*justificação*”. De fato, porém, a expressão “εἰρήνην ἔχομεν/*paz temos*” desdobra apenas o sentido da δικαιοσύνη, isto é, “como justificados temos paz com Deus”. Assim, pois, a expressão δικαιωθέντες οὖν, de Rm 5,1, é retomada no v.10 em: “εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ..., πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέντες/*pois se, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus..., tanto mais seremos reconciliados*”. Assim como por meio de Cristo foi conseguida a justificação (Rm 3,24), assim ele é aquele “δι’ οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν/*através do qual, agora, temos a reconciliação*” (Rm 5,11).

Por meio de καταλλάσσω se diz com clareza que aconteceu uma total inversão do relacionamento entre Deus e o ser humano. Até então, os seres humanos eram “ἐχθροὶ/*inimigos*” de Deus (Rm 5,10), que tem tanto o sentido ativo de “ser inimigo de” (Rm 8,7) quanto o sentido passivo de “odioso” (Rm 5,10; 11,28), como as duas acepções estão inter-relacionadas e esta decorre daquela, como se percebe em Rm 8,7. A inversão acontece, como em 2Cor 5,19, porque Deus não leva em conta os pecados e transgressões,

⁵⁸ MERKEL, H., καταλλάσσω, p. 2232-2235.

⁵⁹ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 351.

⁶⁰ KÜMMEL, W. G., Síntese teológica do Novo Testamento, p. 253-254.

e isso não com base em ações ou atitudes humanas, e sim por iniciativa própria, ou seja, “tudo isso tem sua origem em Deus, que nos reconciliou consigo por meio de Cristo” (2Cor 5,18). Fomos reconciliados com Deus “quando ainda éramos inimigos” (Rm 5,10). Portanto, a todo esforço, a todo saber humano precede a *καταλλαγή*, e com essa não se designa um processo subjetivo no íntimo do ser humano, e sim um fato objetivo realizado por Deus⁶¹.

Para Gnilka⁶², um termo importante é “*καταλλάσσω/reconciliar*”. Contudo, como indica o mesmo fato de seu uso relativamente escasso, não se pode situar no centro da teologia paulina. O autor argumenta que é muito provável que o apóstolo se refira a uma tradição cristã já existente. É possível supor que em 2Cor 5,19 exista uma afirmação de fé tradicional, ou seja: “porque em Cristo estava Deus reconciliando consigo o mundo, não levando em conta as transgressões dos homens”. Uma característica da concepção cristã da “*καταλλαγή/reconciliação*” é que Deus a realiza, que a ele se remete a iniciativa da atuação reconciliadora, e que não é o homem que se esforça por lograr a reconciliação com um Deus ofendido. Gnilka⁶³ argumenta que Paulo adere a essa visão das coisas, incluindo ela em seu ministério apostólico. Considera que lhe foi encomendada “a palavra da reconciliação” (2Cor 5,20). É evidente que a atuação reconciliadora de Deus se fundamenta na Cruz de Cristo.

A ideia de reconciliação por meio de um mediador, isto é, “*διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ/por meio da morte do seu filho*”, era familiar, particularmente no caso de Moisés, que desviou a ira de Deus de Israel (Sl 106,23), mas também de Aarão e Fineias (Sir. 45,23; daí o sacerdócio e, portanto, a oferta de sacrifício foi dada a ele e aos seus descendentes, v.24). Um papel semelhante foi desempenhado pelos mártires macabeus, pois era da essência da teologia judaica do martírio, isto é, pela sua morte. A ênfase cristã distintiva aqui está expressão “*τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ/de seu Fi-*

⁶¹ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 351-352.

⁶² GNILKA, J., Teologia del Nuevo Testamento, p. 94.

⁶³ GNILKA, J., Teologia del Nuevo Testamento, p. 94

lho”, com a clara implicação de que esta não foi simplesmente uma iniciativa de Deus, mas a própria ação de Deus por meio de seu Filho (2Cor 5,19). A ideia de filiação divina como denotando proximidade com Deus era familiar no mundo antigo, e no cristianismo essa ênfase já havia sido centrada em Jesus como algo único, ou seja, “seu Filho”, sem necessidade de explicar a relação mais detalhadamente. Visto que grande parte das referências de Paulo fala de Jesus como Filho de Deus entregue à morte (Rm 5,10; 8,3.32; Gl 2,20; 4,4), uma contribuição paulina distintiva à cristologia filiativa anterior, parece que essa formulação era importante para Paulo precisamente porque unia os pensamentos potencialmente conflitantes de Deus providenciando um representante para desviar sua própria ira. A morte de Jesus, como Filho de Deus, foi provavelmente um dos pontos de inflexão cruciais no desenvolvimento da teologia de Paulo⁶⁴.

A variação nas posições entre os v.9-10 (ἐν... διὰ, διὰ... ἐν) é provavelmente apenas uma questão de estilo (Rm 3,30). O termo ζῶνι refere-se claramente à vida ressuscitada de Cristo. Como em Rm 4,25, a intenção de Paulo não é tanto atribuir funções separadas à morte e ressurreição de Cristo, mas sim destacar a afirmação “πολλῶ μᾶλλον/*muito mais*” da vida em comparação com a morte. A morte de Jesus resolveu o problema da ira de Deus e da inimizade entre Deus e o homem, pela morte; mas o propósito pleno de Deus para o homem é a vida, vida a partir da morte e além dela. A expressão “πολλῶ μᾶλλον/*muito mais*” diz respeito a uma vida que não está mais confinada ou ameaçada pela morte. Implícito também está que a salvação será alcançada não simplesmente pelo poder da vida ressuscitada de Cristo, mas pela identificação do crente com ela, isto é, o processo de salvação como participação tanto na morte de Cristo quanto em sua ressurreição. Nesse tema, a tensão escatológica encontra algumas de suas expressões mais poderosas (Rm 6,4; 8,10; 2Cor 4,10-12; Cl 3,3-4). Que a ressurreição e, portanto, a experiência plena da vida, ainda é futura para o crente é claramente indicado por Paulo (Rm 6,5.8; 8,11; 1Cor

⁶⁴ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 375.

15,20-22; 2Cor 4,14; e Fl 3,10-11). A esperança da ressurreição era familiar ao judaísmo contemporâneo, mas não a ressurreição mediada por uma figura salvífica específica⁶⁵.

Em uma espécie de inclusão com relação ao v.3, Paulo retoma o tema do orgulho –, “não apenas isso, mas também nos gloriamos” –, anunciado na tese geral de Rm 5,2, transformando o orgulho paradoxal nas tribulações em algo positivo. Ora, o orgulho está diretamente relacionado a Deus, por meio da citação implícita de Jr 9,22-23 (“Quem se gloria no Senhor, glorie-se”), já explicitamente citada em 1Cor 1,31 e 2Cor 10,17. Gloriar-se em Deus surge da constância do seu amor por nós e não dos nossos méritos ou da nossa capacidade de nos relacionarmos bem com ele, e permanece um orgulho paradoxal, não apenas porque está relacionado às tribulações, mas também, senão acima de tudo, porque o seu amor, realizado e atestado pela morte do seu Filho, é avassalador, além de toda lógica humana. A perícopes conclui com uma breve doxologia cristológica, idêntica à que a introduziu (v.1): “Nosso Senhor Jesus Cristo”, reconhecido como aquele por meio de quem recebemos a reconciliação. Assim, Paulo relembra o tema dominante desta perícopes e de toda a unidade literária, isto é, a reconciliação como expressão e nova situação da justificação e da paz que Deus nos alcançou pela morte de seu Filho⁶⁶.

Conclusão

O apóstolo Paulo argumenta, durante toda perícopes, sobre a nova condição do homem e a centralidade de Jesus Cristo como aquele que torna possível essa nova realidade. O homem foi justificado pelo sangue de Jesus Cristo, por isso, agora a paz foi conquistada, isto é, a relação de Deus para com o homem foi restaurada. Também por meio de Jesus Cristo temos acesso, pela fé, a esta graça. Óbvio que, por trás de tudo isso, há “*ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/amor de Deus*” ao enviar o seu Filho para que morresse pelo ho-

⁶⁵ DUNN, J. D. G., Romanos, p. 376.

⁶⁶ PITTA, A., Lettera ai Romani, p. 229-230.

mem pecador, como também, o amor do Filho, que sendo em forma de Deus não teve por usurpação ser igual a Deus (Fl 2,5-6), tomou a forma de servo e se entregou voluntariamente por todos. O homem, então, pode gloriar-se na esperança da glória de Deus, isto é, pode viver com uma alegria antecipada e inabalável pela certeza de que, através de Jesus Cristo, o fiel foi reconciliado com Deus e um dia compartilhará plenamente da sua perfeição e presença eterna.

Na Carta aos Romanos, Paulo aborda uma série de temas teológicos relevantes para a comunidade em Roma, dentre eles, a proclamação de “paz com Deus” e paz na terra. Um dos temas teológicos de maior sucesso na Carta aos Romanos é o conceito de “paz com Deus”, encontrado na perícopes em questão (Rm 5,1). Este sintagma não ocorre em nenhum outro lugar do Novo Testamento, enquanto a ideia oposta de inimizade contra Deus é encontrada em Rm 5,10 e 8,7 com apenas um paralelo em Tg 4,4. Em Rm 5,10-11, esta “paz com Deus” é qualificada como reconciliação, ou seja, “paz após a inimizade”. O único paralelo a esta interpretação do efeito salvador da morte de Cristo está em 2Cor 5,18-21. Assim, temos a impressão de que a noção de “paz com Deus” como a promessa do Evangelho é uma ideia mais ou menos distintiva de Romanos.

O pano de fundo da noção de “paz com Deus” é a convicção de que, além da missão de Jesus, o relacionamento entre Deus e a humanidade é marcado conflituoso. Em Rm 1,18-32, o apóstolo especificou esse conflito como uma negligência injusta e ingrata de Deus por parte da humanidade e um julgamento justo e iminente da parte de Deus. Além disso, as diversas deficiências dos assuntos humanos em termos éticos são descritas como consequências de uma perda coletiva de orientação espiritual, resultando na perda da orientação de Deus (Rm 1,24-32). Portanto, a proclamação da “paz com Deus” visa a raiz desse caos universal e promete não apenas estabelecer uma relação adequada entre os seres humanos e seu criador, mas também curar todos os tipos de relações privadas e sistemas sociais de tendências destrutivas.

Contudo, Paulo também diz que devemos nos gloriamos nas tribulações, não pela tribulação em si, mas, pelo que ela produz em nós. A tribulação produz a paciência, a paciência produz o caráter aprovado, experiência e maturidade, que por sua vez, produz em nós esperança (Rm 5,3-4). Essa “esperança não decepciona” (Rm 5,5) pois nos é assegurada pelo próprio Deus. Ela é certa e segura. Isso se confirma pois, através do Espírito Santo, “ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ/*o amor de Deus*” preenche o nosso coração. E esse mesmo Espírito testifica ao nosso espírito de que somos filhos amados de Deus (Rm 8,16). Os efeitos da ação salvífica de Jesus Cristo são imediatos na vida de quem crê.

Por fim, o apóstolo argumenta que, a partir da justificação no sangue de Cristo, também somos salvos da ira vindoura. Em sua argumentação há uma lógica muito objetiva, ou seja, mesmo sendo inimigos, Deus nos reconciliou consigo mesmo pela morte de Jesus Cristo, seu Filho. Agora, então, fará infinitamente mais, pois também, em Cristo, somos seus filhos (2Cor 5,19; Ef 3,20). Em uma seção breve, Paulo fala sobre a justificação, a reconciliação e a salvação, e do homem de forma clara. O homem foi justificado através do sangue de Jesus Cristo, tendo sido também reconciliado. Por isso, por mais difíceis que sejam as situações, é possível manter a esperança viva em nossos corações, pois a certeza da salvação da ira vindoura nos está assegurada. Não por acaso, o apóstolo enfatiza a esperança em sua argumentação; afinal, quando fundamentada em Jesus Cristo, ela nunca nos decepciona (Rm 5,5).

Referências bibliográficas

ANDRIONI, Wagner S. **A compreensão da graça de Deus em Cl 1,3-8**: Uma análise exegética. orientador: Waldecir Gonzaga. – 2025. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

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

BORING, Eugene M. **Introdução ao Novo Testamento, história, literatura e teologia**: questões introdutórias do Novo Testamento e escritos paulinos Vol.1. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

DUNN, James D. G. **Comentário à carta de Paulo aos Romanos 1–8**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2022.

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

FELBER, Stefan. Habakuks “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und *Übersetzung*. In: **Jahrbuch für evangelikale Theologie** 29 (2015), p. 21-34.

FITZMYER, Joseph A. **Lettera ai Romani**. Pescia: Edizioni Piemme, 1999.

GATHERCOLE, Simon. **Defending Substitution: An Essay on Atonement in Paul**. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

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

GONZAGA, 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. **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; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>

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

GONZAGA, Waldecir; LESSA, Marcelo. Caminhar na esperança, marca do povo de Deus: Análise de Rm 5,1-5. **Yachay**, Cochabamba, Bolívia, Año 42, nº 82, 2025, p. 39-74. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.202582178>

GNILKA, Joachim. **Teología del Nuevo Testamento**. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

HAACKER, Klaus. **The Theology of Paul's Letter to the Romans**. New York: Cambridge University Press, 2003.

HUNN, Debbie. Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul? In: **Journal for the Stud of the Old Testament**. vol.34.2 (2009), p. 219-239.

JEWETT, Robert. **Romans: A Commentary**. Minneapolis: Fortres Press, 2006.

KÄSEMANN, Ernst. **Commentary on Romans**. Michigan: Eerdmans Publishing company, 1980.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, Leonard S.; QUARLES, Charles L. **Introdução ao Novo Testamento: a manjedoura, a cruz e a coroa**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KÜMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

KÜMMEL, Werner G. **Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

LÓPEZ BARRIO, Mario. **“Il giusto vivrà mediante la fede”. L'AT nella lettera ai Romani**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2017.

MATERA, Frank J. **Romans**. Michigan: Baker Academic, 2010.

MELANCHTHON, Philipp. Christianae religionis compendium. In: MELANCHTHON, Philipp. **The Loci Communes of Philip**. Boston: Meador, 1944, p. 66-265.

MERKEL, Helmut. Καταλλάσσω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento: Vol. I. Tercera Edición**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2231-2238.

MOO, Douglas J. **Romanos: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

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

NICKELSBURG, George W. E. **Literatura Judaica Entre a Bíblia e a Mixná: uma Introdução Histórica e Literária**. São Paulo: Paulus, 2011.

PENNA, Romano. **Lettera ai Romani: introduzione, versione, commento**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2004.

PITTA, Antonio. **Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento**. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2001.

RADL, Walter. vñv. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento: Vol. I. Tercera Edición**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 443-446.

RADL, Walter. ὁπομονή. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento: Vol. II. Tercera Edición**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 1896-1899.

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

SCHNELLE, Udo. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

SCHREINER, Thomas R. **O comentário de Romanos**. São Paulo: Shedd Publicações, 2024.

VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos do Novo Testamento e aos Pais Apostólicos**. Santo André (SP): Editora Academia Cristã, 2012.

VOUGA, François. A epístola aos Romanos. In: MARGUERAT, Daniel. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 207-232.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

WRIGHT, Nicholas T.; BIRD, Michael F. **O Novo Testamento em seu mundo: uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

ZMIJEWSKI, Josef. *Καυχάομαι*. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento: Vol. I. Tercera Edición**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p. 2276-2288.

Capítulo 5

1Cor 14,33b-36: Entre o silêncio e a igualdade – Caminhos exegéticos e hermenêuticos para uma leitura não excludente

1Cor 14:33b-36: Between silence and equality – Exegetical and hermeneutical paths toward a non-exclusionary reading

1Cor 14,33b-36: Entre el silencio y la igualdad – Caminos exegéticos y hermenéuticos para una lectura no excluyente

Waldecir Gonzaga¹
Vinicius Rangel da Silva Mansano²

Resumo

O presente estudo traz uma análise do controvertido texto de 1Cor 14,33b-36, transitando entre as diferentes hipóteses de interpretação que a tradição e a pesquisa contemporânea têm proposto. Sabe-se que, ao longo da história da Igreja, esse texto recebeu múltiplos olhares, muitas vezes condicionados por contextos culturais, sociais e eclesiológicos específicos, que influenciaram significativamente a compreensão do papel da mulher nas comunidades cristãs primitivas. É necessário um estudo que se aproxime de uma hermenêutica que valorize e promova o papel feminino na

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <mansano.vinicius@gmail.com>, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5229394852210198> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-1259-823X>

Igreja e se proponha a ler essa passagem com sensibilidade teológica e responsabilidade crítica, buscando oferecer uma exegese contextualizada e equilibrada, mesmo diante dos desafios interpretativos e das tensões históricas que o texto comporta. Propõe-se um percurso metodológico que integra elementos do Método Histórico-Crítico, especialmente na consideração da hipótese de possível interpolação e na análise das variantes textuais, bem como da análise da unidade literária da carta e de suas implicações teológico-hermenêuticas para a leitura paulina. Examina-se também como diferentes abordagens exegético-hermenêuticas — incluindo o debate entre complementarismo e igualitarismo — moldaram a recepção do texto ao longo do tempo e continuam a influenciar sua interpretação nas comunidades contemporâneas. Busca-se compreender como essas perspectivas convergem para uma teologia que dialogue com o que tem sido desenvolvido por estudiosos e estudiosas das Sagradas Escrituras e da tradição da Igreja, procurando construir pontes, e não muros, na compreensão do texto bíblico e dos desafios hodiernos, reconhecendo a importância da compreensão do protagonismo feminino desde as origens do cristianismo até os dias atuais.

Palavras-chave: 1Coríntios 14, Mulher, Igreja primitiva, Exegese paulina, Hermenêutica feminina.

Abstract

The present study offers an analysis of the controversial text of 1 Cor 14:33b–36, engaging with the different interpretative hypotheses proposed by tradition and contemporary scholarship. Throughout the history of the Church, this text has received multiple readings, often shaped by specific cultural, social, and ecclesiological contexts, which have significantly influenced the understanding of the role of women in early Christian communities. There is a need for a study that approaches a hermeneutic that values and promotes the role of women in the Church and seeks to read this passage with theological sensitivity and critical responsibility,

aiming to provide a contextualized and balanced exegesis, even in light of the interpretative challenges and historical tensions the text entails. The study proposes a methodological path that integrates elements of the Historical-Critical Method, particularly in considering the hypothesis of possible interpolation and in analyzing textual variants, as well as examining the literary unity of the letter and its theological-hermeneutical implications for Pauline interpretation. It also explores how different exegetical-hermeneutical approaches — including the debate between complementarianism and egalitarianism — have shaped the reception of the text over time and continue to influence its interpretation in contemporary communities. The aim is to understand how these perspectives converge toward a theology that dialogues with developments in biblical scholarship and the Church's tradition, seeking to build bridges rather than walls in the interpretation of the biblical text and present-day challenges, recognizing the importance of understanding female protagonism from the origins of Christianity to the present.

Keywords: 1 Corinthians 14; Woman; Early church; Pauline exegesis; Feminist hermeneutics.

Resumen

El presente estudio ofrece un análisis del controvertido texto de 1 Cor 14,33b–36, recorriendo las distintas hipótesis interpretativas propuestas por la tradición y la investigación contemporánea. A lo largo de la historia de la Iglesia, este texto ha recibido múltiples lecturas, frecuentemente condicionadas por contextos culturales, sociales y eclesiológicos específicos, que han influido significativamente en la comprensión del papel de la mujer en las comunidades cristianas primitivas. Se hace necesario un estudio que adopte una hermenéutica que valore y promueva el papel femenino en la Iglesia y que proponga una lectura de este pasaje con sensibilidad teológica y responsabilidad crítica, buscando ofrecer una exégesis contextualizada y equilibrada,

incluso ante los desafíos interpretativos y las tensiones históricas que el texto implica. Se propone un recorrido metodológico que integra elementos del Método Histórico-Crítico, especialmente en la consideración de la hipótesis de posible interpolación y en el análisis de las variantes textuales, así como en el examen de la unidad literaria de la carta y de sus implicaciones teológico-hermenéuticas para la lectura paulina. Asimismo, se analiza cómo diferentes enfoques exegético-hermenéuticos — incluido el debate entre complementarismo e igualitarismo — han moldeado la recepción del texto a lo largo del tiempo y continúan influyendo en su interpretación en las comunidades contemporáneas. Se busca comprender cómo estas perspectivas convergen hacia una teología que dialogue con los desarrollos de los estudios bíblicos y de la tradición de la Iglesia, procurando construir puentes y no muros en la comprensión del texto bíblico y de los desafíos actuales, reconociendo la importancia de comprender el protagonismo femenino desde los orígenes del cristianismo hasta nuestros días.

Palabras clave: 1 Corintios 14; Mujer; Iglesia primitiva; Exégesis paulina; Hermenéutica feminista.

Introdução

Ao longo de milênios, a história humana tem sido marcada por disputas de poder e, de modo particular, pelo poder exercido pelos homens sobre as mulheres. Embora os últimos séculos testemunhem notáveis conquistas femininas, o patriarcalismo ainda persiste em muitas culturas e instituições. Por patriarcalismo entende-se à ideia de que os homens são superiores às mulheres e, portanto, detêm o poder de decisão em diversas esferas da vida. Entretanto, tal estrutura de dominação não é originária da criação.

O primeiro relato bíblico da criação afirma: “Deus disse. Façamos o ser humano à nossa imagem, como nossa semelhança. Assim Deus criou o ser humano; Deus o criou à sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou, homem e mulher Ele os criou (...) E

viu Deus tudo o que tinha feito: que era muito bom” (Gn 1,26a.27.31)³. A coroa da criação estava em perfeita harmonia com o Criador e com a obra criada. No entanto, o mau uso do livre-arbítrio rompeu essa ordem divina. O pecado não afetou apenas o homem e a mulher, mas toda a criação, desestruturando as relações entre os seres humanos e o Senhor Deus, entre os próprios seres humanos e a natureza, e até mesmo a relação do ser humano consigo próprio.

Pelo que se percebe no relato bíblico, antes da Queda havia igualdade entre homem e mulher; após ela, a desordem instaurada fez surgir a subjugação: o homem passou a dominar a terra e a mulher passou a ser dominada pelo homem. A história que se segue é, portanto, a narrativa de uma humanidade ferida – marcada pela dominação, exploração e injustiça.

Contudo, o Senhor Deus não abandonou sua criação. Desde o primeiro gesto de cuidado, ao “fazer túnicas de pele e vestilos” (Gn 3,21), até a reconciliação plena “de todas as coisas” em Cristo (Cl 1,20; 2Cor 5,19), o projeto divino é o de restauração. Em Cristo, a ruptura é vencida e as relações são reconciliadas: “para que todos sejam um” (Jo 17,21).

Apesar dessa obra redentora, a humanidade ainda resiste à plenitude da reconciliação. Vivemos num mundo que insiste em

³ O segundo relato da criação afirma: “O Senhor Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente [...] O Senhor Deus disse: ‘Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer-lhe uma auxiliar que lhe corresponda. Então, o Senhor Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, o Senhor Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem’. Então o homem exclamou: ‘Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem’. Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam um só carne. Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher e não se envergonhavam.” (Gn 2,7.17.21-25). No primeiro relato da criação (Gn 1,26a.27.31), ambos são criados juntos, por Deus, e nenhum nada diz a respeito do outro. No segundo relato da criação (Gn 2,7.17.21-25), um é criado após o outro, e, tendo sido criado primeiro o homem, cabe a ele reconhecer a mulher como companheira. Historicamente, a leitura que imperou na interpretação cristã e do imaginário popular foi a do segundo relato da criação (Gn 2,7.17.21-25) e não a leitura do primeiro relato da criação (Gn 1,26a.27.31), que deveria ter tido precedência, uma vez que a própria Sagrada Escritura o colocou por primeiro como relato e não por segundo como relato. Isso influenciou e muito as leituras e interpretações posteriores, até hoje, inclusive na arte, na música, na poesia, na literatura, no cinema, e até no imaginário popular.

manter estruturas distantes do Criador. O povo de Deus – seja Israel no Antigo Testamento, seja a Igreja no Novo Testamento – sempre foi chamado a viver de modo contracultural, como povo santo e santificador. Todavia, a revelação divina se deu dentro de contextos históricos marcados por línguas, costumes, tradições e leis que refletiam também as limitações culturais de seu tempo e contexto.

É possível ver, a títulos de exemplo, o que se chamou de tolerância progressiva, práticas aceitas no Antigo Testamento, mas que foram corrigidas ou superadas em Cristo, como a lei de talião, a poligamia, o sistema sacrificial, o apedrejamento, entre tantas outras. As Escrituras, porém, continuam sendo inspiradas por Deus (Jr 1,2; Ez 33,1; 2Tm 3,16; 2Pd 1,21; Hb 1,1-2).

Estudos exegéticos contemporâneos demonstram que os autores do Novo Testamento foram, em certa medida, influenciados pelos contextos culturais da época e pela filosofia grega clássica, e que a Igreja Primitiva também enfrentou dificuldades diante das influências filosóficas e gnósticas na interpretação e elaboração dos textos que posteriormente comporiam o cânon bíblico.

Assim, surge a seguinte questão: até que ponto o patriarcalismo presente nos primeiros séculos, pode ter influenciado a composição e a interpretação dos textos do Novo Testamento? Este estudo tem por objetivo investigar essa hipótese à luz da crítica textual e da teologia feminista, tomando como objeto de análise a complexa passagem de 1Cor 14,33b-36.

A abordagem proposta parte da convicção de que a pesquisa bíblica contemporânea pode unir rigor exegético e consciência hermenêutica. Por um lado, estudiosos como Fee⁴, Collins⁵ e Thielton⁶ oferecem contribuições e colaboração importantes no campo da crítica textual e análise retórica, possibilitando uma leitura dos manuscritos e de suas variantes críticas, bem como da intenção argumentativa de Paulo em contextos específicos, que possibilita

⁴ FEE, G. D., *1Coríntios: comentário exegético*, 2019.

⁵ COLLINS, R. F., *First Corinthians*, 1999.

⁶ THIELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, 2000.

avanços nas pesquisas, leituras e interpretações dos textos bíblicos, como no caso concreto de 1Cor 14,33b-36, buscando uma leitura mais ampla e alternativa. Ademais, teólogas como Peppiatt⁷, Fiorenza⁸, Meyers⁹, Meyer¹⁰ e Barr¹¹ ampliam a compreensão da experiência feminina nas comunidades cristãs primitivas e questionam leituras tradicionais que perpetuam desigualdades.

Ao integrar essas duas perspectivas – filológica e teológico-hermenêutica –, pretende-se construir uma leitura dialógica que reconheça a complexidade do texto paulino e a historicidade de sua recepção. Assim, não se trata de opor teologia feminista à exegese clássica, mas de permitir que ambas se iluminem mutuamente e se dialoguem na superação de possíveis distorções e exageros interpretativos, bem como na busca da valorização das mulheres nas vidas das comunidades cristãs e no mundo: a crítica textual fornece o alicerce técnico para a reinterpretação e a teologia feminista oferece as lentes necessárias para perceber como estruturas culturais e retóricas influenciaram a transmissão e a interpretação da mensagem apostólica.

Com essa metodologia interdisciplinar, busca-se investigar se a forma atual de 1Cor 14,33b-36 reflete uma tradição paulina autêntica ou se poderia conter elementos redacionais posteriores que reforçaram estruturas patriarcais no seio da Igreja primitiva. Mais do que uma discussão textual, a intenção é contribuir para uma hermenêutica válida que reencontre, nas próprias Escrituras, a voz igualitária do Evangelho e o projeto reconciliador de Deus em Cristo, valorizando homens e mulheres, como iguais e semelhantes em Deus (Gn 1,26a.27.31; 2,7.17.21-25; Gl 3,26-29).

⁷ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, 2015.

⁸ FIORENZA, E. S., *Discipulado de iguais*, 1995; *En memoria de ella*, 1989; *Feminist biblical studies in the twentieth century*, 2014; *Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians*, 1987.

⁹ MEYERS, C. L., *Discovering Eve*, 1988.

¹⁰ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, 2025.

¹¹ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, 2022.

1. Texto de 1Cor 14,33b-36 e crítica textual

Como se percebe pela tabela bicolunada a seguir, com o texto grego de 1Cor 14,33b-36 e sua tradução para o português, trata-se de um texto bíblico que comporta sua beleza linguístico-literária, construída com “finas pastas de mosca” de alguém que domina o idioma, mas que também apresenta problemas de *crux interpretum*, como se diz na crítica textual e na exegese, para descrever uma passagem de um texto antigo bíblico-literário que é de difícil compreensão, desafiando a interpretação dos estudiosos em geral. Todavia, trata-se de um texto de uma carta protopaulina e com a atestação dos manuscritos mais antigos e de maior autoridade, sendo a *lectio communis*.

Texto grego de 1Cor 14,33b-36	Tradução portuguesa
^{33b} Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων	^{33b} Como em todas as igrejas dos santos
³⁴ αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ’ ὑποτασθήσονται, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει.	³⁴ As mulheres nas igrejas fiquem caladas, pois não é permitido a elas falar, mas sejam submissas conforme também diz a lei.
³⁵ εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ.	³⁵ Porém, se desejam aprender algo, interroguem os próprios maridos em casa; pois é vergonhoso para a mulher falar na Igreja.
³⁶ ἢ ἀφ’ ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;	³⁶ Ou a palavra de Deus saiu de vós, ou veio somente para vós?

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

1.1 A posição dos versículos e a hipótese de interpolação

O estudo crítico de 1Cor 14,33b-36 encontra-se entre os mais debatidos do Novo Testamento. A principal dificuldade textual está na posição dos v.34-35, que em alguns manuscritos ocidentais e versões latinas – notadamente D F G ar b, vg^{ms} e *Ambrosiaster* – aparecem deslocados para depois do v.40. Essa variação indica que, desde cedo, copistas ou comunidades cristãs perceberam certa tensão entre esses versículos e o contexto imediato da carta.

A mais antiga evidência desse deslocamento provém do Códice *Claromontanus* (D²), datado do século VI d.C., representante da tradição ocidental (*Western Text*). Essa transposição é reproduzida em códices posteriores, como o *Augiensis* (F, séc. IX) e o *Boernerianus* (G, séc. IX)¹².

Segundo Gordon Fee (1987), a discussão sobre a autenticidade de 1Cor 14,34–35 remonta a segunda metade do século XX, quando Gottfried Fitzer publicou o estudo *Das Weib schweige in der Gemeinde* (1963), propondo que os versículos seriam uma interpolação pós-paulina, que posteriormente seria adotada e desenvolvida por autores como Hans Conzelmann (1969), Robin Scroggs (1972), Ute E. Eisen (1996), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) e Philip B. Payne (2009)¹³, todos convergindo na hipótese de uma glosa marginal antifeminina posteriormente incorporada. Murphy-O’Cornnor chega afirmar que

Estes versículos não são um lema coríntio, como alguns sustentaram (N. Flanagan e E. H. Snyder, BTB 11 [1981] 10-11; D. W. Odell-Scott, BTB 13 [1983] 90-93), mas uma interpolação pós-paulina (G. Fitzer, *Das Weib schweige in der Gemeinde* [TEH 110; Munich, 1963]). O apelo à lei (possivelmente Gn 3,16) não só é não paulino, mas estes

¹² FEE, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 699; METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 565; PAYNE, P.B., *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters*, p. 226.

¹³ FEE, G. D., *1 Coríntios*, p. 893, nota de rodapé n. 80.

versículos também contradizem 11,5. As ordens refletem a misoginia de 1Tm 2,11-14 e provavelmente provêm do mesmo círculo¹⁴.

Ao aplicar os critérios de crítica textual, Gordon D. Fee distingue duas categorias: *probabilidade transcricional* (aquilo que é mais provável que um copista tenha feito) e *probabilidade intrínseca* (o que é mais provável que o autor original tenha escrito). A partir dessas categorias, Fee conclui que “os dois critérios [...] se unem para lançar dúvidas bastante conclusivas quanto à sua autenticidade”¹⁵.

Com base no primeiro princípio de Bengel¹⁶, Fee apresenta três hipóteses:

(1) Paulo escreveu essas palavras logo após o versículo 33, e elas foram deliberadamente transpostas para uma posição no final da passagem inteira (depois do v. 40); ou (2) — o inverso disso — elas foram escritas originalmente no fim do capítulo e alguém as moveu para a posição que ocupam na maior parte da tradição de cópias em grego; ou (3) elas não faziam parte do texto original, mas eram uma glosa bem antiga feita na margem e posteriormente colocada no texto em dois pontos diferentes. Dessas opções, a terceira é facilmente aquela que melhor se encaixa no primeiro princípio de Bengel.¹⁷

Fee afirma que não há paralelos na tradição copista do Novo Testamento¹⁸ para tal deslocamento, o que é questionado pela crítica moderna que indica deslocamentos nos evangelhos, por

¹⁴ MURPHY-O'CONNOR, J., Primeira carta aos coríntios, p. 479-480

¹⁵ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 893.

¹⁶ O “primeiro princípio de Bengel” (*proclivi lectioni praestat ardua*), formulado por Johann Albrecht Bengel (1687-1752), estabelece que, entre duas variantes textuais, deve-se preferir a leitura mais difícil, pois os copistas tendiam a suavizar ou harmonizar o texto. Gordon D. Fee aplica esse princípio a 1Cor 14,34-35, argumentando que a supressão dessa seção explica melhor a evidência textual do que sua inclusão.

¹⁷ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 893.

¹⁸ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 894.

exemplo, sendo o caso mais conhecido o texto de Jo 7,53–8,11, sobre a mulher adúltera¹⁹, que Fee também indica existir²⁰.

A evidência da tradição ocidental – tardia e criticável em relação à tradição oriental que conta com os mais antigos manuscritos (desde o séc. II d.C.) –, especialmente nos Códices *Claromontanus* (D², séc. VI), *Augiensis* (F, séc. IX) e *Boernerianus* (G, séc. IX), é a que testemunha o deslocamento dos vv.34-35 para após o v.40. O aparato crítico da NA28 traz: 34/35 *vss* 34/35 *pon. p.* 40, indicando que alguns manuscritos põem/transpõem os v.34-35 depois o v.40; de fato são eles: D F G ar b, vg^{ms.} e *Ambrosiaster*. Todavia, o aparato indica que esses manuscritos, versões e *Ambrosiaster* transpõem para o final, não que omitem os v.34-35; ou seja, não eliminam o texto, apenas descolocam de lugar, o que em nada mudam a temática, apenas deslocam de lugar, mas não eliminam o problema do texto. Isso pode até reforçar ainda mais a presença no texto, fato este que tiveram o respeito e o cuidado de não eliminar os v.34-35. Mais ainda, como indicando antes, tratam-se de manuscritos ocidentais e tardios, sem peso diante da grande tradição oriental, com manuscritos mais antigos e de maior peso, que trazem os v.34-35 na ordem em que se encontram na edição de NA28.

Porém, segundo Fee o fato de que os manuscritos D F G ar b, vg^{ms.} e *Ambrosiaster* deslocam os v.34-35 para depois do v.40 indicaria um provável acréscimo marginal posteriormente incorporado ao corpo do texto, o que é insustentável diante dos critérios da crítica textual, tanto externos como internos. Para o Fee, “seria necessário haver razões particularmente fortes para defender que de fato

¹⁹ GONZAGA, W.; TORRES, VIANNA, M. M., Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11), p. 35-74.

²⁰ “Exceto, é claro, no caso da perícopé não autêntica da mulher adúltera, que foi introduzida no texto do NT em cinco pontos diferentes(!). As transposições nos Evangelhos (Mt 5,4,5; Lc 4,5-10), em que versículos imediatamente adjacentes são transpostos para harmonizar com um texto paralelo ou então corrigir um descuido na hora de ler e copiar, são de um tipo totalmente diferente. Isso não quer dizer que deslocamentos não poderiam acontecer nas epístolas, mas que *não* aconteceram — pelo menos não nos textos antigos preservados tanto gregos quanto das versões. Seria necessário, portanto, haver razões particularmente fortes para defender que de fato isso ocorreu nesse único caso em toda a tradição copista do NT.”; FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 894, nota de rodapé n. 85.

isso ocorreu nesse único caso em toda a tradição copista do NT”²¹. Assim, segundo ele, a hipótese de interpolação marginal, uma glosa antiga feita na margem e posteriormente colocada no texto em dois pontos diferentes²², permaneceria a que melhor explicaria a evidência manuscrita; o que também é muito questionável pela crítica textual, visto que os manuscritos que sustentam essa sua leitura são todos ocidentais e tardios, sendo desqualificados pelos critérios da crítica externa, nem sendo necessário lançar mão dos critérios da crítica interna²³. Aqui seria interessante buscar as possíveis razões e motivos que teriam levado os copistas, mais tarde, a locar os v.34-35 depois do v.40, deslocando de lugar, mas deixando no texto paulino, respeitando sua presença no texto bíblico.

Do ponto de vista da crítica externa, portanto, a probabilidade de que 1Cor 14,34–35 seja uma interpolação é baixa, pois os manuscritos são tardios e ocidentais, mesmo que alguém indique a variação de posição nos manuscritos e a ausência de paralelos em outras cartas paulinas como possíveis fatores que apontem para uma origem marginal posterior, fato este também questionável, pelo mesmo fator, por estarem presentes em cópias de manuscritos tardios e ocidentais, com muito maior probabilidade de glossas, harmonizações e correções do que os possíveis “originais”. Se não bastasse isso, os critérios da crítica interna, que para o caso nem são necessários, sustentam que a leitura mais difícil é a preferida e que correções desabonam as leituras variantes, e isso vale para qualquer texto da Escritura e não apenas para os textos paulinos.

Em suma, a partir dos critérios da crítica externa, é preciso ter presente que os manuscritos ocidentais são posteriores e de menor peso para a crítica textual que os manuscritos orientais, mais antigos e de maior peso. A isso, some-se a máxima de que *manuscripta ponderantur non numerantur* (os manuscritos devem ser pesados, não contados)²⁴. Acrescente-se a isso também os critérios da crí-

²¹ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 894.

²² FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 893 - 895.

²³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

²⁴ ALAND-ALAND (eds.), O Novo Testamento Grego, p. 288; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

Capítulo 5

tica interna: *lectio difficilior probabilior* (a leitura mais difícil é a mais provável), no sentido de que a outra pode ter sido corrigida a fim de eliminar uma dificuldade e não que a dificuldade teria sido acrescentada posteriormente; *lectio brevior potior* (a leitura é curta é a preferível); *lectio corrupta sive mutata corrigenda* (a leitura que se mostra corrompida ou alterada precisa ser corrigida): *lectio disformis* – “lição não harmonizada ou não harmonização”, pois a harmonia ajuda a ver que o copista fez, voluntária ou involuntariamente, correções ou alterações, na tentativa de evitar a aparência de contradição; *lectio quae alias explicat* – lição explicativa das variantes etc.; pois é notório que os copistas/amanuenses/escritas, em vários casos, alteram uma leitura para acomodar suas ideias no texto acerca do contexto²⁵; contudo, os manuscritos orientais mais antigos e de maior autoridade trazem o texto no lugar em que se encontra como sendo a *lectio communis* nos Papiros e demais Unciais/Maiúsculos, como os Papiros $\mathfrak{P}^{46.123}$ e os Códices *Sinaiticus*, *Vaticanus* e *Alexandrinus*.

1.2 Vocabulário e coerência interna

Quando se passa da análise dos manuscritos à leitura do próprio texto, nota-se que a passagem de 1Cor 14,34-35 soa um pouco deslocada não apenas graficamente, mas também em seu modo de dizer. O vocabulário utilizado e o tom prescritivo das frases não se harmonizam com o espírito da carta nem com o modo habitual de Paulo orientar as comunidades.

As palavras “calar-se”, “é permitido” e “submeter-se” aparecem aqui com uma rigidez incomum em outros textos paulinos, em que normalmente o apóstolo fala mais de discernimento, edificação e liberdade no Espírito. Paulo reconhece a pluralidade dos dons e a participação de todos no culto, como se observa em 1Cor 11,5, quando ele menciona que mulheres oravam e profetizavam na assembleia, ainda que indique que “a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo

²⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221-222.

é Deus” (1Cor 11,3)²⁶, e siga falando relação homem e mulher, em 1Cor 11,7-12. Todavia, é de se estranhar que, três capítulos depois (1Cor 14), o mesmo autor imponha silêncio absoluto às mesmas mulheres, coisa que não faz em 1Cor 11.

Além disso, a frase “como também a Lei diz” é uma das mais difíceis de conciliar com o pensamento paulino. O apóstolo, em geral, entende a Lei como realidade superada em Cristo e jamais como base para regulamentar o comportamento eclesial. Fee considera essa expressão “virtualmente impossível em Paulo”²⁷, enquanto Thiselton observa que o “apelo à Lei e o tom imperativo [das sentenças] refletem um estilo mais eclesiástico e pós-paulino”²⁸.

Essas diferenças sugerem que o trecho em questão não apenas interrompe a coerência literária da carta, mas também introduz uma perspectiva distinta da teologia de Paulo. Claramente percebe-se que o apóstolo tende a construir comunhão, e não a impor silêncio; a promover discernimento espiritual, e não a estabelecer restrições baseadas no gênero.

Considerando a probabilidade intrínseca levantada por Fee²⁹, ou seja, aquilo que é mais plausível que o próprio Paulo tenha escrito, o texto de 1Cor 14,34-35 parece estranho ao seu estilo e à sua teologia. A passagem quebra o ritmo do argumento sobre os dons espirituais, contradiz o princípio da participação de todos no culto e recorre a fundamentos legais que não condizem com o pensamento do apóstolo. Desse modo, tanto pela análise interna, quanto pela coerência teológica paulina, a perícope em questão se apresentaria como uma inserção posterior, talvez nascida do esforço de enquadrar a experiência carismática das mulheres dentro de normas culturais patriarcais.

²⁶ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas, p. 253–276.

²⁷ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 903.

²⁸ THESELTON, A. C., The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text, p. 1151.

²⁹ FEE, G. D., The First Epistle to the Corinthians, p. 699 - 701.

1.3. Argumentos teológicos e contextuais

A discussão sobre a autenticidade de 1Cor 14,33b-36 não se limita às variantes textuais ou ao vocabulário empregado, mas envolve uma questão mais profunda: a coerência teológica da passagem com o pensamento de Paulo e com a realidade das primeiras comunidades cristãs. O exame do contexto retórico e pastoral da carta mostra que o apóstolo não tinha por objetivo restringir a participação das mulheres, mas ordenar a expressão dos dons espirituais em benefício da edificação comum.

O contraste entre 1Cor 11,5, onde as mulheres “oram e profetizam”, e 1Cor 14,34-35, em que as manda “calar-se nas assembleias”, permanece um dos pontos mais delicados da interpretação. Raymond F. Collins³⁰ observa que tal tensão se torna praticamente insolúvel se ambos os textos forem atribuídos ao mesmo Paulo e compreendidos como parte de uma argumentação contínua. Para ele, a coerência da carta favorece a leitura de 1Cor 14,33b-36 como uma inserção posterior, motivada por preocupações disciplinares que surgiram em comunidades já mais estruturadas. Todavia, é sempre oportuno recordar que os v.34-36 estão presentes nos manuscritos orientais, mais antigos e de maior autoridade, na sequência em que se encontram, e nos ocidentais, após o v.40, mas igualmente presentes.

No entanto, é justamente essa tensão presente no texto de 1Cor 14,33b-36 que Lídice Meyer descreve e realça com clareza. Segundo ela:

Ao mesmo tempo que o apóstolo Paulo cita de forma elogiosa dezenas de mulheres em suas cartas e é acompanhado e auxiliado por outras segundo o relato em Atos dos Apóstolos, em dois textos, 1Coríntios 14.34-36 e 1Timóteo 2.11-15, parece contradizer tudo isso proibindo as mulheres de falar em público nas assembleias cristãs.³¹

³⁰ COLLINS, R. F., *First Corinthians*, p. 517-520.

³¹ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 118-119.

Esse diagnóstico encontra eco na análise socio-histórica de Elisabeth Schüssler Fiorenza³², que identifica, no interior das comunidades paulinas, indícios de adaptação progressiva a padrões patriarcais de organização e autoridade, e não o impulso igualitário presente nas comunidades carismáticas das origens.

Em diálogo com essa leitura, Carol Meyers³³ recorda que a subordinação feminina — tão naturalizada em períodos posteriores — não corresponderia ao *ethos* das tradições fundantes de Israel, nas quais mulheres desempenham papéis centrais na vida comunitária³⁴. Neste sentido, para Meyers³⁵, a estrutura patriarcal reflete processos históricos concretos, e não determinações divinas fixas.

Desse modo, os argumentos teológicos e contextuais convergem: 1Cor 14,33b-36 parece refletir um estágio posterior do desenvolvimento eclesial, no qual a liberdade carismática das primeiras comunidades foi reinterpretada à luz de normas patriarcais emergentes. A passagem, portanto, testemunha não apenas uma tradição textual complexa, mas também uma disputa simbólica sobre o lugar das mulheres na comunidade cristã. Se, por um lado, o texto parece impor silêncio, por outro, o conjunto da teologia paulina — centrada no corpo de Cristo e na ação do Espírito — afirma a dignidade e a igualdade de todos os batizados, que participam da fé, como se lê em Gl 3,26-29. Entre o silêncio e a igualdade, o desafio hermenêutico está em reconhecer o movimento do Espírito que, ao longo da história, continua a libertar a Palavra de toda forma de opressão.

2. Contexto literário e exegético

O percurso realizado no tópico anterior evidencia que a compreensão de 1Cor 14,33b-36 não pode prescindir do seu pano de fundo social, cultural e religioso. A presença de estruturas

³² FIORENZA, E. S., Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians, p. 396-397

³³ MEYERS, C., Discovering Eve, 1988.

³⁴ TEPEDINO, A. M., As discípulas de Jesus, cap.2.

³⁵ MEYERS, C., Discovering Eve, p. 24-46.

patriarcais no Mediterrâneo antigo não apenas moldou práticas comunitárias, mas também influenciou profundamente a forma como determinados textos bíblicos foram recebidos, interpretados e utilizados ao longo da história da igreja³⁶. No entanto, esse cenário, por si só, não determina o sentido original da perícopé. Ele serve, antes, como uma lente que nos ajuda a perceber como determinadas leituras foram privilegiadas e como outras foram silenciadas.

Diante disso, torna-se necessário reconhecer que o trecho de 1Cor 14 possui uma trajetória interpretativa marcada por tensões, especialmente no diálogo entre a crítica textual, a exegese literária e as abordagens feministas contemporâneas. A existência de leituras que consideram o texto como interpolação, bem como de outras que entendem ser possível integrá-lo à argumentação paulina, revela que estamos diante de uma passagem aberta a múltiplos caminhos hermenêuticos e de variadas possibilidades interpretativa. Por essa razão, o objetivo deste estudo não é defender uma posição definitiva, mas apresentar alternativas interpretativas que possam iluminar a compreensão da perícopé de forma honesta e responsável.

Nesse momento, seguiremos o caminho de exegetas que descartam a possibilidade de interpolação, entretanto, seguiremos acolhendo a colaboração das lentes da teologia feminina, a fim de ver o contexto literário e retórico em que 1Cor 14,33b-36 está inserido. Examinar a unidade formada pelos capítulos 11–14, bem como as possibilidades de interações dialogais entre Paulo e seus interlocutores, permite mapear caminhos interpretativos que ampliam a nossa leitura. Assim, antes de propor qualquer síntese, faz-se necessário ouvir o texto dentro da sua estrutura argumentativa e considerar como diferentes estudiosos e estudiosas têm respondido às tensões presentes nessa passagem.

³⁶ TEPEDINO, A. M., *As discípulas de Jesus*, p.59-84.

2.1. O bloco literário 1Cor 11–14: coerência temática e estrutura retórica

Muitos teólogos e teólogas identificam 1Cor 11–14 como um bloco literário coeso. Temas como relações entre homens e mulheres, práticas proféticas, manifestações carismáticas, ordem no culto e disputas por autoridade estão presentes em todo esse segmento. Por isso, uma leitura isolada de 1Cor 14,34-35 não faz justiça ao movimento argumentativo de Paulo.

Lucy Peppiatt observa que Paulo frequentemente cita posições dos coríntios para, em seguida, corrigi-las ou ressignificá-las. Ela afirma que há “sutileza na citação que Paulo faz dessa fórmula tripartida no início de seu argumento”³⁷, indicando que Paulo inicia o capítulo 11 mencionando uma expressão talvez utilizada pelos próprios coríntios, para depois reelaborá-la. A autora também argumenta que Paulo “esclarece ou corrige sua aplicação” de certos ensinamentos que eles afirmavam seguir³⁸. Em outras palavras, Paulo cita aquilo que parte da comunidade acredita ser seu ensino, mas corrige a forma como esses homens interpretaram e aplicaram suas palavras.

Essa dinâmica torna-se ainda mais clara quando se considera que a própria carta apresenta exemplos explícitos de Paulo reproduzindo *slogans* ou argumentos da comunidade para, em seguida, refutá-los. Anthony Thiselton, ao comentar 1Cor 6,12, demonstra que a afirmação “tudo me é permitido” deve ser lida como uma citação coríntia, porque Paulo imediatamente a contrapõe com um duplo “mas nem tudo me convém”. Segundo ele, “o uso repetido de ‘mas’ (ἀλλὰ) mostra que Paulo não está endossando o *slogan*, mas sim contestando-o”³⁹.

A mesma estrutura aparece em 1Cor 6,13, onde os coríntios justificam um comportamento, e Paulo responde com um redire-

³⁷ PEPPIATT, L., Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians, p. 157 de 262 (Everand). (tradução nossa)

³⁸ PEPPIATT, L., Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians, p. 158 de 262 (Everand). (tradução nossa)

³⁹ THISELTON, A., The First Epistle to the Corinthians, p. 458. (tradução nossa)

cionamento teológico. Thiselton explica que: “Paulo cita a máxima deles apenas para subverter suas implicações.”⁴⁰

Outro exemplo clássico citado por Peppiatt⁴¹ e Thiselton⁴² é 1Cor 7,1 — “É bom para o homem não tocar em mulher” — entendido pela maioria dos exegetas como um lema ascético de grupos dentro da comunidade, ao qual Paulo responde em todo o capítulo. A estratégia retórica é a mesma: expor um argumento interno para interpretá-lo e dar seu ensinamento.

O padrão reaparece em 1Cor 10,23, com a repetição do *slogan* “tudo é permitido”, e em 1Cor 15,12, onde Paulo menciona: “Como dizem alguns dentre vós que não há ressurreição dos mortos?”. Em todos esses casos, o movimento é idêntico: citação → correção e ensinamento.

Portanto, quando Peppiatt⁴³ afirma que Paulo age com *subtlety* ao citar visões dos coríntios e quando Thiselton⁴⁴ destaca que o apóstolo faz uso recorrente dessa dinâmica argumentativa, abre-se espaço metodológico para considerar que 1Cor 14,34-35 possa seguir exatamente esse padrão. Se Paulo cita *slogans* sobre alimentos, corpo, sexualidade, liberdade e ressurreição, então não é improvável que ele também cite, em 1Cor 14,34-35, um discurso masculino que circulava na comunidade e que fazia parte das tensões internas sobre a participação das mulheres.

Assim, reconhecer 1Cor 11–14 como unidade literária e observar como Paulo opera com vozes, citações e refutações dentro da carta nos permite situar 1Cor 14,34-35 dentro de um horizonte interpretativo mais amplo. Essa perspectiva não busca impor uma leitura definitiva, mas apresentar a possibilidade de que a passagem represente um exemplo adicional de Paulo trazendo à tona argumentos da comunidade para confrontá-los, e não um mandamento normativo de seu próprio ministério. Todavia é estranho

⁴⁰ THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 461. (tradução nossa)

⁴¹ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians*, p. 140 de 262 (Everand).

⁴² THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 497-505

⁴³ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, caps. 4 e 6.

⁴⁴ THISELTON, A., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 497-500

que, se isso ocorreu, por que ele citaria o problema no capítulo 14 e não antes no capítulo 11? Tudo isso coloca questões que permanecem abertas e pedem mais estudos e pesquisas.

2.2. O sentido de *kephalē* e seus impactos na leitura da passagem

A discussão semântica sobre *kephalē* (“cabeça”) em 1Cor 11,3⁴⁵ influencia diretamente a hermenêutica aplicada em 1Cor 14. A leitura tradicional, que busca no termo uma cadeia hierárquica, encontra dificuldade ao aplicá-lo igualmente a Deus e Cristo, Cristo e o homem, e homem e mulher — dificuldade já identificada por intérpretes antigos e contemporâneos.

Peppiatt destaca que “o significado de *κεφαλή* tem recebido ampla atenção dos estudiosos”⁴⁶, justamente porque um único sentido não se ajusta a todos os pares mencionados. Ela afirma que:

Crisóstomo adverte contra a aplicação de ‘cabeça’ em um sentido unívoco a todos os três pares. Se alguém insistir em ler ‘cabeça’ como ‘autoridade sobre’ em cada relacionamento — Deus e Cristo, Cristo e o homem, e o homem e a mulher — então essa pessoa será forçada a absurdos teológicos sobre os relacionamentos divinos. Isso mostra que o uso de *κεφαλή* por Paulo deve ser mais matizado. Os coríntios parecem ler a linguagem de *κεφαλή* em relação a Deus e Cristo como denotando uma espécie de hierarquia e domínio sobre/ser dominado. Paulo, no entanto, não pretende que esse termo relacional seja forçado a se encaixar em um molde hierárquico rígido.⁴⁷

A esse testemunho patrístico soma-se a crítica semântica contemporânea apresentada por Gonzaga e Silva Junior⁴⁸, que defen-

⁴⁵ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de *κεφαλή* em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas, p. 253–276.

⁴⁶ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, p. 160 de 262 (Everand). (tradução nossa)

⁴⁷ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, p. 169 – 170 de 262 (Everand). (tradução nossa)

⁴⁸ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de *κεφαλή* em 1Cor

dem a plausibilidade da abordagem “fonte/origem” como alternativa mais consistente ao modelo hierárquico. Segundo os autores, a leitura de κεφαλή como “autoridade sobre” não se impõe a partir do campo semântico do termo no grego do primeiro século, sendo mais adequada a compreensão que o relaciona à ideia de origem ou fonte dentro de uma metáfora relacional.

Capítulo 5

Paulo estaria defendendo três pontos na mesma sentença: que a origem do homem é Cristo; que a fonte da criação da mulher é o homem; e que o formador da estrutura física, humana, de Cristo, seria Deus.⁴⁹

Essa perspectiva permite preservar a coerência cristológica de 1Cor 11,3, evitando a projeção de estruturas hierárquicas posteriores sobre o texto paulino. Desse modo, o reconhecimento de que *kephalē* pode indicar origem ou fonte — e não necessariamente autoridade unilateral — impacta diretamente a interpretação de 1Cor 14. Se Paulo, em 1Cor 11, está corrigindo uma leitura coríntia inadequada das relações de autoridade, torna-se plausível considerar que a restrição de 1Cor 14,34-35 também reflita um discurso coríntio que Paulo cita para corrigir, e não uma instrução normativa sua, ou seja, uma norma universal imposta às mulheres nas assembleias.

2.3. Corinto entre patriarcado e conflito comunitário

O pano de fundo sociocultural do Mediterrâneo antigo torna a discussão sobre 1Cor 14,34-35 ainda mais complexa. Como observa Carol Meyers⁵⁰, sociedades marcadas por códigos de honra e vergonha restringiam a mobilidade social feminina e vigiavam rigorosamente sua presença em espaços públicos. Segundo Meyers, “A honra da família estava ligada à conduta sexual e

11,3, 2024.

⁴⁹ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3, p. 266.

⁵⁰ MEYERS, C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1988.

ao comportamento público de suas mulheres”, o que implicava “movimentos restritos e cuidadosamente monitorados”⁵¹. Assim, a mera presença de mulheres em contextos de assembleia pública poderia ser percebida como ameaça às expectativas patriarcais de ordem e decoro.

Essa dinâmica também atravessa a argumentação de Lídice Meyer, que descreve de maneira contundente o ambiente socio-cultural judaico e o impacto disso sobre a comunidade cristã nascente. Em suas palavras:

Segundo essa lei judaica, o simples ouvir da voz feminina era semelhante a contemplar sua nudez. A lei regulava as vestimentas que deveriam ser discretas, com cores sóbrias, mantendo o corpo coberto, inclusive joelhos e cotovelos. A mesma lei exigia que as mulheres casadas trouxessem sempre os cabelos cobertos. A própria presença feminina junto aos homens nos mesmos ambientes de culto passou a ser algo indesejável. É dentro dessa situação que podemos entender as aparentes contradições observadas na Bíblia, em especial nos textos paulinos sobre a mulher.⁵²

É nesse contexto que Fiorenza identifica o chamado *conflito de legitimação*: disputas internas sobre quem pode falar, ensinar e exercer autoridade nas comunidades cristãs. A autora afirma que “as estruturas patriarcais do mundo helenístico criaram conflitos sempre que mulheres assumiam papéis de fala pública”⁵³. Desse modo, a resistência masculina à fala de mulheres não necessariamente nasce de uma teologia paulina, mas de pressões culturais internalizadas pelos membros da comunidade.

Lídice Meyer⁵⁴ reforça esse ponto ao destacar que, mesmo com fortes evidências de liderança feminina no cristianismo primitivo, “ao mesmo tempo que o apóstolo Paulo cita de forma elo-

⁵¹ MEYERS, C., *Discovering Eve*, p. 35, 40. (tradução nossa)

⁵² MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 118.

⁵³ FIORENZA, E. S., *In Memory of Her*, p. 226. (tradução nossa)

⁵⁴ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, 2025.

giosa dezenas de mulheres... surgem em dois textos [...] proibições dirigidas às mulheres de falar em público”⁵⁵. Para Meyer, essa tensão revela um tipo de contradição apenas aparente, pois esse “Paulo que escreveu as cartas [...] nunca teve receio em se mostrar contrário às normas do judaísmo ortodoxo”⁵⁶. Trata-se, portanto, de um apóstolo profundamente comprometido com a igualdade comunitária: “Para Paulo, em Cristo não havia mais divisões sociais, econômicas ou de gênero”⁵⁷. Essa leitura, como já vimos, converge com o argumento de que Paulo frequentemente cita posições dos coríntios para, em seguida, corrigi-las — padrão identificável em 1Cor 6,12; 7,1; 8,1; 10,23; e possivelmente também os capítulos de 1Cor 11–14.

A perspectiva de Lídice Meyer sobre o conflito sociocultural ilumina ainda mais essa dinâmica. Segundo ela, a chamada “contradição paulina”⁵⁸ relacionada ao silêncio das mulheres não pode ser explicada como mudança de postura pessoal de Paulo, mas como fruto de tensões internas da comunidade.

Esse ambiente de conflito cultural e comunitário explica por que certos homens em Corinto poderiam ter apelado à “Lei” para justificar o silêncio das mulheres — recurso interpretativo que Paulo raramente utiliza como base normativa. Como nota Meyer: “em nenhum outro texto paulino é utilizado o termo ‘igrejas’ no plural, e também já vimos que Paulo não se deixa submeter pela lei judaica”⁵⁹, reforçando que 1Cor 14,34-35 soa dissonante com o estilo e a teologia do apóstolo.

Assim, a presença de um discurso restritivo dentro da carta não surpreende; o desafio hermenêutico é discernir se Paulo o endossa ou o confronta. As tensões culturais e patriarcais presentes no Mediterrâneo antigo — somadas à retórica paulina e à prática profética de mulheres na comunidade — fornecem um pano de fundo plausível para entender que 1Cor 14,34-35 possa represen-

⁵⁵ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 118 - 119.

⁵⁶ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 119.

⁵⁷ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 119.

⁵⁸ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 119.

⁵⁹ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, p. 121.

tar, não a voz normativa do apóstolo, mas a voz da própria comunidade que ele procura corrigir.

2.5. Caminhos interpretativos: 1Cor 14,34-35 como voz dos coríntios

Um dos caminhos interpretativos mais consistentes, especialmente dentro da teologia feminista, é a leitura de 1Cor 14,34-35 como citação dos homens de Corinto, não como mandamento paulino. Peppiatt declara que esta passagem deve ser lida “como exemplo de Paulo citando os pontos de vista de seus oponentes para refutá-los”⁶⁰. Em seguida, ela desenvolve o argumento de forma mais extensa:

Se os vv. 34–35 forem entendidos como representando as opiniões de certos homens na igreja de Corinto, então a pergunta retórica de Paulo no v. 36 torna-se não apenas inteligível, mas esperada. Paulo já havia confrontado os coríntios por sua arrogância e por tentarem impor suas próprias regras à comunidade. Assim, quando eles exigem o silêncio das mulheres ‘como a Lei diz’, Paulo responde de forma severa: ‘Acaso a palavra de Deus se originou em vós? Ou só a vós chegou?’ Longe de apoiar essa regulamentação, Paulo expõe sua incongruência com a tradição do evangelho e com sua própria prática de encorajar as mulheres a orar e profetizar. Essa leitura não apenas remove a aparente contradição com 11,5, mas restaura a coerência do argumento de Paulo ao longo dos capítulos 12-14.⁶¹

Essa leitura encontra apoio no padrão argumentativo do próprio Paulo: slogans são citados (“tudo me é permitido”; “os alimentos para o estômago”) para, em seguida, serem corri-

⁶⁰ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians*, p. 185 de 262 (Everand). (tradução nossa).

⁶¹ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians*, p. 185-186 de 262 (Everand).

gidos. Assim, 1Cor 14,34-35 pode muito bem reproduzir uma proposta interna da comunidade — um discurso normativo masculino, apelando à “Lei”, para justificar o silêncio das mulheres.

É aqui que a contribuição de Anthony Thiselton⁶² torna-se decisiva. Para ele, o v. 36 é uma resposta cortante, estruturada como reprimenda irônica, e não como continuação lógica de um mandamento paulino. Em sua análise filológica e retórica, Thiselton entende que a dupla pergunta (“O quê! Acaso a palavra de Deus se originou em vós? Sois vós os únicos a quem ela chegou?”) revela o tom de repreensão irônica dirigido aos coríntios, que aparentavam agir como se possuíssem autoridade normativa própria. Ao destacar o contraste entre “todos” e “somente vós”, o comentarista sugere que Paulo confronta uma postura exclusivista que buscava impor suas próprias regras à assembleia. Nesse sentido, o v. 36 se apresenta como contestação a uma reivindicação interna de autoridade, e não como mera reafirmação de uma injunção previamente estabelecida.⁶³

Assim, a proposta retórica de Peppiatt⁶⁴ — segundo a qual Paulo cita e corrige posições coríntias — articulada com a leitura de Thiselton⁶⁵ acerca do caráter repreensivo de v36, permite vislumbrar uma estrutura clara: 1) 1Cor 14,34-35: voz dos coríntios, representando um discurso patriarcal interno; 2) 1Cor 14,36: resposta indignada de Paulo, desautorizando essa tentativa de silenciamento; 3) 1Cor 14,37-40: retomada da ordem e da edificação comunitária, sem qualquer reafirmação da proibição anterior.

Esse movimento torna a passagem coerente com a prática paulina de acolher, encorajar e legitimar a profecia feminina (1Cor 11,5) e com seu compromisso mais amplo com a participação igualitária no corpo de Cristo.

⁶² THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, 2000.

⁶³ THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1158-1160.

⁶⁴ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, p. 136-142 de 262 (Everand).

⁶⁵ THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, p. 1159.

2.6. Múltiplas leituras possíveis e a necessidade de diálogo

Nestes últimos tópicos, foram examinados alguns dos principais caminhos interpretativos para compreender 1Cor 14,33b-36 à luz da crítica textual, da análise literária e da teologia feminista. A passagem pode ser lida como interpolação posterior, como voz citada dos opositores, como parte de uma argumentação dialética mais ampla ou como instrução circunstancial dirigida a um grupo específico da comunidade. Nenhuma dessas leituras se impõe de modo absoluto, o que evidencia a complexidade textual da perícope, que está presente nos manuscritos mais antigos e na ordem em que se encontra em nossas Bíblias.

Essa diversidade interpretativa demonstra que a recepção da passagem não depende apenas de decisões filológicas, mas também das lentes hermenêuticas adotadas. A reconstrução do contexto coríntio, as dinâmicas discursivas analisadas por Lucy Peppiatt⁶⁶ e Anthony C. Thiselton⁶⁷, a crítica sociocultural desenvolvida por Carol Meyers⁶⁸ e Lídice Meyer⁶⁹, e a atenção de Elisabeth Schüssler Fiorenza⁷⁰ às estruturas de poder revelam que o debate sobre o silêncio feminino está intrinsecamente ligado às disputas teológicas e sociais que atravessaram as comunidades cristãs desde as origens.

Nesse sentido, a hermenêutica feminista não se apresenta como oposição ao texto bíblico, mas como crítica ao seu uso para legitimar exclusões. Seu propósito é discernir as múltiplas vozes presentes na carta e situar 1Cor 14,33b-36 dentro da lógica pastoral de Paulo, cuja teologia do Espírito promove participação e edificação mútua no corpo de Cristo.

Todavia, as leituras contemporâneas dessa passagem continuam fortemente influenciadas por paradigmas teológicos posteriores, especialmente o complementarismo e o igualitaris-

⁶⁶ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, 2015.

⁶⁷ THISELTON, A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, 2000.

⁶⁸ MEYERS, C. L., *Discovering Eve*, 1988.

⁶⁹ MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, 2025.

⁷⁰ FIORENZA, E. S., *Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians*, 1987.

mo. Como demonstra Beth Allison Barr⁷¹, discursos de gênero consolidados ao longo da história moldaram a maneira como os textos paulinos passaram a ser compreendidos, frequentemente projetando sobre o apóstolo categorias estranhas ao seu contexto.

Diante disso, torna-se necessário ampliar a investigação para além da exegese imediata e examinar como esses dois paradigmas estruturam o debate atual sobre a participação das mulheres na igreja. O tópico seguinte busca analisar essas implicações teológicas e hermenêuticas, articulando o dado exegético com sua recepção histórica e sua relevância eclesial contemporânea.

3. Complementarismo e igualitarismo: paradigmas hermenêuticos em tensão

A leitura de 1Cor 14,33b-36 não pode ser dissociada das lentes teológicas pelas quais o texto tem sido interpretado ao longo da história. Entre essas lentes, duas se destacam pela força que exercem no debate contemporâneo: a teologia complementarista e a teologia igualitária. Beth Allison Barr, em seu livro⁷², demonstra que o complementarismo não é uma doutrina bíblica atemporal, mas uma construção histórica que incorpora – e frequentemente sacraliza – estruturas patriarcais. Sua contribuição permite situar 1Cor 14,33b-36 dentro de uma disputa maior sobre autoridade, gênero e tradição.

A seguir, apresentamos esse debate como mais uma possibilidade hermenêutica para compreender o lugar dessa passagem na teologia paulina, articulando a crítica de Barr aos processos históricos que transformaram o patriarcado em princípio teológico.

⁷¹ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, 2022.

⁷² Título original: *The Making of Biblical Womanhood: how the subjugation of women became gospel truth*, 2021.

3.1. Complementarismo e patriarcado: definições e equivalências

A teologia complementarista sustenta que homens e mulheres possuem papéis distintos e complementares, sendo os homens chamados a liderança e as mulheres chamadas ao apoio. Barr demonstra como esse discurso, embora apresentado como “bíblico”, ecoa o imaginário patriarcal mais amplo da cultura ocidental. Para a autora, o complementarismo é simplesmente patriarcado com verniz cristão, pois mantém a estrutura de autoridade masculina e submissão feminina e a legitima mediante apelos seletivos à Escritura. Isso se confirma quando Barr descreve a retórica de Owen Strachan, cujas afirmações representam o núcleo do complementarismo moderno. Ela transcreve e acrescenta:

“O homem é criado primeiro no Velho Testamento e possui o que o Novo Testamento chamará de liderança sobre sua esposa. (...) Os presbíteros pregam, ensinam e pastoreiam o rebanho de Deus. Apenas os homens são chamados ao cargo de presbítero e apenas os homens que se destacam como chefes de suas esposas e filhos devem ser considerados possíveis candidatos ao presbiterato (1 Timóteo 3:1-7; Tito 1: 5-9)” Os homens lideram. As mulheres seguem. Isso é o que a Bíblia nos diz.⁷³

Este trecho ilustra aquilo que Barr argumenta ao longo de sua obra: o complementarismo é, na prática, patriarcado teologizado. Ela afirma que, historicamente, a subordinação das mulheres não é uma ordenança bíblica, mas parte de um sistema cultural que se infiltrou na igreja. Ela afirma: “A subordinação das mulheres é de fato uma constante histórica — mas isso não a torna divinamente ordenada”.⁷⁴

Além disso, Barr analisa como líderes complementaristas, como Russell Moore⁷⁵, tentam diferenciar um “patriarcado cris-

⁷³ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, p. 25–26.

⁷⁴ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, p.154.

⁷⁵ MOORE, R. D., *Christianity Today*, 2018.

tão” (submissão da esposa ao marido) de um “patriarcado pagão” (submissão a todos os homens). Entretanto, ela demonstra que essa distinção desmorona quando se observa que o complementarismo contemporâneo restringe cargos pastorais e funções eclesiais às mulheres não apenas em relação a seus maridos, mas em relação a todos os homens. Ao comentar Moore em seu artigo *After Patriarchy, What?*, Barr evidencia que ele sustenta explícita e teologicamente a subordinação feminina: “No artigo ele argumenta que a subordinação das mulheres pertence ao Evangelho: ‘Devemos (...) relacionar a liderança masculina ao Evangelho com um todo’.”⁷⁶.

Dessa forma, mesmo que o discurso afirme que as mulheres são subordinadas apenas aos seus cônjuges, na prática lhes é negada autoridade eclesial diante de qualquer homem – o que caracteriza um patriarcado sistêmico, não circunstancial, segundo Barr. Essa crítica torna-se hermenêuticamente relevante para 1Cor 14,33b-36: utilizar essa passagem para justificar o silenciamento das mulheres equivale a enxergar no texto uma hierarquia que se encaixa mais no modelo patriarcal histórico do que no testemunho paulino sobre os dons e o corpo de Cristo.

3.2. A hierarquia como fruto da Queda, não da criação

Barr também desmonta a ideia de que a hierarquia de gênero é “ordenada pela criação”⁷⁷ Com base em Gênesis, ela mostra que a narrativa da criação descreve homens e mulheres como igualmente portadores da imagem de Deus e igualmente abençoados para exercer domínio sobre a criação. A subordinação feminina só aparece após a Queda como parte das distorções provocadas pelo pecado. Como já indicado: “A subordinação das mulheres é de fato uma constante histórica, mas isso não a torna divinamente ordenada”⁷⁸.

Essa distinção é crucial para a hermenêutica da passagem de 1Cor 14: se a hierarquia pertence ao mundo pós-queda e não ao propósito original de Deus, então ela não pode ser usada como

⁷⁶ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.209.

⁷⁷ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.45-49.

⁷⁸ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.154.

fundamento normativo para a vida comunitária cristã. Para Barr⁷⁹, o patriarcado não é um ideal divino, mas um sistema humano que se perpetuou nas culturas — inclusive dentro das tradições religiosas — e que frequentemente se opõe ao movimento libertador do Evangelho. Tal consideração não implica negar a autoridade das Escrituras, mas reconhecer que a revelação se deu em contextos históricos concretos, nos quais categorias culturais — inclusive provenientes do mundo greco-romano — também exerceram influência sobre a formulação e a recepção dos textos cristãos.

Essa afirmação reverbera os trabalhos de Carol Meyers⁸⁰ e Elizabeth Fiorenza⁸¹, para quem o patriarcado bíblico foi uma estratégia sociopoliticamente adaptativa, e não um mandamento. Assim, quando interpretações complementaristas afirmam que Paulo estaria reafirmando uma “ordem criada”, estão atribuindo autoridade teológica a uma estrutura pós-lapsária.

Essa observação é decisiva para 1Cor 14. Mesmo se o texto é tomado como paulino, lê-lo como um decreto universal implica confundir o resultado da Queda com o ensinamento apostólico — algo que Barr e a hermenêutica feminista denunciam como anacronismo teológico.

3.3. A construção histórica da “feminilidade bíblica”

Um dos pontos mais fortes da crítica de Barr⁸² é sua demonstração de que o complementarismo moderno é, na verdade, fruto de longos processos históricos, entrelaçados com movimentos sociais, discursos culturais e práticas eclesiais.

3.3.1. Paulo descontextualizado e transformado em arma

Segundo Barr⁸³, o complementarismo moderno se constrói a partir da leitura isolada de poucos textos bíblicos, frequentemente

⁷⁹ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, cap. 1-2.

⁸⁰ MEYERS, C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, 1991.

⁸¹ FIORENZA, E. S., *In memory of her*, 1983.

⁸² BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, caps.1, 5-6.

⁸³ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, especialmente os caps. 4-5.

descolados de seus contextos históricos, entre eles 1Cor 14,34-35. A autora argumenta que, quando esses textos são analisados criticamente (seja como interpolação, seja como citação coríntia que Paulo refuta), percebe-se que sua utilização para restringir mulheres representa uma distorção do próprio Paulo. Este processo produz uma teologia que transforma Paulo em arma contra as mulheres, especialmente quando se ensina que elas devem permanecer em silêncio ou submissas porque a Bíblia assim ordena. Barr relata a experiência recorrente de suas alunas

pela forma como Paulo foi usado contra elas, pois foram ensinadas a ficarem em silêncio (1 Coríntios 14), a se submeterem a seus maridos (Efésios 5), a não ensinar ou exercer autoridade sobre os homens (1 Timóteo 2) e a ser trabalhadoras do lar (Tito 2).⁸⁴

Quando isolamos esses versículos, transformamos Paulo em um instrumento de patriarcado, ignorando que o próprio apóstolo legitimou a atuação de mulheres como Febe, Priscila, Júnia e muitas outras. Essa crítica ecoa Lucy Peppiatt⁸⁵, Anthony Thiselton⁸⁶ e Elizabeth Fiorenza⁸⁷, todos apontando para o risco hermenêutico de fundamentar a teologia de gênero em trechos que, textual e retoricamente, não sustentam a leitura tradicional.

3.3.2. *O “culto da domesticidade” e a santificação da submissão feminina*

Barr demonstra que grande parte das concepções atuais de feminilidade cristã deriva do século XIX, momento em que transformações sociais e econômicas redefiniram o lugar da mulher no espaço público e privado. Como ela afirma:

⁸⁴ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.57.

⁸⁵ PEPIATT, L., Women and Worship at Corinth, 2019.

⁸⁶ THISELTON, A., The First Epistle to the Corinthians, 2000.

⁸⁷ FIORENZA, E. S., In memory of her, 1983.

No início do século XIX, a separação entre o trabalho e o lar, as afirmações científicas sobre a distinção e a fraqueza femininas e os ensinamentos cristãos enfatizando o papel da esposa e a piedade natural das mulheres se fundiram. Nascia o culto da domesticidade.⁸⁸

Esse modelo passou a enfatizar a devoção, pureza, submissão e domesticidade, como características da mulher cristã ideal⁸⁹, deslocando a identidade feminina para o âmbito quase exclusivo da família. A consequência foi a sacralização do espaço doméstico como vocação normativa da mulher, a ponto de, como observa a autora, “a família tornar-se não apenas o centro do mundo da mulher, mas sua principal identidade como uma boa cristã”⁹⁰.

Nesse contexto, ser esposa e mãe deixou de ser apenas uma possibilidade social para tornar-se paradigma espiritual. Qualquer atuação feminina em esfera pública passou a ser vista com suspeita ou como ameaça à ordem estabelecida.

Em vez da feminilidade bíblica decorrer da Bíblia, decorre de uma hierarquia de gênero desenvolvida na esteira da Revolução Industrial para lidar com as mudanças sociais e econômicas causadas pelo trabalho fora de casa⁹⁰

O complementarismo moderno, segundo Barr⁹¹, emerge nesse cenário como herdeiro desse processo histórico: uma releitura teológica que preserva estruturas patriarcais sob a linguagem da fidelidade bíblica.

3.3.3. A inerrância como instrumento de silenciamento

No século XX, a defesa rígida da inerrância bíblica absoluta levou certos segmentos cristãos a insistirem que textos como 1Cor

⁸⁸ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.199.

⁸⁹ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.199-200.

⁹⁰ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.200.

⁹¹ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, cap. 4-5.

14 devem ser lidos de maneira literal e normativo, sem considerar contexto histórico, formação textual ou dinâmica retórica:

A Bíblia claramente prega a submissão feminina, e se não acreditarmos na Bíblia por causa disso, então colocamos em questão toda a veracidade dela. A definição de heresia havia mudado. Os hereges eram agora aqueles que resistiam à verdadeira evangelização da subordinação das mulheres aos homens.⁹²

Barr critica esse uso da inerrância absoluta como mecanismo de manutenção do poder patriarcal, observando que a centralidade dada a esses versículos não deriva de Paulo, mas de interesses culturais posteriores.

3.3.4. *O problema da subordinação eterna do Filho*

Barr⁹³ também denuncia como defensores do complementarismo (como Wayne Grudem e Bruce Ware) recorreram à doutrina da *Subordinação Eterna do Filho* para justificar a submissão eterna da mulher ao homem. Esse ensino, historicamente julgado herético por se aproximar do arianismo, mostra até que ponto estruturas patriarcais são defendidas sob o pretexto de fidelidade bíblica. Dentro de um contexto evangélico mais fundamentalista, Barr denuncia:

Também não deve nos surpreender que os evangélicos tenham ressuscitado o arianismo pela mesma razão que os evangélicos se voltaram para a inerrância: se Jesus é eternamente subordinado a Deus Pai, a subordinação das mulheres se torna muito mais fácil de justificar. O arianismo, como a inerrância, provou ser a arma perfeita contra a igualdade das mulheres, o suporte perfeito para o patriarcado cristão.⁹⁴

⁹² BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, p.239.

⁹³ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, cap. 7.

⁹⁴ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, p. 234.

Ainda sobre a construção da feminilidade bíblica, ela afirma:

As mulheres são criadas como distintas dos homens e (...), destinadas à domesticidade e à subordinação. [que] reflete até mesmo o projeto da própria Divindade. Assim como Jesus é subordinado ao Pai, as esposas devem ser subordinadas aos seus maridos.

Quando modelos de gênero exigem que se altere ou distorça a cristologia trinitária, torna-se evidente que o problema não é doutrinário, mas de preservação de poder.

3.4. Igualitarismo: uma hermenêutica do Evangelho

Se o complementarismo se sustenta na preservação teológica de estruturas patriarcais, o igualitarismo representa uma tentativa de retornar ao núcleo libertador do Evangelho, no qual a nova criação não é simplesmente continuidade da ordem social antiga, mas ruptura profunda com ela. Seu eixo hermenêutico não é a hierarquia — que Barr identifica como construção cultural — mas a ação do Espírito que distribui dons “a cada um, como quer” (1Cor 12,11), sem distinção de gênero. Todavia, tanto o complementarismo como o igualitarismo pedem mais estudos sobre seus potenciais desafios, riscos e limites interpretativos; além, é óbvio, das possível colaborações.

O ponto de partida dessa hermenêutica é Gl 3,26-28⁹⁵, proclamado por Barr como uma das declarações mais revolucionárias do cristianismo primitivo. Ali, Paulo inscreve a comunidade cristã na lógica da igualdade batismal, não da subordinação social. Comentando Gl 3 Barr diz:

Isso é (...) radical. É o que torna o cristianismo tão diferente do resto da história humana. É o que liberta homens e mulheres.

⁹⁵ GONZAGA, W.; RIBEIRO, G. S., Unidade, alteridade e diversidade em Gl 3,26-29: Somos um em Cristo Jesus, p. 40-56.

Não é irônico (para não dizer cansativo) que passemos tanto tempo lutando para fazer o cristianismo parecer com o mundo ao nosso redor em vez de lutar para fazê-lo parecer com Jesus Cristo? (...) O mundo de Gálatas 3 não se parece mais com o mundo de Jesus? O patriarcado pode fazer parte da história cristã, mas não o torna cristão. Apenas nos mostra as raízes históricas (e muito humanas) da feminilidade bíblica.⁹⁶

Essa é uma das chaves de leitura fundamentais: o patriarcado pode ter marcado a história cristã, mas isso não o torna expressão normativa do Evangelho — apenas revela como a Igreja carregou consigo, ao longo dos séculos, estruturas herdadas e naturalizadas, enraizadas em aspectos culturais e contextos próprios de cada época e lugar.

Assim, diferentemente do complementarismo, que transforma a hierarquia em doutrina central, o igualitarismo entende que a mensagem paulina não é uma reafirmação da ordem social antiga, mas a sua superação em Cristo. É nesse sentido que Barr⁹⁷ afirma, de modo incisivo, que o patriarcado nunca foi sobre Jesus, mas sobre relações de poder profundamente humanas e históricas.

O problema teológico, portanto, não é apenas exegético; é cristológico. A própria tentativa complementarista de sustentar a subordinação feminina levou setores cristãos a reviver doutrinas condenadas historicamente, como a *Subordinação Eterna do Filho*, a fim de dar base ontológica à submissão da mulher ao homem. O resultado, como Barr observa, foi a mudança do próprio critério de ortodoxia: “A definição de heresia havia mudado. Os hereges eram agora aqueles que resistiam à verdade evangélica da subordinação das mulheres aos homens”⁹⁸.

A hermenêutica igualitária, por sua vez, busca exatamente o oposto: libertar a leitura bíblica de suas amarras patriarcais, reinterpretando Paulo a partir do próprio Paulo — isto é, a partir da

⁹⁶ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p. 54.

⁹⁷ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, cap. 6.

⁹⁸ BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p.239.

lógica do corpo de Cristo, no qual não há membros superiores e inferiores, mas diversidade e mutualidade.

Assim, o igualitarismo não é um “acréscimo moderno” à teologia paulina, mas a tentativa de recuperar a coerência interna de sua visão comunitária – coerência essa que o complementarismo fragmenta ao absolutizar textos que refletem disputas culturais, não decretos apostólicos universais. A hermenêutica igualitária lê 1Cor 14,33b-36 a partir do Evangelho – não a partir do patriarcado. Seu compromisso é com a nova criação, onde as relações não são marcadas pela hierarquia, mas pelo amor que libera, edifica e envia. Todavia sempre é e será necessário acompanhar igualmente as reflexões atuais e as futuras no sentido de se buscar uma boa interpretação do texto paulino e de toda a Escritura, sem fundamentalismos, mas a partir do tríplice sentido do texto bíblico, como indicado pela Pontifícia Comissão Bíblica: literal, espiritual e pleno⁹⁹.

Conclusão

A investigação sobre 1Cor 14,33b-36 revelou que a passagem não pode ser tratada como um enunciado isolado nem como fundamento para modelos eclesiais que silenciam mulheres. Pelo contrário, quando examinada à luz da crítica textual, da coerência literária da carta e do contexto sociocultural mediterrânico, a perícope expõe a própria complexidade da recepção paulina. Tanto a hipótese de interpolação quanto a leitura de 1Cor 14,34-35 como voz dos coríntios apontam para a necessidade de ampliar o horizonte interpretativo e deslocar o problema de uma aparente contradição paulina para uma disputa histórica por autoridade dentro da comunidade de Corinto.

O estudo mostrou que Paulo não apenas reconheceu, mas pressupôs a atuação pública de mulheres, como atestado em 1Cor 11,5, em sua teologia do corpo de Cristo e em sua prática ministerial documentada em todo o *corpus paulinum*. Leituras que

⁹⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 93-102.

absolutizam o silêncio feminino contrariam essa mesma estrutura teológica que Paulo estabelece e tendem a projetar sobre o texto tensões externas — culturais, patriarcais ou eclesiais — que marcaram a história posterior da Igreja.

Nesse ponto, o diálogo com Beth Allison Barr¹⁰⁰, Carol Meyers¹⁰¹, Lídice Meyer¹⁰², Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁰³ e Lucy Peppiatt¹⁰⁴, mostrou-se decisivo. Essas autoras revelam que a maneira como 1Cor 14 foi historicamente lido está profundamente conectada à construção social da feminilidade, à institucionalização eclesial e ao avanço de estruturas patriarcais que buscaram legitimidade bíblica. Tal constatação não nega a autoridade da Escritura; pelo contrário, ajuda a perceber como o texto bíblico foi, ao longo dos séculos, reinterpretado à luz de disputas de poder próprios de cada cultura e época.

A pesquisa demonstrou ainda que o igualitarismo não se constitui como uma leitura contemporânea artificial, mas como tentativa de recuperar o movimento interno do Evangelho, segundo o qual a nova criação em Cristo supera hierarquias humanas (Gl 3,28). A crítica feminista não busca corrigir Paulo, mas melhor e atentamente escutá-lo: compreender como ele dialoga, confronta, cita e reconfigura discursos da comunidade, especialmente quando estes ferem a liberdade do Espírito e a edificação do corpo.

Desse modo, a leitura de 1Cor 14,33b–36, proposta neste estudo, não pretende oferecer uma solução definitiva, mas contribuir para uma hermenêutica que reconheça a historicidade da recepção do texto e, ao mesmo tempo, a centralidade teológica de Cristo — não o patriarcado e nem o matriarcado — como chave interpretativa. O confronto entre complementarismo e igualitarismo evidenciou que o desafio contemporâneo não é apenas exegetico, mas também pastoral: discernir, à luz do Espírito, quais tradições

¹⁰⁰ BARR, B. A., *A construção da feminilidade bíblica*, 2022.

¹⁰¹ MEYERS, C., *Discovering Eve*, 1991.

¹⁰² MEYER, L., *Cristianismo no feminino*, 2025.

¹⁰³ FIORENZA, E. S., *In memory of her*, 1983.

¹⁰⁴ PEPPIATT, L., *Women and Worship at Corinth*, 2015.

foram moldadas pelo Evangelho e quais foram moldadas pelas disputas de poder.

Assim, este estudo conclui que a voz de Paulo não pode ser confundida com a voz do patriarcado e nem do matriarcado. A coerência de sua teologia comunitária, sua defesa dos dons, sua compreensão da Igreja como corpo e sua prática de cooperação com mulheres líderes apontam para uma hermenêutica que liberta e promove, jamais condiciona ou silencia a presença feminina nas comunidades cristãs. Ler 1Cor 14 com consciência crítica e teológica é, portanto, um ato de fidelidade ao próprio Paulo e ao Evangelho que anuncia a reconciliação de todas as relações humanas em Cristo e, ao mesmo tempo, um estar atento ao que pediu o Concílio Vaticano II (1962-1965), em seu documento *Gaudium et Spes*: a Igreja precisa estar atenta em ler “os sinais dos tempos”¹⁰⁵.

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: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo (II)**. São Paulo: Loyola, 1991.

BARR, Beth Allison. **A construção da feminilidade bíblica**: como a submissão das mulheres se tornou a verdade do Evangelho. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA do Peregrino. Novo Testamento. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA Nova Tradução na Linguagem de *Hoje* (NTLH). Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), 2000.

BRAGA, Eliézer Serra. **A representação da mulher entre Jesus de Nazaré e Paulo de Tarso no cristianismo primitivo (I século E.C.)**. 2016. 121 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Assis, 2016.

BOOR, Werner de. **Cartas aos Coríntios**. Curitiba: Esperança, 2004.

COLLINS, Raymond F. **First Corinthians**. Colledgeville: The Liturgical Press, 1999. (Sacra Pagina, vol. 7).

¹⁰⁵ GS 4.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos, Declarações**. Petrópolis: Vozes, 1986.

CONZELMANN, Hans. **An outline of the theology of the New Testament**. Londres: SCM Press, 1969.

FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

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

FIORENZA, Elisabeth S. **Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

FIORENZA, Elisabeth S. **En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo**. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989.

FIORENZA, Elisabeth, S. (ed.). **Feminist biblical studies in the twentieth century: scholarship and movement**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

FIORENZA, Elisabeth, S. Rhetorical situation and historical reconstruction in 1 Corinthians. **New Testament Studies**, v. 33, p. 386–403, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1017/S002868850001434X>.

FITZMYER, Joseph A. Carta aos Coríntios. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (eds.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova; Loyola, 2008. p. 182–205.

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. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, v. 21, n. 55, jan./abr.2017b, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

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; TORRES, Marcela Machado Vianna. Perdão e não pedradas: A miserável e a misericórdia no relato da mulher adúltera (Jo 7,53–8,11). **Yachay**, Cochabamba, Bolívia, Año 40, nº 77, 2023, p. 35-74, ISSN: 1016-8257 Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227761>

GONZAGA, Waldecir; SILVA JÚNIOR, Marcelo Dantas. Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas. **Revista Estudos de Religião**, 38(1), 2024, p. 253–276. Doi: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276>

GONZAGA, Waldecir; RIBEIRO, Gabriel Silva. Unidade, alteridade e diversidade em Gl 3,26-29: Somos um em Cristo Jesus. **RECiFIT**, Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, Ecuador, 2(4), 2025, p. 40-56. Doi: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n4.80>

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

KISTEMAKER, Simon J. **Exposição da Primeira Epístola aos Coríntios**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

MEYER, Lídice. **Cristianismo no feminino: A presença da mulher na vida da igreja**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2025.

MEYERS, Carol L. **Discovering Eve: ancient Israelite women in context**. New York: Oxford University Press, 1988.

MOORE, Russell D. After patriarchy, what? Why egalitarians are winning the gender debate. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 49, n. 3, p. 569–576, set. 2006.

MURPHY-O’CONNOR, Jerome. Primeira carta aos coríntios. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (org.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 453–486.

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 de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PAYNE, Philip B. **Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters**. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

PEPPIATT, Lucy. **Women and Worship at Corinth: Paul’s Rhetorical Arguments in 1 Corinthians**. Eugene: Cascade Books, 2015.

PERETTI, Clélia; SOUZA, Antonio Claudio Neres. A presença e o protagonismo feminino nas comunidades cristãs primitivas à luz das cartas paulinas. **Caminhos – Revista de Ciências da Religião**, v. 22, n. 1, p. 145–156, jan./abr. 2024. DOI: <https://doi.org/10.18224/cam.v22i1.13977>.

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

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

TEPEDINO, Ana M. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1989.

THISELTON, Anthony C. **The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

WESTFALL, Cynthia L., **O homem e a mulher segundo Paulo**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2023.

Capítulo 6

Perseverar na prática do bem (Gl 6,1-10)

Persevere in doing good (Gal 6:1-10)

Persevera en hacer el bien (Gálatas 6:1-10)

Waldecir Gonzaga¹
José Rodrigues da Silva Filho²

Resumo

O presente estudo tem como escopo fazer uma análise da temática “perseverar na prática do bem” (Gl 6,1-10). Essa ideia é consoante a outras tantas passagens do NT (Gl 5,16.18.23.25; 2Cor 13,11; Mt 4,21; Mc 1,19; Lc 6,40). Num crescente de responsabilidade, além de ajudar os irmãos a carregar suas cargas (Gl 6,2), em Gl 6,5 também é ressaltada a importância de cada um levar seu próprio fardo, uma vez que todos, pelo batismo, receberam o Espírito. Paulo exorta os gálatas a serem zelosos na vida de santidade, visto que as escolhas e ações, por pequenas que sejam, influenciam no resultado final, no herdar a vida eterna. Certo de que “de Deus não se zomba” (Gl 6,7), o cristão precisa examinar sua consciência para que as suas ações não ridicularizem a Deus, ocasionando oposição ao Espírito. Paulo deixa sempre exaurir a

¹ 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>.

² Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: jose83rodrigues@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3372339459486321> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9088-6401>.

importância da liberdade na recepção e na prática de acolher e semear (Gl 6,7), seja na carne ou no espírito, bem como deixa claras as consequências das escolhas, sejam pessoais sejam comunitárias. A semeadura da carne não pode produzir colheita para o Reino de Deus, mas para a destruição, ao passo que o semear no espírito implica comunhão com a ressurreição de Cristo recebido em virtude do Espírito. O cristão atento ao cenário em que está inserido sabe fazer o bem, sendo capaz de anunciar o Evangelho, fazendo bem em toda realidade, e especialmente em âmbito espiritual, oferecendo a liberdade efetiva que só Deus pode conceder ao ser humano.

Palavras-chave: Gálatas, Graça, Fé, Espiritual, Carnal, Praticar o bem.

Abstract

The purpose of this study is to analyze the theme of “persevering in doing good” (Gal 6:1-10). This idea is consistent with many other passages in the New Testament (Gal 5:16, 18, 23, 25; 2Cor 13:11; Matt 4:21; Mark 1:19; Luke 6:40). In a growing sense of responsibility, in addition to helping brothers and sisters carry their burdens (Gal 6:2), Gal 6:5 also emphasizes the importance of each person carrying their own burden, since all have received the Spirit through baptism. Paul exhorts the Galatians to be zealous in their life of holiness, since their choices and actions, however small, influence the final outcome, in inheriting eternal life. Certain that “God is not mocked” (Gal 6:7), Christians need to examine their conscience so that their actions do not ridicule God, causing opposition to the Spirit. Paul always emphasizes the importance of freedom in receiving and practicing hospitality and sowing (Gal 6:7), whether in the flesh or in the spirit, and he makes clear the consequences of choices, whether personal or communal. Sowing in the flesh cannot produce a harvest for the Kingdom of God, but only destruction, whereas sowing in the spirit implies communion with the resurrection of Christ received by virtue of the Spirit.

Christians who are attentive to the context in which they live know how to do good, being able to proclaim the Gospel, doing good in every situation, but above all in the spiritual realm, offering the effective freedom that only God can grant to human beings.

Keywords: Galatians, Grace, Faith, Spiritual, Carnal, Practicing good.

Capítulo 6

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo analizar el tema “perseverar en la práctica del bien” (Gal 6,1-10). Esta idea concuerda con otros pasajes del NT (Gal 5,16.18.23.25; 2Cor 13,11; Mt 4,21; Mt 1,19; Lc 6,40). En un aumento de la responsabilidad, además de ayudar a los hermanos a llevar sus cargas (Gal 6,2), en Gal 6,5 también se destaca la importancia de que cada uno lleve su propia carga, ya que todos, por el bautismo, han recibido el Espíritu. Pablo exhorta a los gálatas a ser celosos en la vida de santidad, ya que las elecciones y acciones, por pequeñas que sean, influyen en el resultado final, en la herencia de la vida eterna. Ciertos de que “no se burlan de Dios” (Gal 6,7), los cristianos deben examinar su conciencia para que sus acciones no ridiculicen a Dios, provocando oposición al Espíritu. Pablo siempre deja claro la importancia de la libertad en la acogida y en la práctica de acoger y sembrar (Gal 6,7), ya sea en la carne o en el espíritu, y deja claras las consecuencias de las elecciones, ya sean personales o comunitarias. La siembra de la carne no puede producir cosecha para el Reino de Dios, sino para la destrucción, mientras que sembrar en el espíritu implica comunión con la resurrección de Cristo recibida en virtud del Espíritu. El cristiano atento al escenario en el que se encuentra sabe hacer el bien, siendo capaz de anunciar el Evangelio, haciendo el bien en toda realidad, pero sobre todo en el ámbito espiritual, ofreciendo la libertad efectiva que solo Dios puede conceder al ser humano.

Palabras clave: Gálatas, Gracia, Fe, Espiritual, Carnal, Practicar el bien.

Introdução

Este estudo visa investigar em que consiste a compreensão paulina do “perseverar na prática do bem” (Gl 6,1-10), em que a pessoa de maior consciência eclesial deve agir com mansidão, a fim de poder corrigir, restabelecer e aperfeiçoar aqueles que foram apanhados em alguma transgressão³. Aos “espirituais” compete carregar o fardo dos irmãos, seguindo a lei de Cristo. Destarte, aos “espirituais” habilitados a toda boa obra, na concepção de Paulo, a “mansidão” é um dos frutos do Espírito (Gl 5,23), e eles devem ajudar os fracos a superar suas transgressões, que são “obras da carne” (Gl 5,19-21)⁴, com bondade e benignidade, e não com o rigorismo da lei.

Neste sentido, o texto paulino de Gl 6,1-3 destaca que o que o ser humano possui por si mesmo não é decisivo para a salvação, mas o que conta é a abertura à graça de Deus, que o capacita para a perfeição, para as boas obras em favor dos irmãos, a partir do autoconhecimento de que seu novo estado de vida é proveniente da graça de Deus mediante a fé em Cristo Jesus⁵. A missão dos “espirituais”, além de não se deixar seduzir pela proposta judaizante dos judeu-cristãos, é agir com mansidão com os que fraquejaram na fé a fim de reconduzi-los à graça⁶. Visto que a relação entre lei e graça é antitética no pensamento paulino (Fl 3,4-11), que Deus enviou seu Filho para justificar a humanidade, isso significa que a lei não era capaz de tal realidade (Gl 2,21; 3,21)⁷.

A exortação aos gálatas é para não se deixarem enganar na vida de santidade, pois também as coisas pequenas contam no resultado final, e se tornam decisivas para alcançar a vida eterna. Visto que “de Deus não se zomba” (Gl 6,7), se suas obras cegam a ridicularizar Deus, opondo-se ao Espírito, então fecha-se a Ele⁸.

³ HENDRIKSEN, W., *Gálatas*, p. 277.

⁴ BRUCE, F. F., *Gálatas*, p. 354.

⁵ SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*, p. 154.

⁶ BOYD, F. M., *Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Hebreus*, p. 45.

⁷ SANDERS, E. P., *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*, p. 167.

⁸ SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*, p. 157.

Paulo, em caráter exortativo, esclareceu aos gálatas o que significa a adesão e a liberdade cristã (Gl 6,12) frente aos defensores da circuncisão⁹. Essa rejeição às “obras da carne” e o legalismo da lei no que tange ao princípio da justificação não leva o cristão à passividade, mas ao ensejo de colher os frutos do Espírito de Deus na vida e, ao mesmo tempo, praticá-lo, na vivência solidária entre os membros e os líderes da comunidade¹⁰.

Em Gl 6,7-10, Paulo coaduna plantio e colheita, indicando que o destino do ser humano será condizente com o feito de sua história. Por isso, é importante que os cristãos, na visão do apóstolo, não se cansem de praticar o bem¹¹. De acordo com a teologia veterotestamentária, o momento da ceifa revela a qualidade da semente que foi cultivada ao longo do tempo, indicando se houve piedade ou impiedade (Sl 1,3-5; Jó 4,8; Pr 11,18; Os 8,7). Posto isso, na compreensão de Paulo (Gl 6,8; Ef 5,16-17), a carne e o espírito têm ações e vontades opostas entre si: o espiritualizado visa a vida eterna, e o carnal, a vanglória humana¹².

O apóstolo compreende que a “família da fé” (Gl 6,10) tem predileção especial, demonstrando que os cristãos, pelo batismo, a partir do momento em que nasceram de novo, têm primazia no âmbito da graça mediante os judaizantes apegados à circuncisão e à lei como fundamento da salvação. Os membros da família de Deus são todos, judeus ou gentios (Gl 3,26-29), os que receberam o batismo e vivem na dinâmica do Espírito¹³.

Em suma, segundo Bruce¹⁴, Paulo lembra que os cristãos, conhecedores das conjunturas nas quais se encontram, bem como de seu dever de anunciar o Evangelho da bênção eterna, precisam assemelhar-se a Deus, ou seja, “pratiquemos o bem” (Gl 6,10), visto que o Senhor: “Ele distribui aos pobres com largueza; sua justiça permanece para sempre” (Sl 112,9).

⁹ KELLER, T., *Gálatas para você*, p. 191.

¹⁰ COTHENET, E., *A Epístola aos Gálatas*, p. 89.

¹¹ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo II*, p. 111.

¹² PALHANO, J. L., *Aos Gálatas*, p. 151.

¹³ PÉREZ MILLOS, S., *Gálatas*, p. 575.

¹⁴ BRUCE, F. F. *Gálatas*, p. 363.

1. Segmentação e tradução de Gl 6,11-18

De modo a explorar com maior profundidade a riqueza do texto bíblico, oferece-se uma tabela com a segmentação e a tradução do texto grego da perícopa de Gl 6,1-10, a partir da edição de NA28. A segmentação, a tradução e a crítica textual evidenciam a beleza do texto, em todos os seus aspectos linguísticos, e auxiliam na reflexão bíblico-teológica. O texto revela os preceitos básicos que Paulo sugere para a caridade, bem como o zelo que os irmãos “espirituais” devem exercer para com os fracos na fé – cada um se empenhado em carregar o fardo uns dos outros, visto que os instruídos na palavra devem praticar o bem para com todos, mas especialmente para com os irmãos na fé.

Texto grego de Gl 6,1-10	v.	Tradução portuguesa
Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῆ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι,	1a	Irmãos, caso uma pessoa for apanhada em transgressão
ὁμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραύτητος,	1b	vós, os espirituais, restaurai esta (pessoa) com espírito de mansidão,
σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ	1c	vigiando a ti mesmo, para que também tu não
πειρασθῆς.	1d	sejas tentado.
Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε	2a	Carregai a carga uns dos outros
καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.	2b	e assim cumprireis a lei de Cristo.
εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι	3a	Se pois, alguém pensa ser alguma coisa,
μηδὲν ὄν,	3b	nada sendo
φρεναπατᾷ ἑαυτόν.	3c	engana a si mesmo.
τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος,	4a	E cada um examine a sua própria obra

Texto grego de Gl 6,1-10	v.	Tradução portuguesa
καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον·	4b	e então terá do que se orgulhar para si mesmo e não para o outro.
ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει.	5	Pois cada qual levará o seu próprio fardo.
Κοινωνεῖτω δὲ	6a	E torne participante
ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον	6b	quem está sendo instruído na palavra,
τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς.	6c	o que instruí em todas as coisas boas.
Μὴ πλανᾶσθε,	7a	Não vos enganéis;
θεὸς οὐ μυκτηρίζεται.	7b	de Deus não se zomba.
ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος,	7c	De fato, o que a pessoa semear.
τοῦτο καὶ θερίσει·	7d	isso também colherá:
ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ	8a	porque quem semear para a sua carne,
ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν,	8b	da carne colherá corrupção;
ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα	8c	mas quem semear para o Espírito,
ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.	8d	do Espírito colherá a vida eterna.
τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν,	9a	E não desanimemos de fazer o bem,
καιρῷ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλυόμενοι.	9b	pois, se não desfalecermos, no tempo próprio colheremos.
Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν,	10a	Assim, portanto, enquanto temos tempo,
ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκεῖους τῆς πίστεως.	10b	praticemos o bem a todos, mas sobretudo aos membros da família da fé.

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

2. Notas de crítica textual

v.1. Os manuscritos e os unciais Ψ 0278. 1175. 2464 syh sa substituem a expressão “ἐν τινι/seja apanhado em alguma” de forma mais literal “em alguma” por “ἐξ ὑμῶν/de vós alguma”. Paralelamente, a versão peshita P sy^p traz um pronome de caráter interrogativo: “τις ἐξ ὑμῶν/quem de vós”. O texto de NA28 traz (Γ) “ἄνθρωπος ἐν τινι παραπτώματι/uma pessoa seja em transgressão”, essa opção pelo texto adotado pela NA28 parece refletir melhor o estilo do autor do livro e, então, concorda-se aqui com a decisão da NA28.

v.2. Vários manuscritos e unciais Ɀ A C D K L P Ψ 0122. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. 1249 Ɀ; Cl trazem ἀναπληρωσατε; também o papiro Ɀ⁴⁶ traz “ἀποπληρωσετ/ cumprir” no sentido de observar a lei, cumprir, obedecer, do verbo ἀναπληρώω. No entanto, segundo Metzger, provavelmente os copistas substituíram a forma verbal do futuro do indicativo, como se encontra na NA28, por um imperativo, a fim de harmonizar o texto com os dois imperativos anteriores, ambos no presente “καταρτίζετε/restaurai, corrigi” (Gl 6,1) e “βαστάζετε/carregai, levai” (Gl 6,2).¹⁵ O texto NA28, apoiado nos manuscritos B F G 323 latt co; Mcion Cyp traz (Γ), “ἀναπληρώσετε/comprareis”. Sabendo que a leitura menor, sendo indicada como *lectio brevior et difficilior*¹⁶, seja a leitura preferível, concorda-se aqui com o texto NA28, visto que proporciona uma compreensão maior do horizonte que Paulo vislumbra neste contexto.

v.4. O texto na NA28 traz (°) “ἕκαστος/cada um” que, no entanto, é omitido no papiro Ɀ⁴⁶ e nos manuscritos B vg^{ms} sy^p sa^{ms}. Todavia, concorda-se com a decisão da NA28 em manter o adjetivo “ἕκαστος/cada um/cada qual”.

v.7. O texto da NA28 traz (°) “Μῆ/não”; no entanto, esse advérbio de negação é omitido (Mcion) por Marcião. O papiro Ɀ⁴⁶, a versão latina e a pseudo agostiniano: lat; Spec trazem “α/α”;

¹⁵ METZGER, B. M., Un comentario textual al Nuevo testamento griego, p. 526.

¹⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

porém, o emprego deste artigo não é comum na Carta aos Gálatas e inexistente nos dezoito versículos do capítulo sexto. O texto da NA28 traz o artigo indefinido (Γ) “ὁ/ο”. O papiro \mathfrak{P}^{46} e alguns manuscritos D* F G lat; Spec trazem o pronome demonstrativo neutro “ταυτα /isso” que também não é comum na Carta aos Gálatas. O texto da NA28 traz (Γ) “τοῦτο/isso”, combinando melhor com o estilo da escrita do texto aos gálatas. Por esta razão, concorda-se aqui, nas três críticas, com o texto da NA28 em manter no texto o advérbio “μῆ/não”, o artigo indefinido (Γ) “ὁ/ο” e o pronome demonstrativo neutro “τοῦτο/isso”.

v.9. Os manuscritos e os unciais C D² K L P Ψ 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739s. 1881. 2464 \mathfrak{M} ; Clpt trazem *εκκακωμεν*, enquanto os manuscritos F G trazem F G *εκκακησωμεν* e, por fim, o papiro \mathfrak{P}^{99vid} traz *εκλυθωμεν*; no entanto, todos no sentido “*desanimemos/nos cansemos*”. O texto da NA28, apoiado nos manuscritos e unciais \aleph A B D* 33. 81. 326 co; Clpt, traz (Γ) “ἐγκακῶμεν/*desanimemos*”. A opção pelo texto adotado pela NA28 parece refletir melhor o estilo do autor do livro e, então, concorda-se aqui com a decisão da NA28.

v. 10. Os manuscritos \aleph B* 6. 33. 104. 326. 614 trazem *εχωμεν*, enquanto o texto da NA28, ancorada em maior número de manuscritos e unciais, \mathfrak{P}^{46} A B² C D F G K L P Ψ 81. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739s. 1881. 2464 \mathfrak{M} ; Cl, traz (Γ) “ἐχομεν/*tenhamos*”, na primeira pessoa plural do verbo “ἐχω/*temos*”. Os manuscritos A B² L P 6. 104. 1175. 1881 pm: trazem *εργαζομεθα*, enquanto o papiro \mathfrak{P}^{46} e os manuscritos K 1505. 2464 trazem *εργασωμεθα*. No entanto, a texto da NA28, concordando com os vários manuscritos e unciais \aleph B* C D F G Ψ 33. 81. 365. 630. 1241. 1739 pm lat; Cl Or Chr, traz (Γ) “ἐργαζώμεθα/*pratiqemos*”. A opção pelo texto adotado pela NA28 parece refletir melhor o estilo do autor do livro, visto que ela proporciona uma compreensão maior do horizonte que Paulo vislumbra neste contexto, então, concorda-se aqui com a decisão da NA28.

3. Desenvolvimento do texto

3.1. A vida cristã na sua responsabilidade para com os outros

Paulo propõe explicar algumas situações eclesiais e a vida segundo o espírito, dando continuidade às orientações começadas em Gl 5,26, prolongando-se nesta insistência até Gl 6,6. O apóstolo denuncia a busca da glória como fonte e causa de divisões e oposições no seio eclesial, despertando ambição e orgulho desnecessários e incoerentes com a vida cristã¹⁷. Embora o escrito vise toda a comunidade, o apóstolo exorta em âmbito pessoal – o irmão, alguém particularizado –, visto que o corpo eclesial será bom na medida em que cada membro, indivíduo, for convertido, e tiver como meta os mesmos princípios norteadores do horizonte paulino¹⁸.

Paradoxalmente, as pessoas “espirituais”, ou seja, convertidas, de maior consciência eclesial, devem agir com mansidão a fim de poder corrigir, restaurar e aperfeiçoar aqueles que foram surpreendidos em alguma transgressão¹⁹. Essa ideia de Paulo é semelhante a outras tantas passagens do Novo Testamento (Gl 5,16.18.23.25; Mt 4,21; Mc 1,19; 2Cor 13,11; Lc 6,40), que sugerem que não busquem ser justos segundo sua própria ótica, mas os que estão de pé devem cuidar de si e dos outros para não cair em algum erro, tentação, pecado etc. (Mt 6,14; 26,41; Mc 14,38; Lc 22,40; 1Cor 10,12-13).

Aos “espirituais” compete carregar o fardo, a carga dos irmãos, pois se aplica a eles a mesma medida da lei de Cristo – que injeta o mesmo ânimo e dinamismo interior que o motivou durante toda sua vida. Mas, especialmente, na firme decisão de tomar a cruz, não qual, de fato, não só carregou o fardo da humanidade, mas, além disso, pelo batismo, a enriqueceu e incorporou-a em si, capacitando-a para toda boa obra (Gl 3,27; 2,20; 1Cor 8,9; Fl 2,5-11)²⁰. Destarte, os “espirituais”, habilitados a toda boa obra e

¹⁷ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo II*, p. 109.

¹⁸ GUTHRIE, D., *Gálatas*, p. 183.

¹⁹ HENDRIKSEN, W., *Gálatas*, p. 277.

²⁰ COTHENET, E., *A Epístola aos Gálatas*, p. 88.

à mansidão, na concepção de Paulo um dos frutos do Espírito (Gl 5,23), devem ajudar os fracos a superar suas transgressões, que, na verdade, para o apóstolo, são as “obras da carne” (Gl 5,19-21)²¹.

Em Cristo, na concepção paulina, não existe um código de lei com obrigações formais como em Moisés, porém há uma regra a ser cumprida, ou seja, amor e fraternidade incondicional a Deus, ao próximo e a si mesmo – nisto é que consiste a vida espiritual e a liberdade plena. Fora dessa lógica, pensar ser alguma coisa ou alguém importante é, na verdade, um engano, visto que não se pode exigir santidade externa se não há interior convertido à máxima cristã, que é o amor mútuo²². Alheio aos possíveis perigos ocasionados por aceitar a cruz, não há liberdade, nem dignidade plena. A partir do batismo, por intermédio da fé, aderindo à graça, a pessoa pode, então, orgulhar-se de seu estado, não por méritos próprios, mas por ser alcançada pela misericórdia de Deus²³.

Neste sentido, em consonância com Gl 6,1, em Gl 6,3 Paulo reafirma que o serviço a ser proporcionado ao próximo deve ter uma dimensão de autocrítica sobre o seu próprio “eu”, na certeza de que ninguém é alguma coisa de bom, se, de fato, o ser humano não é nada sem a graça proveniente da fé em Cristo Jesus²⁴. O autoengano não é saudável, pois, quando a realidade se manifesta, o homem vê sua miséria e percebe que só Deus é importante e rico (1Cor 3,7; Ap 3,17). Sabendo que só Deus é o “Eu sou” (Ex 3,6.14)²⁵, precisamente o cristão não fixa sua atenção no cisco no olho do irmão, mas antes cuida de reparar a trave em seus próprios olhos (Mt 7,3-5), pois reconhecer que se é alguma coisa é pela “graça de Deus que sou o que sou” (1Cor 15,10)²⁶.

Num crescente de responsabilidade, Paulo demonstra que, além de ajudar os irmãos a carregar suas cargas (Gl 6,2), é im-

²¹ BRUCE, F. F. *Gálatas*, p. 354.

²² PALHANO, J. L., *Aos Gálatas*, p. 148.

²³ POHL, A., *Carta aos Gálatas*, p. 219.

²⁴ SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*, p. 154.

²⁵ CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W., *A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João*, p. 103-124.

²⁶ POHL, A., *Carta aos Gálatas*, p. 209.

portante cada um levar seu próprio fardo (Gl 6,5), visto que o suporte da comunidade não pode eximir o indivíduo de sua responsabilidade de tomar sua cruz e seguir com esforço no caminho da vida nova²⁷. Embora Paulo fale abertamente, como em outras passagens, do perigo de confiar nas “obras da lei”, ou esforço da carne, sabe que o peso da glória que espera pelo fiel é maior do que o peso de sua carga terrena (Ap 14,13; 2Cor 4,17). Em Gl 6,5, a exortação aos “espirituais” pode atingir tanto os amadurecidos na fé (1Cor 2,15; 3,1; 14,37) quanto todos os membros da comunidade, uma vez que todos, pelo batismo, receberam o Espírito²⁸.

Desta forma, todos os membros da comunidade são chamados a examinar a si mesmos por meio das obras que praticam (Rm 2,6; Ef 2,10; Gl 2,14) e a confrontar sua vida à luz da Sagrada Escritura, como fazia o próprio Cristo, segundo o que configurava quase “um mandamento” de Paulo: cada pessoa deve fazer um autoexame crítico em que, por certo, descobrirá que as boas obras que pratica são definitivamente objeto da graça de Deus²⁹. Por isso, o apóstolo mostra que a verdadeira regra a ser seguida é a norma de Cristo, isto é, a lei do amor sem reservas. Caminhando segundo o espírito (Gl 5,16), e somente por ele, consegue-se alcançar o objetivo da verdadeira conduta cristã³⁰.

Para que o humano pudesse viver segundo o espírito, o Pai enviou o seu Filho, nascido em carne, “nascido de mulher” (Gl 4,4)³¹, semelhante ao pecado e que, como homem, cumpriu o preceito da lei e deu vida nova aos que pelo vínculo da fé são portadores da graça divina, embora não viver no pecado (Hb 4,15). Assim, não mais precisam satisfazer e nem se gloriar dos desejos da carne (Rm 8,4; Gl 5,16; Fl 2,3), mas, sim, na longanimidade de espírito³². De

²⁷ SOARES, G., Gálatas, p. 143

²⁸ LOURENÇO, R. J.; SILVANO, Z. A., As cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas, p. 112.

²⁹ PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 565.

³⁰ SOUZA, I. N., Gálatas, a Carta da Liberdade, p. 148-149.

³¹ 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.

³² VANNI, U., Lettere al Galati e al Ronani. Nuova versione della bibbia, p.63.

maneira que, em Gl 5, Paulo dissertou sobre a vida no Espírito, com toda ênfase na liberdade cristã frente à lei mosaica, também em relação à prática de vida pagã. Em Gl 6,1-5, o apóstolo fala sobre a ética do Espírito. Explica, na prática, como essa vida nova funciona, afirmando que o cumprimento da lei de Cristo é o amor, que a Igreja é uma comunidade solidária e serviçal, visto que uma comunidade espiritual é por excelência humana e fraterna³³.

Neste sentido, Paulo argumenta sobre a importância da fé para a justificação do homem, que é concretamente a fé na revelação de Jesus Cristo e, desse modo, os cristãos tornam-se herdeiros da promessa em virtude do batismo que sela sua união com Cristo. A vida segundo o espírito não é um simples remodelar, mas um recomeçar em Cristo, ligada a Ele por uma fé fortificada de filhos de Abraão pertencente à nova criação³⁴. O Espírito de Deus é um dinamismo de amor que é capaz de gerar situação nova também nas estruturas eclesiais e nas liberdades interiores dos seres humanos, enriquecendo a experiência cristã em âmbito pessoal e comunitário. Na raiz deste movimento há uma vontade divina de libertar das escravidões “espirituais” e “sociais”, tudo isso, a partir da nova lei do amor³⁵.

Ao ler Gl 6,1-5, parece ser evidente que nem todos os membros das comunidades da Galácia se deixaram iludir com a pregação dos judaizantes. Os que não se influenciaram pelos falsos mestres, irmãos, o apóstolo os categoriza como os “espirituais”³⁶. A missão destes, na compreensão de Paulo, é reencontrar à graça os que voltaram às “obras da carne”, ou seja, os adeptos à lei, à circuncisão, então, os “espirituais”, além de não se deixarem seduzir pela proposta judeu-cristã, deviam agir com mansidão com os que fraquejaram na fé³⁷. A relação da lei com a graça provinda da fé é antitética no pensamento paulino (Fl 3,4-11). Ora, se Deus enviou seu Filho para justi-

³³ LOPES, H. D., *Gálatas a Carta da Liberdade cristã*, p. 254.

³⁴ COTHENET, E., *A Epístola aos Gálatas*, p. 62-63.

³⁵ FABRIS, R., *A Liberdade do Evangelho. Carta aos Gálatas*, p. 98.

³⁶ BOYD, F. M., *Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Hebreus*, p. 45.

³⁷ BOYD, F. M., *Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Hebreus*, p. 45.

ficar a humanidade, isso o fez porque a lei não foi capaz de tal realidade (Gl 2,21; 3,21)³⁸.

Na compreensão de Paulo, a “Lei de Cristo” (Gl 6,2) é a essência do ensinamento ético de Jesus que supera as “obras da carne” (Rm 13,14; 2Cor 10,1) através da ação do Espírito (Rm 8,2) que age nos “espirituais” da comunidade cristã. Na sua Carta aos Gálatas, Paulo combate o legalismo judaico como em nenhuma outra carta e, com isso, proclama a verdadeira e autêntica liberdade cristã que consiste em obedecer à “lei de Cristo” (Gl 6,2)³⁹. Essa heteronímia está em consonância com a fé obediente de Abraão⁴⁰ e eleva os cristãos advindos do paganismo ao estado de povo de Deus, inicialmente conferido somente aos filhos de Jacó, mas que Paulo os chamará ao seguimento de Cristo, na totalidade de “Israel de Deus” (Gl 6,16)⁴¹.

O apóstolo tem conhecimento de que o ser humano, por si só, busca a própria glória em seu relacionamento com os outros. Por mais próximo que esteja de outra pessoa, sempre o egoísmo tende a prevalecer no relacionamento. Somente moldadas pela “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)⁴², as pessoas são capazes de viver como irmãos. Mesmo que alguém “seja apanhado em transgressão” (Gl 6,1), é possível aos “espirituais” dialogar e propor o caminho de conversão a esse apegado ainda às “obras da carne”⁴³, afinal: “o amor cobre uma multidão de pecados” (1Pd 4,8; Pr 10,12). Paulo prega aos gálatas a primazia da graça, na qual a justiça de Deus é independente da lei⁴⁴.

A justificação alcançada pela vida cristã confere-lhe o caráter de “nova criação” (2Cor 5,17; Gl 6,15), ou “homem novo”

³⁸ SANDERS, E. P., Paulo, a Lei e o Povo Judeu, p. 167.

³⁹ BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 354.

⁴⁰ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão, Justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29), (2024)

⁴¹ ALETTI, J. N., Ecclesiología de las cartas de san Pablo, p. 93.

⁴² GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2015).

⁴³ KELLER, T., Gálatas para você, p. 174.

⁴⁴ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão justifica pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3-19), p. 211.

(Ef 2,15; 4,23-24; Cl 3,9-10). De fato, o amor salvífico de Deus em Cristo conduz o humano a uma renovação interior completa, transformado e reconciliado pela graça mediante o batismo, fonte de novas criaturas (2Cor 5,17)⁴⁵. Para a compreensão paulina, se Cristo ressuscitado é causa intrínseca de ressurreição dos fiéis, então, é plausível pensar e crer que essa eficácia se exerça desde agora na vivência relacional entre os membros da comunidade cristã. O poder da vida espiritual age no hoje da história, realizando, por intermédio da fé em Cristo Jesus, a santificação daqueles que o esperam como realização plena de ressurreição, vida nova, definitiva e eterna⁴⁶.

3.2. Não vos enganeis; de Deus não se zomba

Em Gl 6,6, Paulo percebe um novo aspecto na vida eclesial, ou seja, além dos obstáculos advindos das perseguições e difamações proporcionadas pelos “falsos irmãos” (Gl 2,4), que ocasionavam a volta de muitos à lei chamada pelo apóstolo de “obras da carne”, também fica evidente que a condição financeira dos ministros, “os espirituais” (Gl 6,1), estava escassa e, por isso, seria necessário a colaboração dos membros da comunidade a fim de que eles pudessem continuar no serviço evangelizador⁴⁷. A fundação das comunidades cristãs da Galácia foi proporcionada por Deus, oferecendo em seu Filho Jesus Cristo a graça salvífica a toda a humanidade⁴⁸. Assim como acolheram o apóstolo em sua doença (Gl 4,13), deviam partilhar seus bens com os que os capacitavam e faziam conhecer “a verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14).

Neste sentido, Paulo exorta os gálatas a não se enganarem na vida de santidade, visto que as coisas pequenas do cotidiano também contam e influenciam no resultado final, ou seja, são decisivas para alcançar a vida eterna. Por isso, adverte chamando a todos para o respeito e o temor a Deus: “de Deus não se zomba”

⁴⁵ VIRGILIO, G., Paolo di Tarso e il suo epistolario, p. 183.

⁴⁶ CERFAUX, L., Cristo na Teologia de Paulo, p. 76.

⁴⁷ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 111.

⁴⁸ TERRA, J. E. M., São Paulo Carta aos Gálatas, p. 22.

(Gl 6,7). Mesmo nas pequenas coisas, o cristão precisa examinar sua consciência, pois se suas ações ridicularizam Deus, se opõem-se ao Espírito, então fecha-se a Ele⁴⁹. A preocupação de Paulo é de caráter exortativo, esclarecendo aos gálatas sobre o que significa a adesão e a liberdade cristã (Gl 6,12) diante dos defensores da circuncisão⁵⁰, que se gloriavam das “obras da carne” (Gl 6,13), ao passo que o apóstolo se gloriava da justificação proveniente da cruz de Cristo e da graça que o libertou da escravidão das leis e dos costumes judaicos (Gl 6,17)⁵¹.

O apóstolo, talvez receando que a sua afirmação no versículo anterior pudesse ser mal compreendida, “cada qual levará o seu próprio fardo” (Gl 6,5), então, em Gl 6,6, deixa transparecer que isso não exime da responsabilidade coletiva e muito menos de os fiéis ajudarem os seus líderes, catequistas. Neste caso, a ênfase no termo “todos” (Gl 6,6) demonstra a comunhão existente entre todos os membros que compõem a comunidade cristã⁵². Isso mostra bem que a rejeição às “obras da carne” e ao legalismo da lei no que refere ao princípio da justificação não conduz o cristão à passividade, mas à oportunidade de colher os frutos do Espírito de Deus na vida e, ao mesmo tempo, praticar tais frutos na vivência da solidariedade entre os membros e seus líderes⁵³.

O apóstolo exorta os cristãos dizendo: “não vos enganéis; de Deus não se zomba. O que o homem semear, isso colherá” (Gl 6,7). Na verdade, esta regra é válida não só na Igreja, mas em toda dimensão da vida humana. Os que fazem pouco caso do Evangelho não passarão despercebidos, pois Deus tudo vê, tanto os que negarem a justificação pela fé em Cristo Jesus quanto os que aderirem como meio seguro de alcançar a vida eterna⁵⁴. Negar a eficácia justificadora e redentora da cruz do Senhor é colher frutos da

⁴⁹ SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*, p. 157.

⁵⁰ KELLER, T., *Gálatas para você*, p. 191.

⁵¹ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 46-52.

⁵² GUTHRIE, D., *Gálatas*, p. 187.

⁵³ COTHENET, E., *A Epístola aos Gálatas*, p. 89.

⁵⁴ HENDRIKSEN, W., *Gálatas*, p. 282.

carne, ou seja, permanecer no pecado e suas consequências, uma vez que a morte e ressurreição de Jesus Cristo não são somente obras de sua pessoa, mas também ação do Pai que, por meio de seu Filho, reconciliou o mundo consigo (2Cor 5,19)⁵⁵.

Em Gl 3,1, Paulo dirigiu-se a seus interlocutores chamando-os de “Gálatas insensatos”, pois a eles o apóstolo demonstrou a Escritura e a eficácia redentora da cruz. Mesmo assim, muitos da Galácia deixaram-se fascinar pelas “obras da carne”, tornando-se incapazes de perceber a superioridade da graça e da fé frente à lei e suas obras⁵⁶. O ser humano que adere a Cristo rompe com o ser estático cumpridor de disciplinas para a manutenção das coisas provindas da lei e se abre à vida nova da graça que o põe na dinâmica do Espírito em razão da sua comunhão com Cristo ressuscitado, que o transforma em ser espiritual apto a toda boa obra provinda da escuta da fé no “espírito de mansidão” (Gl 6,1) e vigilância – mansidão para com os que encontra em transgressão e vigilância para consigo, a fim de não regredir às “obras da carne” e assim não se tornar um zombador de Deus (Gl 6,7)⁵⁷.

No momento em que os gálatas tinham tudo para aumentar sua adesão e fé em Cristo, alguns tentavam regredi-los às “obras da carne”. Neste sentido, Paulo, como em 1Cor 6,9; 15,33, recorda os cristãos da Galácia que “de Deus não se zomba” (Gl 6,7), pois no julgamento final, simbolizado pela colheita, o homem colherá o que plantou, se obra do espírito ou da carne (Gl 5,19-21), brigas (Gl 5,15), cobiçosos de vanglória (Gl 5,26), esquecem e desprezam Deus (Gl 6,7), são sementes que produzem frutos correspondentes à sua gênese, não há como esquivar-se desta realidade⁵⁸.

Por isso, é preciso coadunar a vida ao dom do Espírito que atesta a realidade de filhos (Gl 4,6), assim a pessoa de fé, no “amor ao próximo” (Gl 5,14), torna-se realmente livre para pôr

⁵⁵ CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 402.

⁵⁶ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., *Abraão justifica pela fé e não pelas obras da lei* (Gl 3-19), p. 284-185.

⁵⁷ PALHANO, J. L., *Aos Gálatas*, p. 162-163.

⁵⁸ POHL, A., *Carta aos Gálatas*, p. 212.

sua nova existência ao dispor de Cristo e ao serviço dos irmãos⁵⁹. Paulo adverte: “μὴ πλανᾶσθε/ἴνα ὑμεῖς ἐμπαίσητε” (Gl 6,7). Na compreensão de Bruce: a expressões “não cometam equívoco, não se deixem enganar”, mas, na verdade, são expressões comuns em passagens parenéticas (Gl 6,7; 1Cor 6,9; 15,33; Tg 1,6). Segundo o mesmo autor, Marcião e Tertuliano conheceram uma versão que acidentalmente omitia o advérbio de negação, interpretando πλανᾶσθε no indicativo “você estão equivocados”, porém aqui se deve entender na voz média em vez de passiva: “não enganem a si mesmos”⁶⁰.

O apóstolo exorta a não zombar de Deus; para tanto, usa o verbo μυκτηρίζω de μυκτήρ, torcer o nariz, tratar com desprezo, escarnecer (Gl 6,7, à semelhança de Pr 12,8; 15,20). O não uso do artigo no termo grego referindo-se a Deus demonstra que Ele deve ser entendido qualitativamente. Deus não é suscetível à zombaria, tal tentativa é extremamente fútil e irrisória⁶¹.

Paulo lembra aos seus interlocutores que o “zombar a Deus” passa pela conduta de se apegar às “obras da carne”, da lei, esquecendo com isso a verdadeira condição do ser humano decaído, mas regenerado pela graça de Deus, em virtude da fé em Cristo Jesus que, pela sua cruz e ressurreição, o libertou de toda impiedade. Diante disso, a advertência solene aos seus leitores: “não vos enganéis; de Deus não se zomba” (Gl 6,7); assim sendo, os “espirituais” não podem voltar à prática da carne, isso seria esquecer a proveniência espiritual de Deus⁶².

O apóstolo, tendo em mente que Abraão foi justificado pela fé (Gn 15,6), deixa claro aos judaizantes e, sobretudo, aos cristãos da Galácia, que as “obras da lei”, ou qualquer autotentativa humana de salvação fora do alcance da graça, é tentar a Deus e puro engano humano⁶³. Deus age com amor, paciência com os que ainda são

⁵⁹ FABRIS, R., A Liberdade do Evangelho. Carta aos Gálatas, p. 96.

⁶⁰ BRUCE, F. F. Gálatas, p. 360.

⁶¹ SOARES, G., Gálatas, p. 144.

⁶² PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 570.

⁶³ LOURENÇO, R. J.; SILVANO, Z. A., As cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas, p 94.

fracos, porém não se pode esquecer que Deus também é justiça e espera do fiel conduta condizente à “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)⁶⁴ pregado por Paulo⁶⁵.

Por isso, a partir de Gl 2,16, tendo presente a indagação de Livro de Jó, pela primeira vez Paulo usa o termo “justificação” na Carta aos Gálatas, e levanta a mesma questão que o autor do AT: “como poderia o homem se justificar diante de Deus” (Jó 9,2)? Essa é pergunta capital, cuja compreensão implica consequências eternas, pois “nenhum vivente é justo diante de Deus” (Sl 143,2) e, mais ainda, “o justo viverá por sua fé” (Hab 2,4)⁶⁶, ou seja, a justificação é o ato misericordioso de Deus em prol do ser humano e não uma conquista, a partir de suas obras/atos⁶⁷, a exemplo das “obras da lei”.

Somente pelo pacto da lei o homem não supera sua condição de pecador e, além disso, a própria lei acabava por agravar sua aflição ao expor sua condição de pecador e sua impossibilidade de superar o pecado por si só. Sente, na prática, que somente pela observância da lei não havia possibilidade de alcançar a vida (Lv 18,15), que, ao contrário, é proporcionada pela justificação provinda da fé e da cruz redentora de Cristo (Gn 15,16; Gl 3,13)⁶⁸.

Os membros da comunidade cristã são portadores da bênção divina e, por meio dos frutos colhidos, ou mais bem acolhidos pela fé, são chamados a continuar semeando a semente do Reino de Deus no interior da Igreja e em seus entornos⁶⁹. Sabendo bem do

⁶⁴ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2015).

⁶⁵ SOUZA, I. N., Gálatas, a Carta da Liberdade, p. 160.

⁶⁶ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200; GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67.

⁶⁷ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 128.

⁶⁸ VANNI, U., Lettere al Galati e al Ronani. Nuova versione della bibbia, p. 149-150.

⁶⁹ LOPES, H. D., Gálatas a Carta da Liberdade cristã, p. 263-264.

princípio da sementeira, ou seja, o que o que se planta se colhe, os que zombam de Deus não poderão ter boa perspectiva para o dia do julgamento. Os que seguem firmes na “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) interiorizados pela escuta da fé (Gl 3,2.5) aguardam tal dia com esperança⁷⁰.

A exemplo de Abraão, os interlocutores de Paulo precisam compreender que somente na inserção e na unidade eclesial, a começar pelo batismo como resposta à fé em Cristo, é que poderão receptionar, possuir e produzir os frutos do Espírito (Gl 5,6; 3,23-29; Jo 6,34). Serão, portanto, associados ao cumprimento da promessa, envolvidos na vida escatológica de Cristo, pois, pela abertura à fé e ao dom do Espírito receptionado no batismo, encontram-se aptos a receber a justificação como realização da promessa e graça santificante⁷¹.

Neste sentido, Paulo adverte que agir fora da dimensão da fé, apegando-se somente à lei, seria gravitar fora da graça, “zombar de Deus” (Gl 6,7), como é amplamente mencionado em toda a Escritura veterotestamentária (Ez 8,17; 2Cr 36,16; Jr 20,7). Na compreensão do apóstolo, os gálatas, de forma consciente, estavam fazendo oposição ao Espírito divino ao se apegarem às “obras da carne” e, por isso mesmo, o que semeavam não era sementeira de justificação e sim de perdição e condenação. Logo, a perspectiva da colheita não poderia ser boa, visto que ela sempre é análoga ao cultivo e ao plantio⁷².

3.3. Não nos cansemos de fazer o bem (Gl 6,9)

Em Gl 6,7-10, Paulo apresenta uma imagem estereotipada coadunando plantio e colheita, no sentido de que o destino último do ser humano será condizente com o feito de sua história, visto “que Deus retribuirá a cada um segundo suas obras” (Rm 2,6), pois fomos “criados para as boas obras” (Ef 2,10). Os que

⁷⁰ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão justifica pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3-19), p. 286.

⁷¹ ACEITUNO DONOSO M., Las promesas de Dios en san Pablo, p. 126-127.

⁷² BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 358.

se deixam levar pelo impulso da carne, se comportando de maneira egocêntrica, caminham para um fim trágico, ao passo que a vida eterna será o fruto de uma existência nova vivida no seguimento do Espírito. Por isso, é importante que os cristãos, na visão do apóstolo, não se cansem de praticar o bem (Gl 6,9)⁷³. De fato, segundo a Escritura veterotestamentária, o que semeia o mal, praticando iniquidade, não poderá colher senão o engodo de seu coração, mas os que semeiam na justiça terão do próprio Deus sua recompensa, enquanto os ímpios colherão vento e tormento (Jó 4,8; Pr 11,18; Os 8,7)⁷⁴.

Paulo adverte que “quem semear na sua carne, da carne colherá corrupção” (Gl 6,8). Corrupção é antitética à vida eterna, as duas realidades duram, são eternas; a corrupção, na verdade, é “destruição eterna” (2Ts 1,9), ao contrário de vida eterna, que não é aniquilamento, mas plenitude, recompensa (Jo 3,16; At 13,46.48; Rm 2,7; 5,21; 6,22-23; 1Tm 1,16; 6,12; 1 Ts 1,2;3,7; 1Jo 3,15; Jd 2). Ambas são de igual alcance e duração, porém com estados e finalidades diferentes, ou seja, felicidade eterna para os justos e castigo eterno para os injustos e corruptos (Mt 25,46)⁷⁵. Assim, é compreensível porquê o apóstolo chega à conclusão de que “quem semear para o espírito, do espírito colherá a vida eterna” (Gl 6,8).

A sugestão de Paulo é que a comunidade viva em unidade, ajudando na efetividade da evangelização (Gl 6,6), embora nunca tenha pedido algum benefício para si mesmo. A exortação paulina é que “não desanimemos da prática do bem” (Gl 6,9), pois isso é essencial e determinante para colher os frutos do espírito na paciência e constância da fé, “pois, se não desfalecermos, no tempo próprio colheremos” (Gl 6,9)⁷⁶. Certo é que existe uma grande diferença entre semear na carne e no espírito: o primeiro procede do humano e o segundo é dom de Deus, sensatez e penhor de vida

⁷³ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo II*, p. 111.

⁷⁴ PALHANO, J. L., *Aos Gálatas*, p. 151.

⁷⁵ HENDRIKSEN, W., *Gálatas*, p. 283.

⁷⁶ LOURENÇO, R. J.; SILVANO, Z. A., *As cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas*, p. 113.

eterna; ao passo que o inerente ao homem é sinônimo de insensatez e corrupção⁷⁷.

A insensatez da carne, em oposição à ação sábia produzida em consonância com o espírito, leva o apegado à lei a uma corrupção cuja consequência é vergonha e condenação eterna (Dn 12,2), tormento perene (Mc 9,44) e lançados fora do Reino por não cultivar a fé de Abrão (Mt 8,11-12; 22,13; 25,10-13), pois o que se semeia na carne não tem valor algum para a salvação (1Cor 3,12-15), porque são idolatria e todos os demais frutos (Gl 5,19-21)⁷⁸. Além de que voltar à prática da carne, do homem velho, significaria desaprovação do apostolado de Paulo e, o que é pior, da “verdade do evangelho” (Gl 2,5.14) em total desprezo à cruz de Cristo⁷⁹.

Com a recepção do Espírito pela “escuta da fé” (Gl 3,2.5), não há mais necessidade de dar espaço para a carne (Gl 5,13), pois isso seria agir como se Deus não estivesse presente na vida dos fiéis, implicando em total hostilidade à graça provinda da fé. No entanto, Paulo insiste que os cristãos, deixando a velha prática da impiedade, não se cansem de perseverar e de fazer o bem (Gl 6,9). Nisto consiste o semear segundo o espírito (Gl 6,8), quando se persevera na observância do Evangelho, em renúncia ao carnal e em total sintonia com a espiritualidade da cruz⁸⁰.

Na concepção paulina, é preciso andar segundo o Espírito do Senhor, pois dele descende a verdadeira liberdade interior e de ação em favor dos irmãos, ou seja, as obras compreendidas como fruto do espírito (Gl 5,22-23a). Por isso, na Carta aos Gálatas, tudo gira em torno de a pessoa ordenar e centralizar a vida espiritual e eclesial na mensagem salvífica da cruz do Senhor Jesus Cristo⁸¹. Na certeza de que não é da observância da lei que se adquire a superioridade, excelência de vida, mas da virtude adquirida pelo batismo e assunção dos compromissos batismais, que coloca o ser humano em con-

⁷⁷ SOARES, G., Gálatas, p. 145.

⁷⁸ PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 571.

⁷⁹ VIRGILIO, G., Paolo di Tarso e il suo epistolario, p. 117.

⁸⁰ POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 213.

⁸¹ COTHENET, E., A Epístola aos Gálatas, p. 87.

dição de posse da graça do batismo e de toda substância espiritual inerente a tão nobre sacramento (Gl 3,27; 1Cor 12,13)⁸².

Se na parábola do semeador (Mt, 13,18-23; Mc 4,13-20; Lc 8,11-15) Jesus explica sobre os quatro tipos de terrenos sobre ou nos quais a semente do Evangelho é semeada, para Paulo existem apenas dois tipos de solo para o plantio da semente. São eles: carne e espírito, que na compreensão do apóstolo são antitéticos (Gl 5,16-17), sendo que os que se deixam conduzir pelo espírito são os que não mais estão sob o jugo da lei (Gl 5,18) ou da concupiscência da carne, e os outros põem os seus próprios interesses como finalidade e meta⁸³. O semear e o colher segundo o espírito é saber que a vida nova não se adquire pela observância da lei, mas pela fé na ação de Deus que conduz o homem à sua graça⁸⁴.

Quando a opção da pessoa é cultivar o fruto do Espírito (Gl 5,22-23a), então colherá vida eterna. O pecado, a vida segundo a carne, produz resultado danoso à vida pessoal e comunitária, mas a vivência da graça de seguimento a Jesus Cristo é possibilidade clara e evidente de vida eterna (Gl 5,13.15.19-21.26; Mt 13,24-30; Rm 6,20-23; 8,11.13; 2Cor 5,10)⁸⁵. Isso porque, em Gl 6,9, em primeiro lugar, a semente lugar é o Evangelho semeado pelos pregadores nos corações dos membros da comunidade; em segundo lugar, são os pensamentos humanos e a doutrina judaizante apegada à lei; e em terceiro e última instância, são as boas ou as más obras semeadas na vida dos outros membros eclesiais⁸⁶.

A exigência de Paulo, neste quesito, é que os cristãos insistam na prática do bem (Gl 6,9). As pessoas de fé são chamadas e desafiadas a provar em ação os benefícios para com os seus semelhantes. Nisto consiste em doar a vida, praticando o “bem”, que é um termo muito amplo, que envolve todas as dimensões e ações que uma pessoa cheia do dom do Espíri-

⁸² CERFAUX, L., Cristo na Teologia de Paulo, p. 259.

⁸³ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 188.

⁸⁴ FABRIS, R., A Liberdade do Evangelho. Carta aos Gálatas, p. 98.

⁸⁵ BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Gálatas, p. 358-559.

⁸⁶ LOPES, H. D., Gálatas a Carta da Liberdade cristã, p. 264.

to possa fazer⁸⁷. Essa disposição para o “bem” não passa pelo caminho da hipocrisia ou do evitar conflitos, como aceitar ou pregar a circuncisão, na tentativa de eliminar o escândalo da cruz (Gl 5,11-12; 6,12). Assim, fica evidente que os cristãos paulinos, mesmo incompreendidos e perseguidos pelos cristãos judaizantes, “nascidos segundo a carne” (Gl 4,29), deveriam “perseverar na prática do bem” (Gl 6,9)⁸⁸.

Semear segundo o espírito é fazer o bem a todos, principalmente aos da família da fé (Gl 6,10); ofertar o melhor ao próximo, doar, prover o amor sincero e discernir o que é necessário de acordo com os critérios da Escritura; saber coadunar evangelização e caridade, o discipulado exige amar em proporção à pregação para alcançar a pessoa em seu todo social, material e espiritual⁸⁹. E o texto de Gl 6,10 traz essa compreensão prática da vida cristã. Paulo sabe que a vida segundo o espírito produz frutos para a vida eterna, exatamente por ser abertura a Deus, mas também abertura a todos os irmãos, porém especialmente aos membros da família de fé em Cristo Jesus⁹⁰.

Contudo, Paulo deixa sempre exaurir a importância da liberdade, o livre-arbítrio humano na recepção e na prática de acolher e semear (Gl 6,7), se na carne ou no espírito, bem como deixa claro as consequências dessas escolhas. Da carne evidentemente se colhe perdição, corrupção e morte; enquanto do espírito, graça, misericórdia e vida eterna (Gl 6,8); por isso, cabe ao cristão examinar sua consciência neste particular⁹¹. Semear para a carne, indica as conhecidas práticas de Gl 5,19-21, e tal semeadura não pode produzir colheita para o Reino de Deus, mas para a destruição; ao passo que semear no espírito, implica comunhão com a ressurreição de Cristo, recebida em virtude do Espírito⁹².

⁸⁷ SOUZA, I. N., Gálatas, a Carta da Liberdade, p. 161.

⁸⁸ SANDERS, E. P., Paulo, a Lei e o Povo Judeu, p. 209.

⁸⁹ KELLER, T., Gálatas para você, p. 186.

⁹⁰ VANNI, U., Lettere al Galati e al Ronani. Nuova versione dela bibbia, p.64.

⁹¹ SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 156-157.

⁹² BRUCE, F. F., Gálatas, p. 361.

O momento atual é compreendido como tempo de sementeira, de livrar-se do mal (Gl 1,4; 6,10). Na perspectiva paulina, não é somente época de falar sobre o bem, mas sobretudo de praticá-lo como oportunidade propícia de salvação compreendendo que o Evangelho é, na verdade, uma prática do bem, visto que Deus acompanha com sua benevolência sua Palavra, possibilitando ao ser humano a sua própria perfeição (Mt 5,48). Assim como o Evangelho tem em vista todas as pessoas, também as “boas obras” cristãs devem ser praticadas em vista de todos⁹³.

O apóstolo toca naquilo que é o princípio do comportamento cristão: se não cuida dos membros da própria família de fé, como poderá cuidar dos ainda não cristãos? A privação de um bem, seja qual for, prejudica a harmonia comunitária, numa realidade em que a doutrina visa a união de todos em Cristo. A marca distintiva da família cristã é a fé – esta, porém, acompanhada da caridade e boas obras⁹⁴. Como membros de um corpo eclesial, os fiéis devem ter esta convicção de que, de fato, são integrantes de uma mesma família nascida e unida pelo vínculo da fé em Cristo Ressuscitado. Os batizados precisam viver essa união na santidade e caridade⁹⁵.

Paulo tem um carinho especial pelo que chama de “família da fé” (Gl 6,10), certo de que Deus é Pai que se abre à salvação de todos, mas especialmente dos fiéis em Cristo Jesus. De igual modo, os cristãos que são os interlocutores primeiros desta verdade precisam agir com a mesma benevolência para com os irmãos (Gl 6,10; 1Tm 3,14-15; 4,10; Ef 2,19; 3,14-15; 1Cor 3,9)⁹⁶. Os que são destinatários da mensagem salvífica estão na responsabilidade de fazer o bem, sua constância funda-se na possibilidade de um futuro promissor, ou seja, a vida eterna (Gl 6,9-10). Enquanto estão no tempo *cronológico*, devem buscar

⁹³ POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 214.

⁹⁴ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 191.

⁹⁵ ALETTI, J. N., Ecclesiologia de las cartas de san Pablo, p. 55.

⁹⁶ HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 285.

alcançar o tempo *kairológico*, cuja plenitude da graça futura passa também pela opção feita no hoje da história⁹⁷.

Quando Paulo pede uma predileção especial aos da “família da fé” (Gl 6,10), na verdade, ele está demonstrando que os cristãos pelo batismo são os que nasceram de novo, os que têm uma primazia na esfera da graça frente aos judaizantes que se apegavam à circuncisão e à lei mosaica como fundamento de proximidade e salvação. Então, os membros da família de Deus são todos judeus ou gentios (Gl 3,26-29), que receberam o batismo e vivem na dinâmica do Espírito⁹⁸. Assim sendo, o cristão atento, em todas as realidades em que se encontrar, deve fazer o bem, não perdendo a oportunidade de anunciar o Evangelho – fazer o bem, no campo social, e especialmente em âmbito espiritual – oferecendo o verdadeiro bem, a liberdade efetiva que só Deus pode oferecer ao ser humano⁹⁹.

Conclusão

Após analisar o tema paulino acerca do “perseverar na prática do bem” (Gl 6,1-10), constatou-se que as pessoas que têm maior compreensão eclesial devem proceder com mansidão para corrigir, reconduzir à perfeição e conversão aqueles apanhados em transgressão¹⁰⁰. É de competência dos “espirituais”, configurados à lei de Cristo, carregar o fardo dos irmãos. Os “espirituais” capacitados a toda boa obra, e na concepção de Paulo a mansidão é um dos frutos do Espírito (Gl 5,23), devem prestar auxílio aos mais fracos a fim de que superem as transgressões que são as “obras da carne” (Gl 5,19-21)¹⁰¹.

Paulo está convicto de que, em âmbito cristológico, para os membros comunitários, mais que julgar e condenar o irmão, é mais proveitoso seguir na virtude de o Espírito carregar “a carga

⁹⁷ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo II*, p. 111.

⁹⁸ PÉREZ MILLOS, S., *Gálatas*, p. 575.

⁹⁹ PALHANO, J. L., *Aos Gálatas*, p. 154.

¹⁰⁰ HENDRIKSEN, W., *Gálatas*, p. 277.

¹⁰¹ BRUCE, F. F., *Gálatas*, p. 354.

uns dos outros” (Gl 6,2) e, desta forma, cumprir com êxito o que ele chama de “a lei de Cristo” (Gl 6,2), demonstrando quão sábia e benéfica é a misericórdia para a vivência da fé em Cristo, que passa pela dimensão do bom entendimento e relacionamento com os irmãos da mesma fé¹⁰². Visto que fora da esfera do amor de Cristo o que resta à humanidade é a vanglória ancorada nas obras da carne que, com facilidade, tende a julgar e condenar o próximo.

Certo de que se “alguém pensa ser alguma coisa” (Gl 6,3), na verdade está se autoenganando, visto que nem um fiel, na concepção de Paulo, deve fazer da vivência da graça um meio de autosuficiência, visto que a salvação é um dom de Deus. O cristão sabe que é impossível ser alguma coisa de positivo sem a eficácia da redenção de Cristo, que o ajuda a suportar o seu fardo e, ao mesmo tempo, o faz capaz de ajudar os irmãos a carregar os seus¹⁰³. O reconhecimento dos próprios limites inibe pronunciar sentença contra membros da comunidade, evitando com isso juízo e sentença sobre os demais fiéis.

Paulo exorta os irmãos a não terem uma atitude desprezível das coisas de Deus ou em relação a Ele, certo de que o Senhor não se deixa enganar com as aparências humanas. Daí se compreende a advertência: “de Deus não se zomba” (Gl 6,7), pois seja com relação aos fiéis, legalistas ou libertinos, é esse Deus eterno e onisciente, o único que dará a cada um a recompensa como colheita pelo que tenha semeado e cultivado ao longo da existência de obediência, vivência da graça ou desobediência, corrupção, condenação eterna¹⁰⁴.

Neste sentido, o apóstolo, a partir de sua experiência prática e esperança de vida eterna, motiva os seus interlocutores dizendo: “não desanimemos de fazer o bem” (Gl 6,9), não somente como uma obrigação, mas como estado de vida no Espírito, numa constante necessidade de obedecer ao método comunitário de sempre

¹⁰² POHL, A., Carta aos Gálatas, p. 207.

¹⁰³ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 110.

¹⁰⁴ HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 282-283.

procurar a excelência cristã, dedicando a vontade do Espírito e não a desobediência da carne. Animados pela fé em Cristo, alimentados por esta esperança, o fiel não se desanima diante dos desafios, ao contrário, tudo é motivo para continuar praticando o bem que experimenta na convivência cristã.¹⁰⁵

Em síntese, Paulo compreende que o agora é o tempo oportuno para fazer boas obras, caridade, por isso exorta: “pratique-mos o bem a todos” (Gl 6,10). Também não deixa de lembrar que a partir do interior da comunidade em que ele considera uma “família da fé” (Gl 6,10). A sabedoria cristã também consiste em aproveitar as oportunidades para demonstrar aos demais em que consiste a vida nova no Espírito que gera comunhão entre membros cristãos provenientes do judaísmo e do helenismo, que irmanados podem experimentar a plenitude da vida nova em Cristo, mediante a escuta da fé que coloca a todos na esfera da graça¹⁰⁶.

Referências bibliográficas

ACEITUNO DONOSO, Marcos. **Las promesas de Dios en San Pablo**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014.

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: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ALETTI, Jean-Noël. **Eclesiología de las cartas de san Pablo**. Estella: Verbo Divino, 2010.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo II**. São Paulo: Loyola, 1991.

BOYD, Frank. Mathews. **Gálatas, Filipenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

BRUCE, Frederick. Fyvie. **Gálatas**. Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2024.

BRUCE, Frederick. Fyvie. **Un Comentario de la Epístola a los Gálatas**. Un comentario basado em el texto griego. Barcelona: Clie, 2004.

CERFAUX, Lucien. **Cristo na Teologia de Paulo**. São Paulo: Teológica / Paulus, 2003.

¹⁰⁵ SOARES, G., Gálatas, p. 145-146.

¹⁰⁶ PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 574-575.

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

COTHENET, Edouard. **A Epístola aos Gálatas**. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1985.

FABRIS, Rinaldo. **A liberdade do Evangelho**. Carta de Paulo aos Gálatas. São Paulo: Dom Bosco, 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. “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, Waldecir. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em G 2**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, Waldecir. O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20. **Ribla**, v. 76, n. 3, p. 61-86, 2017.

GONZAGA, Waldecir. A via caritatis como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Amoris Laetitia em questão**. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 47-67.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilingües dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, Editora PUC-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. ISSN 2175-5841. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir *et al.* **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Letra Capital, 2023. p. 125-160.

GONZAGA, Waldecir; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir *et al.* **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023. p. 119-144.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200.

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 | e- 46103 2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZAGA, Waldecir; CARVALHO SILVA, Ygor Almeida de. Alianças, Fé e Lei: o uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. In: GONZAGA, Waldecir *et al.* **Escrituras Antigas e Novas em diálogo** [livro eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix (e-book), 2024. p. 173-224. Disponível em: <https://fundarfenix.com.br/ebook/340escrituras-antigas-e-novas-em-dialogo/>. Acesso em 12 set. 2025.

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

GUTHRIE, D. **Gálatas**, Introdução e Comentário. Dutra: Vida Nova, 1988.

HENDRIKSEN, William. **Gálatas**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

KELLER, Timothy. **Gálatas para você**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

LOURENÇO, Rodolfo J.; APARECIDA, Zuleica S. **As Cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas**. Salvos pela graça, fecundos pelo Espírito. São Paulo: Loyola, 2020.

METZGER, Bruce Manning. **Textual Commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

PALHANO, Lamartine. Júnior. **Aos Gálatas**. A Carta da Redenção. Niterói: Lachâtre, 1999.

PÉREZ MILLOS, Samuel. **Gálatas**. Comentario exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2013.

LOPES, Hernandes. Dias. **Gálatas**. A Carta da Liberdade Cristã. São Paulo: Hagnos, 2011.

POHL, Adolf. **Carta aos Gálatas**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2021.

SANDERS, Ed Parish. **Paulo, a Lei e o Povo Judeu**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SCHNEIDER, Gerhard. **A Epístola aos Gálatas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

SILVA FILHO, José Rodrigues da; GONZAGA, Waldecir. **Abraão, Justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SOARES, Germano. **Gálatas**. Comentário. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

SOUZA, Itamir. Neves de. **Gálatas, a Carta da Liberdade**. São Paulo: Rádio trans mundial, 2011.

TERRA, João. Evangelista. Martins. **São Paulo Carta aos Gálatas**. São Paulo: Loyola, 2000.

VANNI, Ugo. **Lettere al Galati e al Ronani**. Nueva versione dela bibbia. Roma: Paoline, 1970.

VIRGILIO, Giuseppe. **Paulo di Tarso e il suo Epistolario**. Introduzione storico-letteraria e teológica. Roma: Edusc, 2021.

ZOCCALI, Cristóvão. What's the Problem with the Law? Jews, Gentiles, and Covenant Identity in Galatians 3:10-12. **Neotestamentica**, v. 49, n. 2, p. 377-415, jan. 2015.

Capítulo 7

“O Dia do Senhor vem como um ladrão à noite”: *Chronos e Kairós* em 1Ts 5,1-11

“*The Day of the Lord comes like a thief in the night*”:
Chronos and Kairós in 1 Thess 5:1-11

“*El Día del Señor vendrá como ladrón en la noche*”:
Chronos y Kairós en 1 Tes 5:1-11

Waldecir Gonzaga¹
Dirlei Abercio da Rosa²

Resumo

A Primeira Carta aos Tessalonicenses sempre teve por parte da maioria dos estudiosos a classificação como uma carta genuína de Paulo e como sendo o seu primeiro escrito. Sabe-se que as mensagens do “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) foram enviadas depois de um período de presença e “catequese” de Paulo nas comunidades por ele fundadas, bem como a igrejas que ele não fundou, como Romanos e Colossenses. Em suas cartas, o autor retoma, aprofunda e/ou esclarece alguns pontos como também completa a formação da comunidade com outros temas. A *Parusia*, parece ser um tema constante nas cartas paulinas. Na perícop

¹ 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>

² Doutorando em Teologia Bíblica, junto ao PPG de Teologia da PUC-Rio (Rio de Janeiro). Mestrando no em ciências bíblica junto ao Instituto Bíblico de Roma (1998-2002) e teologia bíblica na Pontifícia universidade de São Tomás de Aquino em Roma (2011-2013), Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3889578189004916>

de 1Ts 5,1-11, Paulo usa algumas expressões para ajudar os tessalonicenses sobre a “segunda vinda” de Jesus. Particular atenção pretende-se dar à expressão “vem como um ladrão”, dentro da *Parusia* paulina: o que pretendia Paulo com tal expressão? Ela é encontrada, posteriormente, em outros textos neotestamentários (Mt 24,43; Lc 12,39; 2Pd 3,10; Ap 3,3; 16,15). Seria ela, então, uma expressão comum desde as primeiras comunidades cristãs? Dois termos também merecem atenção: *Chronos* e *kairós* que são usados por Paulo juntos somente nesta perícopo de 1Ts 5,1-11 (no NT, depois, somente em At 1,7). Como é possível interpretar no pensamento paulino estes dois termos? São dois termos da mitologia grega que ganharam um particular uso cristão. Outros termos completam o ensinamento de Paulo sobre a *Parusia*: dia e noite, paz e segurança, luz e trevas, vigilantes e aqueles que dormem. O presente estudo oferece o texto grego, tradução própria, crítica textual e análise teológica.

Palavras-chave: 1 Tessalonicenses, Paulo, Dia do Senhor, Parusia, Chronos, Kairós.

Astract

The First Letter to the Thessalonians has always been classified by most scholars as a genuine letter from Paul and as his first writing. It is known that the messages of the “apostle to the Gentiles” (Rom 11:13; 1 Tim 2:7) were sent after a period of presence and “catechesis” by Paul in the communities he founded, as well as in churches he did not found, such as Romans and Colossians. In his letters, the author revisits, deepens, and/or clarifies some points, as well as completing the formation of the community with other themes. The Parousia seems to be a constant theme in Paul’s letters. In the passage of 1 Thess 5:1-11, Paul uses some expressions to help the Thessalonians understand the “second coming” of Jesus. Particular attention should be given to the expression “comes like a thief”, within the context of the Pauline Parousia: what did Paul intend with this expression? It is found,

later, in other New Testament texts (Mt 24:43; Lk 12:39; 2Pet 3:10; Rev 3:3; 16:15). Could it then be a common expression since the first Christian communities? Two terms also deserve attention: Chronos and kairos, which are used by Paul together only in this passage of 1Thess 5:1-11 (in the NT, later, only in Acts 1:7). How is it possible to interpret these two terms in Pauline thought? They are two terms from Greek mythology that gained a particular Christian use. Other terms complete Paul's teaching on the Parousia: day and night, peace and security, light and darkness, watchers and those who sleep. This study offers the Greek text, our own translation, textual criticism, and theological analysis.

Keywords: 1 Thessalonians, Paul, Day of the Lord, Parousia, Chronos, Kairos.

Resumen

La Primera Carta a los Tesalonicenses siempre ha sido clasificada por la mayoría de los estudiosos como una carta genuina de Pablo y su primer escrito. Se sabe que los mensajes del “apóstol de los gentiles” (Rom 11,13; 1 Tim 2,7) fueron enviados tras un período de presencia y catequesis por parte de Pablo en las comunidades que fundó, así como en iglesias que no fundó, como Romanos y Colosenses. En sus cartas, el autor retoma, profundiza y/o aclara algunos puntos, además de completar la formación de la comunidad con otros temas. La parusía parece ser un tema constante en las cartas de Pablo. En el pasaje de 1Tes 5,1-11, Pablo utiliza algunas expresiones para ayudar a los tesalonicenses a comprender la “segunda venida” de Jesús. Cabe prestar especial atención a la expresión “viene como un ladrón”, en el contexto de la parusía paulina: ¿qué pretendía Pablo con esta expresión? Se encuentra, posteriormente, en otros textos del Nuevo Testamento (Mt 24,43; Lc 12,39; 2Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15). ¿Podría ser, entonces, una expresión común desde las primeras comunidades cristianas? Dos términos también merecen atención: Chronos y kairos, que Pablo usa juntos solo en este pasaje de 1Tes 5,1-11

(en el NT, posteriormente, solo en Hch 1,7). ¿Cómo es posible interpretar estos dos términos en el pensamiento paulino? Son dos términos de la mitología griega que adquirieron un uso cristiano particular. Otros términos completan la enseñanza de Pablo sobre la Parusía: día y noche, paz y seguridad, luz y oscuridad, vigilantes y durmientes. Este estudio ofrece el texto griego, nuestra propia traducción, crítica textual y análisis teológico.

Palabras claves: 1 Tesalonicenses, Pablo, Día del Señor, *Parusía*, *Chronos*, *Kairós*.

Introdução

A Primeira Carta aos Tessalonicenses compõe o grupo de textos considerados como escritos por Paulo. Sabe-se ainda que, na lista dos Escritos Canônicos do NT, há uma segunda carta a mesma comunidade (Segunda aos Tessalonicenses – 2Ts), cujas dúvidas sobre a autenticidade paulina ainda dividem os estudiosos. Em sua totalidade, o *corpus* paulino se divide entre as cartas autenticamente paulinas ou protopaulinas (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1Tessalonicenses, Filemon), as três cartas deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses) e as três cartas pastorais ou tritopaulinas (1-2Timóteo e Tito); algumas também trazem outras nomenclaturas: quatro delas são chamadas de cartas da prisão/cárcere, por trazerem alguma menção ao fato de Paulo estar em prisão (Filipenses, Filemon, Efésios e Colossenses), e quatro são chamadas de cartas pessoais, por serem dirigidas a nome de pessoas e não de comunidades (Filemon, 1-2Timóteo e Tito).

Cada carta paulina possui características teológicas e pastorais próprias que merecem sempre uma grande atenção dos leitores. De fato, Paulo realizou um grande e dinâmico trabalho missionário percorrendo várias cidades importantes e elaborou estratégias próprias de evangelização dentro do império romano.

A visita e a fundação da comunidade dos tessalonicenses aconteceu na produtiva década de 50 da era cristã, quando Paulo, praticamente, elaborou os seus principais escritos dentro de

uma intensa atividade missionária. Em suas cartas, ele recorda de alguns momentos de suas missões. Mas é no livro dos Atos dos Apóstolos que se encontram as principais informações sobre as viagens paulinas, como se lê a partir de At 13.

No quadro a seguir, com a finalidade de indicar uma possível data e um local de escrita para cada um dos escritos paulinos, além de quem participou da escrita com o apóstolo Paulo, o que se perceber é que a 1 Tessalonicenses foi a primeira carta³ que Paulo escreveu e mandou para uma comunidade.

Destinatários	Anos	Local	Autores
Tessalonicenses (1Ts) e (2Ts ?)	51	Corinto	Paulo, Timóteo e Silvano (1Ts 1,1)
Coríntios (1Cor)	54 a 56	Éfeso (1Cor 16,8)	Paulo e Sóstenes (1Cor 1,1) Áquila e Priscila (1Cor 16,19)
Gálatas	54 a 56	Éfeso	Paulo e os irmãos (Gl 1,2)
Filipenses	54 a 56	Éfeso	Paulo e Timóteo (Fl 1,1)
Filêmon e Comunidade	54 a 56	Éfeso	Paulo e Timóteo (Fm 1)
Coríntios (2Cor)	54 a 56	Éfeso e Macedônia	Paulo e Timóteo (2Cor 1,1)
Romanos	56	Corinto	Paulo e equipe (Rm 16,21-23)

Paulo usou quase sempre o mesmo esquema missionário para fundar e animar suas comunidades que pode ser organizado nas seguintes etapas:

³ Conforme se pode verificar em alguns estudos: CARREZ, M., et al., As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas, p. 26-28; BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, vol. I, p. 24. 63; BRUCE, F. F., 1 & 2 Thessalonians, p. XXXIV; PITTA, A., Cartas Paulinas, p. 64; GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 36; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 56. BROWN, R., Introducció al Nuevo Testamento. Tomo 2., p. 601, afirma que “é o documento cristão mais antigo, datando de 50 a 51 na cronologia tradicional, durante a (segunda) viagem missionária de Paulo, realizada após o Concílio de Jerusalém (ou de 41 a 43 na cronologia revisionista, antes desse encontro)”. (tradução nossa).

- 1) Chegada em uma cidade sem ser conhecido;
- 2) Sondagem de como viviam e praticavam sua religião. Além dos pagãos, o que mais interessava a Paulo era se havia judeus no local ou uma sinagoga constituída;
- 3) Participação nas sinagogas em dia de Sábado e o primeiro anúncio. Em algum momento, Paulo também anunciava aos pagãos, mas a única notícia que se tem de um anúncio fora do ambiente sinagoga foi em Atenas (At 17,16-34), mas que não deu muito certo;
- 4) Aqueles que aderiam ao Querigma (judeus e prosélitos), Paulo fundava uma comunidade;
- 5) Permanência de certo tempo no lugar. Neste período, certamente, Paulo aprofundava o conteúdo do primeiro anúncio e também sua “catequese”. É bem provável que este conteúdo anunciado com mais atenção após a fundação da comunidade é o que Paulo chama de “Evangelho”;
- 6) Depois de certo tempo, ele partia para uma nova missão de forma espontânea ou sendo forçado (tendo que fugir do local);
- 7) Mesmo estando em nova missão em outras comunidades, Paulo mantinha contato com as comunidades anteriores ou com envio de pessoas que levavam e traziam informações da caminhada da comunidade (como a família de Cloé, em 1Cor 1,11) ou ainda através de cartas. Em algumas comunidades, ele retornou pessoalmente para animar e fortalecer a todos na caminhada de fé⁴.

Pode-se perceber que as cartas paulinas encontram-se em um momento em que as comunidades fundadas por Paulo já possuíam certa caminhada e necessitando de orientações pastorais e teológicas. Mais ainda, alguns pontos são comuns nas cartas paulinas, no

⁴ Barbaglio acrescenta ainda que privilegiava as localidades urbanas, pois eram mais fáceis de acesso ou pelas estradas romanas ou através de portos. Eram lugares que predominava a língua grega e grandes centros urbanos (BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo*, vol. I, p. 26).

entanto, é necessário afirmar que cada carta possui suas características e realidades próprias:

- 1) São comunidades que Paulo tinha uma forte ligação que ele mesmo afirma ser como de pai/mãe a filhos. Lembrando que a comunidade de Roma (Carta aos Romanos) não foi fundada e nem catequisada por Paulo;
- 2) Manteve uma comunicação intensa através de outras pessoas, cartas e com outras visitas;
- 3) Nas comunidades prevalecia uma dupla realidade de origem de seus membros: aqueles vindos do mundo judaico e outros do mundo dos pagãos.

Assim, a comunidade de Tessalônica não foi a primeira a receber a visita de Paulo. Ele já tinha visitado outras cidades, mas nada se sabe se ele enviou, posteriormente a sua partida, alguma mensagem ou carta (1ª viagem missionária). No entanto, a 1 Tessalonicenses é a primeira carta que se tem conhecimento que Paulo escreveu a uma comunidade.

1. A Primeira Carta aos Tessalonicenses

A primeira carta de Paulo, endereçada aos Tessalonicenses, aborda alguns temas que retornarão em outras cartas. Isso revela uma realidade inicial das comunidades cristãs⁵: perseverança nas perseguições (1Ts 2,1-16), perseverança na santidade (1Ts 4,1-12), orientações sobre o destino dos mortos (1Ts 4,13-18), sobre a vinda do Senhor (1Ts 5,1-11) e exigências importantes para a vida em comunidade (1Ts 5,12-22).

Dois temas abordados por Paulo nesta pequena carta chamam atenção sobre as dúvidas em relação à “Vinda do Senhor”. Paulo deve ter orientado a comunidade sobre esta esperança quando esteve com eles, mas depois de sua partida, eles tiveram dúvidas sobre o momento presente (aqueles que já morreram) e sobre o futuro (“quando o Senhor virá”). O presente estudo vai se ater

⁵ BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo*, vol. I, p. 68-71.

sobre a segunda questão: “quando o Senhor virá” e como Paulo procurou orientar a comunidade de Tessalônica acerca deste tema no seguimento do Cristo Ressuscitado.

2. Análise exegética

2.1. Crítica literária: delimitação do texto

A 1Ts é, comumente, dividida pelos estudiosos em duas grandes partes: a *primeira* (1Ts 1–3) é “caracterizada pelo tema do agradecimento”⁶: “agradecemos continuamente a Deus por vocês todos...” (1Ts 1,2), “... não cessamos de agradecer a Deus” (1Ts 2,3), “como poderíamos agradecer a Deus por toda a alegria...” (1Ts 3,9); a *segunda* (1Ts 4–5) se “caracteriza pelo tema da paraclesse”⁷: “ademais, irmãos, lhes pedimos e exortamos...” (1Ts 4,1), “... conhecem as instruções que lhes demos” (1Ts 4,2), “nós, os exortamos irmãos...” (1Ts 4,10), “... não queremos deixá-los na ignorância” (1Ts 4,13), “depois lhes pedimos...” (1Ts 5,12), “irmãos ainda os exortamos” (1Ts 5,14)⁸.

Em 1Ts 4,13-18, Paulo toca em um assunto que estava atormentando a comunidade: membros da comunidade que morreram antes da “Vinda do Senhor”. A *Parusia*⁹ é uma certeza na fé de Paulo que já acena nos versículos anteriores: 1Ts 1,10; 2,19; 3,13, no entanto, no trecho de 1Ts 4,13-18¹⁰, a comunidade é orientada sobre a esperança que deve perseverar, mesmo após a morte de muitos, pois – como diz Paulo: “aqueles que morreram, Deus, por causa deste Jesus, com Jesus os reunirá. (...) Nós os vivos, que

⁶ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, vol. I, p. 68.

⁷ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, vol. I, p. 70.

⁸ DUMAIS, M. et al, afirma que a 1Ts tinha duas finalidades: em primeiro lugar, “a de ação de graças, de felicitações e de encorajamento. No quadro de uma ação de graças que se prolonga pelos três primeiros capítulos (...). Em seguida, passa a corrigir os desvios que despontam na comunidade” (DUMAS, M., As cartas aos Tessalonicenos, p. 37)

⁹ O termo “παρουσία/*parusia*” tem sentido de “vinda”, “presença” no âmbito helenístico era um termo político religioso que no NT passou a referir a “segunda vinda de Jesus” no final dos tempos (BRAUMANN, G., *Parusia*, p. 295).

¹⁰ Para aprofundar esta perícopa, conferir a dissertação de mestrado de PAGANOTTO, D., a *Parusia* de Cristo segundo Paulo: um estudo exegético-teológico de 1Ts 4,13-18.

houvermos ficado até a ‘Vinda do Senhor’, não precederemos de modo nenhum os que morreram” (1Ts 4,14b-15).

1Ts 4,18 dá entender que Paulo estaria encerrando aquele ensinamento sobre os mortos antes da *Parusia*: “Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις/*Consolai, pois, uns aos outros com estas palavras*”. Assim, a perícopie em estudo (1Ts 5,1-11) se insere como uma continuação das exortações, advertências e instruções de Paulo à comunidade. Partindo da fé sobre a participação de todos na morte de Cristo de todos que já faleceram, Paulo amplia sua explicação ainda sobre como acredita que será o momento da *Parusia*.

Ainda é possível notar que a perícopie de 1Ts 5,1-11 encontra-se interpolada entre duas exortações à vida de comunidade: 1Ts 4,1-13 e retoma sobre a mesma temática de 1Ts 5,12-13. 1Ts 5,1-11 inicia com “Περὶ δέ/*porém, acerda de*” marcando o início de uma nova instrução, mas sem abandonar completamente o assunto anterior¹¹. Pois, Paulo continuará instruindo a comunidade sobre a *Parusia*, a partir da situação apresentada pela comunidade sobre a morte de seus fiéis. A mesma expressão (“Περὶ δέ/*porém, acerda de*”), é encontrada em 1Ts 4,9, onde Paulo inicia outro tema, mas continuando exortando a comunidade ainda sobre a vivência do amor fraterno. Esta perícopie se encerra em 1Ts 5,11, onde Paulo utiliza a conjunção “διό/*portanto*¹²” para terminar a instrução sobre a *Parusia* do Senhor. Tendo a presença da partícula¹³ “καί/*e; também*”, pode-se concluir como término do pensamento ou do assunto tratado por Paulo.

A texto de 1Ts 5,1-11 apresenta-se, assim, com uma coesão de discurso e sentido. Inicia no v.1, com uma exortação direta com o voc. masc. pl. “ἀδελφοί/*irmãos*”, mesmo retomando no meio

¹¹ R. BROWN em sua divisão da 1Ts coloca 4,13-5,11 como um único bloco com o tema: “Instrucción sobre la Parusia” (BROWN, R., Introducción al Nuevo Testamento, Tomo 2, pg. 601.606).

¹² A conjunção “διό/*portanto*” é comumente interpretada como uma conjunção conclusiva (nesta carta, ocorre também em 1Ts 3,1) conforme BLASS, F.; DEBRUNNER, A., Grammatica del grego del Nuovo Testamento, § 451.5.

¹³ BALZ, H.; SCHNEIDER, G., διό, p. 891 v. I.

da perícopre no v.4 “ἀδελφοί/*irmãos*” não parece ser o início de outro assunto ou texto, como se constata no v.12, onde “ἀδελφοί/*irmãos*” inicia outro argumento na carta. Este mesmo vocativo “ἀδελφοί/*irmãos*” foi usado para iniciar o bloco diretamente anterior (1Ts 4,13), sobre os fiéis mortos e a “Vinda do Senhor”. O texto da NA²⁸ procura mostrar que o v.12, há um novo assunto tratado pelo autor, Paulo.

Capítulo 7

2.2. Segmentação e tradução de 1Ts 5,1-11

A segmentação e a tradução do texto grego de 1Ts 5,1-11 revelam uma estrutura bem elaborada e com profunda teologia acerca do que Paulo almejou transmitir à Igreja de Tessalônica acerca do tema da *Parusia*, da “Vinda do Senhor”. Trata-se de um texto, realmente, costurado com mãos teológicas e com um primoroso cuidado na temática da retorno do Senhor Ressusctiado. Alguns termos e expressões dão um colorido especial e muito auxiliam na compreensão do texto e do tema, como: “o dia do Senhor” e “noite” (v.2b), “inesperadamente” (v.3b), “dor de parto” (v.3.c), “trevas” (v.4a.5b), “surpreenda” (v.4b), “filhos da luz e do dia” (v.5a), “vigilantes e sóbrios” (v.6bc.8b.10b), “fé e amor” (v.8c), “salvação em Jesus Cristo” (v.9b) e “consolação mútua” (v.11 ab).

Texto grego de 1Ts 5,1-11	v.	Tradução portuguesa
Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν	v.1a	Acerca , porém, dos tempos e dos momentos oportunos ¹⁴ ,
ἀδελφοί, οὐ χρειάν ἔχετε	v.1b	Irmãos , não (é) necessário ter
ὑμῖν γράφεσθαι	v.1c	de vos escrever.
Αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε	v.2a	Vós, de fato, acuradamente, muito bem sabeis,

¹⁴ A personificação grega *Kairós* é conhecida como “tempo da oportunidade”. Era invocada também nos jogos para solicitar uma ajuda para ganhar uma competição. Em outras passagens, alguns tradutores colocam “época”, mas que possui um sentido que se aproxima da concepção do *Chronos*. Na teologia cristã, *Kairós* passou a ser considerado como “tempo oportuno da graça”. Assim, usaremos “tempo oportuno”.

Texto grego de 1Ts 5,1-11	v.	Tradução portuguesa
ὅτι ἡ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ, οὕτως ἔρχεται.	v.2b	que, o dia do Senhor como um ladrão na noite, assim, vem.
Ὅταν λέγωσιν, Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια·	v.3a	Quando disserem: “Paz e segurança”,
τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος,	v.3b	eis que inesperadamente a eles acontecerá ¹⁵ a destruição
ὥσπερ ἡ ὠδὴν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ· ¹⁶	v.3c	como tendo dor de parto.
καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν.	v.3d	E de nenhum modo escaparão ¹⁷
Ἑμεῖς δὲ ἀδελφοί , οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει,	v.4a	Porém, vós, irmãos , não estais nas trevas
ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃς καταλάβῃ.	v.4b	a fim de que o dia vos surpreenda, como ladrão.
Πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε, καὶ υἱοὶ ἡμέρας ·	v.5a	Todos vós, de fato, sois filhos da luz e filhos do dia
οὐκ ἐσμὲν νυκτός, οὐδὲ σκότους.	v.5b	não somos da noite nem das trevas.
Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς καὶ οἱ λοιποί,	v.6a	Assim, pois, de nenhum modo durmamos como os demais,
ἀλλὰ γρηγορῶμεν	v.6b	mas, permaneçamos vigilantes
καὶ νήφωμεν.	v.6c	e permaneçamos sóbrios.
Οἱ γὰρ καθεύδοντες,	v.7a	De fato, os que dormem,
νυκτὸς καθεύδουσιν·	v.7b	de noite dormem
καὶ οἱ μεθυσκόμενοι,	v.7c	e os que se embriagam,
νυκτὸς μεθύουσιν.	v.7d	de noite se embriagam.

¹⁵ O termo “ἐφίσταται” (de ἐφίστημι) é um verbo ind. pres. médio 3a sg: “acontece”, mas na tradução ficaria melhor no futuro “acontecerá”

¹⁶ “Dor de parto” é uma expressão presente no AT e no NT (Is 66,7; Jr 13,21; 22,23; 48, 41; 49,22; 50,43; Gl 4,19; Ap 12,2) para expressar um momento de sofrimento que tem seu alívio quando nasce um filho.

¹⁷ O termo “ἐκφύγωσιν” (de ἐκφεύγω) é um verbo conj. aor. at. 3a pl. com sentido de “escaparam”, no entanto, para tradução seria melhor no futuro “escaparão”.

Texto grego de 1Ts 5,1-11	v.	Tradução portuguesa
Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες,	v.8a	Nós, porém, que somos do dia ,
νήφωμεν,	v.8b	permanecemos sóbrios
ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης· καὶ περικεφαλαί- αν, ἐλπίδα σωτηρίας.	v.8c	revestidos da couraça da fé e do amor e (tendo como) capa- cete a esperança da salvação.
Ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργήν,	v.9a	Porque não nos fez Deus para a ira,
ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ·	v.9b	mas para a posse da salvação, através do Senhor Nosso Jesus Cristo
Τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν·	v.10a	que morreu por nós
ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν,	v.10b	a fim de que, quer vigiemos
εἴτε καθεύδωμεν,	v.10c	quer durmamos
ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.	v.10d	juntos com ele vivamos.
Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους,	v.11a	Portanto, consolai, uns aos outros
καὶ οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα,	v.11b	e edificai-vos um a um ¹⁸
καθὼς καὶ ποιεῖτε.	v.11b	como também estais fazendo.

2.3. Crítica textual¹⁹

No **v.2b**, o aparato crítico apresenta uma adição de um artigo “*ἡ/α, ο*” ficando “*ἡ ἡμέρα Κυρίου/o dia do Senhor*”, em alguns documentos como nos maiúsculos: A (Alexandrinus, sec. V), K (Mosquensis, sec IX) , L (Angelicus, sec. IX), Ψ (Athos, sec IX), 0278 (sec IX) e nos minúsculos 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1881 e ℣ (Texto Majoritário, sec V). A palavra “*ἡμέρα/dia*”, que compõe a importante expressão “*ἡμέρα Κυρίου/dia do Senhor*”, sem artigo, encontra-se nos seguintes testemunhos maiúsculos: ℞

¹⁸ A expressão “um a um” em grego pode ser também traduzido por “reciprocamente”.

¹⁹ Nestle-Aland²⁸, em sua Introdução, cita os seguintes *manuscritos* como sendo de grande valor para a Primeira Carta aos Tessalonicenses: ℞³⁰, ℞⁴⁶; ℞⁶¹; ℞⁶⁵; ⲛ (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Y (044), 048, 0183, 0208, 0226, 0278; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, l 249, l 846.

(Sinaíticus, sec IV), B (Vaticanus, sec IV), D (Bezae, sec V), F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX), P (Wolfenbüttel, sec VI) e nos minúsculos: 33, 81, 1739, 2464. No NT, a mesma expressão aparece *sem* o artigo em: 2Pd 3,10 e At 2,20 (citando o profeta Jl 3,1-5) e *com* artigo em: 1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14. A LXX não usa o artigo para seguir o texto hebraico, como em Is 2,12; 13,6.9; Lm 2,22; Ez 13,5; 30,3; Jl 1,15 etc. (são 24 menções no AT e somente nos livros proféticos). A opção sem artigo escolhida pela NA²⁸ segue a regra da crítica interna *lectio brevior potior*²⁰.

No **v.3a**, entre as palavras do sintagma “Ὅταν λέγωσιν/*quando disserem*”, o aparato da NA²⁸ apresenta a inserção de duas conjunções em alguns testemunhos: “δέ/*porém*”, presente nos maiúsculos: \aleph^2 (Sinaíticus 2º correção), B (Vaticanus, sec IV), D (Bezae, sec V), 0226 e minúsculos: 6,104, 1505, 1739, 1881, 2464 e na versão sy^h (Siríaco, 616 d.C.) e “γάρ/*de fato*” maiúsculos: K (Mosquensis, sec IX), L (Angelicus, sec. IX), P (Wolfenbüttel, sec VI), Ψ (Athos, sec IX), 0278 e minúsculos: 81, 365, 630, 1175, 1241; \aleph (Texto Majoritário, sec V) e nas versões ar (Arménia, sec IX) e vg (Vulgata, sec IV). A inserção parece ser uma tentativa de seguir as frases anteriores na qual aparecem as conjunções, também o melhor é seguir a *lectio brevior potior*²¹ conforme se observa nos maiúsculos: \aleph^* (Sinaíticus original, sec IV), A (Alexandrinus, sec. V), F (Cambridge, sec IX) e G (Dresden, sec IX); minúsculo 33 e versões it (Itala, sec II/III), vg^{ms} (alguns manuscritos da versão latina de Jerônimo, sec IV) e sy^p (Siríaco de Paris, sec V) por Irineu (latim) e Tertuliano.

Ainda no **v.3b**, o sintagma “αὐτοῖς ἐφίσταται/*a eles acontecerá*” apresenta três variações nos testemunhos: (1) alguns trocam “ἐφίσταται/*acontecerá*” (de ἐφίστημι) por “ἐπίσταται/*sabe*” (ind. pres. med. 3a sg. de ἐπίσταμαι), com a troca do φ pelo π: maiúsculos: \aleph (Sinaíticus, sec IV), L (Angelicus, sec. IX) e minúsculos: 33, 326, 1881. Justificaria a troca a semelhança das letras. (2) Alguns manuscritos fazem somente a inversão das palavras

²⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

ἐφίσταται αὐτοῖς: B (Vaticanus, sec IV), 0226^{vid} (minusc. Sec V, texto incerto) (lat); (3) Os manuscritos: F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX), b d e Agostinho, trazem “αὐτοῖς φανησέται/ *eles aparecerão*”. A opção da NA²⁸ por “αὐτοῖς ἐφίσταται / *a eles acontecerá*” com os testemunhos dos maiúsculos: A^{vid} (Alexandrinus, texto incerto), D (Bezae, sec V), K (Mosquensis, sec IX), P (Porfírio, sec IX), Ψ (Athos, sec IX), 0278 (sec IX) e minúsculos: 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 2464, ℣ (Texto Majoritário, sec V) e Irineu (latim), seguiria o critério da *lectio difficilior probabilior*²².

O texto da NA²⁸ assinala uma troca no v.3d de “ἐκφύγωσιν/ *escaparam*” por “ἐκφευξονται” (ind. fut. at. 3a pl. de ἐκφευγω “escapar”) que é atestada em D (Bezae, sec V, leitura original de um 3º corretor), F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX) seria uma correção gramatical, uma vez que o termo que se encontra no texto escolhido (ἐκφύγωσιν) é um ind. aor. at. 3a pl., sendo uma *lectio difficilior probabilior*²³.

No v.4b, o termo “κλέπτῃς/ *ladrão*”, em alguns manuscritos como: A (Alexandrinus, sec. V), B (Vaticanus, sec IV) e bo^{pt} (cota bohairica, em parte, sec VIII) está “κλέπτας”, que está no masc. acus. pl., concordando com o pronome acusativo plural “ὑμᾶς/ *vós*”. Já o termo preferido pela NA²⁸ “κλέπτῃς” (masc. nom. sing.) concordando com “ἡμέρα/ *dia*” (também nom. sing.) parece ser a melhor e mais coerente com o texto: “dia do Senhor virá inesperadamente”, como se constata no v.2. Já a concordância de “vós” com “ladrões”, colocaria as pessoas da comunidade como ladrões que serão surpreendidos durante o dia.

O termo “ἔσμεν/ *somos*”, no v.5b (ind. pres. at. 1a pl. de εἶμι), encontra-se em alguns manuscritos na 2ª pessoa do plural “ἔστε/ *sois*” como: D* (Bezae, original, sec V), F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX); it (Itala), vg^{mss} (Vulgata, manuscritos divergentes), sy^p (Siriaca Peshita, sec V), as (Sahidic copta), Ambst (Ambrosiaster, sec IV). Ao substituir por “ἔστε/ *sois*”, todo versículo

²² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

fica harmonizado na 2ª pessoa do plural. A opção parece ser *lectio difficilior probabilior*²⁴.

No **v.6a**, o aparato crítico indica que em alguns manuscritos há uma adição de um καί entre “ὡς (καὶ) οἱ λοιποὶ/como também os demais”. Os manuscritos que inseriram o καί, maiúsculos são: \aleph^2 (Sinaítico, 2ª cópia), D (Bezae, sec V), F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX), K (Mosquensis, sec IX), L (Angelicus, sec. IX), P (Porfirio, sec IX), Ψ (Athos, sec IX, que acrescenta ainda: “ὁμοῖς/vós”), 0278; e minúsculos: 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505; \aleph (Texto Majoritário, sec V); it (Itala), vg^{cl} (Vulgada clementina, 1592) sy^h (Siriaca harklensis) e Ambst (Ambrosiaster). O texto sem o καί que é adotado pela NA²⁸ tem os seguintes testemunhos maiúsculos: \aleph^* (Sinaítico, original, sec IV), A (Alexandrinus, sec. V), B (Vaticanus, sec IV); e minúsculos: 33, 1739, 1881; b, f, vg^{st.ww} (Vulgada: Stuttgart 2007, Wordsworth 1889-1954), sy^p (Siriaca Peshita), Cl (Clemente de Alexandria). Como a frase ocorre quase do mesmo modo em 1Ts 4,13: “καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ/como também os demais”, é provável que tenha sido uma adição de harmonização ou um erro do copista, sem perceber, repetiu o “καί” presente em 1Ts 4,13 neste texto de 1Ts 5,6, sendo desaconselhável como leitura de provável originalidade textual.

Há uma única variante no **v.7c** para o termo “μεθυσκόμενοι/são embriagados”, verbo part. pres. pass. nom. masc. pl. (de μεθυσκόμεαι). Somente o manuscrito: B (Vaticanus, sec IV), traz o mesmo verbo na voz ativa: “μεθουοντες/embriagam-se”. É visível a intenção do manuscrito de corrigir para a voz ativa o que dá mais sentido na tradução, o que também é desaconselhável como provável leitura original, pois seria uma *lectio corrigenda*²⁵. A tradução mais difícil é no particípio, por isso, a escolhida feita pela NA²⁸.

No **v.9a**, em relação ao texto seguido pela NA²⁸ “ἡμᾶς ὁ Θεὸς/nós, Deus” é assinalado no aparato que há uma inversão na

²⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

ordem dos termos nos seguintes manuscritos: \mathfrak{P}^{30} e o maiúsculo B (Vaticanus, sec IV). A inversão dos termos nestes testemunhos não teria nenhum sentido mais significativo, mas a pronome (ἡμεῖς) + sujeito (ὁ Θεός) é a forma mais atestada nas cartas paulinas como em: Rm 5,8; 2Cor 1,21; 2Cor 7,6; 1Ts 5,9; o contrário: sujeito + pronome somente em 1Cor 4,9. Como há uma ocorrência próxima (1Ts 4,7) e mais testemunhos em outras cartas, o mais razoável é preferir “ἡμεῖς ὁ Θεός/nós, Deus”.

Capítulo 7

A expressão presente em **v.9b** é muito usada por Paulo em suas cartas: “διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*através de nosso Senhor Jesus Cristo*”, como em: Rm 5,1.11.21; 7,25; 15,30; 1Cor 15,57; 2Cor 8,9 (sem prep..) etc. O aparato crítico apresenta alguns testemunhos que omitem “Χριστοῦ/*de Cristo*”: $\mathfrak{P}^{30\text{vid}}$ (texto incerto), B (Vaticanus, sec IV) e versões: b (sec VIII), m*, vg^{mss} (Vulgata, manuscritos divergentes) e sa (Copta, sec VII). Em 1Tessalonicenses pode-se encontrar as duas versões: mais curta em 1Ts 2,19; 3,11.13 e a mais longa em 1Ts 1,3; 5,23.28. Nestes casos, a *lectio brevior potior* seria a opção que se costuma seguir, porém, parece que o Comitê entendeu tratar-se de testemunhos “isolados”²⁶; por isso, a NA²⁸ optou pela versão mais longa.

O **v.10a** apresenta uma mudança de preposição na frase “ὕπερ ἡμῶν/*por nós*”. A variante “περὶ ἡμῶν/*por nós*” encontra-se somente em três testemunhos: \aleph^* (Sinaítico, original, sec IV), B (Vaticanus, sec IV) e minúsculo: 33 (sec IX), no entanto, tal expressão é frequente em Paulo: Rm 15,14; 1Cor 1,4; Ef 6,22; Fl 1,27; 2,19.20; Cl 1,3 etc. Os testemunhos com “ὕπερ/*por*” encontram-se no \mathfrak{P}^{30} e nos maiúsculos: \aleph^2 (Sinaítico, 2º correção), A (Alexandrinus, sec. V), D (Bezae, sec V), F (Cambridge, sec IX), G (Dresden, sec IX), K (Mosquensis, sec IX), L (Angelicus, sec. IX), P (Porfirio, sec IX), Ψ (Athos, sec IX), 0278 (sec IX); e minúsculos: 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464

²⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222, embora a regra seja: “*manuscripta ponderantur non numerantur*/os manuscritos devem ser pesados, não contados”.

e \mathfrak{M} (Texto Majoritário, sec V). A expressão “ὕπὲρ ἡμῶν/*por nós*” é muito atestada nas cartas paulinas: Rm 5,8; 8,31.32.34; 1Cor 1,13; 11,24; 2Cor 1,7.11²; 5,12; 5,12; 2Cor 7,4; 7,12.14...1Ts 5,10 etc. As duas preposições são usadas e, conforme se observa pelas citações, com o mesmo sentido nas cartas paulinas²⁷; diante disso, o Comitê da NA²⁸ optou por “ὕπὲρ/*por*”.

No v.10d, cujo texto se tem “ζήσωμεν/*vivamos*” um verbo conj. aor. at. 1pl. (do verbo ζαω) segue melhor o sentido e está conforme os outros verbos também no mesmo modo, tempo e voz. Há duas variações presentes em alguns manuscritos: (1) o maiúsculo D* (Bezae, original, sec V) usa “ζῶμεν/*vivemos*”, verbo ind. pres. at. 1pl; já A (Alexandrinus, sec. V) usa “ζήσομεν/*viveremos*”, verbo ind. fut. at. 1pl.. Ambas variantes são de fraca testemunhança. Assim, “ζήσωμεν/*vivamos*” parece ser a mais razoável para o versículo.

2.4. Crítica da forma

Nas cartas paulinas, é frequente o uso da retórica como forma de apresentar suas ideias e argumentos²⁸. Paulo teve uma boa formação não somente judaica, mas também da cultura greco-romana, familizado com a cultura grega²⁹. É possível encontrar inclusive várias etapas da retórica clássica em 1 Tessalonicenses³⁰, e a principal ferramenta utilizada na perícope 1Ts 5,1-11 é da antíte-

²⁷ Conforme observações de BLASS, F.; DEBRUNNER, A., Grammatica del grego del Nuovo Testamento, §229,4; 231,1.

²⁸ Paulo viveu um tempo onde havia um fascínio pela retórica pública (sofistas), ele deve ter tido alguma formação na retórica clássica, talvez em Jerusalém paralela aos estudos rabínicos na sua juventude. No entanto, Paulo não se enquadrava muito em todas as formas de argumentar, se apresentou a comunidade de Corinto como “fraco, receoso e todo trêmulo” (1Cor 2,3) (WINTER, B., Retórica, p. 1090-1091).

²⁹ CARDOSO, J., 1 Tessalonicenses: epístola e peça retórica, p. 33. O autor elenca algumas recursos utilizados por Paulo em suas cartas conforme a retórica clássica (p. 33-34): metáfora (1Cor 12,12), antítese (Rm 8,13), ironia (1Cor 4,8; Gl 5,15), prosopopeia (Rm 8,19; 1Cor 12,15.16), alegoria (Gl 4,2), hipérbole (1Cor 4,15; Gl 1,8), anáfora (1Cor 6,11.12; 11,3), epânodos (2Cor 1,3); sinezeugmenon (Fl 3,10), paranomásia (2Cor 9,8) etc.

³⁰ D. PAGANOTTO em sua tese “O Dia do Senhor vem como ladrão de noite (1Ts 5,2b)”, p. 46-63, ilustra muito bem os diversos recursos da retórica utilizados nesta carta e propriamente na passagem de 1Ts 5,1-11.

se³¹ que é “uma contra colocação, isto é, a apresentação de princípios que estabelecem uma oposição”³².

Parece que o tempo em que esteve em Tessalônica, Paulo teve oportunidade de expor sobre os temas retomados na carta como se percebe no uso do verbo “οἶδατε/sabeis”, que ele usa desde o início da carta: 1Ts 1,5; 2,1.2.5.11; 3,3.4; 4,2; 5,2. Esta ideia fica bem clara em 1Ts 4,2: “Οἶδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ/bem sabeis, de fato, de quantas instruções vos demos da parte do Senhor Jesus”. Assim, pode-se afirmar que a carta 1 Tessalonicenses se encaixa mais no estilo parenético: “exortação para que se *preserve* certo modo de vida. Não se trata de exortar o leitor a abraçar um caminho novo, mas de enfatizar o que já é do conhecimento do leitor”³³

Neste texto de estudo, a antítese se apresenta de diversas formas, principalmente, nos antônimos naturais e universais³⁴: dia e noite (v.2.7.8); “dia do Senhor” x ladrão da noite (v.2); paz e segurança x dor de parto (v.3); (filhos das) trevas x filhos do dia e da luz (v.4); os vigilantes x aqueles que dormem (v.6.7); ira x salvação (v.9); morrer x viver (v.10).

Interessante notar como o autor agrupa termos em duplas, ora em oposição como: “dia do Senhor” x ladrão da noite (v.2), filhos da luz e do dia x (filhos) da noite e das trevas (v.5); e ora como sinônimos: tempos e oportunidades (épocas) (v.1), paz e segurança (v.3), filhos da luz e filhos do dia (v.5a), noite e trevas (v.5b),

³¹ A *Antítese* é uma ferramenta da retórica que se desenvolveu no pensamento grego, no entanto, pode-se perceber também no pensamento hebraico como assinala ALONSO SCHÖKEL, estudos de poética hebraica, p. 251-268. Quando a língua e a cultura grega chegaram na Palestina, esta ferramenta de retórica torna-se também comum nos textos em grego do AT e do NT (sobre este assunto, conferir: GONZAGA, W.; DOALDO, B. F., O uso retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, Theologia Xaveriana, v.71, p. 1-35. 2021).

³² PAGANOTTO, D. R., “O Dia do Senhor vem como ladrão de noite” (1Ts 5,2b), p. 48-63.

³³ CARDOSO, J., 1 Tessalonicenses: epístola e peça retórica, p. 30. Neste artigo, o autor também faz uma diferenciação de: carta com estilo “parenético” e as cartas “parênese”, o primeiro é recordar o que já se foi ensinado; o segundo estilo é apresentar algo novo para ser incorporado aos ensinamentos.

³⁴ PAGANOTTO, D., “O Dia do Senhor vem como ladrão de noite” (1Ts 5,2b), p. 58.

vigilantes e sóbrios (v.6), dormem e embriagam (v.7), da fé e do amor (v.8), quer vigiemos e quer vivamos (v.10), consolai um ao outro e edificai-vos um a um (v.11). Significativo ainda, é o uso de várias conjunções (26 ocorrências), produzindo um reforço nas ideias e frases³⁵.

Quadro geral das preposições, conjunções, advérbios e verbos de 1Ts 5,1-11.

v.	<i>Prep. / Conj</i>	<i>Advérbios</i>	<i>Vocativos</i>	<i>Verbos</i>	<i>Complementos</i>
v.1a	Acerca, porém,	dos tempos e dos momentos oportunos,			
v.1b			Irmãos,	ter	não (é) necessário
v.1c				de vos escrever.	
v.2a	De fato,	Acuradamente		sabeis	
		muito bem			
v.2b				vem	o “dia do Senhor” como um ladrão na noite.
v.3a				Quando disserem:	“Paz e segurança”,
v.3b		inesperadamente		acontecerá	a eles a destruição
v.3c				tendo	como dor de parto
v.3d		nenhum modo		escaparão.	

³⁵ Conforme afirma BLASS, F.; DEBRUNNER, A., Grammatica del greco del Nuovo Testamento, p. 528: “As conjunções expressam a relação mútua entre frases e classes gramaticais”. (tradução nossa)

v.4a	Porém		vós, irmãos	não estais	nas trevas
v.4b	a fim de que			vos surpreenda	o dia como ladrão.
v.5a	De fato			sois	filhos da luz e filhos do dia,
v.5b				não somos	da noite nem das trevas.
v.6a	Assim, pois,			de nenhum modo durmamos	como os demais,
v.6b	mas,			permaneçamos	vigilantes
v.6c				permaneçamos	Sóbrios.
v.7a	De fato,			os que dormem,	
v.7b				dormem	de noite
v.7c				se embriagamos	
v.7d				se embriagamos	de noite.
v.8a	Porém			somos	nós do dia
v.8b				permaneçamos	sóbrios,
v.8c				revestidos	da couraça da fé e do amor e capacete a esperança da salvação.
v.9a	Porque			não nos fez	Deus para a ira,
v.9b	mas			para a posse	da salvação

	através				do Senhor Nosso Jesus Cristo
v.10a				que morreu	por nós
v.10b	a fim de que,			quer vigie- mos,	
v.10c				quer dur- mamos	
v.10d				vivamos	juntos com ele.
v.11a	Portanto,			consolai,	uns aos outros
v.11b				edificai-vos	um a um
v.11c				como tam- bém estais fazendo.	

Paulo alterna muito bem os personagens que ele divide em três grupos.

	vós, irmãos (v.1-2)	eles (v.3)
	vós, irmãos (v.4-5a)	
nós (v.5b-6)		demais (v.6); eles (v.7)
	vós (v.11)	

2.5. Léxico da perícopé

Alguns termos e expressões merecem atenção na perícopé de 1Ts 5,1-11, pela importância dentro da argumentação de Paulo sobre a *Parusia*, especialmente os termos *Chronos*, *kairós*, “dia do Senhor” etc., como se pode conferir a seguir:

a. “*χρόνος/tempo*” (v.1). É o primeiro dos dois termos ligados à cultura helenista que Paulo usou em seu texto. No entanto, na língua grega há vários termos para designar “tempo”³⁶. Como é

³⁶ No mais amplo dentre os termos para expressar tempo é “*αἰών/eternidade*” que comumente é interpretado como “eternidade”, mas no grego designa uma “expressão ampla de tempo”: “Se esse longo período se refere ao passado, tal expressão remete a *tempos*”

próprio no mundo grego, alguns vocábulos de uso comum possuem uma compreensão que remete à mitologia grega. *Chronos*, por exemplo, era usado por todos que falavam o grego para expressar “tempo” no seu sentido comum: sucessão de momentos.

Segundo se conta na mitologia grega, *Chronos* era um Titã e filho mais novo entre Urano (representação do céu) e Gaia (representação da terra). Urano temia perder seu trono e por isso, “devolvia” os filhos para o útero da terra, Gaia. Ela cansada disso, resolveu esconder seu filho recém nascido mais novo, *Chronos*. Ele já adulto castrou Urano com uma foice (do sangue dele nasceram os Gigantes, as Eríneas e as Melíadas; e do esperma, nasceu Afrodite). Urano, antes de perder seu poder para *Chronos* lançou uma maldição sobre ele: um de seus filhos lhe tomaria o poder. Assim, para evitar a realização da profecia, *Chronos* passou a “devorar” seus filhos que tinha com sua esposa-irmã Reia³⁷.

A compreensão comum para o termo *Chronos* é de uma sucessão inevitável dos momentos dos homens e da história. “Depois de *Chronos*, algo só ‘é’, se com duração determinada, começo e fim”³⁸. É algo fixado na realidade humana que ninguém possui controle, é um movimento contínuo³⁹ de tudo o que existe. Com esta ideia que nasce do mito do *Chronos*, desenvolve-se o princípio entre os gregos que o tempo é algo cíclico⁴⁰: há um mo-

remotos ou à *época primitiva*, envolta na nebulosa do tempo; se se refere a um futuro eterno, então *aiōn* também pode adquirir o sentido de *eternidade*” (GUHRT, J., *Tiempo*, p. 262). (tradução nossa)

³⁷ ARANTES, P., *Kairós e chronos: origem, significado e uso*. Revista Pandora Brasil, n. 69, p. 1-9, dez 2015.

³⁸ ARCANGELO, A. et al. *Chronos, Kairós e a temporalidade da pandemia*, p. 30.

³⁹ Como bem ilustra Regina Schöpke em sua tese (*Matéria em Movimento. A ilusão do tempo e o eterno retorno*, p. 16) sobre o tempo em movimento: “os filósofos, que – em geral – nunca conseguiram dissociá-lo do movimento do mundo. É claro que se o tempo é entendido como algo que não pára de passar, é realmente difícil dizer o que ele é (ou dizer que ele tem um ‘ser’, uma natureza em si). Afinal, pensado como um fluxo contínuo, o tempo tem sua própria ‘realidade’ furtada pelos instantes que se sucedem, isto é, ele só pode ‘existir’ à custa de ser sempre outro, já que a cada presente que passa, um novo se segue e, assim, indefinidamente”.

⁴⁰ REEGEN, J., *O tempo na Filosofia antiga e da Idade Média*, p. 90.91. No entanto, afirma GUHRT, J., *Tiempo*, p. 262 que “[*chrónos*] indica quase sempre a extensão do tempo quantitativa e linear, o *espaço de tempo* ou a *duração*”. (tradução nossa)

vimento de tudo que se repete, um constante amanhecer, o dia e depois a noite para tudo se repetir no amanhã; o mesmo princípio também vem aplicado na realidade humana: nascer, crescer e o morrer⁴¹. Assim, *Chronos* era visto também como um “tempo perdido” associado: a idade, ao tempo de vida e ao bios (vida)⁴². “O homem grego experimenta o tempo como um poder que determina inelutavelmente sua vida”⁴³. Assim, tudo é visto como algo fixo e inevitável.

No AT, algumas passagens parecem refletir esta ideia de tempo como algo que somente se repete sucessivamente e sobre o qual, o homem não possui controle, como no texto de Ecle 1,9: “O que foi é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; nada há, pois, novo debaixo do sol”. Na LXX, *Chronos* não é muito comum, usado especialmente para a palavra “dia” como espaço de tempo, como o “tempo de um monarca”⁴⁴.

Na Bíblia, no entanto, predomina a concepção de tempo que se manifesta na história. A história na Bíblia não obedece a lei do “eterno retorno” através do ciclo natural do tempo, mas tem um caráter único e não repetitivo que se deposita na memória. “Assim, o tempo histórico difere qualitativamente do tempo cósmico”⁴⁵. Por isso, na Bíblia, “o tempo se orienta para um fim misterioso, cujo tempo alcançará o seu fim e ao mesmo tempo sua plenitude”⁴⁶. Para o homem bíblico, tempo e história, são conceitos que se implicam mutuamente, mas o israelita se interessa pelo tempo quando está qualificado por um acontecimento qualificado: “tempo dos padres” (1Esd 8,76), “tempo de Noé” (Is 54,9)⁴⁷.

No NT, *Chronos* não é tão usado quanto *Kairós*. *Chronos* aparece somente 54 vezes sendo 24 vezes em Lucas e 9 em Paulo.

⁴¹ Ainda dentro do pensamento grego, o tempo cíclico de vida e morte dos entes (finitude das coisas) contrasta com a ideia de subsistência perene do cosmo (PEIXOTO, M., Tempo, tempo, tempo, tempo. Reflexões sobre o tempo na filosofia pré-socrática, p. 12).

⁴² ARANTES, P., *Kairós e chronos: origem, significado e uso*, p. 5.

⁴³ HAHN, h.-Chr., *χρόνος*, p. 272. (tradução nossa)

⁴⁴ DELLING, G., *Χρόνος*, p. 748.

⁴⁵ JOIN-LAMBERT, M.; GRELOT, P., *Tempo*, p. 1265. (tradução nossa)

⁴⁶ JOIN-LAMBERT, M.; GRELOT, P., *Tempo*, p.1266-1267. (tradução nossa)

⁴⁷ HAHN, h.-Chr., *χρόνος*, p. 273.

Ademais, *Chronos* no NT não tem nenhuma conotação e sentido igual a filosofia grega. Para dizer “tempo”, os escritos do NT preferem mais o termo *Kairós*⁴⁸ e não se interessam por especulações sobre o tempo, pois têm como temática principal Jesus Cristo dentro do tempo presente como na expressão de Paulo em Gl 4,4: “τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου/*plenitude do tempo*”, Jesus Cristo tocou o pleno do tempo, o seu fim⁴⁹.

Em Paulo e suas cartas⁵⁰, os termos *καιρός*, *χρόνος* e *αἰών*, às vezes, são usados como sinônimos, principalmente, para indicar um duração determinada da vida humana. No entanto, *χρόνος* indica mais uma “duração” de tempo em sentido linear enquanto que *καιρός* indica um “tempo escatologicamente pleno, tempo da decisão” ou o “tempo futuro do juízo ou da *Parusia*”⁵¹.

O termo “*αἰών/época, eternidade*” ocorre mais de 100 vezes no NT, é muito usado para expressar um “tempo que vai além do tempo presente”. No grego antigo tem significado de “vida, tempo ou duração da vida, geração” ou “um tempo longo, tempo ilimitado, passado e também futuro”⁵². Ainda o grego antigo, usa o termo *αἰών* para se referir a algo que “está relacionado à vida dos deuses e a ideia de eternidade”⁵³. O uso de *αἰών* no NT está ligado à ideia de uma duração de tempo longa (século) dando origem à expressão “séculos dos séculos”, em alguns casos, com o acréscimo do termo “amém”: Rm 1,25; 9,5; 11,36; 16,27; Gl 1,5; Fl 4,20; 1Tm 1,17 etc. Assim,

⁴⁸ HÜBNER, H., *χρόνος*, p. 1959, v. II; GUHRT, J., *Tiempo*, p. 262. v. IV.

⁴⁹ HAHN, h.-Chr., *χρόνος*, p. 275. v. IV.

⁵⁰ Nas cartas paulinas, poucas são as citações de *Chronos*: Rm 7,1; 16,25; 1Cor 7,39; 16,7; Gl 4,1; 4,4; 1Ts 5,1; 2Tm 1,9; Tt 1,2.

⁵¹ BAUMGARTEN, J., *καιρός*, p.1862-1864. v.I.

⁵² HOLTZ, T. *αἰών*, p. 116-117. A. Campillo, em seu estudo sobre “*Aión, Chronos y Kairós*”, afirma que “o significado mais arcaico de *aión* é de vida, respiração ou força vital e por extensão de duração de uma vida. Porém, mais tarde passou a designar as grandes eras e idades da vida do mundo, os grandes ciclos ou *eones* do *Kósmos*; e inclusive o tempo como vida sempre viva, sem princípio nem fim, isto é, a eternidade, concebida como totalidade simultânea de todos os tempos”. (CAMPILLO, A., *Aión, Chronos Y Kairos*, p. 40). (tradução nossa).

⁵³ HAUBERT, L., *Apontamentos sobre a questão do tempo na Grécia*, p. 57.

αἰών pode ser compreendido como “eternidade”⁵⁴. Paulo também usa o termo αἰών (e derivados) para expressar “tempo presente”, por vezes visto com um “tempo perverso” (Gl 1,4) ou o “deus deste mundo” (2Cor 4,4 ainda: 1Cor 2,6.8). Paulo não fala de “αἰών futuro”, pois é um tempo da senhoria de Deus⁵⁵.

b. “καιρός/tempo oportuno” (v.1). A compreensão deste segundo termo grego usado por Paulo (καιρός) exige mais atenção na sua interpretação. Como o termo *Chronos*, também *kairós* possui uma explicação da origem do termo ligada à mitologia grega; assim, é preciso compreender sua origem para tentar entender seu uso na linguagem comum para os gregos. Na literatura grega, o termo *Kairós* é encontrado em Homero (sec. VIII-VII a.C.) com sentido de “tempo justo, a oportunidade apropriada: o homem que não tem *Kairós*, acaba vítima de si próprio”⁵⁶.

Kairós é uma divindade grega, citada no sec. V a.C. em um hino de Íon de Quio. Tal divindade era filho mais jovem de Zeus⁵⁷. Em relação ao *Chronos*, *Kairós* é mais recente entre as divindades⁵⁸. Na mitologia grega é descrito como um ser que andava muito rápido e nu, sem nenhum pelo no corpo somente com um topete de cabelo na parte da frente da cabeça. Dessa forma, para conseguir agarrá-lo é preciso “pegar pelo cabelo” quando chega, sendo impossível agarrá-lo quando passa. Tal descrição, ainda dentro da mitologia grega, favorece uma interpretação mais comum para *Kairós* como “momento oportuno”⁵⁹. “*Kairós* expressa, assim, a

⁵⁴ T. Holtz afirma sobre a eternidade e o tempo: “A história do mundo deriva da infinitude de Deus e para ela retorna em uma direção temporalmente irreversível, verso o infinitude de Deus” (HOLTZ, T., αἰών, p. 120).

⁵⁵ HOLTZ, T., αἰών, p. 120.121.

⁵⁶ FALCÃO, P., *Kairós e chronos: duas visões da língua grega sobre o tempo*, p. 288.

⁵⁷ KAIRÓS. In: Dicionário Treccani. (dicionário digital)

⁵⁸ Segundo LLOYD, G., *Temps et histoire dans la diversité des cultures*, p. 3, *Kairós* não se encontra em Homero, filósofo dos tempos clássicos da Grécia.

⁵⁹ Para maior compreensão sobre *Kairós* na mitologia grega, conferir: ARANTES, P., *Kairós e Chronos: origem, significado e uso*. Revista Pandora Brasil, n. 69, p. 1-9, dez 2015; FALCÃO, P., *Kairós e chronos: duas visões da língua grega sobre o tempo*, p. 288.

atividade criadora do ser humano, que introduz mudanças qualitativas no mundo, expressando sua liberdade”⁶⁰.

Chronos, dessa forma, expressaria a quantidade do tempo que se apresenta de forma ininterrupta e inexorável; e *Kairós* como o tempo em sua qualidade, como algo em que o homem pode intervir no tempo⁶¹. Sobre a relação entre os dois termos no pensamento grego, observa Pedro F. Facão que “o tempo [*chronos*] que se pode dividir, e por consequência medir, algo que é impossível fazer ao *kairós*, que dificilmente pode ser quantificado: não pode haver um *kairós* extenso nem curto em si...”⁶². Os dois termos, *Chronos* e *Kairós* entraram no vocabulário da LXX para o AT e passaram a ser usados, normalmente, no NT⁶³. Já a sua interpretação e, conseqüentemente, sua tradução, são diversas e difíceis⁶⁴.

No AT, *Chronos* e *Kairós* são usados pela LXX para traduzir alguns termos em hebraico como “יָמִים” e “יָמִי”⁶⁵, que são interpre-

⁶⁰ REEGEN, J., O tempo na Filosofia antiga e da Idade Média, p. 90.

⁶¹ “O fato de o conceito de ‘tempo’ abranger os dois grupos semânticos *chrónos* e *kairós* demonstra que os gregos distinguiam, por um lado, o fluxo do tempo, que avança inexoravelmente, sem que o homem possa intervir nele (*chrónos*), e, por outro lado, pontos ou espaços de tempo limitados suscetíveis à intervenção decisiva do homem (*kairós*)” (GUHRT, J., Tempo, p. 264. v. IV). (tradução nossa).

⁶² FALCÃO, P., *Kairós* e *chronos*: duas visões da língua grega sobre o tempo, p. 289.

⁶³ Outro termo usado na língua grega clássica que encontramos na LXX e no NT é “αιών” que, comumente é traduzido por “eternidade”, mas que na antiguidade grega era o tempo da duração de uma vida, idade, geração do homem e que é retirada no momento da morte (LLOYD, G., Temps et histoire dans la diversité des cultures, p. 3). Pode-se assim, afirmar que o *Chronos* representa a “quantidade” do tempo medido em dias, meses e anos; *Kairós* pode-se dizer que é “qualidade” do tempo que sem romper com o *Chronos*, qualifica-o em certos momentos; e o *Aiōn* como totalidade da vida e do tempo (PLESHKOV, Aleksei A. Time as a political resource: Early grek thought and Plato’s philosophy of time, p. 209).

⁶⁴ L. Haubert, em seu artigo, assinala a dificuldade em dar uma boa tradução: “o termo *καίρος* é um dos mais difíceis de se traduzir, e possivelmente, de se compreender. Ele diz respeito a uma característica própria da ideia de temporalidade sofisticada, onde o tempo está revestido por uma marca de perigo, e também pela oportunidade” (HAUBERT, L., Apontamentos sobre a questão do tempo na Grécia, p. 66).

⁶⁵ Outras traduções: “prazo, tempo determinado” [WOLF, H., יָמִי (*z’ mān*), prazo, tempo determinado, p. 396 (557a)]. Conferir ainda: DELLING, G., *καίρος*, p. 431. v. I.

tados como “tempo” e “época”⁶⁶. Porém, Pedro B. Falcão⁶⁷ observa que o hebraico bíblico possui outros termos que na Bíblia Grega também foram traduzidos por *Chronos* e *Kairós*. Alguns exemplos:

- ✓ - Dn 2,21: “אֲנִי אֶמְצָא אֶת־הַמְּלָכִים אֲשֶׁר־עִלְּמוּ/ele quem muda as estações e o tempo” e na LXX: “καὶ αὐτὸς ἀλλοιοῖ καιροῦς καὶ χρόνους”. Como também na passagem do mesmo livro profético (7,25) onde a LXX traduz “יָמִים” por καιρός; e a expressão em hebraico no final do versículo: “וְיָמֵי־הַיָּמִים לְפָנֶיךָ/por um tempo, tempos e metade do tempo”, para o termo “יָמֵי”, a LXX usa καιρός: “καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμίσεος καιροῦ”.
- ✓ - Ecle 3,1: “כָּל־עֲשֵׂי־יָמִים לְפָנֶיךָ/para tudo há uma estação e um tempo” que a LXX traduziu: “τοῖς πᾶσιν χρόνος καὶ καιρὸς”.

Para o povo hebreu que possui uma rica relação de seu Deus na história, o tempo é visto mais em sua forma qualitativa (momentos oportunos) do que em sua forma simples de sucessão de momentos em que o homem nada pode intervir. Por isso, ao traduzir os termos em hebraico sobre *tempo*, a LXX preferiu mais de 300 vezes o termo *Kairós*, três vezes mais que *Chronos*⁶⁸. Na Bíblia grega do AT pode-se observar o uso de *Kairós* para designar “momento decisivo”, por isso, é Deus que colhe o *kairós* na história⁶⁹.

⁶⁶ Sobre a dificuldade em expressar os dois termos em hebraico, assinala SCHULTZ, C. 77 (‘ad), I. *Perpetuidade, eternidade*, p. 1077 (1565c): “Deve-se assinalar que em hebraico não existe nenhuma palavra para designar tempo, nem palavras específicas para passado, presente, futuro e eternidade”.

⁶⁷ Pedro Falcão (*Kairós e Chronos: duas visões da língua grega sobre o tempo*, p. 290-291) apresenta outros termos em hebraico que têm conotação de tempo: “יָמֵי/tempo” [COPPEL, L., 77 (‘et), *tempo*, p. 1141-1142] e “יָמֵי־לָדָם/para sempre, eterno” [(MACRAE, A., 77 (‘dām), *para sempre, eterno*, p. 1126)].

⁶⁸ Completa ainda HAHN, h.-Chr.: “Kairós é usado principalmente como tradução do termo hebraico ‘et (198 vezes); Substitui *mō’ēd*, instante, 31 vezes; *kēs*, fim dos tempos, 6 vezes; e *yōm*, dia, 3 vezes. Kairós aparece frequentemente com um significado mais ou menos aproximado ao de outros termos que indicam tempo (*chrónos*, por exemplo, Daniel 2,21; 7,12; Eclesiastes 3,1; Sabedoria 7,18; 8,8; *hēméra*, por exemplo, Jeremias 50,27.30; Salmo 37,19; *hōra*, por exemplo, Números 9,2, comparado com 9,7.13)” HAHN, h.-Chr., *χρόνος*, p. 268. v. IV). (tradução nossa)

⁶⁹ DELLING, G., καιρός, p. 1372-1373, v. IV.

No NT, o termo grego *Kairós* não ocorre no sentido “espacial”, mas de “ponto decisivo”⁷⁰ e possui um sentido muito mais de um *tempo determinado*, como na expressão “ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ/ *naquele tempo*” (Mt 11,25; 12,1; Lc 13,1; At 7,20; 12,1; 19,23) deve ser entendido como um *período de tempo*⁷¹. O termo grego *Kairós* no NT está também associado a época própria, oportuna para a colheita⁷² (Mt 21,34). No entanto, *Kairós* ganhou um sentido novo na concepção cristã associado a *vinda de Cristo* (com em Mc 1,15: “cumpru-se o tempo”). O tempo de graça dos profetas, se realiza com Cristo: Rm 3,21; 1Pd 1,10ss; Rm 16,25s; Ef 3,8ss; Col 1,26⁷³.

c. “ἡ ἡμέρα Κυρίου/*Dia do Senhor*” (v.2). É uma expressão conhecida nos escritos proféticos⁷⁴. Originalmente tinha-se a ideia de um dia de “alegria futura, quando Deus intervirá a favor do seu povo e o salvará da calamidade, corrigindo a injustiça e derrotando os inimigos de Israel”⁷⁵, assim, seria uma calamidade somente para os pecadores (opositores de Israel) e salvação para o povo justo⁷⁶. Mas, os profetas também apresentam o “Dia do Senhor” com sentido de ameaça e castigo para todos como em: Am 5,18-20; 6,1-3; 9,10; Mq 2,7; 3,11; Is 5,19; 13,6.9; Jr 5,12s; 7,4; 8,8; 14,9; 21,2; 46,10; Ez 7,7; 13,5 etc.

⁷⁰ DELLING, G., καιρός, p. 431. v. I. Como *Kairós* no NT tem um sentido que não se pode desprender da ação de Deus, pode-se ainda compreender como momento fatal e decisivo para o homem e para Jesus (DELLING, G., καιρός, p. 1376-1382. v. IV).

⁷¹ HAHN, h.-Chr., χρόνος, p. 270. v. IV.

⁷² HENSEL, R., Καρπός [Karpos] *Fruto*, p. 212.215. v. II.

⁷³ HAHN, h.-Chr., Καιρός, p. 270. v. IV.

⁷⁴ Conferir ainda: PAGANOTTO, D., “O Dia do Senhor vem como ladrão de noite” (1Ts 5,2b), p. 151-156.

⁷⁵ HAWTHORNE, G. et al, Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 466. Comenta VON RAD, G., hēméra [dia], p. 341, v. I., que o “dia do Senhor” não é predominante em toda profecia, mas se tornou ponto decisivo como julgamento, libertação, purificação, limpeza... após a destruição de Jerusalém pelos babilônios.

⁷⁶ HAAG, Herbert et al, Diccionario de la Biblia, p. 463-464. Paulo Valério F., em seu artigo (Dia do Senhor, noite dos homens. Análise exegético-teológica de Sf 114-18, p. 55), resume bem o que se esperava da ação de Deus no “dia do Senhor”: “O Dia do Senhor, portanto, se assemelha ao sol nascente: primeiro atinge os picos mais altos; a seguir, vai descendo aos vales, até iluminar os recantos mais recônditos. Contudo, até mesmo lá onde o sol não chega, chegará a ira do Senhor”.

No NT, no entanto, tirando At 2,20 e 2Pd 3,10, a expressão “Dia do Senhor” ocorre ainda algumas vezes em Paulo: 1Cor 5,5; 2Cor 1,4; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2. Paganotto em sua tese⁷⁷ afirma que esta expressão “Dia do Senhor” se apresenta como argumento principal desta perícopé de estudo: 1Ts 5,1-11; e o termo “ἡμέρα/dia” perpassa todo o texto e o autor lembra ainda como Paulo contrapõe com “νύξ/noite”(v.2.5.7-8) e “σκότος/trevas” (v.5).

O “Dia de Yahweh” do AT passou a ter um sentido no NT de “Dia do Senhor” (1Cor 5,5; 2Cor 1,14; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; 1Cor 1,8) e também “Dia de Cristo” (Fl 1,6.10; 2,16)⁷⁸. Esta expressão profética está profundamente ligada a ideia da *Parusia* de Jesus; e “Paulo é a principal fonte neotestamentária para o uso do termo *Parusia* a respeito da vinda futura de Jesus Cristo (1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8-9)”⁷⁹. Assim, a ideia da manifestação de Cristo no final dos tempos (*Parusia*), no “Dia do Senhor” se amplia como a derrota do mal definitivamente, como apresenta o livro do Apocalipse; em 1Tm 2,18, encontra-se a expressão “ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ/naquele dia”, com o sentido de o dia da misericórdia do Senhor, como que um sinônimo de o “dia do Senhor”.

d. “ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ”/(vem) como ladrão na noite” (v.2.4). A figura do *ladrão* no AT está sempre associada ao crime e ao mandamento “não roubar”; por isso, não se pensava em “alguém” que surgiria na noite, como uma surpresa e vindo de Deus; ou que o “dia do Senhor” aparecerá de sobressalto comparado ao ladrão⁸⁰. Esta expressão “vir como um ladrão na noite” é predominante nos textos do NT seja para ilustrar a necessidade da vigilância sobre chegada de um ladrão, como associada a *Parusia*, usada “frequentemente com referência ao irrompimento da

⁷⁷ PAGANOTTO, D., “O Dia do Senhor vem como ladrão de noite” (1Ts 5,2b), p. 150.

⁷⁸ HAAG, H. et al, Diccionario de la Biblia, p. 466.

⁷⁹ HAAG, H. et al, Diccionario de la Biblia, p. 467.

⁸⁰ PREISKER, H., κλέπτω, κλέπτῃς, p. 575. v. V. Grande Lessico del Nuovo Testamento.

era messiânica”⁸¹. Além desta passagem de 1Ts 5,2.4, a expressão: “vir como ladrão” é encontrada também em: Mt 24,43// Lc 12,39; 2Pd 3,10; Ap 3,3; 16,15. Somente a passagem de 2Pd 3,10 afirma (juntamente com 2Ts 5,2.4) que o “dia do Senhor” virá como ladrão.

e. “ἡ ὥδὴν τῆ ἐν γαστρὶ/*dor de parto*” (v.3). O AT menciona o *parto em dores* como algo que compõe o nascimento das pessoas (Gn 3,16; 35,16.17; Sl 48,6; Ct 8,5)⁸². Também se usa em sentido metafórico como um sofrimento antes de se ter um grande bem (Sl 7,15; 47,7; Eclo 19,11; 34,6; 48,21). Mas, tal expressão é muito usada pelos profetas como um tempo de sofrimento (perseguição, castigo, penitência) antes de se ter a vitória ou a vida em segurança: Is 13,8; 21,3; 23,4; 26,17; 42,14; 54,1; 66,7.8; Jr 4,31; 6,24; 13,21; 22,23; 30,6; 48,41; 49,22.24; 50,43; Os 13,13; Mq 4,9. Também com sentido de libertação: “Assim como Deus tira do ventre natural (Sl 22.9), assim também ele tira do ventre do sofrimento e morte; ele não vai destruir de maneira final (Jr 17.7; Jn 4.11)”⁸³.

No NT, as poucas ocorrências seguem a reflexão dos profetas: período de sofrimento (por conta de perseguição, castigo...) antes da vida nova que surge: Jo 16,21; Rm 8,22; Gl 4,19.27; 1Ts 5,3; Ap 12,2. A expressão comum no AT (conferir as citações acima) como no NT é “dores (plural) de parto” como em Gl 4,19; Ap 12,2, somente nesta passagem de 1Ts 5,3 a expressão está no singular: “dor de parto” com dois sentidos: como algo que chega improvisadamente e como algo que todos deverão passar⁸⁴. No v.3, Paulo associa em mais uma antítese “paz e segurança” a che-

⁸¹ PREISKER, H., *kléptō* [roubar]. *Kléptēs* [ladrão], p. 488. v. I. Dicionário teológico do Novo Testamento.. e PREISKER, H., *κλέπτω, κλέπτεις*, p. 576. v. V. Grande Lessico del Nuovo Testamento.

⁸² Há passagens que somente mencionam o “parto”, mas sem as dores: Gn 38,5.28; 1Sm 4,19; 1Rs 3,18; Jó 39,2; Jr 31,8 como também o parto de animais (Jó 39,1.2).

⁸³ BERTRAM, G., *ōdīn* [dor de parto], *ōdīnō* [padecer dores de parto], p. 766. v. II.

⁸⁴ RADL, W., *ōdīvō*, p. 2000. v.II. Comenta BERTRAM, G., *ōdīn* [dor de parto], *ōdīnō* [padecer dores de parto], p. 766. v. II, que o singular “dor” pode ainda se referir a sentido coletivo ou a primeira e repentina dor.

gada da “dor de parto”; a frase de tranquilidade era uma expressão romana para reafirmar a situação de controle sobre tudo, mas com a *Parusia*, nem eles vão escapar⁸⁵.

f. “σκότος/*trevas*” (v.4a.5b). O termo σκότος, com sentido de “trevas” ou “obscuridade”, é usado em sentido próprio no NT e especial em sentido tralado por Paulo⁸⁶. Na perícopie de 1Ts 5,1-11 encontram-se dois termos sinônimos: “νυξ/*noite*” (v.2b,5b) e “σκότος/*trevas*” (v.4a.5b), para frisar o contraste com aqueles que são do “ἡμέρα/*dia*” (v.2b.4b.5a.8a) e da “φῶς/*luz*” (5a), como nas passagens de 1Cor 4,5; 2Cor 4,6; 6,14. Assim, o sentido de “trevas” parece ser usado para afirmar que “o que no escuro, está escondido” um dia será revelado (1Cor 4,5)⁸⁷.

g. “γρηγορέω/*vigiar*” (v.6.10). Esta exortação é encontrada no NT com sentido comum de “vigiar e não dormir” (Mt 26,38.40.41; Mc 14,34.37.38; Lc 12,37), mas tal termo é muito aplicado em sentido escatológico: estar pronto quando Jesus chegar (Mt 24,42; 25,13; Mc 13,35.37; 1Ts 5,6; Ap 3,2.3; 16,15)⁸⁸. É bem provável que o termo e exortação “vigiai!” fez parte de alguns discursos de Jesus: “Portanto, vigiai, porque não sabeis em que dia vem o vosso Senhor!” (Mt 24,42; ainda: 25,13; 26,41; Mc 13,33.35.37; 14,34.38). Algumas parábolas também trazem esta temática (Mc 13,33-36; Lc 12,35-46). O termo propõe encorajamento à vigilância, parece pertencer ao próprio discurso de Jesus ou compunha o conteúdo do Querigma. Por isso, desde as primeiras cartas paulinas, dominadas pela perspectiva escatológica, encontram-se ecos desta exortação evangélica à vigilância⁸⁹. Nos Evangelhos, a vigilância está associada ao “serviço” (Mt 25,14; Mc 13,33; Lc 12,36-37) ou à “oração” (“vigiai e orai!”: Mt 26,41; Mc 13,33; Lc 21,36).

⁸⁵ DA SILVA, V., As dores de parto e o nascimento na literatura bíblica, p. 23.

⁸⁶ HACKENBERG, W., σκότος, p. 1365-1366. v. II.

⁸⁷ CONZELMANN, H., σκότος [trevas]..., p. 431. v. II.

⁸⁸ NÜTZEL, J. M., γρηγορέω, p. 701. v. I.

⁸⁹ DIDIER, M., vegliare, p. 1344.

Também encontra-se nos Evangelhos a chamada de atenção que o desconhecimento do “do dia e da hora” do retorno do Senhor, por isso, vigiai! (Mt 25,13).

O texto de 1Ts 5,10 apresenta uma compreensão além de “*vigiai ou dormir*, se entende *viver ou ser morto*: Jesus Cristo morreu por nós para que nós – seja que ainda vivamos (neste mundo) seja que estajamos já mortos – vivamos junto com ele”⁹⁰.

Capítulo 7

2.6. Vinda como ladrão, *chronos* e *kairós* na *parusia* paulina de 1Ts 5,1-11

A Primeira aos Tessalonicenses marca o início das cartas de Paulo bem como os escritos do NT. A passagem em estudo 1Ts 5,1-11 revela uma preocupação dos membros da comunidade de refletir e se posicionar sobre temas importantes da fé cristã.

Paulo menciona, já de início, que 1Ts 5,1-11 se apresenta como um acréscimo ao trecho anterior sobre a situação da morte de membros da comunidade antes da *Parusia* do Senhor. O autor lembra que ele não tem necessidade de escrever algo a mais, pois a comunidade sabe muito bem sobre o tema do “dia do Senhor” (1Ts 5,1-2). Assim, a temática abordada por Paulo em 1Ts 5,1-11 não seria algo completamente novo, mas complementar em relação àquilo que a comunidade já tinha tido oportunidade de anteriormente ser instruída. Assim, pode-se afirmar que o trecho anterior que trata sobre o destino dos mortos antes da *Parusia* (1Ts 4,13-18) foi uma instrução nova que os tessalonicenses ignoravam e que 1Ts 5,1-11 seria uma recordação ou reforço sobre temas que já tinham sido colocados, pelo menos parcialmente, à comunidade.

O tema que sobressai na perícopé 1Ts 5,1-11 é sobre a *Parusia*. Certamente, fez parte da catequese paulina que sucedia a formação daqueles que abraçavam a fé após o primeiro anúncio (Querigma). A comunidade de Tessalônica contou com a presença do missionário Paulo por um tempo até sua saída da cidade⁹¹ e

⁹⁰ NÜTZEL, J. M., γρηγορέω, p. 701. v. I. (tradução nossa)

⁹¹ Em At 17,2 menciona que a estadia de Paulo foi de “três sábados”, assim, teria permanecido três semanas somente na cidade. Um período muito pequeno para formar uma

neste período, a comunidade foi catequizada sobre a *Parusia*, mas nem todos os pontos ficaram claros o que justificaria a carta que a comunidade recebeu.

Paulo inicia afirmando sobre “os tempos” e “os momentos oportunos” e que ele não precisava escrever mais sobre isso. Os dois termos gregos estão no plural⁹²: “*χρόνων/tempos*” e “*καιρῶν/momentos oportunos*”. O termo *Chronos* está sempre ligado a sucessão de momentos que compõem os dias e meses na vida do homem e da história, conforme se percebe no uso no NT. O uso no plural parece significar um conjunto de acontecimentos e momentos na história que antecederão a *Parusia*.

O termo no plural ligado à *Parusia* ocorre também em At 1,7; 3,21; 2Ts 1,9; Tt 1,2; 2Pd 1,20, o que aparenta ser uma forma ou expressão ligada à mensagem da *Parusia*: não uma data específica, mas um tempo estendido na história que antecederá a *Parusia*. Lembrando que nos Evangelhos, a tradição conservou as palavras de Jesus de forma diferente: que diz que ninguém sabe sobre “aquele dia e hora” (Mt 24,36; Mc 13,32)⁹³. A atenção, assim, não deve ser sobre um momento específico (uma data) pois será um tempo longo que culminará com a *Parusia*, o foco deve ser sobre a missão de todos como corpo da Igreja no mundo⁹⁴.

O segundo termo (*Kairós*) usado por Paulo associado ao tempo, também está no plural. Como o termo anterior, *Kairós* foi usado no AT em grego e também no NT não mais associado a mitologia grega, mas com um sentido próprio. Se para o *χρόνος*, o que interessa é uma avaliação quantitativa do tempo, um número

comunidade e Paulo ter uma boa confiança (1Ts 2,9-12.17.19s; 3,6) e deles se tornarem “um exemplo de fé” para a região toda. A comunidade de Filipos (distante 150 km) chegou a mandar duas vezes ajuda para Paulo em Tessalônica, assim, é provável que tenha permanecido bem mais que algumas semanas: a fuga teria acontecido bem depois dos “três sábados” citados em At 17,2 (KUMMEL, W., Introdução ao Novo Testamento, p. 328; BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, v.I, p. 64).

⁹² O termo *Chronos*, no plural, pode ter um sentido de “período muito longo” (DELLING, G, *χρόνος*, p. 1121. v. XV).

⁹³ Jesus diz nos evangelhos: “*Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν/ sobre aquele dia e hora, nada sabeis*” (Mt 24,36; Mc 13,32); “naquele dia e hora” ainda: Mt 24,50; 25,13.

⁹⁴ “O tempo do corpo universal de Cristo e da missão aos gentios” (BAUMGARTEN, J., *καιρός*, p. 1864, v. I.).

de horas, de anos ou de meses, para o *καιρός*, o que importa é a qualidade do momento, sua exceção que não se repete e que não pode ser medida por um número, mas sim por um sentimento⁹⁵.

No AT, a história do povo da Bíblia está cheia de momentos em que Deus intervém de forma que o tempo passa a ter uma qualidade significativa para todos. *Kairós* é, comumente, associado às estações⁹⁶ e épocas do ano em que o tempo, mesmo sendo algo que sucede sem controle do homem, tudo acontece com momentos marcantes e qualitativos. Ao longo do ano, há vários momentos oportunos de presença e ação entre Deus e os homens.

Para o NT, a ação de Jesus na história deu um novo significado ao *Kairós*. Desde a encarnação⁹⁷, a história passa a ser tempo de salvação ou de definição do futuro de cada um⁹⁸. A história terá um futuro glorioso com Jesus em sua *Parusia*, mas não se deve olhar o que acontecerá buscando uma data (*chronos*) e nem um momento mais significativo (*kairós*), pois tudo acontecerá numa situação em que se “alongará” (talvez, o sentido dos termos estarão no plural) até que tudo se realizará.

Com somente duas décadas do início do anúncio (Querigma) da Boa Nova sobre Jesus Cristo, nota-se já no escrito inicial dos cristãos (1 Tessalonicenses) uma esperança na *Parusia*, tudo estava para acontecer em um momento breve e que esperavam participar, inclusive Paulo (1Ts 1,10; 2,19; 3,13; 4,15-17). Em outras cartas, ele continua refletindo sobre a vinda de Jesus (*Parusia*), no entanto, não mais se colocando como possível testemunha⁹⁹. Nesta car-

⁹⁵ HAUBERT, L., Apontamentos sobre a questão do tempo na Grécia, p. 68.

⁹⁶ Nos Evangelhos, *Kairós* é também usado pelos escritores sagrados para se referirem às estações do ano: Mt 13,30; 21,34.41; Mc 11,13; 12,2; Lc 20,10; como também “tempo oportuno” quando acontecerá algo novo: Mc 1,15; Lc 1,20; 4,13; 19,44; 21,8; Jo 7,6.7.

⁹⁷ A “encarnação do verbo” (tão presente posteriormente na teologia do NT) não parece ser o objeto inicial das primeiras cartas, mas pode-se constatar em outros escritos paulinos posteriores como nos hinos de Cl 1,15-20 (“habitar a plenitude de Deus”), Fl 2,6-11 (“tomando a forma de escravo”) e na argumentação de Paulo sobre “Jesus novo Adão” (1Cor 15,45). Conferir ainda: DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 248-249.

⁹⁸ RIDDERBOS, H., A teologia do Apóstolo Paulo, p. 19.

⁹⁹ Sobre a demora da *parusia*: “Muitos biblistas concluíram que as cartas paulinas mais tardias (como 2Cor 10-13 e Filipenses) refletem precisamente esse tipo de mudança de perspectivas, sugestão que levanta a questão da evolução do pensamento escatológico

ta, após mencionar sobre os “tempos” e “momentos oportunos”, Paulo afirma que não é necessário escrever, pois a comunidade já sabe muito bem sobre este assunto: mas qual seria? O que Paulo apresenta em seguida, parece ser a resposta que “o dia do Senhor virá como um ladrão” (v.2b).

Como a 1 Tessalonicenses é o primeiro escrito que se tem e que retrata as preocupações das comunidades sobre a “Vinda do Senhor”, a partir da ideia de “vir como um ladrão na noite” – tudo indica que já estava ligada ao discurso da *Parusia*. Os Evangelhos escritos posteriormente atestam que tal frase pertenceria aos ensinamentos originários de Jesus. A frase, parece encerrar a questão com a ideia que tudo será uma surpresa e sem prévio anúncio. Esta ideia de Paulo coloca a chegada da *Parusia* na noite (ambiente próprio do ladrão), no entanto nos versículos que seguem “νύξ/noite” (v.2b,5b) e “σκοτός/trevas” (v.4a.5b) são apresentados como realidades daqueles que estão em contrastes com os “υιοί φωτός/filhos da luz” e “υιοί ημέρας/filhos do dia” (v.5a).

Assim, sobre a *Parusia* não se deve preocupar sobre dias e momentos, pois será inesperada sem um tempo fixado que seja conhecido. A preocupação deve ser no modo como cada um deve viver sua vida como filhos do dia e da luz. Dessa forma, a preocupação deve ser entre aqueles que se identificam como sendo da noite e das trevas. Os versículos que seguem são exortações sobre a atitude que todos devem assumir enquanto o Senhor não chega: vigilância, sobriedade e revestidos de fé e amor. Foster afirma que a instrução na 1Ts 5,1-11 seria uma exortação para aqueles que estavam fora da comunidade: “Paulo afirma que o dia do Senhor será o tempo em que ‘a destruição virá sobre eles’ (1 Ts 5,3), e que eles serão ‘surpreendidos’ pelos eventos (1 Ts 5,4)¹⁰⁰.”

paulino” (HAWTHORNE, G. et al, Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 467).

¹⁰⁰ “For those outside the community of believers, Paul states that the day of the Lord will be the time when “destruction will come upon them” (1 Thess 5:3), and that they will be “overtaken” by the events (1 Thess 5:4)” (FOSTER, P., The Eschatology of the Thessalonian Correspondence, p. 9).

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luís. **Estudios de poética hebrea**. Barcelona: Juan Flors, 1963.

ARANTES, Paulo C., Kairós e chronos: origem, significado e uso. *Revista Pandora Brasil*, n. 69, p. 1-9, dez 2015. Disponível em: <https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/kronos_kairos_69/paulo.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

ARCANGELO, Ana et al., **Chronos, Kairós e a temporalidade da pandemia**. Confronto entre deuses e possibilidade de reinvenção do *setting*. *Jornal de Psicanálise*, n. 53(98), p. 27-40. 2020. Disponível em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v53n98/v53n98a03.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2025.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1991. v. I.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard, Διό. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1995. p. 890-891. v. I.

BAUMGARTEN, J. Καρπός. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1995. p. 1861-1896. v. I.

BERTRAM, Georg. ὄδιν [dor de parto], ὄδινό [padecer dores de parto]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 766-767. v. II.

BLASS, Friedrich; DEBRUNNER, Albert. **Grammatica del greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997. v. I e II.

BRAUMANN, Georg. Parusia. In: COENEN, Lothar et al. **Diccionario teológico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993. v. III. p. 295-298.

BROWN, Raymond E. **Introducción al Nuevo Testamento**. Tomo 2. Cartas y otros escritos. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

BRUCE, Frederick F. **1 & 2 Thessalonians**. Waco: Word Books, 1982. *Word Biblical Commentary*, 45.

CAMPILLO, Antonio. Aión, Chrónos Y Kairos. In: URMENGA, Vicente H. (coord.). *La(s) Outra(s) Historia(s)*. Pamplona-Iruña: Uned de Bergara, n.3, 1991. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/Aion_chronos_y_kairos_La_concepcion_del-1.pdf>. Acesso em: 25 fev 2026.

CARDOSO, José R. C. 1 Tessalonicenses: epístola e peça retórica. *Fides Reformata et Semper Reformanda est*, v. 7, n.1, p. 27-44. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/2-1_-Tessalonicenses-ep%C3%ADstola-e-pe%C3%A7a-ret%C3%B3rica-Jos%C3%A9-Roberto-C-Cardoso.pdf>. Acesso em: 23 jun 2025.

COPPEES, Leonard J. זמן (‘ēt), *tempo*. In: HARRIS, Robert L. et al. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1141-1142.

CONZELMANN, H. *skótos* [trevas]... In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 428-431. v. II.

DA SILVA, Valmor. As dores de parto e o nascimento na literatura bíblica. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v.18, n.65, p. 9–25. 2022. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/915>>. Acesso em: 11 nov. 2025.

DELLING, Gerhard. Chronós. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 747-759. v. II.

DELLING, Gerhard. Καρός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. (Orgs.). **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 430-432. v. I.

DELLING, Gerhard. Καρός. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gehard. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1968. p. 1365-1383. v. IV.

DELLING, Gerhard. Χρόνος. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1988. p. 1091-11-26. v. XV.

DIDIER, Marcel. Vegliare. In: LEON-DUFOUR, Xavier. **Dizionario di Teologia Biblica**. Genova: Marietti, 2016. p. 1343-1345.

DUMAIS, Marcel. As cartas aos Tessalonicenses. In: CARREZ, Maurice, et al. **As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 32-56.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FALCÃO, Pedro B. Kairos e chronos: duas visões da língua grega sobre o tempo. *Communio*, v.33, n.3, p. 287-294. 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/108605168/Kairos_e_chronos_duas_vis%C3%B5es_da_l%C3%ADngua_grega_sobre_o_tempo>. Acesso em: 17 jun. 2025.

FOSTER, Paul. The Eschatology of the Thessalonian Correspondence: An Exercise in Pastoral Pedagogy and Constructive Theology. *Journal for the Study of Paul and His Letters*, vol.1, n.1, p. 57-82. 2011. Disponível em: <https://www.eisenbrauns.com/ECOM/_3ZW0HZ8N2.HTM>. Acessado: 6 ago 2025.

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. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Disponível em: <<https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>>. Acesso em 25 jul 2025.

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; DOALDO, Belem F. O uso retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologia Xaveriana*, v.71, p. 1-35. 2021. Dis-

ponível em: <<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/32657/25080>>. Acesso em: 12 ago 2025.

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

GUHRT, Joachim. Tiempo. In: COENEN, Lothar et al. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994. p. 262-267. v. IV.

HAAG, Herbert et al. **Diccionario de la Biblia**. Barcelona: Herder, 2005.

HACKENBERG, W. Σκότος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1998. p. 1365-1367. v. II.

HAHN, Hans-Christoph. Καίρος. In: COENEN, Lothar et al. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994. v. IV. p. 267-272.

HAHN, Hans-Christoph. Χρόνος. In: COENEN, Lothar et al. **Diccionario teologico del Nuevo Testamento**. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994. p. 272-276. v. IV.

HAUBERT, Laura E. Apontamentos sobre a questão do tempo na Grécia. **Prometheus**, n.31, p.53-71, set/dez. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufs.br/prometheus/article/view/10676>>. Acesso em: 25 fev 2026.

HOLTZ, T. Αἰών. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1998. p. 116-122. v. I.

HÜBNER, Hans. Χρόνος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1998. p. 1958-1961. v. II.

JOIN-LAMBERT, Michel; GRELOT, Pierre. Tempo. In: LEON-DUFOUR, Xavier. **Dizionario di Teologia Biblica**. Genova: Marietti, 2016. p. 1261-1273.

KAIROS. In: Dicionario Treccani. 2025. Disponível em: <<https://www.treccani.it/enciclopedia/kairos/>> . Acesso em: 15 out 2025.

KUMMEL, Werner G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

LLOYD, Geoffrey E. R. **Temps et histoire dans la diversité des cultures**. Conferência proferida no quadro do colóquio Le Développement de la Philosophie dans le monde contemporain : « Temps et histoire dans la diversité des cultures ». Traduit de l'anglais. Paris, 1972. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/934650997/Philosophie-le-temps-dans-la-pense-e-grecque>>. Acesso em 21 out 2025.

MACRAE, Allan A. ׀לָם (‘ôlām), *para sempre, eterno*. In: HARRIS, Robert L. et al. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1126-1127.

NÜTZEL, Johannes M. Γρηγορέω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1995. p. 700-7010. v. I.

PAGANOTTO, Diones R. **A Parusia de Cristo segundo Paulo: um estudo exegetico-teológico de 1Ts 4,13-18**. Dissertação. São Paulo, 2015. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/18371/1/Diones%20Rafael%20Paganotto.pdf>> . Acesso em: 10 jul 2025.

PAGANOTTO, Diones R. “**O Dia do Senhor vem como ladrão de noite**” (1Ts 5,2b). Dissertação. Belo Horizonte, 2019. FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Disponível em: <<https://faculdadesjesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/O-DIA-DO-SENHOR-VEM-COMO-LADRAO-DE-NOITE-1Ts-52b-ESTUDO-TEOLOGICO-RETORICO-DE-1Ts-51-11-COM-ENFASE-NA-FIGURA-DA-ANTITISE.pdf>>. Acesso em 15 jul 2025.

PEIXOTO, Miriam C. D. Tempo, tempo, tempo, tempo. Reflexões sobre o tempo na filosofia pré-socrática. *Anais de filosofia clássica*, v.15, n. 29, p. 1-33. 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/50533/27451>>. Acesso em 21 out 2025.

PITTA, Antonio. **Cartas paulinas**. Petrópolis: Vozes, 2019. Introdução aos Estudos Bíblicos.

PLESHKOV, Aleksei A. Time as a political resource: Early grek thought and Plato's philosophy of time. *In Gremium. Studies in history, cultura and politics*, n.14, p. 207-221, december. 2020. Disponível em: <https://ingremium.pl/index.php/IG/article/view/302/241>. Acesso em: 10 out 2025.

PREISKER, Herbert. Κλέπτω, κλέπτῃς. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1968. p. 571-579. v. V.

PREISKER, Herbert. *Kléptō* [roubar]. *Kléptēs* [ladrão]. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 488-489. v. I.

RADL, Walter. Ὠδίνω. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Dizionario esegetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1998. p. 1999-2000. v. II.

REEGEN, Jan G. J. O tempo na Filosofia antiga e da Idade Média. *Kairós: R. Acadêmica da Prainha*, Fortaleza, v.11, n.1-2, p. 89-102, 2014. Disponível em: <<https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/122/115>>. Acesso em: 18 out 2025.

RIDDERBOS, Herman. **A teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

SCHÖPKE, Regina. **Matéria em Movimento**. A ilusão do tempo e o eterno retorno. Tese. UNICAMP, agosto de 2007. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/toaz.info-schopke-regina-cronos-pr_8ab989238f13cc33aabc371c772a0997.pdf> . Acesso em: 29 out 2025.

SCHULTZ, Carl. ἄ (‘ad), I. *Perpetuidade, eternidade*. In: HARRIS, Robert L. et al. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1077-1078.

VALÉRIO, Paulo F. Dia do Senhor, noite dos homens. Análise exegético-teológica de Sf 114-18. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 21, n. 79, p. 45-57, 2022. Disponível em: <<https://revista.abib.org.br/EB/article/view/768>>. Acesso em: 29 out. 2025.

VON RAD, Gerhard. *Hēméra* [dia]. In: KITTEL, Gehard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013. p. 341-342. v. I.

WINTER, Bruce W. Retórica. In: HAWTHORNE, Gerald F. et al. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, 2008.

WOLF, Herbert. זָמַן (*zãmān*), *prazo, tempo determinado*. In: HARRIS, Robert L. et al. **Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 396 (557a).

laboração, tanto para a Teologia Bíblica como para a Teologia em geral, é algo extraordinário, pelos temas tratados nesta carta. A pesquisa parte da apresentação do texto grego em paralelo com a tradução portuguesa, evidenciando termos-chave que estruturam a unidade, tais como honra, disciplina e imposição de mãos. Em seguida, realiza-se a crítica textual, destacando as principais variantes presentes na tradição manuscrita, sobretudo nos vv.18.21, e avaliando seu impacto para a interpretação. A análise da constituição do texto e da crítica da forma demonstra que a perícopé possui coesão interna e caráter parenético, situando-se no contexto epistolar das Cartas Pastorais com forte ênfase normativa. Os recursos estilísticos, como paralelismos e repetições, bem como o vocabulário jurídico-religioso, reforçam a dimensão disciplinar e solene do trecho. Conclui-se que 1Tm 5,17-22, longe de ser um texto meramente administrativo, apresenta uma síntese teológica sobre a liderança eclesial, na qual honra e disciplina, autoridade e serviço se entrelaçam como elementos indispensáveis para a vida da Igreja.

Palavras-chave: Primeira Carta a Timóteo, Crítica textual, Crítica da forma, Gênero literário, Ministério pastoral.

Abstract

This study aims to analyze the pericope of 1Tm 5,17-22 through its bilingual translation, textual criticism, and examination of form and literary genre. The First Letter to Timothy belongs to the Pauline corpus and is one of the three pastoral letters (1Timothy, 2Timothy, and Titus), also called the *tritopauline* letters, in relation to the seven *protopauline* and three *deuteropauline* letters. They represent a later form of Paulinism, with developments in theological reflection and in the pastoral structure of the Church, with notable differences from the earlier letters. Their contribution, both to Biblical Theology and to Theology in general, is extraordinary, given the themes dealt with in this letter. The study begins with the presentation of the Greek text in parallel with the

Portuguese translation, highlighting key terms that structure the unit, such as honor, discipline, and the laying on of hands. It then proceeds with textual criticism, emphasizing the main variants found in the manuscript tradition, especially in verses 18 and 21, and assessing their impact on interpretation. The analysis of the text's constitution and form demonstrates that the pericope has internal cohesion and a parenetic character, situated within the epistolary context of the Pastoral Letters with a strong normative emphasis. Stylistic features such as parallelisms and repetitions, as well as juridical-religious vocabulary, reinforce the disciplinary and solemn dimension of the passage. The study concludes that 1Tm 5,17-22, far from being a merely administrative text, presents a theological synthesis on ecclesial leadership, in which honor and discipline, authority and service intertwine as indispensable elements for the life of the Church.

Keywords: First Letter to Timothy, Textual criticism, Form criticism, Literary genre, Pastoral ministry.

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo analizar la perícopa de 1Tm 5,17-22 a partir de su traducción bilingüe, crítica textual y examen de la forma y del género literario. La Primera Carta a Timoteo pertenece al corpus paulino y se encuentra entre las tres cartas pastorales (1Timoteo, 2Timoteo y Tito), también llamadas cartas *tritopaulinas*, en relación con las siete *protopaulinas* y las tres *deuteropaulinas*. Representan un paulismo posterior, con una evolución en la reflexión teológica y en la estructura pastoral de la Iglesia, con notables diferencias en relación con las cartas anteriores. Su contribución, tanto a la teología bíblica como a la teología en general, es extraordinaria, por los temas tratados en esta carta. La investigación parte de la presentación del texto griego en paralelo con la traducción al portugués, evidenciando términos clave que estructuran la unidad, tales como honor, disciplina e imposición de manos. A continuación, se realiza la

crítica textual, destacando las principales variantes presentes en la tradición manuscrita, especialmente en los vv.18 y 21, y evaluando su impacto en la interpretación. El análisis de la constitución del texto y de la crítica de la forma demuestra que la perícopa posee cohesión interna y carácter parenético, situándose en el contexto epistolar de las Cartas Pastorales con un fuerte énfasis normativo. Los recursos estilísticos, como paralelismos y repeticiones, así como el vocabulario jurídico-religioso, refuerzan la dimensión disciplinaria y solemne del pasaje. Se concluye que 1Tm 5,17-22, lejos de ser un texto meramente administrativo, presenta una síntesis teológica sobre el liderazgo eclesial, en la que honor y disciplina, autoridad y servicio se entrelazan como elementos indispensables para la vida de la Iglesia.

Palabras clave: Primera Carta a Timoteo, Crítica textual, Crítica de la forma, Género literário, Ministerio pastoral.

Introdução

O estudo das Cartas Pastorais tem despertado, nas últimas décadas, renovado interesse exegético e teológico, sobretudo por sua relevância na compreensão da vida comunitária e das estruturas ministeriais da Igreja nascente. Entre os diversos trechos que compõem essas cartas, a perícopa de 1Tm 5,17-22 destaca-se por sua densidade normativa e por oferecer orientações concretas a respeito da honra devida aos presbíteros, da disciplina eclesial e da prudência na escolha de novos líderes. Trata-se de um texto cuja forma e conteúdo revelam não apenas preocupações administrativas, mas uma profunda consciência teológica sobre a missão e a responsabilidade da liderança cristã.

Este estudo tem como objetivo examinar o texto de 1Tm 5,17-22 a partir de três perspectivas fundamentais: a) a tradução bilíngue, com segmentação e análise do texto grego em diálogo com a língua portuguesa, permitindo identificar nuances semânticas e estilísticas significativas; b) a crítica textual, por meio da avaliação das principais variantes presentes na tradição manus-

crita, especialmente em pontos decisivos como os vv.18.21; c) a crítica da forma e do gênero literário, a fim de compreender a unidade estrutural do trecho e sua inserção no gênero epistolar de caráter parenético.

A escolha desta perícope como objeto de análise justifica-se não apenas pela sua importância para a organização comunitária, mas também pelo seu valor hermenêutico no campo mais amplo da relação entre Escritura e ministério. O texto cita explicitamente a Escritura (“A Escritura diz...”, v.18), elucida o recurso a tradições orais vinculadas a Jesus e formula orientações que visam tanto à preservação da santidade da Igreja quanto à proteção da autoridade pastoral. Nesse sentido, trata-se de um testemunho privilegiado da forma como a comunidade cristã primitiva se via diante da tradição herdada e das novas exigências do Evangelho.

Metodologicamente, o estudo articula os recursos da crítica textual e da crítica da forma, partindo da tradução bilíngue como base interpretativa. O propósito é mostrar que a perícope constitui uma unidade coesa, marcada por paralelismos e imperativos, e que sua configuração literária deve ser compreendida dentro de um horizonte parenético que transcende meras orientações administrativas, alcançando dimensões teológicas e eclesiológicas mais amplas.

Em suma, no final, a pesquisa demonstra que 1Tm 5,17-22 apresenta uma visão integrada de ministério, na qual honra e disciplina, reconhecimento e prudência, autoridade e serviço são dimensões complementares e inseparáveis. Ao lançar luz sobre o texto, sua crítica e seu gênero, este estudo busca contribuir para uma compreensão mais profunda da identidade pastoral e da organização eclesial que marcaram os primórdios do cristianismo.

1. Texto, segmentação e tradução de 1Tm 5,17-22

Esta passagem apresenta uma riqueza em vocabulário, quando vista numa tradução literal, que proporciona uma teologia concisa e profundamente significativa quando assistida simultanea-

mente o texto bilíngue. Temos aqui uma tradução dos autores, a qual desperta no ouvinte-leitor o interesse no assunto sobre citação no AT sendo vista a partir do idioma original que foi escrita a Primeira Carta a Timóteo, pertencente ao conjunto das três cartas pastorais ou cartas *tritopaulinas*, em relação às sete *protopaulinas* e às 3 *deuteropaulinas*³. As citações do AT são indicadas em *itálico*, respeitando-se a distinção literária adotada na análise.

Quadro 1 – Segmentação e tradução de 1Tm 5,17-22.

17 Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι	17a	17 Os presbíteros que presidem ⁴ bem
διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν,	17b	(são) merecedores de duplo honorário ⁵ ,
μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.	17c	principalmente os que traba- lham com empenho exaustivo na palavra e no ensino.
18 λέγει γὰρ ἡ γραφή·	18a	18 Pois a Escritura diz:
βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις,	18b	“ <i>Não amordaçarás o boi enquanto debulha</i> ”,
καὶ ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.	18c	e “ <i>digno é o trabalhador do seu salário</i> ”.
19 κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.	19	19 Não aceites denúncia contra um presbítero senão <i>sob duas ou três testemunhas</i> .
20 Τοὺς ἀμαρτάνοντας	20a	20 Quanto aos que estão pecando,
ἐνώπιον πάντων ἔλεγγε,	20b	repreende diante de todos,

³ 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; BÜRKI, H., *Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom* (2007).

⁴ Particípio perfeito, ativo, plural, masculino. Poderia ser traduzido com sentido adverbial ou de continuidade de ação: “que tendo presidido bem”.

⁵ Este substantivo pode ser traduzido como “honra”, mas J. Scheneider defende que, em 1Tm 5,17, é melhor traduzir por “honorário”, embora deixe em aberto para a possibilidade de ser “honra”: SCHNEIDEIR, J., *τιμή, τιμάω*, p. 175. Outra possibilidade é a tradução como “remuneração”.

ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν.	20c	para que também os demais tenham temor.
²¹ Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων,	21a	²¹ Testifico solenemente diante de Deus, de Cristo Jesus e dos anjos eleitos,
ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος,	21b	para que estas coisas guardes, sem preconceito,
μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.	21c	nada fazendo com parcialidade.
²² χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει	22a	²² A ninguém imponhas as mãos precipitadamente
μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίας ἄλλοτρίαις·	22b	nem te faças cúmplice dos pecados dos outros.
σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει.	22c	Conserva-te a ti mesmo puro.

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

2. Notas de tradução e de crítica textual

A crítica textual tem por objetivo reconstruir, com o máximo de fidelidade possível, o possível texto original do Novo Testamento, partindo da análise das variantes existentes nos diversos manuscritos antigos. Dada a riqueza e diversidade da tradição manuscrita, não é incomum que ocorram pequenas divergências entre os códices, versões e citações patrísticas, as quais, em determinados casos, podem afetar significativamente a interpretação de um texto.

Na presente análise, foram consideradas diversas variantes presentes em 1Tm 5,17-22, conforme o *Aparato Crítico* da Nestlé-Aland 28^a edição e de H. Alford⁶. Contudo, optou-se por apresentar e comentar apenas aquelas que, segundo o juízo de relevância adotado por estudiosos reconhecidos, são mais significativas para a exegese da perícopé e para a compreensão do uso veterotestamentário no texto paulino. Tal abordagem visa manter

⁶ ALFORD, H., *Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary*, p. 300; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*.

o foco na coerência textual e na análise teológica, sem dispersar a atenção com variantes de importância secundária ou meramente ortográfica.

Assim, são examinadas especificamente as variantes nos vv.18.21, por sua relevância textual, teológica e intertextual, especialmente no tocante à citação direta da Escritura (λέγει ἡ γραφή) e à menção cristológica final.

O v.18 apresenta duas citações: uma do AT e outra, provavelmente, de uma tradição já cristã. Temos como variante a inclusão de οὐ φιμώσεις antes de βοῦν ἀλοῶντα. Esta é a inversão da ordem: οὐ φιμώσεις antes de βοῦν ἀλοῶντα, ao invés de depois. Essa leitura é atestada por manuscritos importantes como A C e versões como a Vulgata (*non obligabis os bovi trituranti*), além de algumas versões siríacas e coptas. A leitura como está na NA²⁸ (βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις) é sustentada pelos manuscritos \mathfrak{B} , D, F, G, K, L, P, além do Texto-Majoritário, Síria Pesita, Gótica, Tertuliano, Damasceno e outros autores da Patrística. A leitura βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις (como consta na NA28) é preferível por apresentar uma construção que reflete diretamente Dt 25,4 LXX embora não esteja na ordem original das palavras. A ordem trocada tem um paralelismo e fluidez maiores no grego, sendo uma possível leitura de facilitação do copista. Além disso, a inversão provavelmente se trata de uma harmonização litúrgica ou estilística posterior. A leitura mais difícil (*lectio difficilior*) e mais antiga (*lectio antiquior*), é preferível de acordo com os princípios da crítica textual⁷. Portanto, concorda-se com a decisão da comissão da NA28.

O v.21 apresenta a variante κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (em vez de Χριστοῦ Ἰησοῦ). A forma κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ é atestada em manuscritos como D³, K, L, P, parte do Texto Majoritário, algumas versões siríacas e a Gótica, além de Crisóstomo. A forma adotada pela NA²⁸, Χριστοῦ Ἰησοῦ, é atestada em manuscritos antigos e mais confiáveis, como \mathfrak{B}^{99} , κ , A, D, F, G, 33*, além de versões latinas antigas, copta, etíope e armena. Também aparece em

⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

Clemente, Atanásio, Basílio, entre outros autores da Patrística. A leitura Χριστοῦ Ἰησοῦ é a forma mais comum nas cartas pastorais paulinas, coerente com o estilo do autor; portanto, sendo a *lectio communis* e a *lectio brevior*, a preferida⁸. A adição de κυρίου provavelmente é uma tentativa de liturgização ou formalização do nome. A crítica textual privilegia a leitura mais difícil (*lectio difficilior*)⁹, mais coerente com o estilo paulino e mais amplamente atestada nas fontes mais antigas, como faz a NA²⁸.

3. Crítica da constituição do texto

A perícope de 1Tm 5,17-22 apresenta-se como uma unidade coesa dentro da seção maior de instruções pastorais voltadas à organização da comunidade cristã, mais especificamente ao tratamento dos presbíteros (πρεσβύτεροι) – os líderes locais da igreja. Essa delimitação se justifica tanto por critérios internos quanto contextuais, estruturais e temáticos.

3.1 Delimitação do texto

A delimitação de 1Tm 5,17-22 como unidade textual é sustentada, em primeiro lugar, pela presença de um tema dominante: a orientação pastoral quanto à honra, ao sustento, ao salário, à disciplina e à nomeação dos presbíteros. Esse eixo temático unificador distingue-se claramente do conteúdo imediatamente anterior (1Tm 5,3-16), que trata de diversos grupos dentro da comunidade (jovens, idosos, viúvas), bem como do conteúdo imediatamente posterior (1Tm 5,23), que introduz uma recomendação de cunho pessoal dirigida a Timóteo, quebrando o padrão de instruções de natureza eclesial coletiva¹⁰.

⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁰ JOHNSON, L. T., The First and Second Letters to Timothy, p. 284, Johnson reconhece a mudança de tom e conteúdo entre os vv.17–22 e o v.23, sugerindo que este último inaugura uma nova seção epistolar, com ênfase mais pessoal. Também Fee observa que o v.23 interrompe a sequência temática dos versículos anteriores, em FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 132.

Os vv.17-18 concentram-se na dignidade e no sustento dos presbíteros, enquanto os vv.19-21 abordam a questão da disciplina e do julgamento justo aplicado às lideranças. O v.22, por sua vez, versa sobre a prudência na imposição de mãos, recomendando discernimento – elemento diretamente relacionado à manutenção da ordem e da pureza comunitária, temas coerentes com os que foram apresentados anteriormente. A coesão interna é marcada por termos como “honorário”, “denúncias”, “testemunhas”, “sem parcialidade”, e “imposição de mãos”, o que evidencia a unidade temática voltada à liderança eclesial. Knight III¹¹ destaca a interdependência temática desses versículos no tratamento dos presbíteros.

Embora o v.23 possa parecer deslocado à primeira vista, por se tratar de uma recomendação de caráter pessoal relativa à saúde, sua possível vinculação com o versículo anterior – v.22: “Não te faças cúmplice de pecados de outros” –, tem sido compreendida, por alguns intérpretes, como um parêntese exortativo com vistas à santidade pessoal de Timóteo¹². No entanto, tanto pela tradição exegética quanto pela coerência temática, 1Tm 5,23 é comumente excluído da delimitação da perícopes principal, o que reforça o recorte de 1Tm 5,17-22 como unidade coesa.¹³

3.2 Divisão interna

A perícopes de 1Tm 5,17-22 apresenta uma estrutura interna coerente e progressiva, na qual o autor alterna entre instruções de reconhecimento eclesial e critérios ético-pastorais para a liderança

¹¹ KNIGHT III, G. W., *The Pastoral Epistles*, p. 233.

¹² Alguns comentadores propõem que 1Tm 5,23 pode estar relacionado ao v.22, como uma espécie de aplicação prática da pureza requerida ao líder (MARSHALL, I. H.; TOWNER, P. H., *The Pastoral Epistles*, p. 603). No entanto, essa leitura não é majoritária na tradição crítica.

¹³ A delimitação de 1Tm 5,17-22 como perícopes exegética autônoma é adotada, entre outros, por Van Houwelingen e Mounce, os quais consideram o v.23 como início de uma nova seção (VAN HOUWELINGEN, P. H. R., *1 Timothy*, p. 49; MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, p. 309). M. de Lourdes também recomenda que a definição da perícopes seja feita com base em critérios temáticos e de coesão interna, os quais são observados nesse recorte (LIMA, M. de L. C., *Exegese Bíblica*, p. 97).

da comunidade. Seu desenvolvimento textual pode ser compreendido em três movimentos principais.

O primeiro movimento (vv.17-18) trata do reconhecimento e da remuneração dos presbíteros, enfatizando especialmente aqueles que “presidem bem” e que “se empenha exaustivamente na palavra e no ensino”. Aqui, o autor introduz uma diferenciação funcional entre os presbíteros, com destaque para os que exercem o ministério da Palavra. A citação da Escritura – “Não amordaçarás o boi enquanto debulha” (Dt 25,4) – e a máxima sapiencial “digno é o trabalhador do seu salário” (Lc 10,7) fundamentam o princípio do sustento pastoral¹⁴.

O segundo movimento (vv.19-21) apresenta diretrizes para a administração da disciplina na comunidade, especialmente no que tange à acusação contra presbíteros. A exigência de duas ou três testemunhas como critério mínimo de validação do testemunho remete ao princípio jurídico veterotestamentário (Dt 19,15). Além disso, o tratamento público das faltas, com vistas ao temor coletivo, sugere um cuidado pedagógico com a comunidade. O trecho culmina com uma solenidade retórica incomum nas cartas pastorais: uma exortação em nome de Deus, de Cristo e dos anjos eleitos, o que confere um peso escatológico e judicial à responsabilidade de Timóteo¹⁵.

O terceiro movimento (v.22) orienta Timóteo quanto à cautela na imposição de mãos, prática que, neste contexto, é interpretada majoritariamente como ato de confirmação ministerial¹⁶. O alerta

¹⁴ JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, p. 283. O autor observa que a citação de Dt 25,4, originalmente aplicada a animais, é reaplicada no NT como argumento a fortiori em favor do sustento dos ministros da Palavra. Em FEE, G. D., *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 132, nota que a frase sobre o “salário” provavelmente provém da tradição de Jesus, tendo sido preservada em Lc 10,7.

¹⁵ KNIGHT III, G. W., *The Pastoral Epistles*, p. 237. O autor ressalta que o apelo solene em nome de três testemunhas celestiais reforça a seriedade com que Timóteo deve exercer o julgamento eclesial. MARSHALL, I. H.; TOWNER, P. H., *The Pastoral Epistles*, p. 602, destacam a intenção pedagógica e comunitária por trás da repreensão pública.

¹⁶ MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, p. 307. Mounce entende a “imposição de mãos” aqui como nomeação ou confirmação de presbíteros, não como imposição para cura ou bênção. VAN HOUWELINGEN, P. H. R., *1 Timothy*, p. 49, reforça a conexão entre esta advertência e a pureza de Timóteo como critério pastoral.

“não te faças cúmplice dos pecados de outros” funciona como um desdobramento ético dessa advertência, reforçando a necessidade de discernimento na escolha e legitimação dos líderes. O v.22c: “σεαυτὸν ἄγνὸν τήρει./*conserva-te a ti mesmo puro*” encerra a seção com uma exortação à integridade pessoal do próprio Timóteo, conectando os aspectos institucionais e espirituais do pastoreio. Portanto, a estrutura interna da perícopa articula uma teologia do ministério pastoral que abrange honra, justiça e prudência, oferecendo um modelo de liderança eclesial que integra dignidade, prestação de contas e santidade pessoal.

Com a finalidade de melhor perceber uma visualização da movimentação textual, oferece-se uma estrutura em tópicos da perícopa:

- I.** A honra e o sustento dos presbíteros – vv.17-18
 - Ia.** Os presbíteros que presidem bem são merecedores de duplo honorário – v.17a-b
 - Ib.** Ênfase nos que trabalham com empenho exaustivo na palavra e no ensino – v.17c
 - Ic.** Justificativa escritural do sustento: “Não amordaçarás o boi enquanto debulha” –v.18b
 - Id.** Segunda citação: “Digno é o trabalhador do seu salário” – v.18c

- II.** A disciplina e o julgamento justo dos presbíteros – vv.19-21
 - IIa.** Denúncias contra presbíteros só com duas ou três testemunhas – v.19
 - IIb.** Repreensão pública dos que pecam, para o temor dos demais – v.20
 - IIc.** Encargo solene diante de Deus, de Cristo e dos anjos eleitos – v.21a
 - IIId.** Guardar estas instruções sem prevenção ou parcialidade – vv.21b-c

III. O cuidado na nomeação e a exigência de pureza – v.22

IIIa. Evitar precipitação na imposição de mãos – v.22a

IIIb. Não participar dos pecados dos outros – v.22b

IIIc. Conservar-se pessoalmente puro – v.22c

3.3 Contexto próximo e distante da perícopes (1Tm 5,17-22)

A perícopes de 1Tm 5,17-22 está situada no corpo exortativo da carta, que oferece orientações pastorais a Timóteo quanto ao cuidado com diferentes grupos dentro da comunidade cristã de Éfeso. O *contexto próximo* é formado pelo capítulo 5, especialmente os vv.1-16, onde o autor trata das relações comunitárias (vv.1-2) e, em seguida, dedica-se à regulamentação do cuidado com as viúvas (vv.3-16). Nesse bloco, há uma clara preocupação com a justiça, a honra e o bom testemunho da igreja no cuidado com os necessitados, o que serve de preparação para as instruções sobre os presbíteros nos vv.17-22. Essa transição mostra que tanto o sustento das viúvas quanto a remuneração e a disciplina dos presbíteros envolvem o bom uso dos recursos e a manutenção da ordem eclesial¹⁷.

Além disso, o versículo seguinte (1Tm 5,23) funciona como uma espécie de nota pessoal a Timóteo sobre sua saúde. Essa quebra temática destaca o encerramento da seção dedicada à conduta pública, reforçando a coesão da unidade anterior.

No *contexto distante*, a perícopes encontra-se em coerência com o propósito maior da carta, que é instruir Timóteo sobre como ordenar a vida da igreja diante das ameaças de heresias, má conduta e má liderança (1Tm 1,3-7). Em 1Tm 3,1-13, o autor já havia apresentado os critérios para bispos e diáconos, enfatizando a integridade pessoal e a habilidade de governar bem a própria casa como pré-requisito para a liderança. A perícopes de 1Tm 5,17-22 retoma esse interesse, mas com enfoque mais prático: como tratar os presbíteros que exercem bem sua função, como proceder diante

¹⁷ JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, p. 284.

de acusações e como garantir que a nomeação de líderes não seja feita de maneira precipitada¹⁸.

Esse trecho também é revestido de solenidade, como se nota na fórmula do v.21, no qual o autor invoca “Deus, Cristo Jesus e os anjos eleitos” como testemunhas da seriedade do encargo de Timóteo. Tal linguagem reforça a carga escatológica e a responsabilidade espiritual envolvida na supervisão da liderança eclesial¹⁹. Assim, 1Tm 5,17-22 não é apenas um conjunto de orientações administrativas, mas uma exortação pastoral que se inscreve no projeto maior da carta: a salvaguarda da fé, da sã doutrina e da santidade da comunidade cristã²⁰.

Tudo isso fica mais claro ainda em um esquema que ajude a melhor visualizar o contexto próximo e o contexto distante da perícopes, como se segue:

- I. Contexto Próximo (1Tm 5,1-16; 5,23)
 - A. Instruções sobre relações eclesiais – vv.1-16
 - A1. Tratamento respeitoso entre gerações – vv.1-2
 - A2. Cuidados com as viúvas e discernimento comunitário – vv.3-16
 - Ênfase na honra e integridade da igreja (tema retomado em 5,17)
 - B. Exortação pessoal – v.23
 - B1. Conselho sobre uso medicinal do vinho
 - Indicação de transição temática e unidade anterior fechada
- II. Contexto Distante (1Tm 1,3-7; 3,1-13; 6,11-16)
 - A. Finalidade da carta – 1Tm 1,3-7
 - A1. Permanecer em Éfeso para combater falsas doutrinas
 - A2. Alvo do encargo: amor e fé sincera

¹⁸ FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 132.

¹⁹ SPICQ, C., Les Épîtres Pastorales, p. 681.

²⁰ MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 312.

- B. Critérios para liderança – 1Tm 3,1-13
 - B1. Qualificações para bispos e diáconos
 - A integridade como base da autoridade
- C. Exortações solenes a Timóteo – 6,11-16
 - C1. Chamado ao bom combate da fé
 - C2. Testemunho de Cristo diante de Pilatos
 - Motivação escatológica para a fidelidade na liderança

4. Crítica da forma e do gênero literário

4.1 Palavras e termos que compõem a forma do texto

Em tantas outras perícopes paulinas certos verbos e expressões aparecem repetidamente em 1Tm 5,17-22, servindo para construir a unidade literária e temática do texto. Aqui estão dois exemplos principais:

- 1) O campo semântico da liderança eclesial – “πρεσβύτερος/*presbítero*”. A palavra “πρεσβύτερος/*presbítero*” aparece em destaque no v.17: “Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτερου/*Os presbíteros que presidem bem*”, e é retomada no v.19: “κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου/*contra os presbíteros, denúncias não aceites*”, delimitando o escopo da perícopre: trata-se de uma exortação voltada especificamente à liderança da igreja. Sua presença no início e na metade do texto contribui para a coesão temática. Além disso, o verbo associado a essa liderança é “προΐστημι/*presidir*”, no participípio perfeito ativo “προεστῶτες/*tendo presidido*”, indicando uma ação continuada e estabelecida.
- 2) A linguagem jurídica e disciplinar – κατηγορία / ἔλεγγε / μαρτύρων. A forma “κατηγορία/*acusação/denúncia*”, no v.19, indica o caráter jurídico da seção. Ela é complementada pela exigência de “δύο ἢ τριῶν μαρτύρων/*duas ou três testemunhas*”, ecoando Dt 19,15, e seguida

pelo verbo “ἐλέγχω/*repreender*”, no imperativo presente no v.20ab: “τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε/*quanto aos que estão pecando, repreende diante de todos*”. Esse campo semântico legal e disciplinar reforça o gênero literário *didático-exortativo* com funções normativas e pastorais, bem como sua moldura formativa.

No v.21, o verbo “διαμαρτύρομαι/*encarrego-me/testifico solenemente*” introduz uma fórmula típica de testificação solene, como também se vê em 2Tm 4,1. Ele aparece em construção enfática com objetos triplos: “ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων/*diante de Deus, Cristo Jesus e os anjos eleitos*”, sugerindo a seriedade do que é transmitido. Em seguida, no segmento v.21b, a forma verbal “φυλάξῃς/*guardes*” expressa a obrigação de observar os mandamentos mencionados, moldando a forma como instrução solene.

Os termos como πρεσβύτερος²¹, προεστῶτες, κατηγορία, μαρτύρων, ἐλέγχε, διαμαρτύρομαι e φυλάξῃς cumprem papel de forma literária. Eles não apenas articulam a forma do texto, mas também reforçam sua unidade, propósito disciplinar e autoridade pastoral. A repetição estratégica dessas palavras indica que estamos diante de uma perícope coesa, com estrutura interna clara, forma típica de instrução e gênero literário didático com traços jurídicos e eclesiológicos.

Outro aspecto importante da forma desta perícope é o uso intencional dos verbos no modo imperativo, que reforça seu caráter normativo e pastoral. Esses imperativos aparecem em pontos estratégicos do texto e reforçam a autoridade apostólica por trás das instruções dirigidas a Timóteo:

- a) no v.19, aparece o “μὴ παραδέχου/*não aceites*”, imperativo presente com negação, denotando uma proibição contínua quanto a aceitar acusações contra presbíteros sem o devido testemunho;

²¹ BORNKAMM, G., πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης, συμπρεσβύτερος, πρεσβυτέριον, πρεσβεύω, p. 651-654.

- b) no v.20b, temos o imperativo “ἔλεγγε/*repreende*”, um comando claro para que Timóteo confronte publicamente os que persistem no pecado, visando o temor da comunidade;
- c) no v.21b, embora o verbo “φυλάξῃς/*guardes*” esteja no subjuntivo aoristo, por estar em construção final com ἵνα, seu valor é exortativo, funcionando como uma ordem enfática de guardar as instruções sem parcialidade;
- d) por fim, no v.22, dois imperativos adicionais aparecem: “ἐπιτίθει/*imponhas*” em “μηδενὶ ἐπιτίθει χεῖρας ταχέως/*a ninguém imponhas as mãos precipitadamente*” e κοινώνει/*te faças cúmplice*” em “μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίαις ἄλλοτρίαις/*nem te faças cúmplice dos pecados dos outros*”, ambos com negação (μηδὲ) e tom pastoral cauteloso.

Esses imperativos funcionam não apenas como instruções práticas, mas como marcares formais de um *gênero parenético* (exortativo), cuja estrutura visa regular a vida comunitária e a integridade do ministério pastoral.

Outro dado a ser observado na perícope são os principais termos e expressões que moldam a forma desse trecho, como se vê na tabela a seguir:

Quadro 2 – Termos que estruturam o texto (forma e função parenética)

Termo/Expressão Grega	Tradução	Função na Forma	Observações
Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι	<i>Os presbíteros que tendo presidido bem</i>	Título introdutório da unidade temática	Abre a perícope com o foco nos líderes da comunidade. O particípio perfeito indica estabilidade de função.
διπλῆς τιμῆς	<i>duplo honorário</i>	Formulação normativa	Termo composto que carrega ambiguidade semântica (honra e sustento), característico de instruções eclesiais.

λέγει γὰρ ἡ γραφή	<i>pois a Escritura diz</i>	Fórmula citacional	Introduz autoridade normativa, comum em textos de exortações paulinas.
κατηγορίαν μὴ παραδέχου	<i>denúncia não aceites</i>	Termo jurídico	Fórmula jurídica com vocabulário técnico, revelando traços legais e disciplinares.
ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων	<i>sob duas ou três testemunhas</i>	CrITÉrio legal tradicional	Citação direta de Dt 19,15, evidenciando uso de tradição legal veterotestamentária.
Τοὺς μαρτάνοντας... ἔλεγχε	<i>que estão pecando... repreende</i>	Exortação disciplinar	Forma de instrução com fim pedagógico e pastoral.
ἴνα... φόβον ἔχωσιν	<i>para que... temam</i>	Cláusula final	Estilo típico de advertência comunitária com ênfase no exemplo público.
Διαμαρτύρομαι...	<i>Encarrego-me..., testifico solenemente...</i>	Fórmula de testemunho solene	Expressão comum em contextos de exortação apostólica ou juramento (Ex.: 2Tm 4,1).
χωρὶς προκρίματος... πρόσκλισιν	<i>sem prevenção... parcialidade</i>	Vocabulário ético e judicial	Reforça a imparcialidade como princípio pastoral.
χεῖρας... ἐπιτίθει	<i>imponhas as mãos</i>	Expressão ritual/litúrgica	Indica ação cultica ou institucional, provavelmente associada à ordenação.
κοινωνεὶ ἀμαρτίαις ἄλλοτριαις	<i>cúmplice de pecados dos outros</i>	Advertência ética	Vocabulário ético que reforça o distanciamento da injustiça por parte do líder.
σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει	<i>conserva-te puro</i>	Fechamento moralizante	Forma conclusiva típica de exortações paulinas com apelo à santidade pessoal.

Tabela dos autores.

3) Paralelismo que compõe a forma do texto

O texto de 1Tm 5,17-22 apresenta um paralelismo antitético que revela uma sofisticada estrutura de valoração e advertência no seio da liderança cristã. Ao colocar lado a lado os presbíteros que exercem bem sua função e são merecedores de honorário duplo (v.17) com aqueles que persistem no erro/pecado e devem ser publicamente repreendidos (v.20), o autor estabelece um critério duplo para a avaliação ministerial: excelência na condução pastoral versus responsabilidade diante da transgressão. O uso de imperativos e termos jurídicos, como “merecedores”, “repreende”, “não imponhas as mãos apressadamente” e “não sejas cúmplice”, reforça essa tensão entre honra e culpa. A estrutura do texto sugere, portanto, que o ministério não apenas exige dedicação e aptidão para o ensino, mas também pressupõe vigilância ética, correção pública e pureza de consciência por parte de quem nomeia líderes, como se confere na tabela a seguir.

Quadro 3 – Paralelismo antitético

Presbíteros fiéis	Presbíteros pecadores
“Os que presidem bem” (v.17a)	“Os que estão pecando” (v.20)
“merecedores de duplo honorário” (v.17b)	“repreende diante de todos” (v.20b)
“principalmente os que trabalham com empenho exaustivo na palavra e no ensino” (v.17c)	“para que também os demais temam” (v.20c)
“Digno é o trabalhador do seu salário” (v.18c)	“nem se faças cúmplice dos pecados dos outros.” (v.22b)
Critério: mérito e dedicação	Critério: disciplina e temor

4.3 Elementos retóricos e estilísticos do texto

A perícopre de 1Tm 5,17-22 apresenta notáveis recursos retóricos e estilísticos que reforçam tanto sua autoridade quanto sua função normativa dentro do corpo eclesial. O primeiro destaque

recai sobre o uso sistemático de paralelismos e estruturas binárias, como se nota nos pares “palavra e ensino” (v.17c), “sem prevenção, sem parcialidade” (v.21b-c), “não imponhas... não compartilhares” (v.22a-b). Essas construções não apenas facilitam a memorização do conteúdo, como também criam um ritmo cadenciado que intensifica o peso exortativo do discurso²².

Outro elemento de ênfase retórica é a utilização de verbos no modo imperativo, que conferem força normativa ao texto, como mencionado acima: “μὴ παραδέχου/não aceites” (v.19), “ἐλεγχε/reprende” (v.20c), “φυλάξῃς/guarde” (v.21b), “ποιῶν/faças” (v.21c), “ἐπιτίθει/imponhas” (v.22a). Esses imperativos são distribuídos estrategicamente, criando uma progressão argumentativa que percorre desde a valorização dos presbíteros fiéis até o cuidado com a disciplina e a pureza da comunidade²³.

A perícope também incorpora recursos ético-retóricos, especialmente evidentes no uso do verbo διαμαρτύρομαι (v.21a), traduzido como “encarrego-me”, “ordeno solenemente” ou “testifico solenemente”. Essa fórmula, típica de exortações com forte carga apostólica²⁴, é reforçada pela invocação de três testemunhas solenes: Deus, Cristo Jesus e os anjos eleitos, criando um cenário quase litúrgico que reveste a ordem de uma seriedade transcendental²⁵.

Além disso, a escolha de termos como “κοπιῶντες/trabalhar exaustivamente”, “ἀγνὸν/puro”, e a oposição ética entre “pecados dos outros” e “conservar-te a ti mesmo puro” refletem o uso de um vocabulário ético e de caráter eclesiológico bem delineado, típico das seções parenéticas das cartas pastorais²⁶. A perícope, portanto, se destaca não apenas por seu conteúdo normativo, mas pela for-

²² QUINN, J. D., *The Letter to Titus*, p. 438. O uso de paralelismos é característico do estilo das cartas pastorais, com a função de reforçar a instrução ética.

²³ Os imperativos nesta seção têm função ilocucionária direta: são ordens que visam moldar a prática eclesial (RUNGE, S. E., *Discourse Grammar of the Greek New Testament*, p. 95).

²⁴ O verbo διαμαρτύρομαι é típico da linguagem apostólica solene conforme 2Tm 4,1. Sobre seu uso retórico, ver MALHERBE, A. J., *Paul and the Popular Philosophers*, p. 125.

²⁵ A tríple invocação (Deus, Cristo, anjos) forma um cenário de julgamento ou testemunho celestial (KNIGHT III, G. W., *The Pastoral Epistles*, p. 237).

²⁶ Termos como κοπίαω e ἀγνός carregam implicações éticas nas cartas pastorais (FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 132.)

ma cuidadosamente moldada para persuadir, instruir e consolidar a autoridade eclesial.

4.4 Crítica do gênero literário

A perícope de 1Tm 5,17-22 insere-se no amplo gênero epistolar do NT, mais especificamente no subgênero das cartas pastorais, cujo foco recai sobre a organização eclesial, a ética ministerial e a ortodoxia doutrinária. Dentro desse gênero maior, esta seção apresenta, como subgênero, traços típicos de uma instrução parenética pastoral com tom jurídico-disciplinar, voltada especialmente à liderança da igreja. Este gênero é marcado por três características principais:

1. Tonalidade exortativa e normativa. A perícope é dominada por verbos no imperativo (ἀξιούσθωσαν, παραδέχου, ἔλεγχε, φυλάξῃς, ἐπιτίθει), reforçando o caráter exortativo da passagem. A linguagem direta e o uso de estruturas claras demonstram uma preocupação prática e normativa, típica de textos parenéticos. A função da perícope, portanto, é não apenas descrever situações, mas orientar ações concretas.
2. Conteúdo jurídico-disciplinar. A perícope também compartilha elementos do gênero jurídico-didático, sobretudo nos vv.19-21, onde encontramos:
 - exigência de múltiplas testemunhas para denúncias (Dt 19,15);
 - apelo à imparcialidade e julgamento justo (χωρὶς προκρίματος... κατὰ πρόσκλισιν);
 - sanções públicas como forma de advertência coletiva (v.20).Esses elementos fazem eco à tradição veterotestamentária, mas reinterpretados à luz da ética cristã da comunidade neotestamentária.
3. Apelo à autoridade apostólica e transcendente. O v.21 é particularmente marcante, pois ultrapassa o tom meramente eclesiástico e entra num campo escatológico e teo-

lógico, ao invocar “Deus, Cristo Jesus e os anjos eleitos”. Esse recurso é característico de textos de autoridade apostólica que assumem um gênero misto: entre exortação ética e mandamento espiritual, cujo cumprimento está sob o olhar divino.

Portanto, pode-se classificar essa perícopes como pertencente ao gênero²⁷ parenético-didático, com elementos jurídico-disciplinares, no contexto da carta pastoral. Ela serve como um manual de conduta para líderes eclesiais, com forte ênfase na pureza moral, justiça nas decisões e responsabilidade diante de Deus e da comunidade. O gênero aqui não é meramente retórico, mas formador de ética, moldando o caráter pastoral segundo a fé apostólica.

5. Crítica da redação e autoria

A crítica da redação tem por objetivo investigar o momento histórico da composição da perícopes, bem como identificar eventuais intervenções redacionais e compreender o arcabouço teológico e cultural que a envolve. Tal abordagem possibilita perceber não apenas o desenvolvimento interno da unidade literária, mas também o horizonte eclesial e pastoral do autor.

Com base na tradição exegética majoritária, 1Tm 5,17-22 pertence ao conjunto das chamadas cartas pastorais, também chamadas de *tritopaulinas*, cuja redação final é tradicionalmente atribuída ao apóstolo Paulo, desde os primeiros séculos do cristianismo. Contudo, muitos estudiosos modernos sustentam uma autoria tritopaulina, datando o texto entre o final do século I d.C. e/ou início do II d.C., possivelmente em meio à consolidação da estrutura ministerial da Igreja²⁸. Essa conclusão advém da análise vocabular e do perfil organizacional das comunidades refletidas nas cartas pastorais.

²⁷ LIMA, M. de L. C., Exegese Bíblica, p. 199.

²⁸ FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 7. O autor observa que o vocabulário e a estrutura das cartas pastorais divergem significativamente das cartas paulinas autênticas, sugerindo uma data posterior.

Robert Gundry²⁹ elucida que as dúvidas a respeito da autoria paulina se originam primariamente de diferenças de vocabulário e do estilo gramatical que figuram nas cartas pastorais, quando postas em confronto com outras cartas protopaulinas. O cotejo consiste em tabelas estatísticas, algumas vezes traçadas com o auxílio de computadores. Todavia é preciso levar em conta também as diferenças de vocabulário e estilo causadas pelas diferenças de assuntos e de pessoas endereçadas, além das alterações causadas no estilo de um escritor por considerações como meio ambiente, maior idade, maior experiência e a passagem do tempo. Talvez ainda mais significativa seja a possibilidade de que as divergências de estilo se tenham originado dos diferentes secretários/*amanuenses*, ou do fato de que Paulo deu maior ou menor liberdade a seus secretários para usarem um fraseado de acordo com seus pensamentos, no que algumas vezes se mostrou mais exigente do que em outras. A explicação que leva em conta os secretários é, ocasionalmente, desprezada, porquanto supostamente seria explicação fácil demais. No entanto, é uma explicação realista, porque o que se sabe é que Paulo costumava ditar as suas cartas.

Além disso, até mesmo entre as cartas protopaulinas, em passagens mais ou menos longas nelas existentes, há certas formas de variedade estilística que servem, nas mãos de alguns, para desaprovar a autoria paulina de uma ou de outra carta do espistolário paulino. Outro dado é o fato de que boa parte dos vocábulos que ocorrem somente nas cartas pastorais, também figuram na LXX e na literatura grega extra-bíblica do primeiro século cristão, o que possibilita dizer que também podiam fazer parte do vocabulário de Paulo e dos seus secretários, como defendem alguns autores. D. Guthrie³⁰, nesta linha, por exemplo, defende que apesar das diferenças reconhecidas entre as cartas pastorais e as outras cartas de Paulo, não se pode afirmar com toda certeza que a visão da tradição do cristianismo seja impossível – de que são escritos autênticos do apóstolo. E, dado que as teorias alternativas também

²⁹ GUNDRY, R. H., *Panorama do Novo Testamento*, p. 399.

³⁰ GUTHRIE, D., *New Testament Introduction*, p. 646-649.

apresentam problemas, é possível supor que a igreja primitiva acertou em aceitá-las como tais.

Dois outras sugestões, que não atribuem a autoria a Paulo no sentido de que os produtos finais, conforme foram preservados, não seriam obra dele, merecem menção. Uma delas é que o próprio Timóteo e Tito teriam editado material paulino após a morte dele, produzindo as cartas em sua forma atual. Essa é uma tentativa de atribuir a forma das cartas a uma fonte não paulina, a fim de contornar as dificuldades relacionadas à autoria paulina plena. Mas não é coisa fácil de se acreditar que Timóteo ou Tito teriam moldado o material no formato de cartas dirigidas a si mesmos, a menos que esse material já existisse nessa forma. Parece não haver nenhum motivo para que fizessem isso. Talvez se possa argumentar que as peculiaridades se devam a um secretário, e nesse caso, considerar Timóteo e Tito como possíveis nomes seria tão plausível quanto qualquer outro.

Outra sugestão, talvez com maior probabilidade, é que Lucas tenha sido o autor, já que há muitas semelhanças entre a linguagem de Lucas e as peculiaridades linguísticas das Pastorais. Há evidências suficientes não apenas de que os secretários frequentemente recebiam considerável liberdade ao redigir manuscritos, mas também de que o próprio Paulo tinha o hábito de empregar um secretário para a redação e suas cartas, como se lê em Rm 16,22: “Eu, Tércio, que escrevi esta carta”. O principal problema está no grau de liberdade que um homem como Paulo estaria disposto a conceder. Embora essas teorias de edição possam eliminar algumas das objeções menores à autoria paulina, elas não removem as objeções baseadas na data tardia das cartas, o que é perceptível pelo conteúdo das mesmas e da estrutura de igreja nelas presente.

A ideia de uma “publicação” por uma “escola paulina” tem atraído alguns estudiosos, mas também não está isenta de dificuldades. Ela pressupõe uma dramatização de material existente, para a qual não há paralelos claros no primeiro século da nossa era. A teoria que parece viável neste caso é aquela que admite que pelo menos parte do material existente teria sido de fato endereça-

do a Timóteo e Tito, e que o processo de edição teria presença na linguagem e em algumas ideias. Porém, isso não teria grande peso se se consegue demonstrar que a linguagem e as ideias não são incompatíveis com a teologia e a autoria do próprio Paulo.

Segundo D. Guthrie³¹, a aceitação da autoria paulina reforçaria ainda mais o propósito da Primeira Carta a Timóteo, visto que Paulo deseja oferecer a seu colaborador próximo não apenas orientações práticas sobre a condução da igreja em Éfeso – pela qual Timóteo está temporariamente responsável – mas também apoio pessoal. Provavelmente, muitas dessas instruções já haviam sido transmitidas oralmente em algum momento anterior, de modo que a carta teria um caráter complementar e confirmatório. Embora haja poucos dados que permitam reconstruir com precisão o contexto imediato da carta, Paulo expressa o desejo de visitar Timóteo futuramente (1Tm 4,13), ainda que mencione isso de forma tão casual que dificilmente pode ser considerado o principal motivo da escrita. Tudo indica que o apóstolo percebeu a importância de deixar instruções por escrito para auxiliar Timóteo na organização da igreja, bem como encorajá-lo e desafiá-lo moralmente a agir com firmeza e a não se envergonhar do evangelho.

Do ponto de vista redacional, a perícopes de 1Tm 5,17-22 apresenta uma estrutura coesa, marcada por uma orientação prática e disciplinar voltada ao colégio dos presbíteros (πρεσβύτεροι). A unidade do texto está centrada na função pastoral e na responsabilidade comunitária dos líderes, com ênfase na ética ministerial e no zelo doutrinal. O uso reiterado de imperativos como “μὴ παραδέχου/não aceites”, ἔλεγχε/repreeende” e “τήρει/guarda”, como já indicado, reforça a natureza exortativa da seção, característica de instruções eclesiais formais.³²

Não é muito fácil determinar a diferença entre os “ἐπίσκοποι/bispos” e os “πρεσβύτεροι/presbíteros” nos escritos tritopaulinos, no que diz respeito à vida prática da igreja local. Paulo parece uti-

³¹ GUTHRIE, D., New Testament Introduction, p. 649.

³² JOHNSON, L. T., The First and Second Letters to Timothy, p. 284. Johnson enfatiza que a linguagem prescritiva da perícopes se assemelha aos manuais disciplinares das comunidades cristãs do final do séc. I.

lizar os termos de forma intercambiável ao apresentar as qualificações exigidas para esses líderes em 1Tm 3,1-7 e Tt 1,5-9. Ambos os grupos são encarregados do governo da igreja, da pregação e do ensino. Segundo C. Swindoll³³, os bispos e os presbíteros designariam uma mesma função ministerial, mas isso não é o entender dos estudiosos em geral. Ao verificar os vocábulos paulinos que aparecem nas cartas autenticamente paulinas, encontra-se: No v.17: “Aqueles” em vez de “eles”; “no ensino” em vez de “doutrina”.

Os presbíteros “*πρεσβύτεροι/presbíteros*”, em seu sentido técnico de “presbíteros”, na igreja primitiva, formavam o corpo governante de cada igreja (At 14,23; 20,2.4.6.22), conforme o modelo dos anciãos judeus. Outro termo que aparece é: “οἱ καλῶς προεστῶτες/os que governam bem”. Os “presbíteros” ou “anciãos” eram os chefes, governantes ou presidentes da igreja (Rm 12,8; 1Ts 5,12; 1Tm 3,4-5). Parece que não necessariamente todos ensinavam ou pregavam, mas aqueles que o faziam, se dedicando à Palavra e ao ensino, eram especialmente dignos de “honra” e de seu “salário”.

A expressão “duplo honorário” significa “honra aumentada”, não no sentido de o dobro do que outra pessoa, nem com exatidão aritmética. Assim a palavra “*διπλοῦς/dobrado*” é usada em Mt 18,15 e Ap 18,6; e na LXX em Is 60,2 e Jr 16,18; além de outros lugares no grego clássico. Também nós dizemos: “duas vezes melhor”, “duas vezes mais”, com o mesmo significado indefinido.

Sobre a Palavra e o ensino: “a Palavra” geralmente significa “a Palavra de Deus”, como em: “pregue a Palavra” (2Tm 4,2), “ouça a Palavra” (At 13,44; Lc 11,28), “o ministério da Palavra” (At 6,4), “praticantes da Palavra” (Tg 1,22) entre outros exemplos. Embora aqui não haja artigo definido antes de “*λόγῳ/palavra*”, considerando a presença da preposição “*ἐν/em*” e o uso menos rigoroso do artigo nas cartas paulinas mais tardias, essa ausência não é suficiente para anular o peso das considerações que levam à conclusão de que “se dedicando à Palavra” se refere à Palavra de Deus. A tradução alternativa como “discurso oral” ou “ao falar”

³³ SWINDOLL, C., 1 e 2 Timóteo, Tito, p. 180.

parece enfraquecer o termo. E “διδασκαλία/*ensino*” significaria instrução catequética e ensino explicativo similar.

Por fim, a expressão: “οἱ κοπιῶντες/*os que trabalham com empenho exaustivo*” (“trabalham arduamente”) é frequentemente usada por Paulo em referência a labores espirituais (Rm 16,6.12; 1Cor 15,10; Gl 4,11; Cl 1,29).³⁴

O vocabulário empregado sugere uma igreja que já estava suficientemente estruturada a ponto de necessitar de normas específicas sobre honorários, repreensão pública e imposição de mãos (v.22). Esses elementos não estão presentes em textos paulinos mais antigos (como 1Coríntios ou Romanos), indicando uma possível intervenção redacional posterior, adaptada à realidade pastoral emergente no final do século I d.C.

Teologicamente, a perícopé revela uma eclesiologia funcional, preocupada com a integridade da liderança e com a santidade da comunidade. A menção aos “ἀγγέλων ἐκλεκτῶν/*anjos eleitos*” (v.21) oferece um vislumbre de uma cosmovisão espiritualizada, na qual o ministério terreno ocorre sob o olhar da esfera celeste. Tal formulação pode indicar um ambiente literário posterior à primeira geração apostólica, quando cresce o interesse por uma hierarquia celeste e sua relação com a ordem da Igreja³⁵.

Em síntese, a perícopé de 1Tm 5,17-22 revela traços de coerência literária e teológica, podendo ter passado por uma redação mais tardia ou por acréscimos pontuais para responder às demandas organizacionais e pastorais das comunidades cristãs em transição do carismático ao institucional. Um aspecto redacional que merece menção é o uso explícito da Escritura, no v.18, por meio da fórmula introdutória: “λέγει ἡ γραφή/*a Escritura diz*”. Tal fórmula introduz uma citação dupla, sendo a primeira derivada de Dt 25,4 (conforme a *Septuaginta*³⁶: “οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα/*não amordaçarás o boi enquanto debulha*”) e a segunda de Lc 10,7:

³⁴ SPENCE, H. D. M., 1 Timothy, p. 99.

³⁵ DUNN, J. D. G., *The Living Word*, p. 152. Dunn nota que a referência aos anjos em 1Tm 5,21 denota um desenvolvimento posterior na teologia paulina, sugerindo uma cristologia e angelologia já consolidadas.

³⁶ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta* (2006).

“ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ/porque digno é o trabalhador do seu salário”. A presença de uma citação veterotestamentária com forma quase idêntica à LXX revela uma escolha literária e teológica deliberada. Esse dado reforça o caráter redacional do texto, pois aponta para uma construção que articula tradição judaica e ensino cristão, com fins didáticos e normativos para o governo da comunidade.

Conclusão

O estudo da perícopé de 1Tm 5,17-22, com ênfase em sua tradução bilíngue, crítica textual e análise de forma e gênero, mostrou que não se trata de uma seção marginal das cartas pastorais, mas de um núcleo normativo essencial para a compreensão da organização eclesial do cristianismo nascente. A análise cuidadosa da segmentação grega-português revelou a densidade semântica do vocabulário empregado e a força exortativa dos imperativos, que estruturam o texto em torno de três eixos fundamentais: o reconhecimento dos presbíteros que se dedicam ao ensino, a disciplina aplicada aos que persistem no pecado e a prudência na imposição de mãos para novos líderes.

A crítica textual demonstrou a vitalidade da tradição manuscrita e elucidou que, mesmo diante de variantes, a mensagem permanece sólida. Os casos analisados, nos vv.18.21, apontam para um uso consciente da Escritura, em diálogo com a LXX e com ditos de Jesus, revelando que a comunidade cristã primitiva já reconhecia certas tradições como portadoras de autoridade equivalente à Escritura Judaica. A escolha das variantes mais difíceis e antigas confirma o rigor dos editores modernos e reforça a confiabilidade do texto que chegou até nós.

A análise da constituição e da forma do texto mostrou que a perícopé se organiza como uma unidade coesa, marcada por paralelismos, repetições e recursos estilísticos típicos do gênero parênético-didático. A presença de vocabulário e de fórmulas solenes (“diante de Deus...”) reforça a moldura disciplinar da instrução,

enquanto a menção explícita aos presbíteros e à imposição de mãos insere a comunidade em continuidade com tradições veterotestamentárias e judaicas, reinterpretadas à luz da fé cristã. O paralelismo antitético entre presbíteros fiéis e presbíteros pecadores funciona como chave hermenêutica da perícopa, destacando que a honra e a disciplina são dimensões complementares da liderança eclesial.

Do ponto de vista do gênero literário, o trecho confirma-se como epistolar com caráter normativo, mas revestido de solenidade quase litúrgica. O apelo às testemunhas divinas e angelicais (v.21) mostra que a vida comunitária e suas decisões não se esgotam em questões administrativas, mas participam de uma esfera cósmica e escatológica. Essa consciência reforça a seriedade da liderança na Igreja e a responsabilidade dos ministros diante de Deus, de Cristo e dos anjos eleitos.

Em suma, é possível afirmar que 1Tm 5,17-22 oferece um paradigma de ministério que articula honra, justiça e santidade. Os que “trabalham exaustivamente na palavra e no ensino” são merecedores de reconhecimento e sustento, mas os que persistem no pecado devem ser corrigidos de modo público e pedagógico, para que toda a comunidade aprenda com o exemplo. Da mesma forma, a prudência na imposição de mãos indica que a Igreja primitiva compreendia a liderança não como mera função administrativa, mas como vocação espiritual que exige discernimento, pureza e sucessão apostólica.

Portanto, a perícopa de 1Tm 5,17-22 não deve ser lida apenas como documento administrativo ou disciplinar, mas como testemunho de uma eclesiologia em formação, que integra elementos veterotestamentários, palavras de Jesus e práticas comunitárias cristãs em um escrito teológico coerente. Ela nos mostra que a autoridade pastoral nasce do serviço, se consolida na fidelidade à Escritura e se sustenta pela integridade ética. Assim, o texto de 1Tm 5,17-22 permanece atual como modelo de discernimento e responsabilidade para a liderança da Igreja em todos os tempos. Mais ainda, revela o quanto Deus ama e cuida dos seus.

Referências bibliográficas

ALFORD, Henry. **Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary**. Vol. 3. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

BEYER, Hermann W., ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπέω, ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος, ἄλλοτριεπίσκοπος. In: KITTEL, G., FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964 p. 608-614.

BORNKAMM, Günther. πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης, συμπρεσβύτερος, πρεσβυτέριον, πρεσβεύω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. (Org.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-, v. 6, p. 651-654.

BÜRKI, Hans. **Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemom**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2007.

CORREA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2018.

DUNN, James D.G. **The Living Word**. Minneapolis: Fortress Press, 1987.

FEE, Gordon D. **1 and 2 Timothy, Titus**. Peabody: Hendrickson, 1988.

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

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Vida Nova, 2005.

GUTHRIE, D. **New Testament Introduction**. 4th rev. ed. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1996.

JOHNSON, Luke T. **The First and Second Letters to Timothy**. New York: Doubleday, 2001.

KNIGHT III, George W. **The Pastoral Epistles**. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

MALHERBE, Abraham J. **Paul and the Popular Philosophers**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

MARSHALL, I. Howard; TOWNER, Philip H. **The Pastoral Epistles**. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

- MOUNCE, William D. **Pastoral Epistles**. Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- QUINN, Jerome D. **The Letter to Titus**. New York: Doubleday, 1990. (Anchor Bible, v. 35).
- RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RUNGE, Steven E. **Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.
- SCHNEIDEIR, J. τιμή, τιμάω. In: KITTEL, G., FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento**. Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002, vol.8, p. 169-180.
- SPENCE, H. D. M. (Org.). **1 Timothy: The Pulpit Commentary**. London; New York: Funk & Wagnalls Company, 1909.
- SPICQ, Ceslas. **Les Épîtres Pastorales**. Paris: J. Gabalda, 1948.
- SWINDOLL, Charles. **1 e 2 Timóteo, Tito**. São Paulo: Hagnos, 2018.
- VAN HOUWELINGEN, P. H. R. **1 Timothy: A Handbook on the Greek Text**. Waco: Baylor University Press, 2014.

Capítulo 9

Aspectos mariológicos na *Spes non confundit*: Maria, mulher de espera e esperança

Mariological Aspects in Spes non confundit:
Mary, Woman of Waiting and Hope

Aspectos mariológicos en la Spes non confundit:
María, mujer de espera y esperanza

Waldecir Gonzaga¹
Anderson Moura Amorim²

Resumo

O presente texto propõe uma análise teológica dos aspectos mariológicos presentes no documento de convocação do Jubileu Ordinário de 2025, *Spes non confundit – A esperança não decepciona*, sob o título “*Maria, mulher de espera e esperança*”. A exortação pontifícia apresenta a esperança cristã como dom da graça, vivida no realismo da existência e fundamentada no amor e na confiança no Cristo ressuscitado (SnC 3). Nesse horizonte, Maria é destacada como a mais elevada testemunha da esperança (SnC 24), cuja fé perseverante, do anúncio de Simeão ao Calvário, manifesta plena adesão ao desígnio redentor de Deus. O estudo, de caráter

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/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 em Teologia Sistemático-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRio, 2024). Docente na Faculdade Católica de Feira de Santana, FCFS. Trabalho realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. E-mail: christo.moura@hotmail.com

bibliográfico, tem como objetivo evidenciar o protagonismo de Maria como ícone da esperança cristã, desenvolvido em três eixos: 1) análise dos elementos mariológicos na *Spes non confundit*; 2) fundamentos bíblico-teológicos de uma Mariologia da Esperança; 3) Maria como sinal de esperança e consolação. A Mariologia tem despertado cada vez mais interesse nos estudos, investigação, pesquisas e publicações. Trata-se de uma área da Teologia que tem muito a oferecer às ciências teológicas, tanto na acadêmica como na piedade popular. Aliás, o campo da piedade popular, especialmente ligado aos grandes Santuários Marianos do mundo, como o de Aparecida, no Brasil, tem despertado cada vez mais interesse dos estudiosos e pesquisadores. Neste sentido, Maria desponta cada vez mais como mulher de fé e esperança. Conclui-se que Maria, Mãe da Esperança, expressa uma espiritualidade encarnada, perseverante e pascal, iluminando o caminho cristão com o horizonte do Reino de Deus — já presente e ainda por vir.

Palavras-chave: Jubileu Ordinário 2025. Esperança cristã. Maria, Mãe da Esperança.

Abstract

This paper proposes a theological analysis of the Mariological aspects present in the document convening the Ordinary Jubilee of 2025, *Spes non confundit* – Hope does not disappoint, under the title “Mary, Woman of Waiting and Hope.” The pontifical exhortation presents Christian hope as a gift of grace, lived within the realism of human existence and grounded in love and trust in the Risen Christ (SnC 3). Within this perspective, Mary is highlighted as the highest witness of hope (SnC 24), whose persevering faith — from Simeon’s prophecy to Calvary – manifests her full adherence to God’s redemptive plan. This bibliographical study aims to highlight Mary’s role as an icon of Christian hope, developed along three main axes: 1) analysis of the Mariological elements in *Spes non confundit*; 2) biblical and theological foundations for a Mariology of Hope; 3) Mary as a sign of hope and consolation.

Mariology has been increasingly attracting interest in studies, research, and publications. It is an area of Theology that has much to offer to theological sciences, both in academia and in popular piety. Indeed, the field of popular piety, especially linked to the great Marian Shrines of the world, such as Aparecida in Brazil, has been increasingly attracting the interest of scholars and researchers. In this sense, Mary is increasingly emerging as a woman of faith and hope. The study concludes that Mary, Mother of Hope, embodies an incarnate, persevering, and paschal spirituality, illuminating the Christian journey with the horizon of the Kingdom of God — already present and yet to come.

Keywords: 2025 Ordinary Jubilee. Christian Hope. Mary, Mother of Hope.

Resumen

Este texto propone un análisis teológico de los aspectos mariológicos presentes en el documento de convocatoria del Jubileo Ordinario de 2025, *Spes non confusatur – La esperanza no decepciona*, bajo el título “María, mujer de espera y de esperanza”. La exhortación pontificia presenta la esperanza cristiana como don de la gracia, vivido en el realismo de la existencia y fundado en el amor y en la confianza en Cristo resucitado (SnC 3). En este contexto, María destaca como el máximo testigo de la esperanza (SnC 24), cuya fe perseverante, desde el anuncio de Simeón hasta el Calvario, manifiesta la plena adhesión al plan redentor de Dios. El estudio, de carácter bibliográfico, pretende destacar el protagonismo de María como icono de la esperanza cristiana, desarrollado en tres ejes: 1) análisis de los elementos mariológicos en *Spes non confusatur*; 2) fundamentos bíblico-teológicos de una Mariología de la Esperanza; 3) María como signo de esperanza y consuelo. La mariología ha suscitado cada vez más interés en estudios, investigaciones y publicaciones. Es un área de la teología que tiene mucho que aportar a las ciencias teológicas, tanto en el ámbito académico como en la piedad popular. De hecho, el campo

de la piedad popular, especialmente vinculado a los grandes santuarios marianos del mundo, como Aparecida en Brasil, ha atraído cada vez más el interés de académicos e investigadores. En este sentido, María se perfila cada vez más como una mujer de fe y esperanza. Se concluye que María, Madre de la Esperanza, expresa una espiritualidad encarnada, perseverante y pascual, iluminando el camino cristiano con el horizonte del Reino de Dios, ya presente y aún por venir.

Palabras clave: Jubileo ordinario 2025. Esperanza cristiana. María, Madre de la Esperanza.

Introdução

A Bula *Spes non confundit*, promulgada pelo Papa Francisco em 2024, proclamou o Jubileu Ordinário de 2025 com o lema “Peregrinos da esperança”. Constitui um chamado eclesial que visa redescobrir a esperança cristã como virtude teológica essencial à experiência de fé. O documento pontifício parte da convicção de que “todos esperam”, pois a esperança habita o coração humano como desejo inato de plenitude, que o coloca num caminho de busca constante, mesmo em face das incertezas do futuro.³ Nessa perspectiva, Francisco apresenta a esperança como uma virtude ativa e, ao mesmo tempo, paciente, que capacita o ser humano a perseverar nas tribulações e a manter-se orientado pela confiança no porvir.⁴ O Jubileu propõe, assim, um itinerário espiritual ancorado no perdão, na reconciliação e na confiança no amor redentor de Cristo.⁵

Ao situar a esperança no cerne da vida cristã, o Papa Francisco recorre à Epístola aos Romanos: “a esperança não decepciona” (Rm 5,5), reiterando que seu fundamento decorre do amor de Deus, derramado nos corações pelo Espírito Santo.⁶ Trata-se de uma esperança que não se confunde com otimismo subjetivo ou

³ SnC 1.

⁴ SnC 2.

⁵ SnC 23.

⁶ SnC 2.

expectativa ilusória, mas que se fundamenta na fidelidade divina e se traduz em disposição existencial diante das adversidades.⁷ Para Francisco,⁸ essa virtude se manifesta particularmente por meio da paciência, compreendida como atitude espiritual madura que permite ao fiel atravessar as dores da existência sem sucumbir à desesperança – e, menos ainda, ao desespero.

É nesse horizonte teológico que se insere a figura de Maria como testemunha eminente da esperança cristã, pois ela manifesta, de forma plena, o dom da esperança vivida no realismo da existência.⁹ A Bula a denomina “a mais elevada testemunha da esperança”,¹⁰ evidenciando sua confiança radical no desígnio salvífico de Deus (Lc 1, 38.45). Conforme destaca Johnson,¹¹ desde o anúncio profético de Simeão, que predisse a dor associada à missão de seu Filho (Lc 2,34-35), até sua permanência aos pés da cruz (Mc 8,31), Maria sustenta a fé e torna-se Mãe da esperança pela dor oferecida em amor. Por essa razão, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*¹² afirma que a piedade popular a reconhece como a *Stella Maris*, invocada por fiéis que lhe confiam dores e súplicas nos santuários do mundo, “a fim de alcançar conforto nas tribulações, alívio nas doenças e força libertadora”.¹³ Sua presença testemunha que Deus não abandona os seus, como ressoam nas palavras consoladoras dirigidas a Juan Diego, em Guadalupe, recordadas pelo Papa Francisco: “Porventura não estou aqui Eu, que sou tua Mãe?”.¹⁴

O presente artigo propõe uma reflexão teológica sobre os aspectos mariológicos da *Spes non confundit*, sob o título “Maria, mulher de espera e esperança”. A pesquisa, de natureza bibliográfica e hermenêutica, organiza-se em três eixos fundamentais: a

⁷ SnC 3.

⁸ SnC 4.

⁹ BOFF, C. M., Introdução à Mariologia, p. 49.

¹⁰ SnC 24.

¹¹ JOHNSON, E. A., Nossa Verdadeira Irmã: Teologia de Maria na comunhão dos santos, p. 277

¹² LG 68.

¹³ MC 57.

¹⁴ SnC 24.

análise dos elementos mariológicos da bula, os fundamentos bíblico-teológicos de uma mariologia da esperança e a apresentação de Maria como sinal de esperança e consolação para a Igreja. Parte-se da hipótese de que a figura mariana expressa uma espiritualidade pascal, encarnada e solidária, a qual, de acordo com a reflexão de Serra,¹⁵ orienta a existência cristã em suas dimensões histórica e escatológica, configurando Maria, nas palavras do Papa Bento XVI,¹⁶ como “paradigma de fé confiante e profética no caminho do discipulado cristão”.

1. Um olhar mariano na *Spes non confundit*: Maria, testemunha da esperança

No contexto do Jubileu Ordinário de 2025, convocado pelo Papa Francisco, sob o tema “Peregrinos da Esperança”, a Bula *Spes non confundit* (2024) convida os fiéis a redescobrirem a centralidade da esperança cristã como virtude teologal fundamental no itinerário da fé. Longe de ser confundida como otimismo ingênuo, essa esperança configura-se como dom sobrenatural, enraizado na confiança no Deus da Aliança.¹⁷ Nesse percurso espiritual, Maria, Mãe de Deus, assim reconhecida desde o Concílio de Niceia¹⁸, destaca-se como testemunha eminente da esperança,¹⁹ especialmente aos pés da cruz (Jo 19,25-27), onde, mesmo transpassada pela dor, manteve-se fiel ao seu “sim” (Lc 1,38: *fiat*). Em Maria, a esperança revela-se como força interior diante do sofrimento e paradigma para a vivência da fé cristã.

A Bula jubilar evidencia que “a vida cristã é um caminho”,²⁰ que requer momentos fortes para nutrir e fortalecer a esperança, compreendida como “companheira insubstituível” que ilumina o

¹⁵ SERRA, A., Bíblia, p. 249.

¹⁶ SS 49.

¹⁷ SnC 4.

¹⁸ GONZÁLEZ, C. I., El título *Theotokos* en torno al Concilio de Nicea, p. 335-352; GONZÁLEZ, C. I., El título *Theotokos* en torno al Concilio de Nicea, p. 443-471.

¹⁹ SnC 24.

²⁰ SnC 5.

presente e permite vislumbrar a meta última: o encontro com o Senhor Jesus.²¹ Caminhar na esperança, em conformidade com o que sublinha o Papa Francisco,²² confere à existência humana um horizonte de plenitude eterna; o que Libanio²³ interpreta como a utopia e o bem escatológico, orientando escolhas concretas e sustentando a vida mesmo diante das adversidades. Nesse horizonte, Maria é apresentada como figura exemplar: aquela que, em todas as etapas da vida de seu Filho, permaneceu fiel à promessa divina.²⁴ Conforme observa Sesboüé,²⁵ mesmo sob a dor anunciada por Simeão (Lc 2,34-35) e aos pés da cruz (Jo 19,25), Maria manteve-se firme, nutrindo uma esperança enraizada na escuta da Palavra e na confiança no Deus da Aliança, que realiza suas promessas mesmo em meio ao sofrimento. Trata-se de uma esperança lucida e madura, que responde com fé ao realismo da dor,²⁶ oferecendo sentido tanto à vida quanto à morte.²⁷

A esperança cristã, como recorda o Papa Francisco na *Spes non confundit*,²⁸ nasce da certeza da ressurreição de Cristo e da comunhão com Ele, que destruiu a morte com a própria morte (Rm 5,10).²⁹ Não se trata, portanto, de uma projeção utópica, mas de uma experiência concreta,³⁰ capaz de iluminar e transformar o cotidiano³¹, caminhando de esperança em esperança (Rm 8,24-

²¹ Snc 1.

²² SnC 2.

²³ LIBANIO, J. B., Introdução à Teologia Fundamental, p. 148-149.

²⁴ SnC 24.

²⁵ SESBOÜÉ, B., Por una Teología Ecuménica, p. 335.

²⁶ SnC 4.

²⁷ GS 22.

²⁸ SnC 2.

²⁹ Para Blank, a esperança que surge da ressurreição de Cristo é uma virtude, uma força que nos impulsiona à alegria, mesmo em meio à dor. Não se trata de resignação ou fuga do mundo; ao contrário, é a palavra profética de Deus que se faz presente no meio da morte e das estruturas que geram a morte. Ela é a motivação para a ação transformadora, mesmo nos momentos mais sombrios de incerteza, quando há a tentação de retroceder (BLANK, R., Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus, p. 125.

³⁰ Snc 7.

³¹ A certeza de um futuro pleno e feliz, caracterizado pela esperança, só encontramos, de fato, com a tradição judaico-cristã. Nela, a esperança aparece como o fim das tensões que trabalham o coração humano e encaminha à posse gratuita do próprio Deus. Aparece no ato de esperar (*spes qua*), que se funda no objeto da esperança (*spes quae*) e, que

25). O educador brasileiro Paulo Freire afirma que é preciso reconhecer a potência da esperança, não como passividade, mas como força ativa aliada à prática: “Enquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica”.³² Essa compreensão confere-lhe um dinamismo transformador, que impulsiona os cristãos ao compromisso com a realidade, em vista da implantação do Reino de Deus, já presente, mas ainda em processo de plenificação. Maria, nesse contexto, é figura paradigmática da espera ativa: ela acolhe o Verbo, caminha com Ele, sofre com Ele e, por fim, se alegra com a ressurreição³³; Maria acolhe e gera o Verbo da Vida, quando o tempo está pleno e preche de Deus. Desse modo, a esperança cristã é inseparável da fé e da caridade (1Cor 13,13)³⁴ — um tríplice dinamismo teológico plenamente visível na vida da Virgem.³⁵

A *Spes non confundit*³⁶ também destaca o valor teológico dos santuários marianos como lugares privilegiados de esperança. Locais como Guadalupe e Aparecida evocam a presença consoladora da Mãe, sobretudo entre os pobres e marginalizados.³⁷ A pergunta de Maria a Juan Diego, por exemplo, “Não estou eu aqui que sou tua Mãe?”, sintetiza a promessa de cuidado e proximidade materna nos momentos de crise³⁸; igualmente dos pescadores da imagem de Aparecida nas águas barrentas do Rio Paraíba. Esses espaços sagrados tornam-se “teologias vivas” da esperança, onde fé, dor e consolo se entrelaçam de forma concreta. A pastoral jubilar, nesse sentido, resgata a esperança como resposta às feridas do mundo contemporâneo.³⁹

aqui, é o próprio Deus (GS 21).

³² FREIRE, P., *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*, p. 10-11.

³³ DRUWÉ, E., *La Médiation Universelle de Marie*. Em *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, sob direção de Hubert du Manoir, p. 557-559.

³⁴ SnC 18.

³⁵ LG 63-65.

³⁶ SnC 25.

³⁷ SnC 8-15.

³⁸ LG 68.

³⁹ SnC 18.

Ao articular tradição bíblica, magistério conciliar e piedade popular, o Papa Francisco⁴⁰ propõe uma mariologia marcada pela esperança concreta e encarnada. Maria é sinal de esperança segura (*signum spei certae*), como ensina o Concílio Vaticano II (1962-1965),⁴¹ porque nela se realiza plenamente a promessa divina. Ela não apenas aguarda a salvação, mas coopera ativamente com ela,⁴² “em Cristo, entre os homens e Deus”.⁴³ Nesse horizonte, Moltmann⁴⁴ observa que a figura de Maria aponta para a parusia como realidade já iniciada e ainda em processo de cumprimento, em conformidade com a dinâmica do Reino de Deus (Lc 17,21), vivido na tensão entre o “já” e o “ainda não”.⁴⁵ Em Maria, utopia e esperança cristã convergem: o Reino já floresce em seu *fiat* (Lc 1,26-38), mas também impele a construir, na história, sinais visíveis da plenitude escatológica (Jo 2,25).⁴⁶

Por fim, a esperança cristã, iluminada pelo olhar de Maria, não se reduz a expectativas subjetivas ou otimismo fugazes.⁴⁷ Trata-se de uma virtude teologal, dom de Deus e resposta humana à promessa de vida eterna.⁴⁸ Como ressalta Libanio,⁴⁹ a utopia pode se realizar e desaparecer, mas a esperança permanece, pois está ancorada na Transcendência, no Totalmente Outro, que é Deus.

⁴⁰ SnC 7.

⁴¹ LG 67-69.

⁴² DE FIORES, S., Mediadora, p. 1306.

⁴³ SUENENS, L. J., Maria, advogada nossa. Ensaio de síntese Marial, p. 79-98

⁴⁴ MOLTSMANN, J., Teologia da esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã, p. 141-142.

⁴⁵ A promessa carrega em si um dinamismo que impede o ser humano de se fixar no tempo ou de se satisfazer com uma realização plena e definitiva. O “ainda não” da esperança transcende qualquer “já” de cumprimento.

⁴⁶ Na visão de Libanio, as semelhanças entre a utopia e a esperança residem na distância entre o presente real e a visão de um futuro desejado. O presente, ao ser comparado com o futuro almejado, é colocado em crítica. As expectativas de uma realidade melhor, ainda inexistente, desempenham um papel crítico sobre o estado atual. Além disso, ambas compartilham um caráter positivo, pois, tanto na utopia quanto na esperança, o que se busca é sempre o bem (LIBANIO, J. B., Utopia e esperança cristã: a esperança não engana (Rm 5,5), p. 168).

⁴⁷ SnC 24.

⁴⁸ SnC 19.

⁴⁹ LIBANIO, J. B., Utopia e esperança cristã: a esperança não engana (Rm 5,5), p. 175-176.

Maria, como Mãe da Esperança⁵⁰, continua sendo para o povo de Deus “sinal de esperança segura e de consolação”,⁵¹ convidando os crentes, a exemplo dela, a perseverarem, a caminharem com confiança e a acreditarem que o Reino já está entre nós (Lc 17,21), mesmo quando as sombras parecem prevalecer.

2. Para uma mariologia da esperança: entre a promessa, a cruz e a glória

Maria, na tradição teológica e espiritual da Igreja, é apresentada como paradigma da esperança cristã,⁵² especialmente sob a perspectiva da “esperança crucificada”.⁵³ Como ressalta Ronchi,⁵⁴ sua existência está profundamente inserida na lógica da promessa e do cumprimento, revelando-se como mulher escatológica, orientada para o futuro definitivo inaugurado na ressurreição de Cristo. Nesse horizonte, Comblin⁵⁵ observa que, como integrante do povo da Aliança, Maria assume a esperança messiânica de Israel ao acolher, em seu seio, o Verbo encarnado (Lc 1,38; 11,27), tornando-se modelo para aqueles que, em meio às adversidades da história, mantêm sua fé no Deus fiel às promessas (Hb 10,23). Toda a sua trajetória de fé é marcada por uma espera ativa e confiante, o que a legitima como autêntica “Mãe da Esperança” e referência fundamental no caminho pascal da fé cristã.⁵⁶

De acordo com Grün e Jarosch⁵⁷, a Mariologia contemporânea tem reconhecido, sobretudo à luz da escatologia, a importância de Maria como testemunha da “esperança crucificada” – uma esperança que não ignora o sofrimento, mas nele se aprofunda

⁵⁰ Tradição de confiança expressada na Oração da Salve Rainha: “Salve Rainha, mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve...”.

⁵¹ SnC 25.

⁵² LG 68; MC 57.

⁵³ GRÜN, A; JAROSCH, L., *Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é*, p. 127-128.

⁵⁴ RONCHI, E., *El desafío de creer hoy: la belleza de la fe y la esperanza*, p. 34.

⁵⁵ COMBLIN, J., *Viver na esperança*, p. 26.

⁵⁶ SILVA, W. C., *Mariologia da Esperança*, p. 34.

⁵⁷ GRÜN, A; JAROSCH, L., *Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é*, p. 127-128.

e em Deus se fortalece, caminhando com os olhos fixos Jesus Cristo, “aquele que é o autor e o aperfeiçoadora de nossa fé” (Hb 12,2). A tradição espiritual da Igreja, ao invocá-la como “Virgem da Esperança”, reconhece a maturação dessa virtude teologal em meio às noites da fé,⁵⁸ como atesta sua presença silenciosa e firme ao pé da cruz (Jo 19,25). Todavia, apesar de profundamente enraizada no *sensus fidei* e vivificada pela piedade popular, a dimensão mariológica da esperança ainda carece de uma formulação teológica mais sistemática, bem como de um embasamento bíblico e escatológico mais consistente.⁵⁹ Torna-se, portanto, necessário desenvolver uma “Mariologia da Esperança” que, em fidelidade à Revelação, seja capaz de dialogar com os desafios hermenêuticos contemporâneos, e de propor a esperança como resposta cristã à dor, à cruz e à resistência espiritual.

Propõe-se, assim, uma abordagem bíblico-teológica de três momentos emblemáticos da vida de Maria, compreendidos como expressões progressivas da esperança cristã: (1) a esperança messiânica da “Filha de Sião”, que inaugura sua missão profética ao acolher o Verbo e seu ventre (Lc 1–2; Sf 3,14-17); (2) a esperança perseverante junto à cruz, onde Maria permanece de pé, solidária com o sofrimento redentor de Cristo (Jo 19,25); e (3) a esperança escatológica evidenciada na Assunção, em que Maria é exaltada como “sinal de esperança segura e de consolação” para o povo fiel (Ap 12). Toda a existência de Maria manifesta uma orientação escatológica, uma vez que, escolhida em vista dos méritos de Cristo, vive orientada à plenitude pascal. Esta leitura favorece o desenvolvimento de uma Teologia Marial enraizada na escatologia, contribuindo para reavivar uma dimensão essencial da esperança no contexto da reflexão teológica atual. Esses três momentos delineiam um percurso de fé pascal, que vai da promessa messiânica à dor redentora, culminando na glória escatológica, pois “os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá ser revelada em nós” (Rm 8,18).

⁵⁸ SS 50

⁵⁹ GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*, p. 7.

2.1. A esperança messiânica da “Filha de Sião”⁶⁰

Maria insere-se no horizonte da tradição veterotestamentária como membro do povo de Israel, uma comunidade histórica forjada pela memória dos atos salvíficos de Deus e sustentada pela esperança escatológica nas promessas feitas aos patriarcas e profetas.⁶¹ Nesse contexto, de acordo com Balthasar,⁶² a esperança adquire um caráter teologal, entendida como confiança perseverante na fidelidade do Deus da Aliança, mesmo em meio às incertezas da história. Como testemunho concreto dessa esperança, Maria é apresentada como figura singular da “Filha de Sião”,⁶³ personificando os *anawim*, o “resto fiel”,⁶⁴ cuja espiritualidade “se fundamenta na escuta da Palavra e na disponibilidade radical à vontade divina”.⁶⁵

A partir dessa inserção na tradição de Israel, compreende-se que Maria não apenas herda a esperança messiânica, mas também colabora ativamente em sua realização. Com a “chegada da plenitude dos tempos” (Gl 4,4; Hb 1,1-4)⁶⁶ – que, na perspectiva de Bruno Forte,⁶⁷ não deve ser compreendida somente em uma perspectiva meramente cronológica, mas escatológica, como expressão de um valor ultimativo –,⁶⁸ a esperança messiânica encontra

⁶⁰ *Sion* era o nome de uma parte de Jerusalém ou uma colina dessa cidade; chegou a designar Jerusalém mesma. Enquanto entidade geográfica, “filha” denota subdivisão, por exemplo, uma cidade, povoado ou aldeia. O Antigo Testamento menciona uma “filha” do Egito, da Babilônia, de Edom, de Dibom etc. (BROWN, R.E.; DONFRIED, K.P.; FITZMYER, J.A.; REUMANN, J., *Maria no Novo Testamento*, p. 141). Uma síntese sobre o título “Filha de Sião” aplicado a Maria pode ser encontrada em: MORI, E. G., *Filha de Sião*, p. 542-549.

⁶¹ COSTA, W. R., *Mariologia Contemporânea*, p. 23.

⁶² BALTHASAR, H. U. V., *A verdade é sinfônica*, p. 152

⁶³ LG 55.

⁶⁴ FLORES, S., *Maria em la teologia contemporânea*, p. 50-51.

⁶⁵ DE FIORES, S., *Figura bíblica di Maria e sua inculturazione popolare*, p. 313.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ FORTE, B., *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 45.

⁶⁸ Para Bruno Forte, a “plenitude dos tempos” fundamenta-se na plenitude escatológica do tempo na “pré-existência” do Enviado, preexistência que não significa precedência temporal, mas a alteridade e a infinita distância qualitativa entre o mundo de Deus e o mundo dos homens, distancia que a iniciativa gratuita do amor do Pai superou enviando o Filho (Rm 8,3s; Jo 3,16; 1Jo 4,9) (FORTE, B., *Maria, a mulher ícone do mistério*, p. 45).

sua realização: Deus envia ao mundo o Salvador, seu Filho, Jesus Cristo, para salvar mundo (Jo 1,14; 3,17), que encontra morada no seio virginal de Maria.⁶⁹ A encarnação do Verbo constitui, assim, o cumprimento das expectativas escatológicas de Israel.⁷⁰ Nesse cenário, Maria se posiciona no “centro escatológico”, no vértice do plano salvífico do Pai, como o espaço teológico onde a promessa divina se concretiza historicamente. Como afirma Bento XVI, “ela deu à luz àquele que era a esperança de Israel e o esperado do mundo”.⁷¹ Tal evento remete, em consonância com Torquato e Rozin,⁷² ao *protoevangelium* (Gn 3,15),⁷³ no qual se anuncia a mulher cuja descendência triunfará definitivamente sobre o mal. Dessa forma, em Maria – figura da nova humanidade regenerada –, a esperança reveste-se de corporeidade histórica e projeta-se como missão salvífica, colocada a serviço da redenção universal.⁷⁴

Essa concretização da esperança escatológica, iniciada na Encarnação, manifesta-se também de forma simbólica e profética na saudação angélica: “Alegra-te (χαῖρε),⁷⁵ cheia de graça (κεχαριτωμένη),⁷⁶ o Senhor está contigo!” (Lc 1,28). Essa expressão, por sua formulação e contexto, remete diretamente aos oráculos de alegria escatológica presentes em Sofonias (3,14-17),

⁶⁹ MORI, E. G., Filha de Sião, p. 544.

⁷⁰ BOFF, C. M., Introdução à Mariologia, p. 49.

⁷¹ SS 50.

⁷² TORQUATO, R. P.; ROZIN, C., Jesus e sua Mãe, p. 237-238.

⁷³ O termo *protoevangelho* refere-se ao primeiro anúncio do evangelho, ou seja, à primeira promessa de salvação feita por Deus, que aparece na Bíblia logo após a queda do homem no pecado (POZO, C., Maria em la obra de la salvación, p. 147-175).

⁷⁴ CUÉLLAR, M. P. M., María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia, p. 212–216.

⁷⁵ Imperativo de χαίρω – alegra-te, rejubila-te, fortalece-te. John Mchugh reporta uma grande discussão sobre a origem da expressão *chaire*. Um grupo de autores busca ver nessa saudação um semitismo como o sentido próximo de *shalôm*; outros, no entanto, argumentam ser uma saudação típica nas correspondências clássicas gregas (McHUGH, J., La Mère de Jésus dans le Nuveau Testament, p. 82-84).

⁷⁶ Κεχαριτωμένη é um participio perfeito passivo do verbo χαριτώω, cujo significado remete à ideia de ter sido cumulada de graça, ou seja, alguém que foi plenamente beneficiada ou distinguida com um dom divino. Pode-se traduzir como “a que recebeu graça” ou “a que foi favorecida”. Esse verbo ocorre apenas mais uma vez no Novo Testamento, em Ef 1,6, no hino cristológico, onde se afirma que Deus “nos cumulou de graça em seu Amado” (McHUGH, J. La Mère de Jésus dans le Nuveau Testament, p. 82-84).

Zacarias (2,14-17; 9,9-10) e Joel (2,21.27).⁷⁷ Nesse sentido, consoante com Hauke,⁷⁸ a jovem de Nazaré é apresentada como a nova “morada de Deus” (Dn 9), cumprindo as promessas dirigidas à “Filha de Sião”. Essa manifestação se prolonga no encontro hierofânico da visita a Isabel, que, como observam Grün e Jarosch,⁷⁹ revela-se, além de um gesto de solidariedade, como uma epifania da esperança messiânica: é o Espírito que, ao fecundar o encontro entre ambas, suscita louvor, exultação e profecia, antecipando, como explica Bento XVI,⁸⁰ os dinamismos próprios do Reino.

Essa mesma esperança, que impulsiona e orienta os acontecimentos anteriores, encontra sua expressão orante e profética no cântico de Maria, o *Magnificat* (Lc 1,46–55)⁸¹, como também aparece no cântico de Zacarias, o *Benedictus* (Lc 1,67-79)⁸² e no cântico *Nunc Dimitis* (Lc 2,29-32). Assim sendo, o cântico do *Magnificat* configura-se como uma proclamação profundamente escatológica, uma manifestação da esperança messiânica dos pobres de Javé e uma evocação da memória das mulheres bíblicas (Jz 5,1ss; Jt 16,1-17; 1Sam 2,1-10),⁸³ que ao longo da história da salvação, desempenharam papel decisivo na mediação da fé e da

⁷⁷ É relevante observar as semelhanças entre as palavras dirigidas à filha de Sião e à Maria. Ao considerar a profecia de Sofonias, algumas analogias se destacam: À Filha de Sião, são ditas palavras como: “Exulta, filha de Sião, [...] alegre-te e jubila de coração, filha de Jerusalém” (Sf 3,14); “O Senhor está em teu meio” (Sf 3,15); “Não temas, Sião!” (Sf 3,16); “O Senhor teu Deus está no teu meio” (Sf 3,17). À Maria, por sua vez, são dirigidas as seguintes palavras: “Alegre-te, cheia de graça! O Senhor está contigo” (Lc 1,28); “Não temas, Maria” (Lc 1,30) (BOFF, C. M., Introdução à Mariologia, p. 48).

⁷⁸ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 50.

⁷⁹ GRÜN, A.; JAROSCH, L., Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é, p. 131.

⁸⁰ SS 50.

⁸¹ MAZZAROLO, I., Lucas, p. 60-61.

⁸² GONZAGA, W.; DE CARVALHO SILVA, Y. A., Lc 1:67-79: O cântico de Zacarias sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 1-33.

⁸³ Sob a ótica de Ratzinger, “as palavras que o anjo usa em Lucas para dirigir-se à virgem são muito semelhantes às da saudação usada pelo profeta Sofonias quando se dirige à Jerusalém salva no fim dos tempos (Sf 3,14ss) e, ao mesmo tempo, retomam as saudações proferidas em louvor das grandes mulheres de Israel (Jz 5,1ss; Jt 16,1-17; 1Sam 2,1-10). Maria é caracterizada, portanto, como o santo resto de Israel e verdadeira Sião, para o qual se dirigem as esperanças nos momentos mais difíceis da história” (RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 201-202).

libertação.⁸⁴ De acordo com Ratzinger,⁸⁵ trata-se de um hino profundamente enraizado na confiança sobre a fidelidade de Deus, que reverte as estruturas de poder e exalta os humildes, revelando a lógica subversiva do Reino. Nessa perspectiva, Hauke⁸⁶ argumenta que Maria assume a voz do Israel fiel e da Igreja nascente, tornando-se sinal concreto da ação transformadora de Deus na história. Em consonância com essa leitura, Galot,⁸⁷ observa que a fé de Maria se assemelha à de Abraão, que “esperando contra toda esperança, acreditou” (Rm 4,18); ela crê no inédito de Deus e, por sua disponibilidade ao Espírito, torna-se Mãe do Filho do Altíssimo (Lc 1,45). Sua maternidade, portanto, transcende os vínculos biológicos e assume uma dimensão profundamente eclesial.⁸⁸

A missão de Maria, no entanto, não se encerra nos eventos da encarnação ou aos gestos próprios do tempo do Advento, mas se prolonga até o Calvário. Ali, ela permanece de pé (ἵστημι), como sinal de firmeza, resistência, superação e resiliência, tornando-se símbolo da esperança perseverante diante da dor.⁸⁹ Ela vai além do Calvário, participa da ressurreição de seu Filho. Por isso, no contexto pós-pascal, Maria persevera com os Apóstolos no Cenáculo (At 1,14), participando ativamente da constituição da Igreja nascente.⁹⁰ O Concílio Vaticano II reconhece essa participação como cooperação singular na obra redentora de Cristo: “Maria é mãe

⁸⁴ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 56.

⁸⁵ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 201–202.

⁸⁶ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 57.

⁸⁷ GALOT, J., Maria e o Evangelho, p. 39–76.

⁸⁸ GRÜN, A; JAROSCH, L., Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é, p. 129.

⁸⁹ MENDES, J. M. D., A Mulher, Discípula-Apóstola do Evangelho, p. 75.

⁹⁰ Como observa Lúcio, no contexto do discipulado de Jesus, é possível identificar dois perfis distintos de discípulos: (a) os discípulos de direito, representados pelos Doze; e (b) paralelamente a estes, os Setenta e Dois, juntamente com a multidão que acompanha Jesus. Nesse grupo mais amplo, destacam-se algumas mulheres que, na análise do autor, são verdadeiras discípulas de fato, pois correspondem de maneira plena e exemplar às exigências do seguimento (Lúcio, M. C., A mulher, discípula e apóstola do Evangelho, p. 91). Nessa perspectiva, Mazzarolo argumenta que Maria é Mãe da comunidade nascente e, com outras mulheres, inaugura uma presença ativa na Igreja (Mazzarolo, I., Lucas em João, uma nova leitura dos evangelhos, p. 188-189). Essa inserção rompe com a exclusão cultural vigente no judaísmo, promovendo justiça e equidade no seguimento de Jesus (Mazzarolo, I., O Apóstolo Paulo, o Grego, o Judeu e o Cristão, p. 206).

dos membros de Cristo porque cooperou com o seu amor para que na Igreja nascessem os fiéis”.⁹¹ Assim, a Virgem é compreendida como figura escatológica da Igreja, antecipando, em sua pessoa, o destino glorioso reservado ao povo de Deus.⁹²

Em suma, Maria configura-se como o protótipo paradigmático da realização da esperança salvífica, sendo, ao mesmo tempo, portadora da promessa divina e representante da fé de Israel. Seu *fiat* inaugura uma nova fase na história da Revelação, posicionando-a como uma figura tipológica da Igreja em sua dimensão peregrina e escatológica.⁹³ Nessa mesma linha, o Papa Francisco⁹⁴ sublinha que, em Maria, a esperança não se restringe a uma disposição subjetiva, mas se concretiza como uma realidade histórica, assumida com liberdade e responsabilidade teológica. Dessa forma, a pessoa de Maria se apresenta como um *locus theologicus* fundamental para uma teologia mariana orientada pela esperança e para a esperança, capaz de iluminar a trajetória do povo de Deus entre o “já” da salvação realizada e o “ainda não” da plenitude escatológica prometida.⁹⁵

2.2. Entre a dor e a glória: o sinal da parturiente no Mistério Pascal

Maria, enquanto figura bíblica da Filha de Sião (Lc 1-2; Sf 3,14-17), ressurgue nas Escrituras como sinal eloquente da esperança que se gesta no interior da história humana. Representando a mulher grávida que carrega em seu seio a novidade, ela antecipa a transformação do mundo com a vida que brota em meio à dor.⁹⁶ Não é apenas a mãe de Jesus em sentido biológico, mas a portadora de uma promessa escatológica, na qual se entrelaçam

⁹¹ LG 53.

⁹² LG 68-69.

⁹³ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 56-57.

⁹⁴ SnC 24.

⁹⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: a infância de Jesus, p. 104.

⁹⁶ Na tensão entre a dor do parto e a alegria do nascimento, a mulher é sustentada pela esperança de uma nova vida. A dor pode ser superada pela alegria de ver nascer a criança esperada e desejada. Assim, entre tormentos e aflições, brota a esperança de um mundo novo.

expectativa, sofrimento e renovação (Mq 4,9-10; 5,2).⁹⁷ Na Bula *Spes non confundit*, o Papa Francisco⁹⁸ recorda que a esperança cristã não ignora os sofrimentos da história, mas os assume como travessia fecunda, e Maria, ao gestar o Salvador, revela que toda espera, quando vivida na fé, torna-se espaço de manifestação da misericórdia divina.⁹⁹

A imagem da parturiente – frequentemente associada a Israel, Jerusalém e à própria criação¹⁰⁰ – é, em Maria, elevada a um nível pleno de significado.¹⁰¹ Seu ventre se torna espaço sagrado onde o céu toca a terra, e o eterno penetra no tempo (Lc 1,35), no qual a temporalidade é definitivamente plasmada pela eternidade, tornando-se, como diz a tradição patrística, “o primeiro sacrário da nova aliança”.¹⁰² O parto, com suas dores e esperanças, é figura de um mundo novo que está por nascer, e Maria, ao acolher essa dor, torna-se canal da presença salvífica de Deus (Is 66,7-14). Nessa perspectiva, o Papa Francisco¹⁰³ destaca que a esperança cristã não é passiva, mas dinâmica e comprometida, caracterizada pela vigilância e pela atenção concreta ao outro. Maria, ao se levantar apressadamente para visitar Isabel (Lc 1,39-45), torna-se ícone dessa esperança em movimento – uma esperança que serve, que se doa, e que, como afirma Bento XVI,¹⁰⁴ transforma o simples encontro humano em acontecimento profético e salvífico.

A promessa feita a Eva – “darás à luz” (Gn 3,16) – encontra em Maria sua mais plena realização. Ronchi,¹⁰⁵ sustenta que aquilo que começou como sentença torna-se, nela, profecia de vida e germe de futura redenção e salvação. O parto deixa de ser apenas metáfora da dor e se transforma em sinal de esperança. Como

⁹⁷ RONCHI, E., El desafío de creer hoy: la belleza de la fe y la esperanza, p. 61.

⁹⁸ SnC 7;8;24.

⁹⁹ SS 50.

¹⁰⁰ REIMER, I. R., Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história, p. 33.

¹⁰¹ RONCHI, E., El desafío de creer hoy: la belleza de la fe y la esperanza, p. 60-61.

¹⁰² BOFF, L., Como tudo começou com Maria de Nazaré, p. 46.

¹⁰³ SnC 4-5.

¹⁰⁴ SS 50.

¹⁰⁵ RONCHI, E., El desafío de creer hoy: la belleza de la fe y la esperanza, p. 60-61.

aponta a tradição profética, especialmente Miqueias (Mq 4,9-10; 5,2), a Filha de Sião, que sofre no exílio, é também aquela que dá à luz à libertação.¹⁰⁶ Essa imagem, conforme explica Serra,¹⁰⁷ ecoa no livro de Apocalipse de João (Ap 12): a mulher cósmica vestida de sol, em dores de parto, exprime a tensão entre o sofrimento do antigo e do novo Israel no contexto do mistério pascal. Suas dores não remetem ao nascimento de Jesus em Belém, mas à cruz, onde Cristo é “gerado” para a glória da ressurreição¹⁰⁸, pois nela tudo “está consumado” (Jo 19,30: τετέλεσται). Nessa perspectiva, Gebara e Bingemer¹⁰⁹ propõem uma leitura mariológica que aproxima Ap 12 do relato joanino da presença de Maria junto à cruz (Jo 19,25-27), interpretando essa mulher – símbolo do novo povo de Deus e da nova Aliança – como figura que se conflui em Maria, a mãe do Messias, que, na análise de Clodovis Boff,¹¹⁰ encarna o destino da comunidade messiânica: um destino de parto e dor, mas também de vida e vitória.

A cruz, nesse contexto, não é interrupção do caminho, mas ponto de virada. Aos pés do Crucificado, Maria permanece de pé (Jo 19,25), silenciosa e fiel.¹¹¹ Nesse gesto, ela participa do parto pascal: sofre com seu Filho, gera em meio à dor os filhos da promessa (Jo 19,26-27).¹¹² A maternidade espiritual de Maria atinge seu auge ali, no Calvário, onde sua esperança é provada e sua fé resplandece na escuridão da morte.¹¹³ Como lembra Cantalamessa,¹¹⁴ a dor de Maria sob a cruz não a paralisa, mas a transforma em mãe da humanidade sofredora (*Mater Spei*), tornando-se testemunha de uma esperança que resiste mesmo diante da morte (Jo 16,21-22).

¹⁰⁶ MORI, E. G., Filha de Sião, p. 543.

¹⁰⁷ SERRA, A., Bíblia, p. 249.

¹⁰⁸ SERRA, A., Bíblia, p. 252.

¹⁰⁹ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L., Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina, p. 101-102.

¹¹⁰ BOFF, C. M., Introdução à Mariologia, p. 91.

¹¹¹ SS 50.

¹¹² CANTALAMESSA, R., Perto da Cruz de Jesus estava Maria, sua mãe, (Sem paginação).

¹¹³ LG 58.

¹¹⁴ CANTALAMESSA, R., Perto da Cruz de Jesus estava Maria, sua mãe, (Sem paginação).

Assim sendo, a experiência pascal, para Maria, é um segundo parto: tempo marcado pelo silêncio, pela dor e pela esperança, totalmente confiante nas mãos do Pai.¹¹⁵ Conforme Halík,¹¹⁶ no Sábado Santo – entendido como o momento do mais profundo ocultamento de Deus, sob a sombra da cruz – Maria permanece firme, sustentando, na solidão, a fé e a esperança de toda a Igreja, de maneira confiante e resiliente. Para Rosso,¹¹⁷ enquanto até os discípulos mais próximos vacilavam, ela conservou intacta a sua fé. Ao suportar, em fé, o sacrifício do Filho, e ao alimentar-se do “pão das lágrimas” (Sl 42,4; 80,6), Maria configura-se como a Virgem da consolação (*con-solatio*), aquela que, segundo Bento XVI,¹¹⁸ sabe “estar-com” na solidão, de maneira solícita, transformando-a em espaço de comunhão, de caminho seguro e aberto ao *maius* de Deus. Nesse itinerário entre a dor e a glória, ela se apresenta como ícone de uma esperança madura e fecunda, encarnando a atitude daqueles que, mesmo quando tudo parece ruir, sustentam-se na confiança na promessa de Deus.

Na perspectiva de Grün e Jarosch,¹¹⁹ a imagem da Virgem Dolorosa que sustenta nos braços o Filho morto, remete não apenas à humanidade ferida, mas também à resiliência gerada pela fé. Maria, figura paradigmática que transita entre a dor e a glória, ensina que o sofrimento, quando vivido em Deus, adquire potencial formativo e se converte em fonte de esperança. Para os autores, é precisamente ao acolher a dor – como o fez Maria – que o ser humano se abre à possibilidade de crescimento interior e espiritual, pois, na lógica salvífica, até a cruz pode configurar-se como experiência geradora de vida. O “parto da cruz”, por mais amargo que seja, constitui-se em um caminho necessário para a alegria da ressurreição. Consequentemente, a esperança verdadeira, assim como a vida, nasce da dor – mas não se encerra nela. Nesse sentido, a Bula pontifícia *Spes*

¹¹⁵ MORI, E. G., *Filha de Sião*, p. 546.

¹¹⁶ HALÍK, T., *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*, p. 211.

¹¹⁷ ROSSO, S., *Sábado*, p. 1146.

¹¹⁸ SS 38.

¹¹⁹ GRÜN, A; JAROSCH, L., *Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é*, p. 127.

Non Confundit,¹²⁰ recorda que a esperança cristã está intrinsecamente ligada ao mistério pascal, e Maria, como pessoa plenamente configurada a esse mistério, educa-nos a crer que, mesmo na noite escura e com longa travessia, a aurora virá.

2.3. Assunção de Maria: sinal escatológico de esperança e glória

Desde os primórdios da tradição cristã, especialmente por meio da devoção popular, sustentada pelo *sensus fidei Ecclesiae* e pelo *consensus fidei fidelium*, Maria é reconhecida como aquela que, por singular privilégio divino, foi preservada da mancha do pecado original¹²¹ e associada, de forma antecipada, ao mistério salvífico de Jesus Cristo¹²², o qual nasceu de seu ventre: gerado na eternidade, de pai sem mãe, e na temporalidade, de mãe sem pai¹²³. A teologia mariana a identifica como *Panaghia*, a “Toda-Santa”,¹²⁴ título que expressa não apenas a pureza moral, mas a comunhão permanente com Deus. Clodovis Boff¹²⁵ observa que, por ter sido redimida preventivamente em vista dos méritos de Cristo, Maria pode ser compreendida como “pré-redimida” e “pré-ressuscitada”, dado que, à luz de Rm 6,23, a ausência do pecado implica a não submissão à corrupção da morte. Tal perspectiva, em conformidade com Hauke,¹²⁶ reforça a singularidade de sua missão e insere sua trajetória no horizonte da plenitude escatológica. A Assunção, nesse contexto, constitui-se como desdobramento lógico da Imaculada Conceição, articulando-se de forma coesa à economia da salvação.¹²⁷

Definida como dogma por Pio XII por meio da Constituição Apostólica *Munificentissimus Deus* (1950), a Assunção de Maria expressa uma convicção eclesial amadurecida ao longo dos sécu-

¹²⁰ SnC 3.

¹²¹ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 512.

¹²² BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 520.

¹²³ DZ 442, 504, 536, 619 e 681.

¹²⁴ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 512.

¹²⁵ BOFF, C. M. *Dogmas marianos: síntese catequético-pastoral*, p. 52.

¹²⁶ HAUKE, M., *Introdução à mariologia*, p. 243-245.

¹²⁷ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 520.

los, enraizada na Tradição, na liturgia e na sensibilidade teológica do povo de Deus. Embora careça de fundamentação direta nas Escrituras,¹²⁸ a doutrina afirma a participação eminente de Maria na obra redentora de Cristo, como *tipo e membro* destacado da Igreja.¹²⁹ Sua glorificação corpórea é interpretada como antecipação da escatologia cristã, sinalizando o destino final reservado à humanidade redimida. Para Stefano De Fiores,¹³⁰ o dogma constitui expressão de uma “tradição viva”, em que fé, culto e doutrina convergem harmonicamente. Nesse sentido, a Assunção transcende a mera formulação doutrinal, configurando-se como uma experiência teologicamente significativa do *sensus fidei*, manifestada no culto litúrgico e na veneração eclesial à Mãe do Senhor.

Nesse horizonte teológico e espiritual, a Assunção de Maria adquire implicações escatológicas particularmente significativas. No entendimento do Papa Bento XVI,¹³¹ a esperança cristã não se limita à expectativa de continuidade histórica, mas orienta-se para a realização plena da existência em Deus. A glorificação de Maria constitui, portanto, um sinal escatológico antecipado (Lc 1,52/Ap 12), prefigurando a consumação prometida à humanidade redimida.¹³² O Concílio Vaticano II reforça essa dimensão ao apresentar Maria como “sinal de esperança segura e de consolação”¹³³ para o povo de Deus em peregrinação. Sua glorificação, enquanto fruto da graça redentora,¹³⁴ configura-se como testemunho da promessa cumprida e como estímulo para a missão da Igreja, chamada a testemunhar a esperança em meio às vicissitudes da história.

Na abordagem de Clodovis Boff,¹³⁵ para além de suas implicações teológicas, o dogma da Assunção assume relevância antropológica e histórica. Em um século marcado por guerras, genocídios e degradação da dignidade humana, sua proclamação reafirma a

¹²⁸ DE FIORES, S., *Figura biblica di Maria e sua inculturazione popolare*, p. 313.

¹²⁹ LG 63-68.

¹³⁰ DE FIORES, S., *Figura biblica di Maria e sua inculturazione popolare*, p. 306.

¹³¹ SS 12.

¹³² LG 59.

¹³³ LG 68.

¹³⁴ SC 103.

¹³⁵ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 517-522.

vocação da pessoa à comunhão plena com Deus. De acordo com Temporelli,¹³⁶ a glorificação do corpo de Maria constitui um protesto simbólico contra a banalização da corporeidade e da história, reiterando a confiança cristã na redenção integral do ser humano. A esse respeito, Clodovis Boff¹³⁷ interpreta a Assunção como resposta teológica às rupturas antropológicas modernas, reafirmando a unidade da pessoa e a sacralidade do corpo. Ao elevar Maria em corpo e alma à glória celeste, a Igreja reafirma a dignidade da existência humana e sua destinação escatológica.

Em suma, Assunção de Maria, conforme afirma Goffi,¹³⁸ representa um *eschaton* realizado, no qual se contempla a humanidade já reconciliada e glorificada em Deus. Ela é, assim, “a primeira hipóstase humana perfeitamente glorificada”,¹³⁹ expressão do ser humano plenamente assumido pela graça. Este mistério articula dimensões cristológicas, eclesiológicas, escatológicas e antropológicas, sendo não apenas objeto de veneração, mas também fonte de reflexão teológica. Como paradigma da esperança cristã (Rm 5,5), Maria glorificada testemunha o cumprimento das promessas divinas e inspira o compromisso ético da Igreja com a história.¹⁴⁰ Sua figura, situada entre a memória pascal e a plenitude futura, evidencia que a salvação está em curso e que, com Maria, a Igreja caminha com esperança rumo à consumação definitiva em Deus.¹⁴¹

3. Maria na glória: Sinal de esperança para a Igreja peregrina

Na travessia existencial do ser humano, marcada por crises de sentido e incertezas quanto ao futuro, Maria emerge como sinal escatológico de esperança.¹⁴² Como realça a *Lumen Gentium*,

¹³⁶ TEMPORELLI, C., Maria, mulher de Deus e dos pobres: releitura dos dogmas marianos, p. 226.

¹³⁷ BOFF, C. M., Mariologia social, p. 522.

¹³⁸ GOFFI, T., Espiritualidade, p. 479.

¹³⁹ BOFF, C. M., Mariologia social, p. 520.

¹⁴⁰ LG 68.

¹⁴¹ MEO, S., Assunção, p. 178.

¹⁴² VMFIE 21.

ela “brilha como sinal de esperança segura e de consolação para o Povo de Deus ainda peregrinante”,¹⁴³ evidenciando que a meta última da vida não é o absurdo, mas a plenitude em Deus.¹⁴⁴ Ao ser glorificada na Assunção, Maria antecipa em si a realização escatológica prometida à Igreja, tornando-se paradigma da comunhão definitiva com o Senhor. Celebrada na tradição litúrgica como *Ave Maris Stella* (Salve Estrela do Mar),¹⁴⁵ sua presença inspira os fiéis a manterem o olhar fixo em Cristo, mesmo em meio às tempestades da história, pois em sua Assunção, enquanto dogma e ícone, manifesta-se uma antropologia teológica na qual a corporeidade humana é destinada à glorificação, permitindo à Igreja vislumbrar, nela, não um ideal abstrato e inalcançável, mas a antecipação concreta e histórica de seu próprio destino escatológico.¹⁴⁶

Na semiótica da fé, sinais são realidades carregadas de sentido teológico que revelam a presença e ação de Deus na história da salvação. Nesse contexto, Maria emerge nas Sagradas Escrituras como sinal eloquente da esperança divina, prefigurada no Antigo Testamento, conforme exposto por Cuéllar,¹⁴⁷ por um triplo anúncio – moral (2Sm 5,6-9),¹⁴⁸ tipológico (Gn 17,16-19; 18,10-14; 24,12-16; Ex 15,20-21; 1Sm 1,2-10)¹⁴⁹ e profético (Gn 3,15; Is 7,14; Mq 5,2)¹⁵⁰ –, cuja plenitude se manifesta no Novo Testamento. Neste, além da presença nos Evangelhos (Mt 1-2; 12,46-50; 13,54-58; Mc 3,31-35; Lc 1,26-56; Jo 2,1-12; 19,25-27) e em Gl 4,4, destaca-se o “grande sinal” da mulher no céu (Ap 12,1), no

¹⁴³ LG 68.

¹⁴⁴ FRANCISCO, PP. Audiência geral de 28/12/2016, p. 22-23.

¹⁴⁵ SS 49.

¹⁴⁶ LG 63.

¹⁴⁷ CUELLAR, M. P., *María: Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, p. 52.

¹⁴⁸ A preparação moral diz respeito ao desenvolvimento da virtude e do caráter de Maria. O *Magnificat* (Lc 1,46-55) aponta para esse percurso de fidelidade, ao evocar os “pobres” de Israel que depositam toda esperança na intervenção do Senhor. Nesse contexto, destaca-se a profecia da “Filha de Sião”.

¹⁴⁹ A preparação tipológica evidencia os paralelos entre eventos e personagens do Antigo Testamento e a vida de Maria. Nesse contexto, destacam-se particularmente as figuras femininas de Sara (Gn 17,16-19; 18,10-14), Rebeca (Gn 24,12-16), Miriam (Ex 15,20-21) e Ana (1Sm 1,2-10).

¹⁵⁰ A preparação profética refere-se às profecias que anunciam de forma direta a missão de Maria na história da redenção.

qual a figura de Maria e a Igreja se entrelaçam simbolicamente. Essa imagem apocalíptica une Maria e a Igreja numa única realidade teológica, indicando que o que se afirmar sobre Maria ressoa na eclesiologia,¹⁵¹ oferecendo fundamento para compreendê-la como *tipo*, *modelo* e *figura* escatológica da Igreja peregrina,¹⁵² cuja presença materna ilumina, com a força da esperança, o caminho do povo de Deus.¹⁵³

A reflexão teológica contemporânea, particularmente a partir do Concílio Vaticano II,¹⁵⁴ aprofunda essa relação ao reconhecer que, na Mãe de Jesus, concentram-se exemplarmente os traços constitutivos da identidade e da missão eclesial. Clodovis Boff¹⁵⁵ denomina essa correspondência como uma “identificação mística” ou “análoga”, a qual permite afirmar que: “Maria é como (se fosse) a Igreja” ou, em termos mais ousados, “Maria é a Igreja”. Trata-se da concepção de *Ecclesia contracta*, ou seja, Maria como a Igreja em pessoa,¹⁵⁶ o que legitima a leitura eclesial de diversas passagens bíblicas (Jo 19,26–27; Gn 3,15; Is 66,7–8; Ap 12,1–2), que, embora não se refiram diretamente a ela, ganham significado coletivo quando interpretadas à luz dessa chave hermenêutica.¹⁵⁷ Nesse horizonte, a mariologia configura-se como instrumento interpretativo qualificado da eclesiologia, como reconhecem os documentos *Lumen Gentium*¹⁵⁸ e *Redemptoris Mater*.¹⁵⁹

A partir dessa fundamentação conciliar, a relação Maria-Igreja, iluminada pela noção de “personalidade coletiva”,¹⁶⁰ delinea uma eclesiologia mariana que compreende a Igreja não apenas como estrutura institucional e hierárquica, mas como Povo de Deus e Mistério.¹⁶¹ Essa perspectiva se desdobra em três di-

¹⁵¹ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 41-42.

¹⁵² LG 63.

¹⁵³ GALLOT, J., *Maria, tipo e modelo da Igreja*, p. 1184.

¹⁵⁴ LG 63.

¹⁵⁵ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 41–42

¹⁵⁶ SERRA, A., *Nato da Donna... Ricerche bibliche su Maria di Nazaret*, p. 179.

¹⁵⁷ FELLER, V.G., *A Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual*, p. 81.

¹⁵⁸ LG 53; 63; 65.

¹⁵⁹ RM 2; 47.

¹⁶⁰ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 42-43.

¹⁶¹ EG 111

mensões fundamentais: Maria/Igreja = humanidade; Maria/Igreja = nova sociedade; e Maria/Igreja = peregrina na fé. Tais dimensões evidenciam que Maria, enquanto mulher crente e primeira discípula, encarna de modo singular a esperança messiânica de Israel, plenamente realizada em Cristo. Sua figura projeta-se, assim, como antecipação e imagem escatológica da Igreja, sendo reconhecida – com ainda maior intensidade que Abraão, nosso “pai na fé” (Rm 4) – como verdadeira “mãe na fé” (Lc 2,19.51), expressão suprema da adesão humana ao desígnio salvífico de Deus.

Capítulo 9

3.1. Maria/Igreja e a humanidade

Na eclesiologia mariana, Maria é concebida como a representação da “Nova Humanidade” libertada por Cristo, configurando o “Mundo Novo” desejado por Deus (Ap 22,1-2).¹⁶² Ela é identificada como a Nova Eva, cuja feminilidade plena manifesta a totalidade do humano em sua unidade originária e final, não contrapondo, mas revelando a reciprocidade entre o masculino e o feminino.¹⁶³ À luz dessa perspectiva, Serra¹⁶⁴ argumenta que, em Cristo, arquétipo do humano, Maria integra sua feminilidade na humanidade nova, encarnando a perfeita comunhão e completude da condição humana, de modo que, inserida na realidade da nova criação, ela suscita a imagem da Igreja, como espaço de comunhão e de vida redimida.

Sob a perspectiva de Forte,¹⁶⁵ a totalidade humana só se torna evidente pela mediação da mulher, que revela a essência profunda do ser. Em consonância com esse pensamento, Costa¹⁶⁶ argumenta que Maria, no *Mysterium Charitatis*, torna-se o ponto de convergência entre o humano e o divino, assumindo sua identidade de Virgem-Mãe-Esposa como expressão reconciliadora da plenitude do ser humano. A comunhão recíproca entre os polos masculino e

¹⁶² FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 153.

¹⁶³ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 155

¹⁶⁴ SERRA, A., Nato da Donna... Ricerche bibliche su Maria di Nazaret, p. 179.

¹⁶⁵ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 154-155.

¹⁶⁶ COSTA, J. N., Maria bo coração da Trindade, p. 61-63.

feminino, exemplificada na relação de Maria com Cristo, revela a humanidade restaurada e orientada ao desígnio salvífico de Deus.

Alinhado a essa perspectiva, o Papa Francisco¹⁶⁷ propõe Maria como paradigma da feminilidade divina e da misericórdia, inspirando uma “Igreja em saída” à luz da *Lumen Gentium*.¹⁶⁸ Ele enfatiza a valorização da mulher na missão eclesial, defendendo uma nova mentalidade que reconheça a parceria igualitária entre o masculino e o feminino.¹⁶⁹ Nesse horizonte, delineiam-se três pontos-chave para uma eclesiologia mariana coerente com a renovação eclesial:¹⁷⁰ (1) a valorização da mulher mediante uma mentalidade de reciprocidade e igualdade, conforme os valores do Evangelho;¹⁷¹ (2) a integração da sensibilidade feminina na reflexão teológica e na evangelização inculturada;¹⁷² e (3) a construção de uma mariologia libertadora, superando leituras androcêntricas e promovendo a atuação da mulher nas esferas sociais e eclesiais.¹⁷³

3.2. Maria/Igreja e a nova sociedade

Maria e a nova sociedade estão intrinsecamente ligadas, pois a concepção de humanidade ganha expressão concreta na vida social.¹⁷⁴ A tradição cristã associa a Maria textos bíblicos referentes a Israel, como a “Filha de Sião” (Lc 1,28; Sf 3,14), e a “mulher” escatológica que representa Israel, Jerusalém e a Igreja (Jo 2,1-11; 19,25-27; Ap 12). Maria, mulher histórica e singular, é eleita por Deus para inaugurar um novo início, participando do plano salvífico universal como *Virgo singularis*. Seu feminino concreto revela, em Cristo – arquétipo do humano –, a universalidade encarnada

¹⁶⁷ A expressão “Igreja em saída”, presente na *Evangelii Gaudium* (EG 20; 24; 49), designa uma Igreja que se desinstala, abrindo-se ao encontro com os excluídos e às periferias. Trata-se de um chamado à superação do fechamento autoreferencial, assumindo uma postura missionária, aberta e solidária.

¹⁶⁸ LG 63.

¹⁶⁹ EG 103, 287; GE 12; CV 42.

¹⁷⁰ EG 27-33.

¹⁷¹ AL 54; EG 103

¹⁷² EG 104.

¹⁷³ EG 212; AL 173; 312.

¹⁷⁴ BOFF, C. M., *Mariologia social*, p. 44.

do desígnio divino. Assim, Maria torna-se ícone da realização plena do Mistério da salvação.¹⁷⁵

Para Forte,¹⁷⁶ Maria é ícone do Mistério, cuja compreensão teológica deve emergir do testemunho narrativo e simbólico de “Maria-Israel-Igreja”. A eclesiologia mariana, nesse sentido, encontra nela o lugar teológico da revelação encarnada. Clodovis Boff¹⁷⁷ amplia essa leitura ao apresentar Maria como figura religiosa com ressonância política e social, sendo símbolo da “Cidade de Deus”, arquétipo da sociedade justa. Suas múltiplas enculturações – como Aparecida ou Guadalupe – revelam uma antropologia teológica que traduz a alma de um povo. Maria, portanto, é chave de leitura da espiritualidade e da esperança dos excluídos.¹⁷⁸

3.3. Maria/Igreja, como peregrina na fé

A maternidade divina de Maria nasce de seu acolhimento crente da Palavra de Deus, revelando uma fé que supera até mesmo a de Abraão, nosso “pai na fé” (Rm 4; Lc 1,45). Essa fé, vivida em meio a sinais e interpelações divinas, a faz ponderar os acontecimentos em seu coração (Lc 2,19.51), constituindo um peregrinar marcado pela escuta, obediência e fidelidade até a cruz.¹⁷⁹ À luz da reflexão de João Paulo II na *Redemptoris mater*,¹⁸⁰ Maria é apresentada como a figura típica do discípulo, modelo de resposta ao amor de Deus com o seu “sim” decisivo, testemunhando que a fé é sempre caminho e interpelação existencial.¹⁸¹

Inspirada no “sim” de Maria, a Igreja é chamada a viver sua missão como peregrinação na fé, sustentada pelo Espírito e encarnada nas circunstâncias históricas.¹⁸² A fé, neste contexto, não

¹⁷⁵ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 143-146.

¹⁷⁶ FORTE, B., Maria, a mulher ícone do mistério, p. 148

¹⁷⁷ BOFF, C. M., Mariologia social, p. 44-45.

¹⁷⁸ LS 17-61; FT 10-55.

¹⁷⁹ GARCÍA PAREDES, J. C. R., Mariología, p. 348; LG 58.

¹⁸⁰ RM 5; 28.

¹⁸¹ “Ela é a mulher de fé, que vive e caminha na fé, e ‘a sua excecional peregrinação da fé representa um ponto de referência constante para a Igreja” (EG 287).

¹⁸² LG 9; RM 25; 28; 45.

é certeza adquirida, mas percurso aberto ao Mistério, vivido entre dúvidas, cruces e esperança. Desse modo, o rosto materno da Igreja deve se revelar na solidariedade, na oração e no testemunho comum, reconhecendo que a existência cristã é, como a de Maria, “existência crucificada”, expressão do seguimento radical de Jesus, também no cotidiano e nas estruturas eclesiais e sociais.¹⁸³

Esse estilo mariano, em consonância com a perspectiva do Papa Francisco,¹⁸⁴ é marcado pela ternura, prontidão e capacidade de escutar o Espírito nas pequenas coisas. Evangelizar à maneira de Maria exige um exame profundo das práticas pastorais, promovendo diálogo, revisão de caminhos e respeito às consciências. O rosto materno da Igreja se manifesta na proximidade, no cuidado e na liberdade evangélica, não para impor, mas para propor o Evangelho com afeto e discernimento, construindo comunidades acolhedoras e proféticas.¹⁸⁵

Conclusão

A *Spes non confundit*, no contexto jubilar de 2025, convida a refletir sobre a esperança cristã, compreendida não como fuga da realidade, mas como virtude teologal enraizada na promessa divina.¹⁸⁶ Nesse horizonte, Maria destaca-se como mulher da esperança, que, mesmo diante da cruz, sustenta-se no “sim” originário da Anunciação, totalmente confiante nas mãos de Deus (Lc 1,45), para quem nada é impossível (Lc 1,37). Seu testemunho revela que a esperança é força interior, capaz de sustentar a fé em meio à dor e ao silêncio de Deus, suportando inclusive a demora de Deus (Eclo 2,1-12). Assim, a figura mariana se configura como paradigma da espera ativa e confiante, iluminando a caminhada da Igreja no tempo.¹⁸⁷

¹⁸³ RM 45.

¹⁸⁴ EG 288.

¹⁸⁵ PEDROSA-PÁDUA, L., Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco, p. 154-155.

¹⁸⁶ Snc 2.

¹⁸⁷ Snc 24.

A Bula papal aponta Maria como modelo da peregrinação espiritual, cuja fidelidade ao longo do itinerário de seu Filho representa a perseverança da fé na longa e laboriosa travessia da história. A esperança nela não é ideal abstrato, mas realidade encarnada e escatológica, como observa Sesboué,¹⁸⁸ pois sua existência articula promessa, cruz e glória. Essa dimensão pascal da vida mariana confirma a leitura de Libanio¹⁸⁹ sobre a esperança como horizonte escatológico que orienta as escolhas concretas da vida cristã. Em Maria, esperança e utopia convergem, ancoradas na escuta e na confiança no Deus fiel. Ela é, em consequência disso, a Virgem da esperança lúcida, que ensina a crer no impossível de Deus (Lc 1,37-38).

Nesse itinerário, Maria é também sinal escatológico da esperança já realizada. A tradição, ao proclamá-la Assunta aos céus, reconhece nela a antecipação do destino da Igreja. Conforme a *Lumen Gentium*, Maria “brilha como sinal de esperança segura e de consolação”,¹⁹⁰ apontando que a meta da existência humana é a comunhão plena com Deus. Ao lado do Cristo ressuscitado, sua glorificação revela a dignidade da corporeidade e confirma que a esperança cristã não se dissolve no tempo, mas se projeta para a plenitude do Reino. Sua presença silenciosa junto à cruz (Jo 19,25-27) e gloriosa no céu são ícones complementares da mesma esperança viva.

Em suma, a reflexão mariológica contemporânea propõe uma compreensão renovada da relação entre Maria e a Igreja, à luz da analogia *Ecclesia contracta*. Como ensina Clodovis Boff,¹⁹¹ Maria é a Igreja em pessoa (*personificatio Ecclesiae*), antecipando em sua fé, humanidade e fidelidade o que a Igreja é chamada a ser. A *Spes non confundit*,¹⁹² ao destacar os santuários marianos e a piedade popular, valoriza Maria como fonte de consolo e de esperança para os pobres, feridos e esquecidos, ou seja, para os últimos. Sua figura, ancorada na tradição bíblica e na perspectiva

¹⁸⁸ SESBOÛÉ, B., Por una Teologia Ecumênica, p. 335.

¹⁸⁹ LIBANIO, J. B., Introdução à Teologia Fundamental, p. 148-149.

¹⁹⁰ LG 68.

¹⁹¹ BOFF, C. M., Mariologia social, p. 41-42.

¹⁹² SnC 24.

escatológica, interpela os fiéis a uma adesão confiante ao Deus das promessas, evidenciando que a esperança cristã se realiza já no interior do processo histórico, ainda que em tensão com sua plenitude futura.

Referências bibliográficas

BALTHASAR, Hans Urs Von. **A verdade é sinfônica**: aspectos do pluralismo cristão. São Paulo: Paulus, 2016.

BENTO XVI, PP., **Carta Encíclica, Spe Salvi**: sobre a esperança cristã, 30 de novembro de 2007, São Paulo, Paulinas, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2001.

BLANK, R., **Escatologia do mundo**: o projeto cósmico de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

BOFF, Clodovis. **Introdução à Mariologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social**: o significado da Virgem para a Sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Lina. **Como tudo começou com Maria de Nazaré**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2016.

BROWN, Raymond Edward; DONFRIED, Karl Paul; FITZMYER, Joseph Augustine; REUMANN, John (Orgs.). **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CATALAMESSA, Raniero. Perto da Cruz de Jesus estava Maria, sua mãe. Terceira pregação da Quaresma de 2020. Vatican News. Cidade do Vaticano, 27 março 2020.

COMBLIN, José. **Viver na esperança**. São Paulo: Paulus, 2010.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. Petrópolis: Vozes, 2000.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. **Constituição Dogmática Gaudium et Spes**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. **Sacrosanctum concilium**: constituição do Concílio Vaticano II sobre a sagrada liturgia. Petrópolis: Vozes, 2013

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **A Virgem Maria na formação intelectual e espiritual (1988)**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19880325_vergine-maria_po.html>. Acesso em: 18 mai 2025.

COSTA, Jonas Nogueira. Maria no coração da Trindade. In: SOUZA, Celia Soares; COSTA, Jonas Nogueira. **Maria, onde o céu encontra a terra**. Aparecida: Santuário, 2022, p. 60-127.

COSTA, Walfran Rios. **Mariologia Contemporânea**: Abordagem a partir de García Paredes e Elizabeth Johnson. Belo Horizonte 2017, 152p. Dissertação. Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

CUÉLLAR, Miguel Ponce María. **María**. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 2011.

CUELLAR, Ponce. **María**: Madre del Redentor y Madre de la Iglesia. Barcelona, 2001.

DE FIORES, S. Figura bíblica di Maria e sua inculturazione popolare. **Rev. Attualidade teológica**, Rio de Janeiro, ano XIV, n. 36, p. 293-320. Set/Dez, 2010. DOI: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.17957>

DE FIORES, Stefano. Mediadora. In: DE FIORES Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Em Nuevo Diccionario de Mariologia**. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988, p. 1304-1319.

DENZINGER, Heinrich; HUNERMANN, Petrus. **Compêncio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DRUWÉ, E. **La Médiation Universelle de Marie**. Em Marie. Etudes sur la Sainte Vierge, sob direção de Hubert du Manoir, Tomo I, 418-572. Paris: Beauchesne et ses Fils, 1949.

FELLER, Vitor Galdino. A Mariologia Conciliar, chave para a tarefa teológica atual. **Rev. Cultura Teológica**. São Paulo, ano XXIX, n. 99. p. 77-95. Maio/Agosto. 2021. DOI: 10.23925/rct.i99.54227.

FLORES, Stefano. **Maria em la Teologia contemporânea**. Salamanca –Espanha: Verd e Imagem, 1991.

FORTE, Bruno. **Maria, a mulher ícone do mistério**: ensaio de mariologia simbólica-narrativa. São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social**. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Amoris Laetitia sobre o amor na família**. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate sobre a chamada à santidade no mundo atual**. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, PP. **Spes non confundit**. Bula de proclamação do Jubileu Ordinário do Ano 2025. São Paulo: Paulus, 2024.

FRANCISCO, PP. **Audiência geral de 28/12/2016**. Vatican News, Cidade do Vaticano, 27 março 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GALOT, Jean. **Maria e o Evangelho**. Lisboa: Aster, 1961.

GALOT, Jean. Maria, Tipo e Modelo da Igreja. In: Frei G. BARAÚNA, (org.). **A Igreja do Vaticano II**. Edição Brasileira, Petrópolis: Vozes, 1965.

GARCÍA PAREDES, José Cristo Rei. **Mariologia**: síntese bíblica, histórica e sistemática. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

- GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **Maria, Mãe de Deus e mãe dos pobres**: um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GOFFI, Tullio. Espiritualidade. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (dirs). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 471-484.
- GRÜN, Anselm; JAROSCH, Linda. **Mulheres da Bíblia**: força e ousadia para viver o que você é. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GONZAGA, Waldecir. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), **Horizonte**, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, p. 1194-1216, maio/ago. 2019. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>
- GONZAGA, 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>
- GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea. **Theologica Xaveriana**, Num. 92 (1989), p. 335-352. (primeira parte)
- GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea. **Theologica Xaveriana**, Num. 93 (1989), p. 443-471. (segunda parte)
- HALÍK, Tomáš. **Paciência com Deus**: oportunidade para um encontro. São Paulo: Paulinas, 2015.
- HAUKE, Manfred. **Introdução à Mariologia**. Campinas/SP: Ecclesiae, 2021.
- JOHNSON, Elizabeth A. **Nossa verdadeira irmã**: teologia de Maria na comunhão dos santos. São Paulo: Loyola, 2006.
- LIBANIO, João Batista. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2014.
- LIBANIO, João Batista. **Utopia e esperança cristã**: a esperança não engana (Rm 5,5). São Paulo: Loyola, 1989.
- LUCIO, M. C. A Mulher, Discípula e Apóstola do Evangelho. In: **Bíblica**, ano II, dez. 1994, p 85-100 (XVII Semana Bíblica Nacional).
- MAZZAROLO, I. **Lucas**. A Antropologia da Salvação. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004.
- MAZZAROLO, I., **Apóstolo Paulo, o grego, o judeu e o cristão**. Rio de Janeiro, Mazzarolo editor, 2011.
- MAZZAROLO, I., **Lucas em João, uma nova leitura dos Evangelhos**. Rio de Janeiro, Mazzarolo editor, 2004.
- MCHUGH, John. **La mère de Jésus dans le Nouveau Testament**. Paris: Cerf, 1977 (Lectio Divina, 90).
- MENDES, Maria Julieta Dias. A mulher discípula-apóstola do Evangelho. In: **Bíblica**, ano II, dez. 1994, p. 69-84 (XVII Semana Bíblica Nacional).
- MEO, Salvatore. Assunção. Dogma: história e teologia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 173-178.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Trad. Helmuth Alfredo Simon. 3. ed. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

MORI, Elios Giuseppe. Filha de Sião. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 542-549.

PAULO VI, PP. **Exortação Apostólica *Marialis Cultus***: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-aventurada Virgem Maria. Brasília: CNBB, 2016.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco. In: ALMEIDA, João Carlos (org.). **Uma leiga chamada Maria**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019, p.139-171.

POZO, C. **Maria em la obra de la salvación**. Madrid: BAC, 1990.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: a infância de Jesus. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

REIMER, Ivoni Richter. **Maria, Jesus e Paulo com as mulheres**: textos, interpretações e história. Paulus: 2013.

RONCHI, ERMES. **El desafío de creer hoy**: la belleza de la fe y la esperanza. Madrid: Paulinas, 2011.

RONCHI, Ermes. **El desafío de creer hoy**: la belleza de la fe y la esperanza. Madrid: Paulinas, 2011.

ROSSO, Stefano. Sábado. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1144-1153.

SERRA, Aristide. **Nato da Donna...** Ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992). Roma: CENS Marianum, 1992.

SERRA, Aristide. Bíblia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (Orgs.). **Dicionário de mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-261.

SESBOÛÉ, Bernard. **Por una Teología Ecuménica**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1999.

SILVA, Wellington C. **Mariologia da Esperança**: Maria, sinal de esperança e de consolação. Porto Alegre 2020, 103p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

SUENENS, **Leo-Jozef, Maria, advogada nossa**. Ensaio de síntese Marial. São Paulo: Editora Flamboyant, 1958.

TEMPORELLI, Clara. **Maria, mulher de Deus e dos pobres**: releitura dos dogmas marianos. São Paulo: Paulus, 2010.

TORQUATO, Rivaldave P.; ROZIN, Claudemir. **Jesus e sua mãe**. Estudos de exegese bíblica. São Paulo: Loyola, 2020.

Capítulo 10

Isaías 40,27-31 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: YHWH é aquele que nos renova

*Isaiah 40,27-31 by light of the Semitic Biblical Rhetorical
Analysis: YHWH is the one that renews us*

*Isaías 40, 27-31 a la luz de la Análisis Retórico Bíblico
Semítico: YHWH es el que nos renueva*

*Waldecir Gonzaga¹
Eliseu Fernandes Gonçalves²*

Resumo

O presente artigo propõe uma análise do texto de Is 40,27-31, que traz a esperança aos exilados de Judá, aos que desgostosos e desesperançosos não viam uma real possibilidade de retorno à terra da promessa, e ainda, nem mesmo de como adorariam a YHWH, porque não tinham mais o Templo. Neste sentido, esse discípulo anônimo de Isaías traz uma mensagem de esperança indicando que os exilados não foram abandonados por Deus. O artigo busca fazer uma avaliação do conteúdo da perícopete Is 40,27-31 a partir

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 PU-C-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 junto à PUC RJ, Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta. Curso Livre em Teologia, pela Faculdade Teologia Betesda; 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: leader.eliseu@outlook.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>

do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica com a finalidade de avaliar a estrutura e a sua beleza a partir do texto hebraico do Texto Massorético. Para tanto, oferece-se o texto na língua original e uma tradução crítica da perícopes em questão, a partir do emprego de passos do Método Histórico-Crítico na análise desse texto extraído do Deutero-Isaías. Para o profeta, um novo êxodo devia acontecer e todas as forças opostas seriam derrotadas. A condição que o profeta estabelece por meio da resposta divina é a confiança em YHWH, que, no seu tempo, fará com que o seu povo volte e reconstrua sua história de povo eleito. O texto apresenta uma figura interessante, da águia, como uma prova de renovação e continuidade. A beleza do paralelismo antitético fala a todos os judeus, indicando que até os anciãos teriam forças para se levantar e recomeçar. Certamente esta é uma mensagem de vigor e poder aos cansados e impotentes, porque recebem de YHWH tal condição de mudança.

Palavras-chave: Deutero-Isaías, águias, renovação, novo êxodo, YHWH Deus Universal.

Abstract

This article proposes an analysis of the text of Isaiah 40,27-31, which gives hope to the exiles of Judah, to those who, disgruntled and hopeless, did not see a real possibility of returning to the land of promise, or even of how they would worship YHWH, because they no longer had the Temple. In this sense, this anonymous disciple of Isaiah brings a message of hope that indicates that the exiles were not abandoned by God. The article seeks to evaluate the content of the pericope Isaiah 40,27-31 of the Semitic Biblical Rhetorical Analysis Method to evaluate the structure and its beauty from the Hebrew text of the Masoretic Text. To this end, the text is offered in the original language and a critical translation of the pericope in question, based on the use of steps from the Historical-Critical Method in the analysis of this text extracted from Deutero-Isaiah. For the prophet, a new exodus must take place and all

opposing forces would be defeated. The condition that the prophet establishes through divine response is trust in YHWH, who, in his time, will cause his people to return and rebuild their history as a chosen people. The text presents an interesting figure, the eagle, as proof of renewal and continuity. The beauty of the antithetical parallelism speaks to all Jews, indicating that even the elderly would have the strength to get up and start over. Surely this is a message of vigor and power to the weary and helpless, because they receive from YHWH such a condition of change.

Keywords: Second Isaiah, eagles, renew, new exodus, YHWH Universal God.

Resumen

Este artículo propone un análisis del texto de Isaías 40,27-31, que da esperanza a los exiliados de Judá, a aquellos que, disgustados y sin esperanza, no veían una posibilidad real de regresar a la tierra de la promesa, ni siquiera de cómo adorarían a YHWH, porque ya no tenían el Templo. En este sentido, este discípulo anónimo de Isaías trae un mensaje de esperanza que indica que los exiliados no fueron abandonados por Dios. El artículo busca evaluar el contenido de la perícopa Isaías 40:27-31 del Método de Análisis Retórico Bíblico Semítico para evaluar la estructura y su belleza a partir del texto hebreo del Texto Masorético. Con este fin, se ofrece el texto en la lengua original y una traducción crítica de la perícopa en cuestión, basándose en el uso de pasos del Método Histórico-Crítico en el análisis de este texto extraído de Deutero-Isaías. Para el profeta, debía producirse un nuevo éxodo y todas las fuerzas opuestas serían derrotadas. La condición que el profeta establece a través de la respuesta divina es la confianza en YHWH, quien, en su tiempo, hará que su pueblo regrese y reconstruya su historia como pueblo elegido. El texto presenta una figura interesante, el águila, como prueba de renovación y continuidad. La belleza del paralelismo antitético habla a todos los judíos, indicando que incluso los ancianos tendrían la fuerza para levantarse y empezar

de nuevo. Seguramente este es un mensaje de vigor y poder para los cansados y desamparados, porque reciben de YHWH tal condición de cambio.

Palabra claves: Segundo Isaías, águilas, renovación, nuevo éxodo, YHWH Dios Universal.

Introdução³

O Livro do profeta Isaías é um dos livros que tem uma gama inumerável de estudos e comentários, percebe-se que existe uma diferença nas seções que compõem o conjunto da obra, o que indica a existência de três autores distintos, e a parte que será analisada neste artigo, é a parte do Deutero-Isaías (40-55). Este deve ter sido um profeta, ou ainda um discípulo do verdadeiro profeta Isaías e que a tradição coloca na sua seção, o nome do seu mestre. Ele viveu junto com os exilados judeus no cativeiro neobabilônico. Já que este discípulo é anônimo e atribuiu ao seu mestre os escritos, o conteúdo foi colecionado e agregado com as profecias isaianas, e, por isso, foi preservado na seção de Is 40-55 que chegou até nós, como um livro; o mesmo aconteceu com a seção do Trito-Isaías (Is 56-66).

Além do mais, o Deutero-Isaías tem um tom diferente, enfatiza a restauração ao invés da calamidade do exílio, o amor e a restauração, com um esplendor da nação que será maior que tinha antes. Hanson⁴ diz que a centralidade da mensagem dessa profecia está na consolação e na esperança, no drama e no mistério, porquanto os cativos necessitavam de ânimo, por causa do trauma, da dor, do sofrimento que vivenciaram no exílio, esse só poderia ser superado, se uma mudança acontecesse. Wilson⁵ diz que YHWH é superior, mesmo que ele trate essas declarações como polêmicas, pois, os deuses são apenas ídolos, já que começa pela declaração

³ Este artigo é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, com registro no CNPq.

⁴ HANSON, P. D., *Isaia 40-66*, p. 25.

⁵ WILSON, D. I., *Yahweh's Consciousness*, p. 647.

das coisas passadas e depois das futuras, isso se dá por causa do conhecimento de YHWH sobre a história. E ainda acrescenta que o Deutero-Isaías apresenta YHWH como única divindade e afirma que as demais eram falsas.

Este artigo trata especificamente de Is 40,27-31, que o próprio Hanson⁶ indica como sendo os versículos centrais da unidade literária inteira deste capítulo. Encoraja os seus ouvintes-leitores com a renovação, que anima aos abatidos dizendo que eles terão uma vida melhor no futuro, porque YHWH não é igual aos deuses das nações. Sugere um aprendizado sobre YHWH naquele tempo do exílio, porque ele é o Deus supremo, sendo o Criador de tudo (Is 40,12-27). Recordar-se que um senso comum na Antiguidade era considerar os deuses como territorialistas, isto é, que cada região em específico tinha uma divindade dominante ou várias que poderiam alternar no poder segundo o monarca que assumisse o trono, bem como uma relação de barganha com tais divindades.

Basta lembrar a substituição de YHWH pelas outras divindades cananeias. Pode-se citar duas passagens bíblicas, com o baalismo em Samaria (1Rs 16,32; 2Rs 10,18-27) e em Jerusalém (2 Rs 11,18; 2 Cr 23,17)⁷. Tal conceito é apresentado: 1) em 2Rs 17,26d: “יְדַעִים אֲנִיִּם כְּאֲשֶׁר אֵינָם יְדַעִים אֶת־מִשְׁפֵּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ/ *já que não são conhecedores do serviço cültico do deus da terra*”. É claro que dentre as infinitudes de tradução para מִשְׁפֵּט que, dependendo do contexto, o termo pode ser: “juízo”, “juízo”, “justiça”, sendo um termo ligado a ordem e organização do culto, sendo o rei, o responsável principal por sua manutenção, por este motivo, se traduziu por “מִשְׁפֵּט/*serviço cültico*”. No contexto, o rei da Assíria envia um sacerdote que sabe como é o culto do deus local, e que ensine ao povo, para que os ataques dos leões cessem (2Rs 17,27-28); 2) a ideia de deuses territorialistas era comum, em várias passagens, como por exemplo em 2Rs 5,17: “וַיֹּאמֶר נַעֲמָן וְלֹא יִתְּנָא לְעַבְדְּךָ מִשָּׂא צְמֹד־פְּרָדִים אֲדַמָּה כִּי לֹא־יַעֲשֶׂה: / *e disse Naamã: talvez se dê por favor, para o teu servo (uma) quantidade de uma junta*

⁶ HANSON, P. D., Isaia 40-66, p. 41.

⁷ ANDERSON, J. S., Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal, p. 47-62.

de mulas de terra, pois, não fará mais o teu servo holocaustos aos outros deuses, senão só a YHWH”.

Golden⁸ assevera que dentro da perspectiva religiosa da AOP, que considerava os deuses locais, que suas características foram transportadas para YHWH, como as de Baal, dentre outras. Para Irwin⁹, atributos e títulos são aplicados ao Deus de Judá, só que não sendo apenas um deus da fertilidade (Jr 2,6-8).

Para Anderson¹⁰, o poder sobre as chuvas, o que era atribuído a Baal, também é atribuído a YHWH (Dt 32,2). E não só isto, entretanto tudo que é de Baal passa para o Deus de Israel, como este mesmo autor alega, mostrando que a árvore de Aserá deveria ser derrubada, e o boi novo (que ele afirma ser o de Baal, já que um dos símbolos de Baal é o touro), e além disso o orvalho na eira é controlado por YHWH.

Goldingay¹¹ diz que é no Deutero-Isaías que o conceito do verdadeiro monoteísmo é expresso pela grandeza e singularidade de YHWH. Do mesmo modo, Googan¹² compartilha da afirmação de que os atributos das divindades cananeias foram alocados em YHWH, o que era de se esperar naquela sociedade, já que as ideias de divino pelo panteão dos deuses cananeus e babilônicos eram diversas; atribuir igual ou superior poder a YHWH seria natural no pensamento aos judeus e aos outros povos. Lembre-se do pedido de Naamã, para levar uma carga de terra que duas mulas pudessem carregar (2Rs 5,17)¹³.

Por isso, o profeta do Segundo-Isaías se destaca pela fé e pela mensagem de restauração que declara junto aos exilados, os que estão abatidos, sem vigor ou força, desesperançosos em tudo. Assim, o teor da mensagem que seria, nesta perícopes, a figura da restauração, a qual, promove a renovação dos mais idosos, dos fracos, dos impotentes, quem quer que seja, porém, a

⁸ GOLDEN, J., *Ancient Canaan and Israel*, p. 195.

⁹ IRWIN, B.P., *Baal and Yahweh in the Old Testament*, p. 223.

¹⁰ ANDERSON, J. S., *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*, p. 65-66.

¹¹ GOLDINGAY, J., *The Theology of the Book of Isaiah*, p. 63-64.

¹² GOOGAN, M. D., SMITH, M. S., *Stories from Ancient Canaan*, p. 38-45.

¹³ NELSON, R. D., *First and Second Kings*, p. 179.

condicional é v.31a: “וְיִקְוֶה יְהוָה/Mas os esperançosos de YHWH”. O desejo permanece o mesmo, que este texto do Deutero-Isaías possa igualmente fortalecer aos que confiam em YHWH, o Deus de toda a terra!

1. O Deutero-Isaías

O texto de Isaías é um dos livros importantes dentro das tradições religiosas dentro do Judaísmo e do Cristianismo, principalmente no que se refere ao pós-exílio; ele está presente em todas as listas e catálogos bíblicos antigos¹⁴. O Livro do Profeta Isaías, mais precisamente o Deutero-Isaías, pode ser visto na própria estrutura do texto isaiano, relata o Deus YHWH como o Deus Incomparável (Is 40,16-28).

Segundo Gabel, visto que a mensagem profética era importante para salvaguardar o próprio povo de Deus, diz que:

a mensagem dos profetas era, em última análise, religiosa, entretanto a ocasião para a sua mensagem e a matéria de que ela foi criada pertenciam à história da sua época. Eles partilhavam com os historiadores deuteronômicos a o mal não combatido na vida nacional levaria à destruição da nação.¹⁵

Segundo Alonso Schökel e Sicre Díaz¹⁶, o Deutero-Isaías traz o êxodo ao longo dos seus capítulos – e o autor mostra uma marca –, mediante um prólogo (Is 40,1-11) e um epílogo (Is 55,6-13), e com o duplo tema central: a palavra de YHWH e o novo êxodo. Assim, o Deutero-Isaías também pode ser dividido em duas partes distintas. A esse respeito Garmus¹⁷ diz que Is 40,12-48,19 trata YHWH como o único Criador e atuante na história e que Is 48,20-55,13 narra o novo êxodo dos filhos de Sião. Por sua vez,

¹⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos.* (2019).

¹⁵ GABEL, J. B.; WHEELER, C. B., *A Bíblia como Literatura*, p. 53.

¹⁶ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L., *Profetas I*, p. 275.

¹⁷ GARMUS, L., *Criação e história em Is 40–55*, p. 33.

Friesen¹⁸ traz uma forma diferente de organizar este capítulo do Deutero-Isaías:

- a) Prólogo: o anúncio (Is 40,1-11).
- b) A revelação da glória do Senhor (Is 40,1-5).
- c) A humanidade como erva (Is 40,6-8).
- d) A vinda do Senhor Poderoso (Is 40,9-11).
- e) Ode ao Criador (Is 40,12-31):
 - O Deus inigualável (Is 40,12-14).
 - A pretensão das nações (Is 40,15-17).
 - O Deus sem imagens (Is 40,18-20).
 - Postura de príncipes (Is 40,21-24).
 - O poder do Senhor (Is 40,25-26).
 - Potência para os fracos (Is 40,27-31).

De fato, em Isaías, Deus é Criador e Vitorioso, usa o universo e um rei pagão chamado Ciro, como seu ungido, para libertar os cativos. Existe um poema da criação que exalta *Marduk* acima dos deuses, e a mesma atribuição é dada a YHWH; sendo assim, o profeta mostra que o ânimo deve ser mantido, para aqueles que lamentam. Por este motivo, Isaías declara que YHWH é o Criador e não pode se cansar e nem sequer desfalecer, além de ter um poder ilimitado e uma inteligência imperscrutável (Is 40,27-28). Realmente, apesar das mais diversas possibilidades de arranjo, é necessário analisar a importância do Livro de Isaías, isto é, do Segundo-Isaías na pesquisa atual. Machinist¹⁹ também realça a importância do Deutero-Isaías, pois, oferece o desenvolvimento de conceitos religiosos em Israel, em especial, acerca da divindade. Para Heffelfinger, ao comentar sobre a formação do Livro de Isaías e sua estrutura, ele concluiu que:

Características que merecem maior consideração em trabalhos posteriores sobre a composição de Is 40-55 incluem o caráter poético desses capítulos e o provável modo oral de

¹⁸ FRIESEN, I. D., *Isaiah*, p. 232.

¹⁹ MACHINIST, P., “Mesopotamian Imperialism and Israelite Religion,” p. 237.

entrega. Atenção a um estilo e nível de coesão que é típico da poesia hebraica bíblica em geral, e da poesia isaiana em particular, aponta para a cautela na atribuição de descontinuidades e tensões por meio de diferentes mãos editoriais. Apesar conceitual e estilístico as inconsistências têm se destacado como fatores importantes na construção de abordagens críticas de redação para esses capítulos.²⁰

Em sua análise crítica, Heffelfinger demonstra que existem tensões, que são inserções e releituras dentro do texto. Pela perspectiva de Lim²¹, o Deutero-Isaias é um suplemento intencional do Proto-Isaias, porque se preservou os oráculos, que copilados acabaram por ser parafraseados e reinterpretados conforme as necessidades dos intérpretes, o que implica na nova mensagem de esperança. Além disso, demonstra o uso das formas literárias mais antigas e, ao mesmo tempo, a mudança que o hebraico passou, com a integração de novas formas de escrita e fala, bem como a reorganização sociopolítica do Antigo Oriente Próximo com a transição do Império Neobabilônico ao Império Persa Aquemênida, na figura de Ciro II.

Watts²² considera o Livro de Isaias um produto finalizado em doze Atos. O que tem importância para este estudo será o Ato VII: este trata das boas novas para Jerusalém (Is 40,1-44,23). Segundo ele, o livro foi finalizado e, em cada ato, conta com múltiplas cenas e acontecimentos; porém, o livro, como os demais, teve um processo redacional, o que para nós pode ser um produto que é resultado da justaposição de três livros (Proto-Isaias, Deutero-Isaias e Trito-Isaias). Berges²³ organiza, o Deutero-Isaias em duas partes apenas, chamadas de seções, em Is 40–55: Primeira Seção: Is 40,1-49,13: o programa no prólogo; e na Segunda Seção: Is 49,14-55,13: o resultado que foi falado.

²⁰ HEFFELFINGER, K. M., *Isaiah 40-55*, p. 114.

²¹ LIM, B. H., *The “way of the Lord” in the Book of Isaiah*, p. 25.

²² WATTS, J.; HOUSE, P. R., *Forming Prophetic Literature*, p. 24.

²³ BERGES, U., *The Book of Isaiah, Its Composition and Final Form*, p. 13.

Oswalt²⁴ separa a perícopé Is 40,21-31 em duas subunidades: Is 40,21-26 e a nossa perícopé que é Is 40,27-31. Para Blenkinsopp²⁵, que separa igualmente a perícopé Is 40,21-31, no entanto, une Is 40,27-31 com o capítulo seguinte, a saber: Is 40,27-41,9, com uma subunidade em Is 41,8-9, assim, estende a perícopé além do capítulo. Olyan²⁶ compreende esse capítulo como um monoteísmo radical:

Isaías 40–55 é muitas vezes entendido como uma obra que testemunha clara e inequivocamente um monoteísmo “novo”, “consistente” e “extremo”, a obra bíblica monoteísta por excelência. No entanto, o autor deste artigo contesta tais afirmações à luz de textos como Is 40,1–8 e 40,25–26, que reconhecem a existência da hóstia celestial e a volição (40,25–26) ou agência (40,1–8) de seus membros, e tendo em vista Is 51,9–11, que alude claramente ao conflito mítico entre YHWH e o dragão marinho como uma realidade. Uma afirmação como “além de mim não há deus” (45,5) deve, portanto, ser interpretada à luz desses textos, que são frequentemente ignorados por aqueles que falam do monoteísmo “radical” do Segundo Isaías.

Por outro lado, Sicre Díaz²⁷ diz que esta seção em que a nossa perícopé se encontra, ou seja, Is 40–55, é o *Livro da Consolação*. Deste modo, o Deutero-Isaías é o mensageiro do Deus da consolação (Is 40,1). Segundo Berges²⁸, Is 40–55 têm como ênfase Jacó-Israel em contrapartida com os capítulos seguintes. Wiéner²⁹ enfatiza Sião, na seção do Trito-Isaías. Então, nota-se que o papel desse profeta é trazer uma palavra com ênfase na consolação do seu povo.

²⁴ OSWALT, J., *The book of Isaiah (Chapters 40-66)*, p. 65-66.

²⁵ BLENKINSOPP, J., *Isaiah 40-55 (AB)*, p. 187-194.

²⁶ OLYAN, S. M., *Is Isaiah 40–55 really monotheistic?*, p. 190.

²⁷ SICRE DÍAZ, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, p. 303.

²⁸ BERGES, U., *The Book of Isaiah, Its Composition and Final Form*, p. 301.

²⁹ WIÉNER, Claude. *El Segundo Isaías*, p. 3.

1.1. Texto, segmentação e tradução de Is 40,27-31

A perícopé traz uma mensagem de esperança, de fortalecimento e liberdade. Ela usa a figura emblemática da águia no contexto em que os cativos se viam aprisionados longe da sua terra natal, sem perspectiva de um retorno. O texto hebraico e a crítica textual são da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, que doravante aparecerá como BHS.

לְמָה תֹאמַר יַעֲקֹב וַתְּדַבֵּר שְׂרָאֵל	27a	Por que disse Jacó, e declara Israel:
נִסְתָּרָה דְרָכַי מִיְהוָה	27b	Foi escondido o meu caminho de YHWH
וּמֵאֱלֹהֵי מִשְׁפָּטַי יַעֲבֹר:	27c	E do meu Deus a minha justiça foi enco- berta? ³⁰
הֲלוֹא יָדַעַתְּ	28a	Porventura não sabes. ³¹
אִם-לֹא שָׁמַעַתְּ אֱלֹהֵי עוֹלָם	28b	Talvez não tenha ouvido que o Deus da eternidade:
וְלֹא יִגַע אֵין חֶקֶר לְתַבּוּנָתוֹ:	28d	E nem se desfalece e tampouco se prescru- ta a sua inteligência:
נָתַן לְיַעֲרָף כֹּחַ	29a	Doador ao cansado [de] vigor, ³²
וְלֹא יִן אוֹנִים עֲצָמָה יִרְבֶּה:	29b	E (para o) sem poder (ele) fará que seja acrescentado. ³³
וַיַּעֲפּוּ נְעָרִים	30a	E cansarão os adolescentes. ³⁴
וַיִּגְעוּ וּבַחֹרִים	30b	E desfalecerão os jovens,
כְּשׁוֹל כְּשָׁלוֹ:	30c	(cair) seguramente cairão ³⁵ .
וְקוֹי יְהוָה	31a	Mas os esperançosos de YHWH, ³⁶
יִתְלִיפוּ כֹחַ	31b	(ele) fará que sejam renovados (no) vigor, ³⁷

³⁰ Outra possibilidade seria “ignorada”, assim, ficaria: “o meu caminho foi escondido de YHWH, também a minha justiça foi ignorada do meu Deus”.

³¹ No v.28 a partícula de negação *לֹא/lo’* é precedida de artigo *הְ/há*, o que faz dele, uma pergunta negativa.

³² O verbo está no *Qal* participio: “tem dado” ou “doador”.

³³ Outra tradução por causa do verbo no *hiphil*: “fará que seja acrescentado”.

³⁴ Ou “moços”. Ou “meninos”.

³⁵ São verbos em aspectos diferentes e que na tradução a ênfase é posta no adverbio, literalmente “caindo cairão”, por isso “seguramente cairão”.

³⁶ Outra tradução: “os que têm aguardado por YHWH” ou “os que esperam por YHWH”.

³⁷ Verbo no *hiphil*, como a ação é causativa, ou seja, causada por YHWH, “fará que sejam renovados”

יָעֲלוּ אֲבָר כַּאֲבֵר פְּנִשְׂרִים	31c	(ele) fará com que [eles] ascendam voo como as águias,
רוּצוּ וְלֹא יִיָּגְעוּ	31e	(eles) correrão e não desfalecerão.
יֵלְכוּ וְלֹא יִיעֲפוּ: פ	31f	Caminharão e nem (eles) se cansarão.

Fonte: texto da BHS; tabela e tradução dos autores.

1.2. Crítica textual

No v.27a: וַתְּדַבֵּר

O Aparato da BHS^{app} mostra que a LXX traz uma leitura diferente, esse testemunho apresenta “τί ἐλάλησας/*o que tem falado*”³⁸ em vez de “וַתְּדַבֵּר/*declara*”.³⁹ A crítica textual sugere a leitura de “וְלִמָּה תֵּדַבֵּר/*e por que fala?*”. Nota-se que a Vulgata traz: “quare dicis Iacob et loqueris Israhel/*por que dizes Jacó e falas Israel?*”. De fato, a mudança posposta seria uma forma de melhorar o texto; nesse caso, uma *lectior brevior*⁴⁰ na sugestão do BHS^{app}, pelo que o TM^L é claro e não há motivo para discordar dele.

No v.28a: הֲלוֹא

No segmento do v.28b, a LXX mostra outra leitura, em lugar de הֲלוֹא /*não sabe?*” ela traz νῦν/*e agora*”, o que implica na suposta leitura hebraica de הֲלוֹא וְעַתָּה/*e agora não sabe?*”. A Vulgata traz: “quare dicis Iacob et loqueris Israhel/*de que maneira tem dito Jacó e tem falado Israel*”, ou seja, a Vulgata tem um texto similar ao texto hebraico, além disso, o TM^L não oferece dificuldades e, também é claro. Prefere-se a *lectio brevior*⁴¹ em relação a LXX, e mantém-se o TM como está. No v.31, o aparato crítico traz uma observação a partir de Is 41,1b, que é igual a Is 40,31b: “יִקְלִיפוּ כֹחַ/*serão renovados (no) vigor*”. Aliás, Lund⁴² analise as metáforas que se inicia, em Is 40,27, que falam sobre o “דֶּרֶךְ יְהוָה/*caminho de*

³⁸ aoristo do indicativo ativo na 2 pessoa do sing. de λαλέω.

³⁹ conj. ו + piel imperfeito 3 masc. sing. de דָּבַר

⁴⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁴¹ conj. ו + piel imperfeito 3 masc. sing. de דָּבַר

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

⁴² LUND, Ø., Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40-55, p. 119-22.

YHWH” e, também fazem uma conexão com o v.27-31, visto que a imagem da águia é de uma libertação rápida.

Os vv.27-31 são precedida de um exame da estrutura do TM^L, pois este apresenta um *sof-pasuq* (:), e uma “ס/*setumah*” no final do v.26, e uma “פ/*petumah*” no final do v.31; pela organização massorética implica em uma unidade coerente no texto selecionado. Além do mais, Genesius⁴³ apresenta que o sinal conjuntivo aparece no final da expressão: “אֱלֹהֵי עוֹלָם וָעֶד/Deus da Eternidade” que é um *M^ehuppākh L^egarmēh* (זָ). Portanto, separaria o título divino do *nomina sacra*; para solucionar a questão, usaram dois pontos (:) separando o título do nome divino que vem no segmento seguinte.

2. A Análise Retórica Bíblica Semítica e o texto de Isaias

Nesse tópico, são aplicados passos da Análise Retórica Bíblica Semítica. A perícope de Is 40,27-31 é colocada em uma tabela a seguir, e a sua estrutura e paralelismo são analisados na sequência:

	v.27	
:: Por que <u>disse</u> Jacó,	e <u>declara</u> Israel:	
+ Foi escondido	o meu caminho de YHWH	
+ e do meu DEUS	a minha justiça foi encoberta ?	
	v.28	
:: Porventura não <u>sabes</u> .	Talvez não tenha <u>ouvido</u>	que o Deus <u>da</u> eternidade:
+ YHWH Criador	dos limites <u>da</u> terra	não se cansa .
+ E nem se desfalece	e tampouco se prescrua	a sua inteligência:
	v.29	
:: <i>Doador</i>	ao cansado	[de] VIGOR,
+ E (para o) sem PODER	(ele) <i>fará que seja</i> <i>acrescentado</i> .	
	v.30	
E cansarão	os adolescentes.	
E desfalecerão	os jovens,	

⁴³ GENESIUS, W., Gesenius' Hebrew Grammar, p. 62.

(cair)	seguramente cairão .	
	v.31	
Mas os <i>esperançosos</i>	de YHWH,	
(ele) <i>fará que sejam renovados</i>	(no) VIGOR,	
(ele) fará com que [eles] <i>ascendam</i>	voo	como as águias,
(eles) <i>correrão</i>	e não desfalecerão .	
<i>Caminharão</i>	e nem (eles) se cansarão .	

Fonte: tabela dos autores

Capítulo 10

Meynet ⁴⁴ diz que a linguagem bíblica é marcada pela binaridade, quer seja no nível da língua ou da gramática, porém, também é preciso chegar no nível da palavra ou do discurso. Outra observação que Meynet ⁴⁵ faz é sobre o infinitivo absoluto, esse fenômeno também ocorre em Is 40,30c: “כַּשִׁוִּי? כְּפָלִי/(cair) seguramente cairão”, que literalmente é “cair cairão”. É claro que na língua de chegada não faz sentido, por isso, optou-se por colocar o verbo no infinitivo entre parêntesis e usar um advérbio de intensidade antes do mesmo verbo conjugado.

2.1. Comentário da perícopes de Is 40,27-31

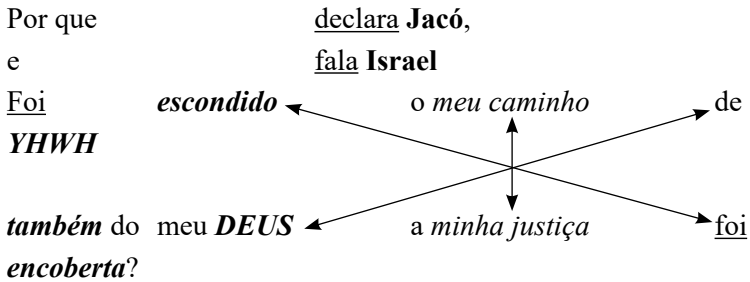
Além de Jacó e Israel como um binômio do povo de YHWH, atenta-se para outro binômio que é destruição e restauração no Deutero-Isaias; essa construção mostra como esse livro é construído.⁴⁶ Observa-se o binômio “jovem” e “adolescente” que se desfalece, sendo que YHWH é o Doador de vigor aos que esperam nele, o Deus Criador, o qual tem poder de renovar quem quer que seja. O v.27 aponta para a grandeza de YHWH, e nele, o profeta lhe dá a fala ou voz, nesse caso, demonstra que YHWH sabe todas as coisas. Ainda como a perícopes é tecida, sendo que há uma beleza ímpar em cada versículo, no v.27 é notório o *paralelismus*

⁴⁴ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 13.

⁴⁵ MEYNET, R., Studi di Retorica Biblica, p. 23.

⁴⁶ HESKETT, R., Reading the Book of Isaiah, p. 138.

membrorum, ou seja, os paralelos dos membros, que se inicia com um quiasmo, a saber:



Os paralelos “declara Jacó”//“fala Israel”, são sinônimos tanto nos verbos de dicção quanto nos objetos verbais, que são os nomes da nação na antiguidade: “Jacó”//“Israel”. Outro se encontra nos verbos de ação: “escondido”//“encoberta”, ao quais também são paralelos: “meu caminho”//“minha justiça”. Retrata que YHWH não saberia o que estava acontecendo com aqueles que eram justos no exílio, e por isso, a resposta divina, que YHWH sabia e ainda faria mais, ele os ajudaria com a força necessária para voltar do exílio. É o que Whybray⁴⁷ aponta; pois em Is 40,12-17 em paralelo com Is 40,18-26 como uma argumentação do profeta, que a crença dos exilados que YHWH é o Criador do Cosmos, e por isso, controla a própria história, nos eventos e pessoas, o que condiz com Is 40,27-31 que a onipotência de YHWH é o pressuposto de que ele pode ajudar aos fracos, desfalecidos e desesperançosos, dando-lhes a força necessária. Para uma compreensão do restante da perícoppe, os vv.28-31 devem ser analisados juntos, porque existe uma repetição de ideias, semelhanças e diferenças que só podem ser vistos de forma contígua:

⁴⁷ WHYBRAY, R. N., The Second Isaiah, p. 38.

- v. 28b: “Talvez não tenha ouvido que o Deus da eternidade”
v. 28d: “E nem se **desfalece** e tampouco se prescrua a sua inteligência”
v.30a: “E **cansarão** os adolescentes”
v. 30b: “E **desfalecerão** os jovens”
v. 31a: **Mas os esperançosos de YHWH**,
31b: (ele) fará que sejam *renovados (no) vigor*,
31c: (ele) fará com que [eles] *ascendam voo como as águias*,
31e: (eles) e não **desfalecerão**.
31f: *Caminharão* e não se **cansarão**

Portanto, o paralelismo antitético é predominante nos vv.28-31, com a raiz verbal de “cansar” (יָעַר) e “desfalecer” (יָגַע):

- v.28c: “לֹא יֵעָר/ não se cansa.”
- v.28d: “וְלֹא יֵגַע/ e nem desfalece.”
- v.29a: “בְּתֵן לְיָעַר כֹּחַ/ Doador para o cansado de vigor.”
- v.30a: “וְיָעֲפוּ נְעָרִים/ e cansarão os adolescentes.”
- v.30b: “וְיָגַעוּ וּבְחֹרִים/ e desfalecerão os jovens.”
- v.31e: “וְלֹא יֵגַעוּ/ e não desfalecerão.”
- v.31f: “וְיָלְכוּ וְלֹא יֵעָפוּ/ caminharão e não se cansarão.”

Em suma, dos vv.28-31 o foco do autor está em argumentar com os seus ouvintes ou leitores desanimados e cansados, talvez, sejam idosos, e não desejam recomeçar em um território que estava devastado, o que justifica o consolo aos fracos, aos desanimados. Somente YHWH pode dar o vigor e a força necessárias, por isso, é o Doador do vigor aos que se encontram na situação de cansaço e desfalecidos; o caminho de volta e a viagem de retorno do exílio não podem deter os que são esperançosos, já que a profecia ou promessa de YHWH é que correrão de volta à Sião, caminharão às heranças dos seus pais e não estarão como os jovens e adolescentes que caem desfalecidos, por confiarem nas suas próprias forças.

Martin⁴⁸ enfatiza que Is 40 trata da majestade de YHWH, e por esta razão é incansável (Is 40,28), e é aquele que tem ciência das coisas (Is 40,27), nada sendo encoberto ou escondido para ele. Deste modo, as respostas às perguntas do v.27: “Por que disse Jacó, e declara Israel: foi escondido o meu caminho de YHWH, também do meu Deus a minha justiça foi encoberta?”, para Melugin⁴⁹, encontram-se no próprio livro, em Is 42,16.22, já que serão guiados pelos caminhos que nunca andaram e serão livres do cárcere profundo, os quais, os escondiam da luz. YHWH é aquele que sabe de tudo, diferente dos outros deuses e mudará a situação adversa do seu povo amado. Por quê? Porque todos serão renovados por YHWH, o Deus da eternidade e a renovação.

A perícope selecionada pode ser dividida em duas partes: 1) a primeira no v.27, sobre a desesperança dos exilados, que alegavam que YHWH não sabia o que estava acontecendo com eles, porque eles se encontravam longe da terra de Judá, ou seja, um conceito territorialista da divindade; 2) a segunda parte é a maior, e está na declaração profética, que compreende os vv.28-31, e é construída por antíteses de pensamento ou paralelismo antitéticos, e YHWH é apresentado em verbos no *qal* participio masculino singular “בּוֹרֵא/ *Criador*” e “דּוֹתֵן/ *Doador*”. O povo, por sua vez, é chamado de “קוֹנֵי יְהוָה/ *esperançosos de YHWH*”. A exaustão e a queda são para quem não espera em YHWH, que podem ser tanto adolescentes quanto jovens, que aparentemente teriam o vigor, que confiam ou depositam a sua fé em YHWH e são renovados por Ele.

Monloubou⁵⁰ diz que no século VI a.C., os israelitas que foram exilados estavam preparados para o pior. Ezequiel teve uma mensagem dura, o que fez com que os desterrados percebessem a enormidade do mal que fizeram. Com isto, a fé desses exilados teve como apoio um profeta ou autor desconhecido que é chamado de Deutero-Isaias. Ele soube dos primeiros sucessos de Ciro por

⁴⁸ MARTIN, J. A, Isaiah, p. 21.

⁴⁹ MELUGIN, R. F., The Formation of Isaiah 40-55, p. 92.

⁵⁰ MONLOUBOU, L., Los profetas del Antiguo Testamento, p. 16.

volta de 550 até 546 a.C., o que foi compreendido como um sinal da libertação que estava prestes a acontecer. Beyer sugere, para Is 40–66 (que soma II Isaías e III Isaías)⁵¹, que:

1. Deus permitiu o cativeiro por causa dos pecados do povo.
2. Este cativeiro prova que Deus é Deus, e tem domínio da história; e,
3. Deus irá redimir os cativos por intermédio de Ciro, trazendo-os de volta.

Na verdade, segundo Fisher, o termo נָשָׂר poderia ser traduzido de várias formas, porque além de ser usado para “águia”⁵², também poderia ser qualquer ave de rapina, ou talvez um abutre, por serem aves carnívoras, ou ainda pode ser a águia imperial oriental (*aquila heliaca*), espécie comum na Palestina. Na Sagrada Escritura, o termo aparece cerca de 26 vezes, e duas vezes, em aramaico em Dn 4,33, como “כְּנִשְׂרֵיִן/águias”, no plural, e como “נִשְׂר/águia”, no singular⁵³. Tal símbolo representa “peculiaridades de força, agilidade e cuidado com os filhotes”.

Em Dt 14,12: “וְהֶעֱזוּנָהּ וְהַפָּרֶס וְהַנְּשָׂר מֵהֵם הַנְּשָׂר וְהַפָּרֶס וְהַנְּשָׂר/este que não comereis desses: a águia (הַנְּשָׂר) e o abutre (וְהַפָּרֶס) e a águia pesqueira (águia-marcial)”. Nota-se a menção de duas espécimes distintas lado a lado. Só que tais definições estão longe de um consenso; todavia, a maioria das traduções optou por “águia”, até mesmo a LXX traz: “πτεροφυσήσουσιν ὡς ἀετοί/ terão penas como asas da águia”.

Clines apresenta as duas opções, “águia” ou “abutre”⁵⁴. O que pode ser compreendido em Mt 24,28: “ὄρου ἐὰν ἦ τὸ πτώμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί/onde quer que se esteja o cadáver, neste lugar se ajuntam as águias (abutres)”. Muruoka diz que “ἀετὸς/águia” foi usado na LXX e, por sua vez no NT; nesse caso, ele aponta para Hab 1,8, em que os caldeus são retratados como ani-

⁵¹ BEYER, E. B., *Encountering the Book of Isaiah*, p. 240.

⁵² ALONSO SCHÖKEL, L., נָשָׂר, p. 574.

⁵³ FISHER, M. C., (1434) נָשָׂר, p. 1014-1015.

⁵⁴ CLINES, D. J. A., נָשָׂר, p. 781-782.

mais ferozes, “leopardos, lobos e águias”⁵⁵, e demonstra um aspecto selvagem da guerra iminente, ou ainda, a águia pode ser um símbolo de rapidez na Vinda do Filho do Homem no NT⁵⁶.

Diante da dificuldade de traduzir o termo נְשֹׁר, Carpenter⁵⁷ diz que a força ou vigor da águia foi usada como força e vigor espiritual. Ademais, é a força e o vigor de Deus para os seus filhos, ressalta o cuidado de Deus representado na descrição da figura.

Notadamente, Hayes e Irvine⁵⁸ dizem que o símbolo da águia é um símbolo de proteção divina e esses autores ainda falam que em muitos Salmos, o orante que é perseguido busca refúgio sob as asas de YHWH (Sl 17,8; 36,8; 57,2 e 63,8). Eidevall⁵⁹ assume esta posição, mencionando as divindades, quando o rei assírio se escarnece das divindades que não podem proteger os seus súditos e sequer estender as suas asas (Is 10,8-10).

Kiuchi⁶⁰ diz que a águia que sempre aparece em cenas de juízo, talvez, refletisse o julgamento da Babilônia, já que o texto trata de um novo êxodo para os exilados. De certa forma, faria sentido essa imagem ou simbologia. O juízo divino viria sobre a cidade da Babilônia, as águias ou abutres se fartariam ou o povo teria aspectos como renovação, velocidade que refletia a bondade de Deus para com eles.

Parece que a melhor forma seria a que Oswalt⁶¹, Goldingay e Payne⁶² falam de uma seção com a temática: “Potência para os fracos”. Nota-se que os discípulos de Isaias que escreveram esta parte que se convencionou a chamar de seção Is 40–55, trazem algo semelhante na estrutura do texto, que a figura da águia.

⁵⁵ MURAOKA, T., ἀετός, p. 12.

⁵⁶ BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W., ἀετός, p. 20.

⁵⁷ CARPENTER, G., Connections, p. 398.

⁵⁸ HAYES, J. H.; IRVINE, S. A., Isaiah, p. 151.

⁵⁹ EIDEVALL, G., Prophecy and propaganda, p. 45.

⁶⁰ KIUCHI, V. (5979) נְשֹׁר, p. 203.

⁶¹ OSWALT, J., The Book of Isaiah, p. 84.

⁶² GOLDINGAY, J.; PAYNE, D., A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55, p. 125-127.

perte, sobre seus filhotes se move, estenderá suas asas, toma-os, carrega-os sobre suas asas (no voo)”.

- Sl 103,5: “נְעוּרַיִכִי/הַמְשַׁבֵּיעַ בְּטוֹב עֲדִיךָ תִתְחַדֵּשׁ כְּנֹשָׁר נְעוּרַיִכִי:” (*Ele faz com que seja satisfeito nos teus bons desejos [ornamentos], renovar-se-á como águia sua juventude*”).
- Is 40,31: “וְקוּי יְהוָה יִחְלִיפוּ כַח יַעֲלוּ אֲבָר כְּנֹשָׁרִים יְרוּצוּ וְלֹא יִגְעוּ/” (*Mas os esperançosos de YHWH, (ele) fará que seja renovados (no) vigor; (ele) fará com que (eles) ascendam voo como as águias, (eles) correrão e não desfalecerão, caminharão e nem (eles) se cansarão*”).

Kiuchi⁶⁵, por sua vez, comenta que as águias, gaviões ou abutres têm contato com as carcaças dos animais mortos, por isso, são considerados imundos na dieta alimentar (Lv 11,13). Entretanto, essas aves são usadas como símbolo de vigor e força, nesse caso, a águia também é usada como símbolo da bondade divina (Ex 19,4; Dt 32,11).

Na visão do profeta Ezequiel sobre a glória de YHWH, a figura é usada para descrever os seres viventes (Ez 1,10). Portanto, a simbologia da águia está relacionada com velocidade (2Sm 1,23; Jó 9,26), sempre com a ideia de estar nas alturas (Pr 23,5, Ab 4). Por isso, pode ser associada ao orgulho (Jr 49,16), bem como com a ideia de uma renovação (Sl 103,5).

No texto bíblico, YHWH deixa claro aos exilados que sabe de tudo que está acontecendo com eles, porque o caminho e a justiça deles não estão encobertas e nem escondidas, tampouco desconhecido. Deste modo, no v.28a, na apresentação pessoal da divindade, YHWH se autodeclara Criador, se é Criador é Onipotente. E em v.28b, YHWH se mostra ilimitado, e ao mesmo tempo que sua inteligência é imperscrutável, logo, YHWH também é Onisciente.

Dentro da criação feita somente por YHWH, demonstra que é superior ao conceito de divindades que os exilados tinham. Entende-se que novamente se enfatiza que YHWH criou todas as

⁶⁵ KIUCHI, N. (5979), נֹשָׁר, p. 202.

coisas. Como assevera Westermann⁶⁶, a dúvida de Israel é tirada, a acusação do lamento que aparece no v.27 é respondida a todos os exilados que retornarão rapidamente, é possível que mais do que rápido, já que o v.31 compara o povo como as águias que voam, por isso, voltarão velozmente do cativeiro.

Conclusão

A esperança dada aos que retornam do exílio é a demonstração do poder de YHWH, a ideia da águia é a palavra-chave desta perícopa, porque havia um imaginário sobre esse pássaro. Nota-se que o profeta é um poeta, e na sua poesia consegue estimular os tristes, abatidos e desolados, porque o êxodo aconteceria, e em tal imagem, como em Ex 19,4 e em Dt 32,11, as mesmas imagens são recuperadas.

A beleza dos participios do hebraico nesta perícopa e dos verbos no aspecto do *hiphil* são um caso de estudo para os pesquisadores, e a sua correta tradução favorece o crescimento de todos os que amam a Sagrada Escritura e, por meio dela, são renovados diariamente. Ademais, o símbolo da águia é um símbolo de cuidado, proteção que YHWH tem pelo seu povo, é sugestivo para o momento em que os egressos precisavam de ânimo, de vigor, de força, e de novas esperanças depois de tanto tempo.

O texto isaiano mostra que, se por um lado, aqueles que aparentemente têm o vigor e força, como os jovens e adolescentes, esses ficariam exaustos; mas, mesmo que fosse um idoso, para esses que já estavam cansados pela idade e pelo sofrimento do exílio, seria força, visto que se eles esperassem em YHWH, o próprio YHWH lhes fortaleceria. Talvez muitos idosos ainda viviam no cativeiro ou na comunidade em que o profeta se encontrava. Por mais que pensassem que depois de tanto tempo eles não teriam condições de retornar à terra dos seus antepassados, isso não seria fácil. Porquanto, não teriam forças ou vigor para reconstruir,

⁶⁶ WESTERMANN, C., Antico Testamento, p. 77-81.

lavar e repovoar Judá. Portanto, como se não mais tivessem o que fosse necessário para a subsistência deles e dos que iriam com eles, como que fosse uma desesperança, e não restasse mais nada a eles, neste contexto, o profeta diz que o Criador também é o Doador de vigor.

Outrossim, a palavra do profeta serve de alento aos ouvintes desesperançosos, tal qual, hoje, aos nossos ouvidos e olhos, quando o ouvinte-leitor se depara com esta promessa. De fato, o coração desfalecido se enche de esperança, como é a intenção do Deutero-Isaiás, no *Livro da Consolação*, indicando que é tempo de consolação divina e não mais de punição, um novo tempo, um novo êxodo chegou aos exilados.

Assim, os que deveriam estar fortes, certamente cairiam cansados e fadigados, e os que nele, no Deus Eterno, YHWH, mantivessem sua confiança, esses seriam renovados, e o símbolo do êxodo anterior é retratado na figura da águia, como senso comum do período, que era um pássaro longevo e forte, como metáfora de renovação.

Deste modo, o profeta reanima os seus ouvintes-leitores, com uma mensagem de renovação. Não importa quem se considerava forte ou vigoroso, mas quem seria, realmente assim, ou seja, os que mantinham a esperança e confiança em YHWH, pois mais rápido do que pensavam, eles estariam de volta à Jerusalém, voando sobre os céus, renovados e vigorosos, não importando em qual idade estejam.

Referências bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, Luís. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALONSO SCHÖKEL, Luís; SICRE DÍAZ, J. L. **Profetas I: Isaiás, Jeremías**, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

ANDERSON, James S. **Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal**. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

BAUER, Walter; DANKER, Federick William; ARNDT, William F.; GINGRICH, Francis Wilbur. ἀετός. In: BAUER, Walter; DANKER, Federick William; ARNDT, William F.; GINGRICH, Francis Wilbur. **A Greek-English Lexicon of the New**

Testament and Other Early Christian Literature, Chicago: University of Chicago Press, 2021, p. 20.

BERGES, Ulrich F. **The Book of Isaiah, Its Composition and Final Form**, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

BEYER, Bryan E. **Encountering the Book of Isaiah: A Historical and Theological Survey**, Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary** (The Anchor Bible v.19), New York: Doubleday, 2000.

CARPENTER, Glen. **Connections: A Guide to Types and Symbols in the Bible**. New York: Xulon Press, 2004.

CLINES, David J. A., אִשְׁרָיִל. In: CLINES, David J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**, (vol. 5: א-י), Sheffield: Sheffield University Press, 2011, p. 781-782

EIDEVALL, Göran. **Prophecy and propaganda: images of enemies in the book of Isaiah**, Indiana: Eisenbrauns, 2009.

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

FISHER, Milton C., (1434) אִשְׁרָיִל, HARRIS, Laird R; ANCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Orgs.), **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1014-1015.

FRIESEN, Ivan D. **Isaiah** (Believer's Church Bible Commentary), Pennsylvania: Herald Press, 2009.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como Literatura: Uma introdução**, São Paulo: Loyola, 1990.

GARMUS, Ludovico. Criação e história em Is 40-55. **Estudos Bíblicos**, v. 24, n. 89, 2006, p. 33-43.

GESENIUS, Wilhelm. **Gesenius' Hebrew Grammar**, Kautzsch-Cowley (Eds.). Oxford: Clarendon Press, 1910.

GOLDEN, Jonathan Michael. **Ancient Canaan and Israel: New Perspectives**, Santa Barbara: ABC CLIO, 2004.

GOLDINGAY, John. **The Theology of the Book of Isaiah**, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

GOLDINGAY, John; PAYNE, David. **A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55** (vol. 1) New York: T&T Clark International, 2006.

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 bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdIPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

- GOOGAN, Michael D.; SMITH, Mark S., **Stories from Ancient Canaan**, Louisville: The Westminster Press, 2012.
- GRYSON, Roger (Ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2007.
- HANSON, Paul D. **Isaia 40-66**, Torino: Claudiana, 2006.
- HAYES, John H.; IRVINE, Stuart A. **Isaiah, the eighth-century prophet: his times and his preaching**, Nashville: Abingdon Press, 1987.
- HEFFELFINGER, Katie M. Isaiah 40-55. In: TIEMEYER, Lena-Sofia (Ed.). **The Oxford Handbook of Isaiah**. Oxford: Oxford University Press 2020, p. 111-127.
- HESKETT, Randall. **Reading the Book of Isaiah Destruction and Lament in the Holy Cities**. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- IRWIN, B. P. Brian Paul. **“Baal and Yahweh in the Old Testament: A Fresh Examination of the Biblical and Extra-Biblical Data.”** (Doctoral thesis), Toronto: Faculty of Theology of the University of St. Michael’s College, 1999, 299 pp.
- KIUCHI, Nobuyoshi (5979) ישיעו. In: VanGEMEREN, Willen A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese**. (Vol. 3) São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 202-203.
- LIM, Bo H., **The “way of the Lord” in the Book of Isaiah**. New York: T&T Clark International, 2010.
- LUND, Øystein. **Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40-55**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- MACHINIST, Peter. “Mesopotamian Imperialism and Israelite Religion: A Case Study from the Second Isaiah” In: DEVER, William G.; GITIN, Seymour. (Eds.). **Symbiosis, symbolism, and the power of the past**, p. 237.
- MARTIN, John A. **Isaiah**. New York: Victor Books, 1985.
- MELUGIN, Roy F. **The Formation of Isaiah 40-55**, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 141), Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976.
- MEYNET, Roland. **Trattato de Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, Roland. **Studi di Retorica Biblica**. Torino: Claudiana, 2008.
- MONLOUBOU, Louis. **Los profetas del Antiguo Testamento (CB 43)**, 3ª edición, Pamplona: EVD, 1987.
- MURAOKA, Takamitsu. **A Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Leuven: Peeters, 2009.
- NELSON, Richard D. **First and Second Kings**. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and preaching), Louisville: John Knox Press 1987.
- NESTLE, Erwin; ALAND, Barbara; ALAND, Kurt (Edd.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- OLYAN, Saul M. Is Isaiah 40–55 really monotheistic?. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 12, n. 2, 2012, p. 190-201.

OSWALT, John. **Comentário do Antigo Testamento: Isaías** (vol. 02 - 40-66), São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

SOMMER, Benjamin D. **A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66**. (Series: contraversions: jews and other differences). Redwood City, California: Stanford University Press, 1998.

WALVOORD, John F.; ZUCK, Roy B. **The Bible Knowledge Commentary** (Major Prophets), East Sussex: Kingsway Communications Eastbourne, 2018.

WATTS, James; HOUSE, Paul R. **Forming Prophetic Literature** (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 235), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

WESTERMANN, Claus. **Antico Testamento: Isaia** (capp. 40-66), vol. 19, Brescia: Paideia Editrice, 1978.

WIÉNER, Claude. **El Segundo Isaías**, El profeta del nuevo éxodo 2 ed., Pamplona: EVD, 1980.

WILSON, Ian Douglas. Yahweh's Consciousness: Isaiah 40-48 and Ancient Judean Historical. *Vetus Testamentum*. Vol. 66, 2016, p. 646-661.

A obra *Escritura, Teologia e Fé* é fruto de pesquisas realizadas a partir de aulas e do Grupo de Pesquisa, entre professor e alunos de pós-graduação, mestrands e doutorands 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 bíblicos e correlacionados, além de temas do cânon Bíblico e, em alguns casos, com temas e textos do AT e/ou 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 pelo Cânon Bíblico, pela Sagrada Escritura e pela Sagrada Teologia, norteadas pela linha do estudo, pesquisa, reflexão, investigação e análise dos textos e temas propostos: 1) *Cânon, Escritura e Teologia*; 2) *Escritura, Teologia e Fé*; 3) *Exegese, Escritura e Teologia*. 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)

LETRAPITAL

PPG
TEOLOGIA
PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-297-9



9 786552 522979