



WALDECIR GONZAGA ET ALII

---

# CÂNON, ESCRITURA E TEOLOGIA

---

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 mantém 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](mailto:waldecir@hotmail.com)  
[waldecir@puc-rio.br](mailto:waldecir@puc-rio.br)

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

Waldecir Gonzaga *et alii*

Cânon, Escritura e Teologia

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/EDITORIAÇÃO

Luiz Guimarães

REVISÃO

Dos autores

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

---

C229

Cânon, escritura e teologia / organização Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro :  
Letra Capital, 2026.

380 p. : il. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-296-2

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

CDD: 220.12

26-104046.0

CDU: 27-274.4

---

Carla Rosa Martins Gonçalves - Bibliotecária - CRB-7/4782

17/03/2026 18/03/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-299-3>

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

<b>Prefácio.</b> Deus fala aos homens como a amigos .....	8
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
<b>Apresentação.</b> Cânon, Escritura e Teologia .....	13
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<b>Capítulo 1.</b> A formação e a canonicidade do <i>corpus paulinum</i> na era Patrística .....	25
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Yure Alves de Souza</i>	
<b>Capítulo 2.</b> Somos todos teófilos, a Palavra que inspira a vida: considerações sobre o cânon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.) .....	55
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Elza Ferreira da Cruz</i>	
<b>Capítulo 3.</b> O Cânon de Isidoro de Sevilha: Contexto, conteúdo e repercussões na tradição canônica .....	91
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Angel Andrés Peraza Espinoza</i>	
<b>Capítulo 4.</b> O Cânon de Martinho Lutero: as principais influências que moldaram a sua reclassificação dos livros bíblicos.....	118
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Erick da Costa Monteiro</i>	
<b>Capítulo 5.</b> A mulher que ungiu Jesus segundo os quatro evangelhos canônicos .....	154
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Marcela Machado Vianna Torres</i>	

<b>Capítulo 6.</b> A indissolubilidade do matrimônio na perspectiva sacramental-canônica a partir de Mt 19,3-12 .....	179
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Ozenildo Dias de Figueiredo</i>	
<b>Capítulo 7.</b> Paulo e Marcos: Dependência e continuidade teológica a partir de Rm 1,1 e Mc 1,1 .....	203
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Jonas Luiz de Souza</i>	
<b>Capítulo 8.</b> A glória de Deus está na face de Moisés (Ex 34,29-35): o uso do AT em 2Cor 3,12-18 .....	256
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Adalberto do Carmo Telles</i>	
<b>Capítulo 9.</b> Ensaio sobre uma [outra] cegueira: uma leitura teoliterária de Is 59,10 .....	281
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>João Victor Vasconcelos de Sousa</i>	
<b>Capítulo 10.</b> Profetas para um mundo automatizado: uma análise acerca da Inteligência artificial à luz de Jr 1,4-10 .....	328
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Francisco Évison</i>	

## Prefácio

# Deus fala aos homens como a amigos

*Fabio da Silveira Siqueira<sup>1</sup>*

**E**m 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 um ponto alto em toda a reflexão que lhe é anterior. De fato, desde o final do século XIX vinham sendo publicados importantes documentos sobre a Escrituras, os estudos bíblicos e outros temas correlatos. Ainda que a *Dei Verbum* não seja um documento especificamente bíblica, 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 não somente dos documentos anteriores, mas 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 feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam

---

<sup>1</sup> 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](mailto:padresiqueira@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

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 companheiros 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 notadas na citação de DV 2 apresentada acima.

Em primeiro lugar, chama atenção a escolha do verbo com o qual o parágrafo inicia: *Placuit Deo... Aproveu 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”, 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 in-

trodutória, 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, pela inspiração dos sábios e, na plenitude dos tempos, por meio do Filho (Hb 1,2), para que nos chamar de novo à comunhão.

Comunhão é o termo que se destaca no final do trecho de DV 2 que citamos acima. O objeto da autocomunicação de Deus com os seres humanos é a comunhão. 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 nos 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”. *Dei Verbum* mesmo 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 não a compreensão 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. Faço 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, a fim de colher dele os mais preciosos frutos e com eles se alimentar em sua vida espiritual para que produzam fruto em seus estudos, relações familiares e brilhem na sociedade como testemunhas e defensores do Evangelho, da justiça e da fraternidade.

# Apresentação

## Cânon, Escritura e Teologia

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>

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 Sincrônicas<sup>2</sup> de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993, e pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos<sup>3</sup>, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas<sup>4</sup> (Paulo), Cartas católicas<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

(Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino<sup>6</sup>, bem como de textos do *Antigo Testamento*<sup>7</sup> 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 área<sup>8</sup> –, um método de leitura bíblica muito

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro (2019).

<sup>8</sup> *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,

difundido e empregado 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 Meynet<sup>9</sup>, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado<sup>10</sup>, inclusive com um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado “Análise Retórica Bíblica Semítica”<sup>11</sup>.

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

---

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

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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).

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

de língua de saída, o grego do Novo Testamento, e com uma tradução pessoal para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa, e/ou o Hebraico (BHS) e o Grego da LXX, quando for o caso, para o Antigo Testamento. Em alguns textos, trabalha-se também a crítica textual e/ou notas de tradução, sempre no corpo do texto, a fim de melhor entender o texto bíblico e as opções de tradução.

Ademais, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução para o texto bíblico e/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 Yure Alves de Souza, com o texto “A formação e a canonicidade do *corpus paulinum* na era Patrística”; o **capítulo 2** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Elza Ferreira da Cruz, com o texto “Somos todos teófilos, a

Palavra que inspira a vida: considerações sobre o cânon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.)”; o **capítulo 3** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Angel Andrés Peraza Espinoza, com o texto “O Cânon de Isidoro de Sevilha: Contexto, conteúdo e repercussões na tradição canônica”; o **capítulo 4** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Erick da Costa Monteiro, com o texto “O Cânon de Martinho Lutero: As principais influências que moldaram a sua reclassificação dos livros bíblicos”; o **capítulo 5** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Marcela Machado Vianna Torres, com o texto “A mulher que ungiu Jesus segundo os quatro evangelhos canônicos”; o **capítulo 6** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Ozenildo Dias de Figueiredo, com o texto “A indissolubilidade do matrimônio na perspectiva sacramental-canônica a partir de Mt 19,3-12”; o **capítulo 7** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jonas Luiz de Souza, com o texto “Paulo e Marcos: Dependência e continuidade teológica a partir de Rm 1,1 e Mc 1,1”; o **capítulo 8** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles, com o texto “A glória de Deus está na face de Moisés (Ex 34,29-35): o uso do AT em 2Cor 3,12-18”; o **capítulo 9** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e João Victor Vasconcelos de Sousa, com o texto “Ensaio sobre uma [outra] cegueira: uma leitura teoliterária de Is 59,10”; o **capítulo 10** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Francisco Évison, com o texto “Profetas para um mundo automatizado: uma análise acerca da Inteligência artificial à luz de Jr 1,4-10”.

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 trilingues (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 Minicurriculo 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://revis-taseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

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

GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas**. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.52, n.3, set./dez.2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego S.; CARVALHO SILVA, Ygor A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v.2, n.3, jan./jun. 2021, p. 9-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

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

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

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

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

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

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

MEYNET, Roland. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, Roland. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

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

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

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

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

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

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SILVA, Moisés. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). **La investigación en teología: problemas y métodos**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1239&sid=3> e [http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia\\_P8%20-%20e-book.pdf](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 Vulgatum 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: ht-

[tps://doi.org/10.36592/9786554601535](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](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 Ale-

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

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/978655460240> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/374temas-e-textos-biblicos-em-analise/>

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

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

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

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

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

GONZAGA, Waldecir [et 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 formação e a canonicidade do *corpus paulinum* na era Patrística

*The formation and the canonicity of the corpus paulinum in the Patristic era*

*La formación y la canonicidad del corpus paulinum en la era Patrística*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>  
Yure Alves de Souza<sup>2</sup>

### Resumo

Este estudo analisa a formação do conjunto canônico de textos paulinos, comumente chamados *corpus paulinum*. Desde o nascimento da Igreja, os cristãos compreendem a necessidade de normalizar e preservar o culto, de modo que a leitura dos textos sagrados é parte essencial e indissociável da manifestação pública da fé vivida e transmitida pelos cristãos. Os critérios essenciais que nortearam o processo de constituição do cânon bíblico, incluindo gêneros literários singulares, como os evangelhos e cartas, história e apocalipse, foram discernidos pela Igreja. Para que os textos fossem considerados inspirados, revelados, canônicos e inerrantes, para a aceitação no Cânon Bíblico, foram considerados apostoli-

<sup>1</sup> Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontificia 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia Bíblica junto ao Departamento de Teologia da PUC-Rio. E-mail: [yurealves@hotmail.com](mailto:yurealves@hotmail.com), Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5617773335816439> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-8382-5945>.

cidade, antiguidade, ortodoxia e o uso pelas principais igrejas de então, na catequese e na liturgia. É de suma importância observar o desenvolvimento histórico do cânon bíblico segundo as listas documentadas, que afirmam o valor que cada escrito possui desde a sua origem, promovendo a verdade da doutrina cristã e refletindo o credo transmitido desde os apóstolos de Cristo. Visto o grande número de cartas paulinas presentes no cânon do Novo Testamento, aceito por diferentes tradições cristãs ocidentais e orientais, concebe-se assim uma profunda notoriedade eclesial da relevância e da sacralidade do apostolado paulino. Mais do que um conjunto de textos meramente incluídos num grupo maior, o *corpus paulinum* é fonte de inspiração e animação que, desde o testemunho da vida do apóstolo até sua teologia mais elevada, animam e atualizam as palavras de Cristo na orientação da Igreja para uma reta vivência da fé até os tempos hodiernos.

**Palavras-chave:** *Corpus paulinum*, Canonicidade, Patrística, Cânon Bíblico.

## Abstract

This study analyzes the formation of the canonical collection of Pauline texts, commonly referred to as the *corpus paulinum*. Since the birth of the Church, Christians have understood the necessity of normalizing and preserving worship, so that the reading of the sacred texts is an essential and inseparable part of the public manifestation of the faith lived and transmitted by Christians. The essential criteria that guided the process of constituting the biblical canon, including singular literary genres such as the Gospels and Letters, history, and apocalypse, were discerned by the Church. For the texts to be considered inspired, revealed, canonical, and inerrant for acceptance into the Biblical Canon, apostolicity, antiquity, orthodoxy, and usage by the primary churches of that time in catechesis and liturgy were considered. It is of utmost importance to observe the historical development of the biblical canon according to the documented lists, which affirm

the value that each writing holds from its origin, promoting the truth of Christian doctrine and reflecting the creed transmitted since Christ's apostles. Given the large number of Pauline letters present in the New Testament canon, accepted by different Western and Eastern Christian traditions, one thus conceives of a profound ecclesial notoriety regarding the relevance and sacredness of the Pauline apostolate. More than a set of texts merely included in a larger group, the *corpus paulinum* is a source of inspiration and animation that, from the testimony of the apostle's life to his most elevated theology, animates and updates the words of Christ in guiding the Church toward a righteous living of faith until the present day.

**Keywords:** *Corpus paulinum*, Canonicity, Patristics, Biblical Canon.

## Resumen

Este estudio analiza la formación del conjunto canónico de textos paulinos, comúnmente llamado *corpus paulinum*. Desde el nacimiento de la Iglesia, los cristianos han comprendido la necesidad de normalizar y preservar el culto, de modo que la lectura de los textos sagrados es una parte esencial e indisoluble de la manifestación pública de la fe vivida y transmitida por los cristianos. Los criterios esenciales que guiaron el proceso de constitución del canon bíblico, incluyendo géneros literarios singulares como los evangelios, cartas, historia y apocalipsis, fueron discernidos por la Iglesia. Para que los textos fueran considerados inspirados, revelados, canónicos e inerrantes, para su aceptación en el Canon Bíblico, se consideraron la apostolicidad, la antigüedad, la ortodoxia y el uso por las principales iglesias de entonces en la catequesis y la liturgia. Es de suma importancia observar el desarrollo histórico del canon bíblico según las listas documentadas, que afirman el valor que cada escrito posee desde su origen, promoviendo la verdad de la doctrina cristiana y reflejando el credo transmitido desde los apóstoles de Cristo.

Vista la gran cantidad de cartas paulinas presentes en el canon del Nuevo Testamento, aceptado por diferentes tradiciones cristianas occidentales y orientales, se concibe así una profunda notoriedad eclesial de la relevancia y la sacralidad del apostolado paulino. Más que un conjunto de textos meramente incluidos en un grupo mayor, el *corpus paulinum* es una fuente de inspiración y aliento que, desde el testimonio de la vida del apóstol hasta su teología más elevada, anima y actualiza las palabras de Cristo en la orientación de la Iglesia para una recta vivencia de la fe hasta los tiempos hodiernos.

**Palabras clave:** *Corpus paulinum*, Canonicidad, Patrística, Canon Bíblico.

## Introdução

Quando se investiga o processo de formação e desenvolvimento das Sagradas Escrituras, muito se questiona a respeito da unidade entre os escritos e o ordenamento empregado na disposição dos textos canônicos. Diferentemente do Antigo Testamento, que possui teorias mais complexas sobre a escrita, aceitação e compilação dos textos sagrados, o Novo Testamento já contou com a presença da autoridade eclesial, seja através da Tradição apostólica, mantida e preservada pelos sucessores dos apóstolos, seja através da fé desde as primeiras comunidades cristãs, reafirmada pela sucessiva Tradição até hoje, e com solene e definitiva declaração da Igreja no Concílio de Trento, em 1546, no contexto da Reforma Protestante, que colocou em xeque livros tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, os chamados deutero-canônicos do AT (Tb, Jt, 1 e 2Mc, Sb, Eclo, Br, Dn 3,24-90; 13; 14, e Est 10,4-16,24) e deutero-canônicos do NT (Hb, Tg, Jd, 1 e 2Jo, 2Pd e Ap)<sup>3</sup>.

O cânon bíblico foi organizado segundo critérios paulatinamente observados e condições de difusão dos textos que foram vivenciadas ao longo dos séculos. Muitos escritos encon-

<sup>3</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 318.

traram resistência, outros tantos foram vistos com rejeição parcial, mas aos poucos se alcançou um cânon praticamente aceito por todo o cristianismo. Muito disso se deve a atuação marcante de tantos que defenderam os ensinamentos cristãos e não renunciaram às verdades evangélicas recebidas dos apóstolos, pois mesmo em meio a discussões, o fundamento da verdade, que é Cristo, sempre inspirou aqueles que o testemunhariam.

Assim, a tradição pós-apostólica desenvolveu uma reflexão profunda a respeito do reconhecimento eclesial do caráter sagrado dos livros neotestamentários. Tão logo, também os designaria explicitamente como “Escritura Sagrada”, de modo análogo aos Escritos Sagrados hebraicos. Essa reflexão doutrinal está intimamente ligada ao desenvolvimento da reflexão sobre a inspiração bíblica, carisma, recebido pelos hagiógrafos, que explica que aquilo que eles escreveram tem a Deus por autor, e seus escritos contém a revelação divina. Subsequentemente, seriam aceitos e lidos publicamente.

Paulo é um dos maiores evangelizadores e missionários da Igreja, o que mais escreveu textos bíblicos que estão contidos no *corpus* do NT. Com um papel essencial, desde o início do cristianismo, seu testemunho continua inspirando a muitos. Ainda que não tenha integrado o grupo dos Doze iniciais, viveu uma experiência mística com Cristo muito marcante (At 9,15-17; 22,14-15; 26,16-18; Rm 1,1; 1Cor 9,1; Gl 1,1), esteve com os apóstolos, e assim nasceu e cresceu na fé e adesão a Cristo e à Igreja, registrando esta sua experiência como transmissão do “primeiro conjunto dos textos do NT estabelecido e usado pela Igreja”<sup>4</sup>. Tendo em vista que a composição do NT majoritariamente se faz por meio de cartas (21), sendo 13 paulinas e 8 não-paulinas, faz-se necessário, então, observar o processo que levou à grande aceitação dos textos atribuídos a Paulo, até o que hoje chamados de *corpus paulinum*.

---

<sup>4</sup> PORTER, S. E., *When and How was the Pauline Canon Compiled? An Assessment of Theories*, p. 95-99; HOLMES, M. W., *Crítica Textual*, p. 337-341, citado por GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 41. Nota de rodapé.

## 1. A canonicidade dos textos do NT

Na igreja nascente do séc. I d.C., a compreensão de uma norma ou regra de fé acerca da verdade revelada se esclarecia gradativamente, e vai crescendo até sua definição, no final do séc. IV a.C. Em sua Carta aos Coríntios (96 d.C.), o Papa Clemente diz: “Sigamos a norma gloriosa e veneranda da nossa tradição”<sup>5</sup>, em resposta aos vazios e vãos interesses que surgiam na comunidade. Dito isso, é possível entender que os primeiros cristãos sabiam da necessidade de ter clareza e retidão nas leituras públicas para que a fé não fosse negligenciada e até mesmo desvirtuada. Mesmo com a existência de testemunhas oculares de Jesus Cristo, que marcaram o primeiro século do cristianismo, conforme os apóstolos seguiram em missão e falecendo, seria preciso preservar a recordação dos atos e palavras do Mestre<sup>6</sup>.

Fato é que ainda não havia a concepção do dever de uso de livros que ainda não eram canônicos em seu sentido pleno. Consequentemente, às vezes é extremamente difícil determinar quais livros do NT eram conhecidos pelos primeiros escritores cristãos, e as evidências vão se tornando mais claras até o fim do séc. II d.C. Há tanto nos grupos judaicos quanto nos helenísticos um conhecimento da existência de certos livros que mais tarde comporiam o NT, e mais de uma vez, eles expressam seus pensamentos por meio de frases extraídas desses escritos. Para Metzger<sup>7</sup>, por exemplo, essas reminiscências tendem a mostrar que uma autoridade implícita de tais escritos era sentida antes mesmo de haver uma consciência de sua autoridade. Essa autoridade, além disso, não tinha, em nenhum grau, um caráter exclusivo.

Ademais, devido aos falsos pregadores, sobre os quais Jesus e os apóstolos já alertavam (Gl 1,8-9; 1Tm 4,1-2; Tt 1,10-11; 1Jo 4,1; 2Pd 2,1-3), havia muitas ameaças de heresias que frequentemente causavam divisões e conflitos entre os cristãos. Portanto, sobretudo pelo bem espiritual dos cristãos, havia clara necessida-

<sup>5</sup> CLEMENTE ROMANO, Primeira Carta aos Coríntios, p. 17.

<sup>6</sup> COLLINS, R., Canonicidade, p. 925.

<sup>7</sup> METZGER, B., The Canon of the New Testament, p. 72-73.

de de reafirmar e resguardar a fé. Segundo a nomenclatura atual, podemos reconhecer que a palavra “cânon” se refere a uma lista, série ou conjunto, e ao se falar que um livro é canônico, isto quer dizer que “a igreja reconhece como pertencente à sua lista de livros sagrados, como inspirados por Deus e como tendo um valor regulador para a fé e a moral”<sup>8</sup>.

Quando se estuda o processo de reconhecimento da inspiração<sup>9</sup> dos textos bíblicos, isto é, a iluminação divina da mente do autor sagrado, que foi escolhido por Deus e em posse de suas faculdades e capacidades escreveu o que Deus desejava, não se pode negar que muitas circunstâncias fazem parte desse desenvolvimento. A partir disso, sabe-se que o cânon cristão decorreu de maneira diversa do antigo cânon judaico, seja pela herança obtida e preservada dos escritos do AT, seja pela autoridade apostólica que norteou a formação do NT. Metzger<sup>10</sup> diz que esta é a história de um processo longo e contínuo de coletar, “peneirar” e rejeitar, a partir de influências periódicas, locais, perpassando em diferentes épocas.

Nos séculos II e III d.C., traduções foram feitas de escritos apostólicos para o latim e para o siríaco, e eventualmente também para os dialetos coptas do Egito. As primeiras dessas versões se deram, sem dúvida, no contexto da celebração de culto público, quando a leitura de pequenas seções do texto grego era seguida por uma tradução para a língua vernácula. Inicialmente, a tradução teria sido apenas oral, mas logo cópias escritas das mesmas teriam sido disponibilizadas e começaram a circular. A variedade de livros assim traduzidos, com o tempo, levou a formar a coleção das Escrituras nesses locais, mesmo que essa coleção incluísse livros geralmente não reconhecidos em outros lugares; por exemplo, as igrejas síria e armênia incluíram a Terceira Carta de Paulo

<sup>8</sup> COLLINS, R., *Canonicidade*, p. 909.

<sup>9</sup> CIC 106: “Deus inspirou os autores humanos dos livros sagrados. Para escrever os livros sagrados, Deus escolheu e serviu-se de homens, na posse das suas faculdades e capacidades, para que, agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria”.

<sup>10</sup> METZGER, B., *The Canon of the New Testament*, p. 7.

aos Coríntios<sup>11</sup> e os coptas e os etíopes incluíram outros, tanto no AT como no NT; outros, no entanto, ficaram com um cânon bíblico mais curto<sup>12</sup>.

A formação do cânon do NT seguiu um processo histórico singular: surgiram sucessivas listagens dos escritos após o período apostólico, nas quais havia normas que deveriam ser contempladas pelos livros na sua constituição, de modo a sustentar a fé dos que tinham aderido à proposta de Jesus Cristo. Sobre as listagens, será trabalhado mais adiante, mas acerca desta normatividade, segundo Gonzaga<sup>13</sup>, é preciso ressaltar que, entre os critérios de aceitação de um texto no NT, foram utilizados principalmente: apostolicidade, ortodoxia, antiguidade e o uso litúrgico e catequético nas igrejas locais em vista da capacidade de alimentarem a caminhada de fé dos cristãos.

As coisas reveladas por Deus, contidas e manifestadas na Sagrada Escritura, foram escritas por inspiração do Espírito Santo. Com efeito, a santa mãe Igreja, segundo a fé apostólica, considera como santos e canônicos os livros inteiros do Antigo e do Novo Testamento com todas as suas partes, porque, escritos por inspiração do Espírito Santo (Jo 20,31; 2Tm 3,16; 2Pd 1, 19-21; 3, 15-16), têm Deus por autor, e como tais foram confiados à própria Igreja<sup>14</sup>.

A apostolicidade diz respeito à fidelidade que o texto deveria manter com a doutrina e os ensinamentos dos apóstolos, garantindo que a igreja tenha sua fé fundada naquilo que foi estabelecido por estes que foram testemunhas oculares do ministério de Cristo. A regra de fé, por si mesma, não explica a Escritura, mas oferece o arcabouço (ou quadro) dentro do qual toda exegese deve se manter para não incorrer em erro em suas conclusões, e os Padres da Igreja seguiram este rumo; Agosti-

<sup>11</sup> METZGER, B., *The Canon of the New Testament*, p. 6-7.

<sup>12</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 405-408.

<sup>13</sup> GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 42. Nota de rodapé.

<sup>14</sup> DV 11.

nho, por exemplo, afirma que não acreditaria no Evangelho se a Igreja não o atestasse<sup>15</sup>.

Essa preocupação em resguardar as verdades de fé, conservando os autênticos ensinamentos de Deus nas Escrituras, perpassa desde o princípio da transmissão dos santos evangelhos, como afirma o evangelista Lucas<sup>16</sup>:

“Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου/*Muitos tentaram escrever a história dos fatos ocorridos entre nós, assim como nos transmitiram aqueles que, desde o início, foram testemunhas oculares e, depois, se tornaram ministros da palavra*” (Lc 1,1-2).

Nos séculos II e III d.C., surgiu a necessidade de recorrer a outros aspectos importantes para o reconhecimento da canonicidade de textos sagrados, além da ideia de inspiração e apostolicidade, utilizados desde o final do séc. I d.C. Visto que alguns apócrifos, como evangelhos, cartas, atos, dentre outros, foram declarados apostólicos inicialmente, a controvérsia sobre sua época de composição e a inconsistência doutrinal, no entanto, fez com que fossem posteriormente rejeitados. Tornaram-se critérios essenciais a antiguidade, isto é, ter sido escrito durante a época apostólica, e sobretudo a ortodoxia, que atesta sua unidade e continuidade das doutrinas de fé transmitidas desde os primeiros apóstolos e resguardadas pelas comunidades.

A lista do *Fragmento Muratoriano*, por exemplo, que se acredita ser datado do fim do séc. II d.C., rejeitou a leitura pública do “Pastor de Hermas” por conta da escrita recente, o que claramente impedia sua inclusão no cânon bíblico:

<sup>15</sup> FERRADA, A., *Conciencia canónica de Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses*, p. 291.

<sup>16</sup> DV 7 e 8.

Mas, Hermas escreveu o Pastor muito recentemente, em nossos tempos, na cidade de Roma, enquanto o bispo Pio, seu irmão, ocupava a cátedra episcopal da Igreja da cidade de Roma. E, portanto, ele deveria de fato ser lido; mas não pode ser lido publicamente para o povo na igreja, nem entre os profetas, cujo número já está completo, nem entre os apóstolos, pois é posterior ao seu tempo<sup>17</sup>.

Brown defende que “todas as obras finalmente aceitas do NT provavelmente foram escritas antes de 150 d.C.”<sup>18</sup>, e que quando foi reconhecida sua inspiração, os textos foram sendo vistos como sagrados; todavia, nem todos os autores do séc. II d.C. citaram conjuntamente os evangelhos e os demais escritos, o que deixa clara a percepção de um cânon ainda em aberto. Até o fim do séc. IV d.C., com a rejeição das obras gnósticas e apócrifas concorrentes, além dos debates sobre os livros deutero-canônicos, a lista final de 27 livros do NT, conforme a conhecemos hoje, foi formalmente afirmada e aceita em sínodos regionais influentes, encerrando o processo e estabelecendo o padrão canônico que seria adotado pela Igreja Ocidental e, gradualmente, pelas tradições Orientais, o que se pode conferir nos sínodos e concílios do final do séc. IV d.C. como se dá nos Concílios Romano, de Hipona e de Cartago<sup>19</sup>.

Uma das mais antigas testemunhas do cânon completo das Escrituras é Agostinho, e segundo Adolf Arnack, “a opinião de Agostinho fixou regra para o Ocidente todo”<sup>20</sup>. No séc. V d.C., seguindo os critérios anteriormente trabalhados, Agostinho apresentou sinteticamente a forma de discernir sobre as Escrituras reconhecendo a canonicidade dos textos sagrados: a autoridade da

---

<sup>17</sup> The Muratorian Canon, citado por METZGER, B., *The Canon of The New Testament*, p. 307; confira também: GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., *O Fragmento (ou cânon) Muratoriano: Contexto, transmissão e alcance canônico*, p. 73-119.

<sup>18</sup> BROWN, R. E., *Canonicidade*, p. 927.

<sup>19</sup> GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 132-133.

<sup>20</sup> ARNACK, A., *Précis de I histoire des dogmes*, p. 152, citado por AGOSTINHO, A doutrina cristã, p. 78.

maioria das igrejas católicas, dentre as quais estão as sedes dos apóstolos e as que receberam cartas deles.

Os livros que são aceitos por todas as igrejas católicas se antepõem aos que não são aceitos por algumas. Por outro lado, entre os livros que algumas igrejas não admitem, preferiram-se os que são aceitos pelas igrejas mais numerosas e importantes aos que são unicamente aceitos pelas igrejas menos numerosas e de menor autoridade. Enfim, no caso de alguns livros serem aceitos por muitas igrejas e outros pelas igrejas mais autorizadas, ainda que isso seja difícil, eu opino que se atribuam a ambas a mesma autoridade<sup>21</sup>.

## 2. O corpus paulinum no cânon do NT<sup>22</sup>

Sabe-se que todos os escritos do NT possuem uma intenção teológica de comunicar a fé cristã e expressar alguns conteúdos; entretanto, não são todos que “utilizam uma linguagem teológica rigorosa, nem oferecem uma reflexão crítica e justificada do credo. Este, segundo Barbaglio, é o caso de Paulo, a voz teologicamente mais apurada entre todas as do Novo Testamento”<sup>23</sup>. Ele também afirma que: “O apóstolo se concentrou sobre a morte e ressurreição de Cristo, consideradas não em sua faticidade, mas em seu sentido profundo de evento colocado no centro do desígnio salvífico de Deus”<sup>24</sup>. Por conta desse caráter sintético e, de certo modo, parcial, “não se pode erigir Paulo como a única e suficiente fonte canônica da fé cristã”<sup>25</sup>, o que não desfaz a sua tamanha importância no NT.

É notável que as cartas de Paulo são fruto daquilo que ele vivia, ensinava e refletia em sua “plena atividade missionária e pastoral. Não se trata, pois, de uma literatura nascida em gabinete,

<sup>21</sup> AGOSTINHO, A doutrina cristã, p. 53.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 47.

<sup>24</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 54.

<sup>25</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 54.

nem de produto da criatividade de um pensador distante dos fatos, e, menos ainda, o resultado de reflexões genéricas ou de especulações filosófico-teológicas atemporais”<sup>26</sup>. Mais ainda, em geral, elas “apresentam um esquema estrutural semelhante ao que era costume na época: o endereço, com os nomes do remetente e do destinatário, uma saudação e, frequentemente, um breve preâmbulo, introduziam o corpo da carta, que se concluía com augúrios e saudações”<sup>27</sup>.

Ao se tomar a coleção dos escritos presentes na Sagrada Escritura, é impactante a presença acentuada dos escritos paulinos (13 cartas), o primeiro conjunto de textos do NT a ser estabelecido e utilizado, mesmo tendo quantidade variada e perpassando discussões de autenticidade até a atualidade<sup>28</sup>. Importante é enfatizar que a ordem e divisão de todo NT corresponde até hoje às mesmas estabelecidas no período Patrístico, cristalizado na tradução de Jerônimo da Vulgata<sup>29</sup>. “O fato puramente material do comprimento é, mais provavelmente, a razão da ordem dentro dos grupos, pois o comprimento das cartas diminui de Romanos a Filêmon”<sup>30</sup>.

Segundo Patzia<sup>31</sup>, há duas certezas na análise da canonicidade das cartas paulinas: o apóstolo Paulo realmente escreveu cartas dirigidas a indivíduos e comunidades; e, além disso, até 397 d.C., a Igreja aceitou e reconheceu as catorze cartas (considerando a Carta aos Hebreus) que formariam com os outros textos o cânon do NT. Certamente, o apóstolo não tinha ideia do futuro alcance das suas cartas e, nem mesmo teve a pretensão de criar um epistolário para toda a igreja universal.

Quando se discorre sobre as listas primordiais do cânon bíblico do NT, é consensual que os escritos paulinos sempre estiveram presentes e foram verdadeiramente reconhecidos pelas primeiras comunidades como textos cristãos inspirados, sendo assim aco-

<sup>26</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 39.

<sup>27</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 40.

<sup>28</sup> GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 41.

<sup>29</sup> FITZMYER, J. A., *Introdução às Epístolas do NT*, p.404.

<sup>30</sup> FITZMYER, J. A., *Introdução às Epístolas do NT*, p.404.

<sup>31</sup> PATZIA, A., *Cânon*, p. 169.

lhidos, preservados, e transmitidos oralmente na liturgia desde o primeiro século da era cristã<sup>32</sup>. K. Aland e B. Aland<sup>33</sup> deixam claro que cada um dos 27 escritos é uma unidade completa em si, e foram escritos individualmente, sendo que, as cartas de Paulo foram os primeiros documentos que teriam sido compilados.

É possível esclarecer através de Colossenses e 1 Tessalonicenses, por exemplo, a preocupação apostólica de que os textos sagrados fossem transmitidos e proclamados de maneira ampla e irrestrita dentro da comunidade. Em vista da edificação de todos os irmãos, da Igreja como um todo, “que isso não seria um caso isolado, mas a norma comum, fica claro pela presença de fórmulas litúrgicas na introdução e na conclusão das cartas” no período paulino e pós-paulino, como lemos:

“Καὶ ὅταν ἀναγνωσθῆ παρ’ ὑμῶν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῆ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε/*E assim que esta carta for lida na vossa comunidade, fazei que seja lida também na Igreja de Laodicéia; e vós, também, fazei a leitura da carta vinda de Laodicéia*” (Cl 4,16)

Baseado nesta passagem, assim como 1Ts 5,27 (reconhecida como o mais antigo escrito paulino preservado), quando o apóstolo declara com insistência (“ἐννοκίζω/*imploro*”) que a carta seja lida por todos os irmãos, Patzia<sup>34</sup> afirma que se liam as cartas paulinas no contexto do culto; algumas deveriam ser compartilhadas a outras igrejas (Gl 1,1); e não foram conservadas todas as cartas de Paulo, visto que algumas se perderam (1Cor 5,9; 2Cor 2,4). “O fato de um bom número de cartas de Paulo terem sido recolhidas e conservadas pelas primeiras comunidades cristãs é um indício da estima e da autoridade conquistadas por esse dinâmico missionário e fecundo pensador”<sup>35</sup>, que possivelmente já era amplamente

<sup>32</sup> GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 43.

<sup>33</sup> ALAND, K; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 53.

<sup>34</sup> PATZIA, A., Cânon, p. 170.

<sup>35</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo III, p. 12

conhecido e tinha seu *corpus* utilizado ao menos pelas Igrejas da Ásia Menor<sup>36</sup>.

Cada uma das igrejas recebia uma ou mais cartas do apóstolo e não apenas conservava esse documento com todo cuidado, mas também promovia sua leitura no culto público e compartilhando cópias com outras igrejas vizinhas. Isso explica, por exemplo, a preservação de cartas dirigidas a comunidades que desapareceram algum tempo depois, como o plural mencionado na Carta aos Gálatas, sem indicar nomes (Gl 1,1-2). Nesta perspectiva, não se discute o questionamento acerca da escrita pessoal do apóstolo Paulo ou se provém de um período após a morte dele, mas se percebe a importância de reconhecer que todos deveriam partilhar de tais palavras que, segundo a fé da igreja nascente, provinham de inspiração divina para os cristãos.

Um aspecto importante é que já no final do séc. I d.C., alguns textos mencionam a existência de cartas que estão incluídas no cânon bíblico até hoje, como o que vem mencionado pela Primeira Carta de Clemente. Esta, que não está contida no Novo Testamento, mesmo sendo reconhecida como mais antigo registro cristão corresponde a uma mensagem enviada pela igreja de Roma à igreja de Corinto, por volta do ano 95 d.C., e traz nela referências a Romanos, 1Coríntios e Hebreus. Este escrito deixa claro que já havia na igreja da capital do império uma coleção de cartas paulinas, independentemente de se constatar qual seria a amplitude dessa lista<sup>37</sup>: “A aceitação do conjunto do *corpus paulinum* é unânime ainda hoje, uma vez que católicos, ortodoxos e protestantes aceitam todas as cartas e na ordem em que se encontram em nossas bíblias modernas”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> KUMMEL, W.G., Introduction to the NT, p. 480-481, citado por BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo III, p. 12.

<sup>37</sup> ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 53-54.

<sup>38</sup> GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 57.

## 2.1 Composição e autenticidade das cartas paulinas

Segundo Gonzaga<sup>39</sup>, a maioria dos estudiosos concorda numa divisão tríplice do epistolário paulino, de acordo com a aceitação maior ou menor da autenticidade das cartas. Algumas foram, de fato, reconhecidas pela grande maioria dos leitores como autenticamente paulinas, as comumente chamadas protopaulinas: Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, 1Tessalonicenses, Filipenses e Filêmon. Um segundo grupo teve sua autenticidade questionada, mas encontraram igual aceitação, as deuteropaulinas: Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses. E, por fim, há aquelas que, obedecendo aos critérios de aceitação de textos acima trabalhados, mesmo não sendo autenticamente paulinos (pseudoepigrafia ou de atribuição paulina), foram aceitos, as chamadas pastorais ou tritopaulinas: 1-2Timóteo e Tito.

A respeito da datação das cartas<sup>40</sup>, é relevante observar que sua grande maioria foi composta e passou a ser transmitida antes da conclusão dos 4 Evangelhos, sendo Marcos, comumente aceito como primeiro a ser composto, datado entre 65-70 d.C., e João, o último, com conclusão aproximada nos anos 90. Dentre as protopaulinas, a datação segue dessa forma: 1Tessalonicenses (51 d.C.); Gálatas (54-57 d.C.); Filipenses (56-57 d.C.); 1Coríntios (57 d.C.); 2Coríntios (57 d.C.); Romanos (58 d.C.); e Filêmon (56-57 d.C. ou 61-63 d.C.). A respeito das deuteropaulinas, se encontra mais dificuldade na datação: 2Tessalonicenses (51 d.C. ou anos 90 d.C.); Efésios (61-63 d.C. ou 90-100 d.C.); e Colossenses (61-62 d.C. ou 70-80 d.C.). Por fim, as pastorais ou tritopaulinas seguiriam a seguinte ordem: Tito (65 d.C. ou 95-100 d.C.); 1Timóteo (65 d.C. ou 95-100 d.C.); e 2Timóteo (66-67 d.C. ou 95-100 d.C.).

Sabendo que, além do custo material elevado, as limitações circunstanciais influenciavam muito no tempo de redação, e a capacidade de escrita não era amplamente difundida, Fitzmyer<sup>41</sup> chama a atenção para um detalhe importante na discussão do modo

<sup>39</sup> GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 42. Nota de rodapé.

<sup>40</sup> GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 56.

<sup>41</sup> FITZMYER, J. A., Introdução às Epístolas do NT, p.405.

de redação das cartas na antiguidade: as modalidades de escrita. Estas poderiam ser resumidas em, pelo menos, quatro: a primeira delas seria a escrita de próprio punho; além dessa, era feito o ditado palavra por palavra, ou mesmo, sílaba por sílaba; também acontecia o ditado do sentido, deixando a formulação por conta do secretário; e ainda, a escrita em nome de outra pessoa, sem indicação do conteúdo (pseudonímia).

Não se pode definir um método único utilizado por Paulo, mas se sabe que os métodos mais comuns eram a escrita de próprio punho e o ditado do sentido que se queria transmitir. Rm 16,22 sugere um ditado ao secretário Tércio; 1Cor 16,21 indica a escrita de próprio punho apenas da saudação, dando a entender que o restante foi ditado; e ainda, Gl 6,11, dá a entender que quando Paulo escreve, se percebe a diferença da escrita de um escriba formado. Para Fitzmyer<sup>42</sup> e Barbaglio<sup>43</sup>, a última modalidade, pseudonímica, explicaria a diferença de estilo presente nas cartas chamadas deuteropaulinas. Esta hipótese não faz qualquer juízo de valor de fé, e as deuteropaulinas, tal como as protopaulinas e as tritopaulinas, permanecem como voz absolutamente importante e de grande significado para a fé da igreja.

## 2.2 O problema das cartas pastorais e a pseudoepigrafia

Diante do desconhecimento dos fatos ocorridos com Paulo após os relatos de Atos dos Apóstolos, encontramos escritos que se enquadram canonicamente nos ensinamentos e na autoridade paulina dos demais, as chamadas pastorais ou tritopaulinas (1-2Timóteo, Tito). Considerando sua autenticidade, segundo O'Connor<sup>44</sup>, chama a atenção sua distinção em linguagem, estilo, perspectiva teológica, organização da Igreja e a natureza da oposição que ela haveria de enfrentar, sendo assim, é dominante a opinião entre os críticos de que ao menos a parte principal delas não foi propriamente escrita pelo apóstolo.

<sup>42</sup> FITZMYER, J. A., Introdução às Epístolas do NT, p. 405.

<sup>43</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 45.

<sup>44</sup> MURPHY-O'CONNOR, J. M., Paulo, p. 359.

Possivelmente, um autor as teria redigido evocando a autoridade paulina, nos anos 90 d.C., sendo que no início do séc. II d.C. teria ocorrido uma primeira rejeição sobre estarem ou não no *corpus paulinum* pelo seu caráter particular, como se pode conferir no cânon de Marcião (144 d.C.)<sup>45</sup>; porém, depois, pouco a pouco, foram sendo admitidas. Boa parte dos estudiosos afirma que as cartas pastorais seriam pós-paulinas e alguns afirmam que são de meados do séc. II d.C. Todavia, segundo Brown<sup>46</sup>, sua grande relevância está no surgimento da ordem eclesiástica dos bispos e diáconos, retratando nelas Tito e Timóteo com autoridade sobre igrejas.

Apesar de o epistolário paulino ser a principal fonte de autoridade do Apóstolo, a autoria de algumas cartas do *corpus paulinum* tem sido historicamente questionada. A partir do final do séc. XVIII, consolidou-se a teoria da pseudoepigrafia (ou pseudonímia). Essa hipótese sugere que o verdadeiro redator de um texto poderia não ser o autor nominalmente indicado, mas sim um membro de sua “escola” ou tradição que utilizou o nome do autor original para conferir legitimidade ao escrito<sup>47</sup>.

No caso das cartas atribuídas a Paulo, a aplicação dessa teoria pode ser mitigada pelo uso recorrente de secretários (*amanuenses*) e pela existência de uma escola paulina que preservava e propagava o seu pensamento. Mesmo que algumas cartas tenham sido redigidas após a morte do Apóstolo, seu conteúdo ainda refletiria o núcleo de sua teologia e pregação<sup>48</sup>.

Murphy-O’Connor<sup>49</sup> complementa esta visão ao sugerir que, aproximadamente uma geração após a morte de Paulo, as comunidades por ele fundadas passaram a reconhecer com maior profundidade a sua relevância. Neste contexto de valorização crescente, as cartas paulinas foram intensamente procuradas e utilizadas. Os fiéis teriam, então, preservado as cartas em seu poder e buscado

<sup>45</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p.284-285.

<sup>46</sup> BROWN, R. E., *Canonicidade*, p. 927.

<sup>47</sup> BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 769-771.

<sup>48</sup> BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 771.

<sup>49</sup> MURPHY-O’CONNOR, J., *Paulo*, p. 236.

ativamente aquelas enviadas a outras igrejas. Esse esforço resultou na formação de coleções parciais na Macedônia e na Acaia, coleções estas que, posteriormente, teriam sido unificadas e distribuídas para todo o cristianismo, perpetuando a influência doutrinária de Paulo.

Em algumas comunidades, essa perpetuação pode ter assumido a forma de novas cartas redigidas sob a autoridade de Paulo, com o objetivo de “atualizar” os seus ensinamentos em resposta a desafios contextuais emergentes. Essa hipótese explicaria, por exemplo, as significativas semelhanças temáticas e estruturais entre as cartas aos Efésios e aos Colossenses<sup>50</sup>.

### 3. As principais listas até o fim do período patrístico

No período mais antigo, dos chamados Padres Apostólicos (fim do séc. I ao fim do séc. II d.C.), não se revela muito mais do que testemunhos da mera existência de um ou outro Evangelho, ou mesmo alguma carta do Novo Testamento. Gradualmente, nas gerações seguintes, é possível perceber os contornos de uma coleção de quatro Evangelhos e de várias cartas atribuídas a Paulo e a outros líderes da Igreja apostólica, ou seja, a alguns dos apóstolos (Tiago, Pedro, João e Judas: cartas católicas). Após longo tempo, durante a Patrística (cc. séc. III-séc. VIII), acredita-se que os limites do cânon do Novo Testamento, como o conhecemos, foram estabelecidos pela primeira vez em uma carta escrita em 367 d.C. por Atanásio, bispo de Alexandria<sup>51</sup>. Mas, como revelam as evidências de escritores, tanto anteriores como posteriores, já havia algumas listas precedentes a ela localmente reconhecidas, e nem todos na Igreja estavam dispostos a aceitar precisamente o cânon identificado por Atanásio, nem no Oriente nem no Ocidente.

Com a difusão e interpretação das cartas paulinas nas primeiras comunidades, começaram a surgir no séc. II d.C. escritos

<sup>50</sup> MURPHY-O'CONNOR, J., Paulo, p. 236.

<sup>51</sup> GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 22.

apócrifos com temas do *corpus paulinum* e traços biográficos de Atos. “Até os séc. IV-V, cria-se e difunde-se, em torno da figura e da atividade de Paulo, uma literatura de caráter popular e edificante, mais ou menos inspirada nos escritos canônicos ou oficiais: cartas, atos, apocalipses, atribuídos a Paulo ou que o têm como protagonista”<sup>52</sup>. Este tema já aparece na 2Ts 2,2, com a reclamação paulina de que tem textos sendo enviados em seu nome, mas que não foram escritos por ele: “não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós”.

Fato importante é que é possível constatar que a sequência das cartas paulinas é diferente na maioria das listas do cânon do NT, pois claramente não seguia os mesmos critérios de ordenamento ou de arranjo/configuração. Patzia<sup>53</sup> diz que muitos agruparam as dirigidas a igrejas e depois as dirigidas a indivíduos, e além disso, as que se referiam à mesma comunidade aparecem em alguns com uma referência única; outros falam de uma ordem unindo tamanho e valor. Metzger declara: “Vinte e sete livros, nem mais, nem menos, é doravante a palavra de ordem em toda a Igreja Latina. No entanto, seria um erro representar a questão do cânon como finalmente resolvida em todas as comunidades cristãs no início do século V”<sup>54</sup>.

Embora não seja um cânon da ortodoxia, o Cânon de Marcião (144 d.C.) é o primeiro a organizar uma lista de textos do Novo Testamento, o que certamente influenciou a Igreja a definir os seus próprios. Marcião aceitava um número limitado de escritos, que ele considerava não corrompidos pelo judaísmo. “Para fundamentar sua doutrina – centralizada na gratuidade absoluta da salvação, na rejeição do Deus criador e do AT -, ele faz seu próprio cânon”<sup>55</sup>. Para ele, deveriam ser aceitas 10 cartas paulinas, dentre as quais, Gálatas; 1Coríntios; 2Coríntios; Romanos; 1Tessalonicenses; 2Tessalonicenses; Filipenses; Colossenses; Filêmon; Laodicenses (carta não-canônica mencionada em Cl 4,16, que Marcião acei-

<sup>52</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 17.

<sup>53</sup> PATZIA, A., *Cânon*, p. 176.

<sup>54</sup> METZGER, B., *The Canon of The New Testament*, p. 238.

<sup>55</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 19.

tava). Marcião rejeitou as Cartas Pastorais (1 e 2Timóteo, Tito) e não incluiu a Carta aos Hebreus<sup>56</sup>.

Metzger<sup>57</sup> afirma que o cânon de Marcião não consegue distinguir entre a ideia fundamental de canonicidade e a elaboração real de uma lista de livros canônicos. O cânon dos quatro Evangelhos já estava em processo de desenvolvimento, e a autoridade dos escritos apostólicos começava a ser reconhecida, seja das cartas, seja dos evangelhos; então, mesmo que tenha sido o primeiro cânon publicamente proposto, isso não implica que se não fosse pelas controvérsias com Marcião a Igreja não teria definido seu próprio cânon em algum momento. Na verdade, o Cânon de Marcião foi como uma aceleração do processo de fixação do cânon da Igreja, um processo já em curso na primeira metade do século II d.C. Foi em oposição à crítica de Marcião que a Igreja se tornou plenamente consciente da sua herança de escritos apostólicos.

Dito isso, a seguir, apresentamos uma lista dos principais cânones e listas do período patrístico que reconhecem o *corpus paulinum*, com a quantidade e o nome dos textos paulinos aceitos.

### 3.1. Cânon Muratoriano (c. 170 d.C.)

Este é o mais antigo fragmento de lista canônica da Igreja a ter sido preservado, entre os encontrados até então; descoberto por Ludovico Muratori, em 1740, na Biblioteca de Milão. O texto está incompleto no início ao tratar dos evangelhos – falta parte do fragmento –, mas explicitamente reconhece a grande maioria das cartas de Paulo. Não se sabe se foi escrito originalmente em latim (arcaico, assim como possuímos da *Vetus Latina*) ou grego (há uma retroversão, que alguns autores defendem ser a língua original). Esse é o cânon mais trabalhado e mais estudado, colocando ainda os critérios para que os livros bíblicos tenham sido aceitos pela Igreja.

Neste cânon, o total de textos paulinos que foram aceitos é 13, sendo eles as seguintes cartas: 1Coríntios; 2Coríntios; Gála-

<sup>56</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 284-285.

<sup>57</sup> METZGER, B., *The Canon of The New Testament*, p. 99.

tas; Efésios; Filipenses; Colossenses; Romanos; 1 Tessalonicenses; 2 Tessalonicenses; Filêmon; Tito; 1 Timóteo; 2 Timóteo<sup>58</sup>. É importante destacar que este fragmento não menciona a Carta aos Hebreus, o que indica que ela ainda não havia alcançado um consenso canônico na Igreja Ocidental naquela época. Além disso, ele também rejeitou explicitamente cartas falsas que circulavam em nome de Paulo, como as supostas cartas aos Alexandrinos e aos Laodicenses<sup>59</sup>.

### 3.2 Cânon de Orígenes (c. 240 d.C.)

Grande comentador bíblico, foi influente professor em Alexandria e se tornou grande filósofo e teólogo. Segundo ele, Paulo não teria escrito cartas a todas as comunidades que fundou. Conhecemos sua lista de livros aceitos por meio do testemunho de Eusébio de Cesaréia. A *Héxapla*, sua obra monumental, foi uma edição da Bíblia em 6 versões em colunas: a primeira versão em hebraico; ao lado, a segunda, em hebraico transliterado em caracteres gregos; depois, a versão de Áquila de Sinope; e então, a versão de Símaco, o Ebionita; logo após, uma recensão da *Septuaginta* com indicações de onde falta algum trecho do hebraico; e por fim, a versão de Teodósio. Na Carta aos Hebreus, ele acreditava que os pensamentos são do Apóstolo Paulo, todavia o estilo é diferente de Paulo<sup>60</sup>.

Não se possui uma menção diretamente retirada dos escritos de Orígenes sobre este cânon, mas se conhece a existência dessa lista pelos escritos de Eusébio de Cesareia, em sua obra *História Eclesiástica*:

No quinto livro dos Comentários ao Evangelho segundo João, o mesmo [Orígenes] declara o seguinte acerca das Epístolas do Apóstolo: Paulo, digno ministro do Novo Testamento, não segundo a letra, as segundo o espírito, depois de ter anunciado

<sup>58</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406.

<sup>59</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 34-35.

<sup>60</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 67-68.

o evangelho desde Jerusalém, e suas cercanias, até Ilírico, não escreveu a todas as Igrejas que ele havia instruído; mesmo àquelas que ele escreveu, enviou apenas poucas linhas<sup>61</sup>.

### 3.3. Eusébio de Cesareia (c. 325 d.C.)

Em sua obra *História Eclesiástica*, Eusébio de Cesareia apresenta um dos relatos mais importantes sobre o *status* dos livros do Novo Testamento em sua época. Ele divide os livros em três categorias: reconhecidos e aceitos por todos (*homologoumena*), discutidos ou disputados (*antilegomena, notha*), e espúrios e heréticos. A respeito dos escritos paulinos, Eusébio defende que sejam colocadas no cânon bíblico após os Evangelhos e Atos dos Apóstolos<sup>62</sup>, e afirma que “é evidente e claro que as catorze cartas são de Paulo. Contudo, não é justo ignorar que alguns rejeitaram a carta aos Hebreus, dizendo que a Igreja de Roma não a admite por crer que não é de Paulo”<sup>63</sup>.

Então, são 13 cartas as cartas aceitas irrestritamente (Romanos; 1Coríntios; 2Coríntios; Gálatas; Efésios; Filipenses; Colossenses; 1Tessalonicenses; 2Tessalonicenses; 1Timóteo; 2Timóteo; Tito; Filêmon). A inclusão de Hebreus no *corpus* paulino era amplamente aceita no Oriente (onde a carta foi escrita e usada desde cedo), mas ainda era debatida no Ocidente, devido à incerteza sobre sua autoria, por isso, foi colocado entre os textos discutidos, como Atos de Paulo, Pastor de Hermas, Apocalipse de Pedro e Carta de Barnabé. Eusébio segue a opinião de Clemente Romano, que a considera paulina<sup>64</sup>. Fato interessante é que Eusébio prepara sua lista em vista do Concílio de Niceia (325 d.C.), para ser discutida e refletida, não como textos já definidos, mas abertos ao estudo e à reflexão das igrejas presentes no Concílio; ou seja, ainda não é uma lista canônica litúrgico-pastoral decidida, mas “acadêmica”, para ainda ser refletida e decidida; todavia, ela contém

<sup>61</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>62</sup> EUSEBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, L.3, XXV, 2.

<sup>63</sup> EUSEBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, L.3, III, 5.

<sup>64</sup> EUSEBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, L.6, XIV, 2.

todos os 27 livros presentes no NT hoje entre seus dois primeiros grupos (aceitos e disputados) e nenhum no terceiro grupo (espúrios e heréticos).

#### 3.4. Atanásio de Alexandria (367 d.C.)

O cânon bíblico de Atanásio encontra-se em sua Carta Pascal 39, do ano de 367, e é considerada um marco histórico por ser a primeira a apresentar a lista completa dos 27 livros do Novo Testamento, exatamente como a conhecemos hoje, porém em ordem diferente, colocando as cartas paulinas depois das cartas católicas. Ele a enviou às Igrejas de sua diocese por ocasião da Páscoa, instruindo claramente acerca das Escrituras que deveriam ser lidas nas liturgias e usadas na catequese (canônicas), as que seriam “leitura edificante” (deuterocanônicas) e as que deveriam evitar (apócrifas)<sup>65</sup>.

É importante mencionar que este cânon bíblico, segue o cânon do Concílio de Laodiceia, com exceção do Livro do Apocalipse. E a carta conta com a seguinte declaração do autor: “Essas são as fontes da salvação, para que, quem tem sede, possa ser satisfeito com as palavras nelas contidas. Somente nelas está proclamada a doutrina da piedade. A elas nada pode acrescentar, nem diminuir”<sup>66</sup>.

Atanásio, como uma figura do Oriente, incluiu a Carta aos Hebreus no *corpus* de Paulo, afirmando a tradição oriental que a considerava autêntica e canônica, fazendo com que o total de textos paulinos aceitos seja de 14 cartas. Os textos do NT são dispostos da seguinte forma: Evangelhos; Atos; as 7 cartas católicas; Romanos; Coríntios; Gálatas; Efésios; Filipenses; Colossenses; Tessalonicenses; Hebreus; Timóteo; Tito; Filêmon; Apocalipse<sup>67</sup>. Deve ter contato muito o fato de que Atanásio era diácono de Eusébio de Cesareia e participou do Concílio de Niceia (325 d.C.), e, vista a diferença de tempo e já amadurecida a reflexão, ele apre-

<sup>65</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 92-93.

<sup>66</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 92.

<sup>67</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 407.

senta uma lista litúrgico-catequética a ser observada em sua Igreja local, Alexandria, da qual ele era bispo.

### 3.5. Concílios da Igreja Ocidental (séc. IV d.C.)

Em resposta a debates e incertezas, vários sínodos e concílios no Ocidente formalizaram o cânon. O Concílio de Roma (382 d.C.), o Concílio de Hipona (393 d.C.) e o Terceiro Concílio de Cartago (397 d.C.) produziram listas de livros canônicos que contém os mesmos livros que se encontram na lista de Atanásio, mesmo que em ordem distinta. Ou seja, são incluídos os 13 textos amplamente aceitos e a Carta aos Hebreus<sup>68</sup>. Aqui já tem definições conciliares e não apenas “opiniões avulsas”, visto que nestes sínodos e concílios participaram bispos de várias igrejas, como no caso do Concílio Romano (382 d.C.), com 70 bispos, com o Papa Dâmaso, o papa de então, e inclusive com a presença de Jerônimo<sup>69</sup>.

A solicitação dos concílios amplia a pesquisa para além da fase de formação e debate, entrando no momento principal da consolidação e difusão do cânon bíblico. Se, desde o início do período patrístico, a questão principal era quais livros deveriam ser incluídos no cânon e quais deveriam ser reavaliados, a partir do séc. V d.C., o foco passou a ser a aceitação universal e a integração desses livros na vida da Igreja como um todo.

Até o final do séc. IV d.C., os principais debates sobre o *corpus paulinum* já haviam sido resolvidos, e a Carta aos Hebreus foi firmemente incorporada às 13 cartas paulinas que já haviam sido aceitas. Ou seja, o período de transição entre os séculos V e VIII d.C. foi crucial para que esse consenso acadêmico e episcopal se tornasse uma realidade prática para todos os cristãos, como regra de fé, tanto para a liturgia como para a catequese, tanto no Oriente quanto no Ocidente.

<sup>68</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 407.

<sup>69</sup> GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p.106-107.

### 3.6 O período de Consolidação (Séc. V-VIII d.C.)

Desde o início do séc. II d.C., “para os Padres da Igreja, o ‘divino e beato’ Paulo é um representante qualificado da autoridade apostólica tradicional”<sup>70</sup>. Porém, ao mesmo tempo, surgiram correntes e grupos cristãos opositores a ensinamentos paulinos sobre o valor da lei, por exemplo, alguns desejando desautorizar a lei e o AT, como Marcião, outros defendendo a fidelidade radical à lei para todos os cristãos (judeus e gentios), negando Paulo, como os ebionitas (séc. III d.C.); e ainda, sobre a questão da circuncisão e as observâncias judaicas, que alguns passaram a afirmar como interesse pessoal de Paulo<sup>71</sup>. Esses grupos contribuíram para certa suspeição dos temas paulinos.

Com a escola de Alexandria do Egito, temos os primeiros comentários exegéticos às cartas de Paulo, dos quais, porém, só nos restam poucos textos fragmentados ou versões. Na escola de Antioquia distinguem-se dois grandes mestres e bispos: João, chamado de Crisóstomo (séc. IV), e Teodoro, bispo de Mopsuéstia (séc. IV-V). Do primeiro são célebres as sete homilias sobre Paulo, em forma de panegírico, e as 234 homilias-comentário de todas as cartas de Paulo, inclusive da carta aos Hebreus<sup>72</sup>.

Isidoro de Pelúcio, monge historiador do séc. V d.C., fez um comentário que ilustra a estima e a atenção de João Crisóstomo aos escritos paulinos: “Se o divino Paulo quisesse interpretar a si próprio, não o teria feito de maneira diferente da que fez este célebre mestre do antigo estilo”<sup>73</sup>. Infelizmente, não temos registros dos escritos de Teodoro de Mopsuéstia (por conta de Nestório, seu discípulo, seus textos foram injustamente condenados),

<sup>70</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 21.

<sup>71</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 20.

<sup>72</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 22.

<sup>73</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo III*, p. 22.

como de tantos outros<sup>74</sup>. “Do final do séc. IV e início do séc. V são conhecidos cinco importantes comentários às cartas de Paulo: de Mario Vitorino de Petau (Síria), Ambrosiaster (Roma), Jerônimo, Agostinho e Pelágio”<sup>75</sup>. O último dos Padres da Igreja, que proporcionou uma ponte com a Idade Média para os estudos das cartas paulinas, foi Beda, o Venerável (672-735 d.C.)<sup>76</sup>.

No período dos séculos V-VIII d.C., não surgiram novas listas canônicas significativas que alterem o que já havia sido indicado por Atanásio e definido pelos concílios de Roma, de Hipona e de Cartago. No entanto, é possível dizer que a canonicidade das 14 cartas de Paulo (considerando ainda a Carta aos Hebreus) é reafirmada por três fatores principais:

1) O primeiro dos fatores é a Vulgata de Jerônimo. A tradução da Bíblia para o latim por Jerônimo (c. 450 d.C.), a mando do Papa Dâmaso, é o evento mais importante para a consolidação do cânon no Ocidente. A Vulgata se tornou a Bíblia oficial da Igreja por mais de um milênio. Jerônimo, com seu vasto conhecimento dos textos bíblicos e dos debates canônicos, incluiu todas as 14 cartas paulinas (inclusive Hebreus), colocando-as na sequência que se tornou padrão na maioria das edições latinas. A autoridade e a influência da Vulgata garantiram que a lista de livros do Novo Testamento, incluindo o *corpus paulinum*, fosse aceita sem questionamentos nas igrejas de língua latina.

2) O segundo dos fatores são as evidências dos grandes códices manuscritos que chegaram ao conhecimento público. Os grandes códices bíblicos que sobrevivem da Antiguidade Tardia (séculos IV e V d.C.) são evidências físicas de que o cânon já estava praticamente definido e circulava de forma consistente: o Códice Vaticano (séc. IV d.C.), por exemplo, é um dos mais importantes, ainda que omitindo a presença das Pastorais e Filêmon, uma exceção minoritária; o Códice Sinaítico (séc. IV d.C.) contém todas as 14 cartas de Paulo, com Hebreus listada após 2 Tessalonicenses;

<sup>74</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo III, p. 23.

<sup>75</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo III, p. 23.

<sup>76</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo III, p. 23.

e o Códice Alexandrino (séc. V d.C.) também contém todas as 14 cartas de Paulo, com Hebreus listada após 2 Tessalonicenses<sup>77</sup>. Esses manuscritos, que representam a Bíblia completa de sua época, mostram que o debate sobre a canonicidade do *corpus paulinum* estava completamente resolvido na prática. As cartas de Paulo eram copiadas e circulavam como uma coleção integral.

3) O terceiro dos fatores é a consolidação do *corpus* na liturgia, na catequese e nos escritos patrísticos. A partir do séc. V d.C., a aceitação do *corpus paulinum* não se limitou às listas ou manuscritos. Ele se tornou uma parte inseparável da vida cristã, sendo proclamado na liturgia e usado na catequese. As cartas de Paulo eram lidas extensivamente durante a Liturgia da Palavra, especialmente aos domingos e em dias de festa, fornecendo a base para a teologia, a catequese e a moral cristã<sup>78</sup>.

A familiaridade com os textos consagrou-os ainda mais, e Padres da Igreja de destaque, como Agostinho de Hipona (falecido em 430 d.C.), e figuras posteriores, continuaram a escrever vastos comentários sobre as cartas paulinas. A autoridade de seus escritos reafirmou a importância do *corpus paulinum* para a teologia. Por exemplo, a obra de Agostinho em Romanos e Gálatas foi crucial para o desenvolvimento da doutrina da graça no Ocidente.

Em suma, até o séc. VIII d.C., a discussão sobre a composição do *corpus paulinum* foi superada. A lista de 14 cartas, com Hebreus firmemente aceita, estava presente em todas as principais Escrituras Sagradas e era a base para a liturgia e a catequese, bem como o objeto de estudo da teologia em todo o mundo cristão, tanto no Oriente grego como no Ocidente latino.

## Conclusão

Ao vislumbrar o processo de formação do cânon do NT como hoje o concebemos, com seus 27 livros, é possível perceber que não se deu em curto período ou mesmo de maneira sim-

<sup>77</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 407.

<sup>78</sup> PATZIA, A., *Cânon*, p. 170.

ples. Com toda discussão e critérios que foram utilizados para aceitação dos textos canônicos, não se pode dizer ainda que tudo aconteceu de modo aleatório, mesmo que se possa falar de uma ordem não claramente estabelecida desde o princípio. A fé cristã das comunidades, seguindo a orientação de seus pastores, autenticamente chamados pelo Senhor, foi o perfeito embasamento e princípio norteador da formação da Bíblia, tanto do AT como do NT, auxiliando na recusa do que não era de inspiração divina e instruindo sobre o modo de seguir ao Deus único que se revelou por *Actio et Verbum*.

Com o auxílio de seus colaboradores, a presença de Paulo se tornava real em cada uma das cartas, que são expressão firme, amável e pastoral da vontade de um “pai”, imagem do Pai do céu, para seus filhos espirituais. Assim se sucedeu com o mais influente e amplo conjunto de escritos do NT: o *corpus paulinum*. Presente desde as primeiras listas, o uso permanente dos textos paulinos, sobretudo no contexto cútico, revela o reconhecimento da autoridade do “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7)<sup>79</sup>, além de uma teologia cristã profundamente amadurecida através de sua experiência missionária tão marcante na Igreja nascente.

De modo algum, em todo processo de formação do cânon bíblico, buscou-se sobrepor ou recusar o uso dos Evangelhos, coração das Sagradas Escrituras neotestamentárias, com a utilização e conservação dos ensinamentos advindos das cartas paulinas. Porém, pela sua antiguidade e mais fácil atestação de autoria, ainda que sob questionamentos – tendo em vista a clássica divisão entre textos protopaulinos (Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm), deuteropaulinos (Ef, Cl e 2Ts) e tritopaulinos (1Tm, 2Tm e Tt), o *corpus paulinum* encontrou menos resistência para ser aceito que os demais do NT, haja visto o testemunho de seu autor notoriamente transmitido. Cada lista propagada ao longo dos séculos visou reafirmar a fé apostólica, resguardar a ortodoxia e alimentar o culto cristão para sua ortopraxia, e os textos paulinos sempre fo-

<sup>79</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

ram transmissão do modo concreto de praticar os preceitos evangélicos comunitariamente.

Se as palavras do Cristo, que alcançaram o coração de Paulo e o enviou para ser sua testemunha em diversos lugares, continuam a ecoar através das cartas paulinas ainda hoje, não há razão para deixar de reconhecer a ampla aceitação desse conjunto no cânon bíblico, ainda no período patrístico, como obra do próprio Senhor, o que se pode conferir pelas inúmeras listas e pelos catálogos bíblicos e extrabíblicos, tanto orientais como ocidentais. Comentários, discussões, dogmas e tantas outras temáticas de fé trabalhadas pelos Padres da Igreja se tornaram possíveis, alcançando-nos muitos bons frutos espirituais, através do aprofundamento dos temas desenvolvidos também pelos escritos de Paulo e pela teologia paulina.

Ainda que algumas questões nos façam prosseguir investigando as intenções do apóstolo Paulo ou daqueles que se inspiraram nele (nas deuteropaulinas e/ou nas pastorais, também chamadas de tritopaulinas), a presença inabalável de suas cartas no NT revela uma presença real e íntima do Espírito Santo na formação doutrinária da Igreja. O *corpus paulinum* não é apenas uma coleção histórica ou um simples conjunto de textos bíblicos, mas é uma fonte dinâmica robusta e autoritativa que garante a continuidade viva da revelação de Cristo em meio a seu povo e a perene orientação da fé cristã em direção a Ele mesmo, sua plenitude.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**: Manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística 17).

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 I**. São Paulo: Loyola, 1989.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo II**. São Paulo: Loyola, 1991.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo III**. São Paulo: Loyola, 1992.

BROWN, Raymond Edward. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

BROWN, Raymond Edward; COLLINS, Raymond. Canonicidade. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 907-946.

CLEMENTE ROMANO. Primeira Carta aos Coríntios. In: **Padres Apostólicos**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 14-37. (Coleção Patrística 1).

EUSEBIO DE CESAREIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

FERRADA, Andrés. Conciencia canónica de Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses. *Teología y vida*, Santiago, v. 54, n. 2, 2013, p. 289-305. Doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492013000200005>.

FITZMYER, Joseph Augustine. Introdução às Epístolas do NT. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p.399-405.

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; LIMA, André Pereira. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

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

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O Fragmento (ou cânon) Muratoriano: Contexto, transmissão e alcance canônico. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Paulo em questão**. 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ]: Letra Capital, 2025, p. 73-119. Doi: [http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9\\_003](http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_003)

METZGER, Bruce. **The canon of the New Testament: its origin, development and significance**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo**: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2015.

PATZIA, Arthur. Cânon. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 169-177.

## Capítulo 2

# Somos todos teófilos, a Palavra que inspira a vida: considerações sobre o cânon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.)

*We are all theophiles, the Word that inspires life: considerations on Origen's Biblical Canon (c. 240 AD)*

*Somos todos teófilos, la Palabra que inspira la vida: consideraciones sobre el canon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.)*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>  
Elza Ferreira da Cruz<sup>2</sup>

### Resumo

A trajetória de Orígenes expressa o cerne do ser cristão: um ser que vive da Palavra encarnada, viva, transmitida, escrita, celebrada, testemunhada em meio a uma época complexa marcada, sobretudo, pela cultura grega. O amor à Sagrada Escritura é a concretização do que se encontra no coração da cultura judaico-cristã: o Deus da fé fala, dialoga com os humanos desde a cria-

<sup>1</sup> 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>

<sup>2</sup> Doutoranda e Mestre (2023) em Teologia Sistemático Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro-PUC-Rio. Licenciada em Letras pela Universidade Veiga de Almeida (1983), graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ (1990), bacharel em Teologia pela PUC-Rio(2020). Membro da Sociedade Brasileira de Catequetas (SBCat). E-mail:<elzaferreiradacruz>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1266255484911767> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4120-5665>.

ção, demonstrando seu amor. A formação do cânon, a lista desses livros inspirados, é imprescindível para a riqueza da fé e se desenvolve na vivência comunitária, não é uma mera construção imposta aleatoriamente. O estudo objetiva tratar do cânon bíblico de Orígenes, destacando a contribuição do autor para o desenvolvimento do estudo das Escrituras e para a vida pastoral. O texto se desenvolve em quatro partes: a primeira refere-se aos aspectos da vida e da formação de Orígenes, um autor da patrística que muito tem a oferecer à fé cristã tanto no âmbito da teologia bíblica quanto da teologia sistemática e pastoral; a segunda, trata da *Héxapla*, uma obra monumental de Orígenes que influenciou os estudos bíblicos posteriores; a terceira, como desdobramento das anteriores, apresenta o cânon e seus aspectos essenciais; e na quarta, discorre-se sobre o cerne do ser cristão a partir de uma das suas homílias. O estudo do cânon bíblico de Orígenes demonstra a importância da unidade para a Igreja, para a experiência de fé comunitária, e de como nas origens do cristianismo pode-se encontrar caminhos para os desafios atuais. A pesquisa é bibliográfica, com metodologia indutiva.

**Palavras-chave:** Orígenes, Bíblia de Orígenes, *Héxapla*, Cânon Bíblico, Sagradas Escrituras.

## Abstract

Origen's journey expresses the core of being Christian: a being who lives by the Word incarnate, alive, transmitted, written, celebrated, and witnessed in the midst of a complex era marked above all by Greek culture. Love for Sacred Scripture is the embodiment of what lies at the heart of Judeo-Christian culture: the God of faith speaks and dialogues with humans since creation, demonstrating his love. The formation of the canon, the list of these inspired books, is essential for the richness of faith and develops in community life; it is not a mere construction imposed at random. The study aims to address Origen's biblical canon, highlighting the author's contribution to the development of the study of Scrip-

ture and to pastoral life. The text is divided into four parts: the first refers to aspects of the life and formation of Origen, a patristic author who has much to offer to the Christian faith in the fields of biblical theology, systematic theology, and pastoral theology; the second deals with the Hexapla, a monumental work by Origen that influenced later biblical studies; the third, as an extension of the previous ones, presents the canon and its essential aspects; and the fourth discusses the core of being Christian based on one of his homilies. The study of Origen's biblical canon demonstrates the importance of unity for the Church, for the experience of community faith, and how the origins of Christianity can provide paths for current challenges. The research is bibliographic, using inductive methodology.

**Keywords:** Origen, Origen's Bible, Hexapla, Biblical Canon, Holy Scriptures.

## Resumen

La trayectoria de Orígenes expresa la esencia del ser cristiano: un ser que vive de la Palabra encarnada, viva, transmitida, escrita, celebrada, testimoniada en medio de una época compleja marcada, sobre todo, por la cultura griega. El amor a la Sagrada Escritura es la materialización de lo que se encuentra en el corazón de la cultura judeocristiana: el Dios de la fe habla, dialoga con los humanos desde la creación, demostrando su amor. La formación del canon bíblico, la lista de estos libros inspirados, es imprescindible para la riqueza de la fe y se desarrolla en la experiencia comunitaria, no es una mera construcción impuesta al azar. El estudio tiene como objetivo tratar el canon de Orígenes, destacando la contribución del autor al desarrollo del estudio de las Escrituras y a la vida pastoral. El texto se desarrolla en cuatro partes: la primera se refiere a los aspectos de la vida y la formación de Orígenes, un autor patristico que tiene mucho que ofrecer a la fe cristiana tanto en el ámbito de la teología bíblica como en el de la teología sistemática y pastoral; la segunda trata de la Hécapla, una obra monumental de Orígenes

que influyó en los estudios bíblicos posteriores; la tercera, como continuación de las anteriores, presenta el canon y sus aspectos esenciales; y en la cuarta se analiza la esencia del ser cristiano a partir de una de sus homilías. El estudio del canon bíblico de Orígenes demuestra la importancia de la unidad para la Iglesia, para la experiencia de fe comunitaria, y cómo en los orígenes del cristianismo se pueden encontrar caminos para los retos actuales. La investigación es bibliográfica, con una metodología inductiva. **Palabras clave:** Orígenes, Biblia de Orígenes, Héxapla, Canon bíblico, Sagradas Escrituras.

## Introdução

Orígenes foi um homem com a vida mergulhada na Palavra de Deus, um personagem singular em um tempo de muitas dúvidas, repressões, perigos, mas, sobretudo de construção da educação cristã. Bem cedo Orígenes compreendeu o valor da Escritura na formação cristã. Hoje, ao se deparar com a Bíblia e todos os seus livros, muitas vezes não se tem ideia de como se desenvolveu o processo de reunião dessa lista de livros que se encontra nas mãos das Igrejas e de seus fiéis. A história da formação do cânon vincula-se à própria história da Igreja, seu desenvolvimento, seus processos educativos. O cânon oferece muito do pensamento da época e de suas comunidades. A comunidade se constrói e se fortalece de acordo com o que lê, medita e vive, pois a leitura da Palavra é o alimento primordial da fé.

A palavra “cânon” vem do termo grego *kanon*, que é oriundo de uma palavra semítica, que significa “cana”, “junco” e, embora se referisse a vegetal, começou a adquirir, com o passar do tempo, outros significados, até que, figuradamente veio a significar “aquilo que regula, julga, ou serve como norma ou modelo para outras coisas”<sup>3</sup>. O Novo Testamento usa a palavra “cânon” para regra ou norma e, no século IV d.C., o termo veio a ser usado para as

<sup>3</sup> MANUAL DO SEMINÁRIO DE CIÊNCIAS BÍBLICAS., p. 16.

Escrituras por Atanásio e no Concílio de Laodiceia, 360 d.C.<sup>4</sup> O cânon é o grupo de livros reconhecidos como inspirados por Deus pela Igreja, pelas comunidades locais como regra de fé e de vida. Cânon está intimamente relacionado ao conceito de inspiração divina, ou seja, quais livros foram inspirados por Deus e, portanto, a comunidade deve tê-los como regra de fé, de orientação de vida. A resposta nem sempre foi fácil, houve livros lidos pelas primeiras comunidades e, em algum grau considerados inspirados, mas que não entraram no cânon bíblico. É importante destacar que o cânon bíblico não é uma imposição de cima para baixo, mas é o resultado de um desenvolvimento vivencial da comunidade.

Orígenes é sobretudo um educador da fé, um homem preocupado em responder às demandas da sua época; vivendo em uma sociedade eminentemente pagã, imersa pela cultura filosófica grega, que é muito atrativa, ele precisava lançar as bases da fé. Diante das discussões em torno de quais textos seriam canônicos, inspirados e genuínos, quais textos deveriam ser lidos pelos cristãos, Orígenes mergulha no estudo das Sagradas Escrituras e desenvolve uma obra fundamental e monumental, a *Héxapla*, na tentativa de buscar o texto autêntico, e proporciona uma lista de livros inspirados que muito ajudou nas discussões e reflexões posteriores sobre a escolha dos livros do cânon bíblico.

A trajetória de Orígenes contribui para se refletir também sobre as relações entre teologia e pastoral, pois o autor demonstra como, a partir dos desafios pastorais, desenvolveu-se a pesquisa teológica. A catequese e o testemunho dos mártires impulsionam Orígenes a buscar respostas na Palavra escrita, a buscar o aprofundamento da fé, a palavra certa, o texto inspirado e canônico, que, por sua vez, alimenta sua vida pastoral e a vida da Igreja. Em Orígenes, o pastor e o teólogo convivem de maneira harmoniosa demonstrando aos dias de hoje a importância de reunir e de conjugar saberes a fim de evangelizar. O percurso transcorrido no presente estudo visa evidenciar a trajetória de vida do autor à sua teologia, indicando pistas para a reflexão atual.

<sup>4</sup> MANUAL DO SEMINÁRIO DE CIÊNCIAS BÍBLICAS., p. 16.

## 1. Orígenes, um homem em seu tempo: de Alexandria a Cesareia

### Capítulo 2

Orígenes nasceu em Alexandria, por volta de 185 d.C., um dos grandes centros de cultura grega, juntamente com Atenas e Antioquia. A cidade possuía uma população cosmopolita, constituída principalmente por gregos, judeus e os egípcios nativos, além de pessoas que vinham de várias partes do então mundo conhecido da Ásia ou África setentrional. Alexandria se tornou famosa por causa de sua biblioteca que continha aproximadamente 700.000 volumes<sup>5</sup>, além disso, é considerada como o primeiro centro acadêmico de filologia, filosofia e teologia, igualmente importante para a cultivação das ciências naturais e matemáticas. A comunidade judaica de língua grega teve grande desenvolvimento em Alexandria, que foi sede da famosa versão bíblica dos Setenta, a *Septuaginta* (LXX)<sup>6</sup> e do monumental trabalho de Fílon de Alexandria, especialmente no que diz respeito à *Alegoria Filoniana*<sup>7</sup>, realizando o encontro entre o *Davar* hebraico e o *Lógos* grego.

Para o Império Romano, o interesse residia sobretudo na força econômica do lugar, em vista da enorme produção agrícola do Egito, representando um celeiro de grãos, como também foi indicando nos textos bíblicos da presença dos hebreus naquele país, como na história de José e seus irmãos no Egito. O fato é que a fé cristã em Alexandria se expressava e se transmitia pela linguagem grega, o que é um fator muito importante para o desenrolar do pensamento cristão: “Com a linguagem grega todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas, e conotações sutis entram no pensamento cristão”<sup>8</sup>. Ali Deus faltou em grego, como indica o título da obra de Timothy Michael Law

<sup>5</sup> SILVA, A. L. R. Patrística, Clemente e Orígenes de Alexandria. Apostila de aula, segundo semestre de 2015; SANTOS, J.M. O processo evolutivo das bibliotecas da Antiguidade ao Renascimento, p.181.

<sup>6</sup> RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta* (2006).

<sup>7</sup> FILONE DI ALESSANDRIA. *Tutti e Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia* (2005).

<sup>8</sup> JAEGER, W., *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega*, p. 13.

(*Cuando Dios habló en Grego*)<sup>9</sup> e os novos e últimos livros do Antigo Testamento já foram escritos em grego, fato este que vai se repetir para todos os livros do Novo Testamento.

Nesse ambiente alexandrino, no século III d.C., Orígenes desenvolve sua teologia, elaborando e examinando os conteúdos da Tradição e das Escrituras a partir do uso sistemático dos instrumentos da tradição da cultura grega, ou seja, da retórica, da filologia e da filosofia.

### 1.1. O percurso de sua vida intelectual

Castagno adverte que “as fontes mais importantes para reconstruir a vida de Orígenes são livro VI da História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia; a Carta a Gregório, escrita pelo próprio Orígenes; o perfil biográfico traçado por Fócio, (...) mas que se perdeu”<sup>10</sup>. Os estudos de Nautim<sup>11</sup> impactaram as certezas sobre a cronologia dos acontecimentos descritos por Eusébio, proporcionando novas hipóteses sobre as quais não há um acordo geral<sup>12</sup>.

Sabe-se que Orígenes nasceu em uma família cristã, por volta de 185 d.C., seu pai teve uma influência marcante em sua vida, ensinando-lhe as Sagradas Escrituras e a literatura grega: “Recebeu educação tanto clássica como cristã que se converteram em duas fontes das quais bebeu ao longo de toda sua vida”<sup>13</sup>.

Por ocasião da perseguição de Severo, em 202 d.C., seu pai Leônidas foi decapitado e a propriedade da família confiscada pelo Império, Orígenes teve de suprir as necessidades da família e conseguiu completar seus estudos literários graças à proteção de uma rica senhora alexandrina<sup>14</sup>. Seu percurso intelectual inicia-se em Alexandria, no Egito, e termina em Cesareia, na Palestina; por

<sup>9</sup> LAW, T. M., *Cuando Dios habló en Grego. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana* (2014).

<sup>10</sup> CASTAGNO, A.M., *Orígenes*, p. 1292.

<sup>11</sup> Pierre Nautin utiliza métodos da crítica histórica e filológica para reinterpretar a autoria, datação de vários escritos antigos.

<sup>12</sup> CASTAGNO, A.M., *Orígenes*, p. 1293.

<sup>13</sup> LAW, T.M., *Cuando Dios habló en griego*, p. 129. (tradução nossa)

<sup>14</sup> EUSÉBIO de Cesareia., *História Eclesiástica*, 6, II, p. 201.

onde passou, Orígenes imprimiu sua marca e causou mudanças. Sua primeira atividade marcante ocorre na escola de catequese, em Alexandria.

### *1.1.1. A escola de catequese em Alexandria*

Demétrio, bispo de Alexandria, encarrega Orígenes de formar os catecúmenos (escola de catequese). Ele assume essa função com entusiasmo, ao ponto de não apenas ensinar os rudimentos da fé aos catecúmenos, mas também cuidar dos mártires<sup>15</sup>. É interessante perceber que esse cuidado com os mártires expressa a íntima relação entre a pregação e a vida cristã. Orígenes ensinava com a palavra e com a vida e, segundo Eusébio de Cesareia, ele sofria também perseguições e, por sua conduta, muitos aderiam à fé: “como sua doutrina, diziam, também era sua vida; e como sua vida, também era sua doutrina”<sup>16</sup>.

Essa atitude e esse ardor levam a escola de catequese a adquirir fama e a atrair um público intelectualmente exigente. Esse fato, aos poucos, conduz Orígenes a perceber que há “necessidade de se orientar para um estudo sistemático e rigoroso da Escritura, e para uma reflexão teológica aprofundada”<sup>17</sup>.

Dessa maneira, Orígenes modifica o aspecto da escola, dividindo-a em dois grupos: Heracles ficou com o ensinamento dos princípios básicos e ele se dedicou aos mais adiantados<sup>18</sup>. Orígenes vai inaugurar “um ensino completo, abarcando todos os ramos da cultura profana, como eram conhecidos na época, e os coroa com o estudo das Escrituras”<sup>19</sup>. Ele proporciona um percurso aos seus alunos que começa com o ciclo dos estudos clássicos, para chegar ao estudo da Bíblia e da Doutrina; mas ele mesmo quer aprofundar seus estudos e conhecimento, por isso, também se inicia em filosofia e, talvez, tenha recebido as lições de Amônio

<sup>15</sup> Orígenes impõe-se uma vida martirizada, chegando à castração voluntária.

<sup>16</sup> EUSÉBIO de Cesareia., História Eclesiástica, 6, III, p. 204.

<sup>17</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p. 89.

<sup>18</sup> EUSÉBIO de Cesareia., História Eclesiástica, 6, XV, p. 217.

<sup>19</sup> FRANGIOTTI, R., Orígenes, p. 11.

Sakkas, que foi, pouco tempo depois, mestre de Plotino, que é o iniciador e sistematizador do neoplatonismo<sup>20</sup>. O ambiente deste período é, portanto, do medioplatonismo<sup>21</sup>. Porém, segundo Frangiotti, Orígenes tinha um pensamento eclético “não foi essencialmente nem estóico, nem platônico, nem pitagórico, mas um pouco de todos eles”<sup>22</sup>. O ensino de Orígenes se desenvolve a partir do seu gosto pela sistematização, que era o fio condutor de seu método pedagógico:

Seu esquema começava com o ensino da dialética, como doutrina do pensar exato; seguia-se a filosofia natural, juntamente com os resumos do saber matemático. Na sequência vinha a ética e, finalmente, como coroamento, a doutrina sobre Deus. Com essa estrutura de ensino, Orígenes contribuiu para a inculturação da cultura antiga no mundo cristão, isto é, para a inculturação do cristianismo no mundo helênico.<sup>23</sup>

Segundo Liébart<sup>24</sup>, é no período alexandrino que Orígenes compõe suas primeiras obras, dentre elas *Dos Princípios* (em grego *Peri Archôn*); ele começa também as pesquisas sobre o Antigo Testamento e os comentários à Escritura. No seu trabalho evangelizador, Orígenes converteu um homem chamado Ambrósio que lhe forneceu recursos materiais para desenvolver suas pesquisas: “Ambrósio tem muita incidência na abundante produção de Orígenes: este patrono proporcionou materiais, escribas e copistas para compor e distribuir os volumosos escritos de Orígenes”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p. 89

<sup>21</sup> O medioplatonismo é um termo moderno pra marcar um período em torno de 90 d.C até o ensino de Plotino (244 d. C), que é neoplatônico.

<sup>22</sup> FRANGIOTTI, R., Orígenes, p. 13.

<sup>23</sup> FRANGIOTTI, R., Orígenes, p.12-13.

<sup>24</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p.92.

<sup>25</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p.129.

### 1.1.2. A crise: Orígenes em Cesareia da Palestina

Orígenes era um estudioso e pesquisador incansável; ele estudou hebraico e viajou por toda parte em busca de manuscritos do Antigo Testamento<sup>26</sup>. Nessas viagens foi a Roma, a Petra (atual Jordânia) e a Cesareia. Em Cesareia, na Palestina, ele faz amizade com bispos, como Alexandre, de Jerusalém, e Teocisto, de Cesareia, e é perto de Jerico que realiza uma importante descoberta: em uma jarra encontra “uma tradução grega dos salmos, diferente das traduções conhecidas na época”<sup>27</sup>.

Em Cesareia, Orígenes começa a pregar em algumas igrejas da Palestina. Ao regressar a Alexandria, seu bispo Demétrio expressa seu descontentamento com a pregação, por Orígenes não estar devidamente ordenado: a relação entre ambos não é mais a mesma; porém, Orígenes dedica os anos seguintes a pesquisar e a escrever sempre com o apoio de seu amigo Ambrósio<sup>28</sup>. Todavia, em outra de suas viagens à Palestina, os bispos Alexandre de Jerusalém e Teocisto de Cesareia conferem-lhe o sacerdócio, o que desagradou profundamente Demétrio, gerando uma crise que levou Orígenes a abandonar definitivamente Alexandria. Então por volta de 231 d.C., Orígenes sai de Alexandria e prossegue seus trabalhos e estudos em Cesareia, na Palestina.

É interessante perceber a intensidade da influência de Orígenes na Palestina: em 1941, no Egito, é descoberta uma coleção de manuscritos que continham escritos de Orígenes, nos quais há um relato sobre as consultas que os bispos do sul da Palestina lhe faziam<sup>29</sup>. Em seus últimos anos, ele dedica sua vida à pregação, manifestando suas inquietações pastorais e, agora em uma situação diferente de Alexandria, não mais em um ambiente filosófico, ele “compõe uma abundante literatura do tipo exegético”<sup>30</sup>. Segundo Law, para Orígenes, “era de transcendental importância a maneira

<sup>26</sup> FRANGIOTTI, R., Orígenes, p. 12.

<sup>27</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p.92.

<sup>28</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p.130.

<sup>29</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p. 94.

<sup>30</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 130.

como as palavras das Escrituras abriam os mistérios divinos”<sup>31</sup>. Por volta do final ou meados de 230 d.C., Orígenes começa a elaborar uma produção que se chamou *Héxapla* e foi de grande importância para a história da Bíblia na posterior tradição cristã. Em 250 d.C., a brusca perseguição de Décio fez mártires na Palestina; Orígenes é preso, torturado, mas sobrevive; morre poucos anos mais tarde, em 253 ou 254 d.C.<sup>32</sup>.

## 2. A Héxapla e sua importância para os estudos bíblicos

Orígenes escreveu muitas obras de filosofia, teologia, homilética e exegese. Infelizmente chegou até nós apenas parte de seu trabalho “e muito se conserva em estado fragmentário ou aparece em traduções ou citações latinas, sobretudo de Ambrósio, Jerônimo e, como menor fiabilidade, de Rufino”<sup>33</sup>. Também escreveu muitos comentários bíblicos, “tanto de livros do AT como do NT, e igualmente muitas homilias e tratados, como: *Os princípios, Contra Celso, Sobre a oração, Exortação ao martírio, Diálogo com Heráclides, Sobre a Páscoa, Sobre a ressurreição, Sobre a natureza, Estrômata, Cartas e Filocalia*”<sup>34</sup>.

Para melhor compreender a Escritura, Orígenes distingue o sentido literal (*somático*), moral (*psíquico*) e alegórico-místico (*pneumático*)<sup>35</sup>. Estudar as Escrituras implica a necessidade de se ter em mãos um texto autêntico, o mais possível correto, pois os vários manuscritos indicavam certa confusão, principalmente em relação ao Antigo Testamento, pelas suas variantes e até mesmo por textos diferentes, de maior ou menor tamanho, como no caso do livro do profeta Jeremias. No embate com os judeus, havia divergências entre o Texto Hebraico e a Septuaginta, texto usado pelos cristãos, além de outras traduções gregas de origem judai-

<sup>31</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 131.

<sup>32</sup> LIÉBAERT, J., Os Padres da Igreja, p. 89-92.

<sup>33</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 130.

<sup>34</sup> GONZAGA, O., Compêndio do Cânon Bíblico, p.67-68.

<sup>35</sup> FRÖHLICH, R., Curso Básico de História da Igreja, p. 27.

ca<sup>36</sup>. Orígenes vai enfrentar esse problema com grande coragem e novidade, ao compor a *Héxapla*, nome de uma edição da Bíblia editada em seis versões diferentes alinhadas lado a lado<sup>37</sup>.

## 2.1. A Héxapla

Segundo Fields, “a obra mais elaborada de Orígenes, que é da maior importância para a compreensão do Código Sagrado, é familiarmente conhecida por todos aqueles que foram iniciados nos primeiros elementos do aprendizado bíblico sob o nome geral de HEXAPLA”<sup>38</sup>. Eusébio de Cesareia, ao tratar do grande estudo que Orígenes devotou às Sagradas Escrituras, menciona a *Héxapla* e, além disso, a *Tétrapla*:

Tendo juntado todas essas versões e as dividido com pontuação em sentenças adequadas e as organizado em colunas paralelas opostas umas às outras juntamente com outros textos em hebraico, nos deixou aquelas cópias da *Hexapla* que agora temos. Numa obra à parte também preparou uma edição de Áquila, Símaco e Teodósio juntamente com a Septuaginta, chamada *Tétrapla*.<sup>39</sup>

Sobre a composição da *Héxapla*, Fields<sup>40</sup> entende que Orígenes compilou a *Tétrapla* – as versões gregas de Áquila, Símaco, a Setenta e Teodósio – e, depois, acrescentou mais duas colunas antes dessas quatro: o texto hebraico em letras hebraicas e gregas, por isso chamada no geral de *Héxapla*.

Orígenes realiza uma obra que possibilita fazer uma comparação entre o texto bíblico em hebraico e as principais versões gregas conhecidas, mas, especialmente, com a Septuaginta, que era usada pelos cristãos.

<sup>36</sup> LIÉBAERT, J., Os padres da Igreja, p. 96.

<sup>37</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 68.

<sup>38</sup> FIELD, F., Origenis Hexapla, I, IX.

<sup>39</sup> EUSÉBIO de Cesareia, História Eclesiástica 6, XVI, p. 217.

<sup>40</sup> FIELD, F., Origenis Hexapla, I, IX.

Na primeira coluna, ele apresentou o texto hebraico em caracteres hebraicos (na época não vocalizados). Na segunda, propôs uma transliteração grega do texto hebraico tal como deveria soar ao ser lido, o que implicava uma vocalização que não aparecia na primeira coluna. As colunas terceira, quarta e sexta apresentavam, respectivamente, as traduções gregas de Áquila, Símaco e Teodósio. Por último, a quinta coluna apresentava o texto eclesiástico da LXX, embora numa curiosa edição crítica realizada com a ajuda dos signos aristárquicos, habituais no trabalho da crítica textual da escola alexandrina clássica.<sup>41</sup>

Coluna 1	Coluna 2	Coluna 3	Coluna 4	Coluna 5	Coluna 6
A primeira versão em hebraico.	Texto hebraico transliterado para caracteres gregos, a Secunda.	A versão de Áquila de Sinope.	A versão de Símaco, o ebionita.	Uma recensão da Septuaginta (LXX), a versão grega mais conhecida, com indicações de onde falta algum trecho do hebraico.	A versão de Teodósio.

A quinta coluna, com uma recensão da Septuaginta (LXX), era o “coração” da *Héxapla*, pois “permitia identificar de um modo sensível e eficaz as divergências entre o texto eclesiástico e o utilizado pelos judeus”<sup>42</sup>. Ele usou caracteres no início e no final para marcar as partes da LXX que não se encontravam no texto hebraico; e também marcou o que havia na tradução grega que não se encontrava em hebraico. Em relação a alguns livros, como os salmos, “as descobertas pessoais de Orígenes permitiam que ele alinhasse sete, oito, ou até nove colunas”<sup>43</sup>.

Percebe-se o quanto essa obra foi de intensa magnitude; mas, infelizmente sua totalidade não chegou até nós, e alguns estudio-

<sup>41</sup> CABAJOA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta*, p. 34.

<sup>42</sup> CABAJOA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta*, p. 35.

<sup>43</sup> LIÉBAERT, J., *Os padres da Igreja*, p. 96.

Capítulo 2

sos não acreditam que ela tenha sido copiada inteiramente com as seis colunas, mas apenas alguns livros, sendo provável ter circulado com a versão da *Térapla*<sup>44</sup>. Para Liébart, esse instrumento de trabalho foi conservado num único exemplar em Cesareia e depois se perdeu<sup>45</sup>. A quinta coluna, porém, foi copiada com seus asteriscos durante muito tempo<sup>46</sup>.

Daquilo que ficou da *Héxapla*, “...tivemos uma tradução chamada siro-hexaplar, que é uma versão siríaca da LXX, realizada nos anos 616-617, e que conservou muitos dos sinais diacríticos da *Héxapla* de Orígenes”<sup>47</sup>. O texto da quinta coluna, a recensão de Orígenes, foi copiado. Sobrevivem dois palimpsestos que podem ser consultados (Cairo e Milão)

### 2.1.1. O coração da *Héxapla*: a *Septuaginta*

Uma das razões que levou Orígenes a elaborar a *Héxapla* foi o desejo de interpretar as Escrituras o mais fiel possível, pois “as palavras das Escrituras abriam os mistérios divinos”<sup>48</sup>. Segundo Law, Orígenes, em sua *Carta a Africano* (5-9), manifesta a intenção de poder estar preparado para os debates com os judeus e, no *Comentário a Mateus* (15, 14), Orígenes expressa o desejo de “samar a *Septuaginta*”<sup>49</sup>. Ainda, segundo Law, esse projeto era problemático, pois Orígenes desconhecia que a Bíblia hebraica passou por mudanças depois da tradução inicial da LXX.

O que os escritos posteriores demonstram é que a principal razão de Orígenes para compor a *Héxapla* pode ter sido: “Oferecer aos exegetas uma Bíblia mais ampla a partir da qual desenvolvesse interpretações de um mesmo texto. Esse pode ter sido seu propósito fundamental, a partir de sua obra posterior, independente do que dissera em várias partes”<sup>50</sup>. Ao buscar apresentar a

<sup>44</sup> CABAJOSA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta*, p. 35.

<sup>45</sup> LIÉBAERT, J., *Os padres da Igreja*, p. 96.

<sup>46</sup> CABAJOSA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta*, p. 36.

<sup>47</sup> GONZAGA, O., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 68.

<sup>48</sup> LAW, T.M., *Quando Dios habló en griego*, p. 131.

<sup>49</sup> LAW, T.M., *Quando Dios habló en griego*, p. 132.

<sup>50</sup> LAW, T.M., *Quando Dios habló en griego*, p. 132.

Bíblia com os principais textos da época, marcando as diferenças entre a Bíblia hebraica e a tradução grega da Septuaginta (LXX), tornava-se visível as diferenças, o que facilitava a interpretação, sem reducionismos: “...permitiu que ambas se manifestassem em uma abordagem que um estudioso batizou acertadamente como ‘maximalismo exegético’”<sup>51</sup>. Orígenes queria trazer à luz as várias possibilidades de leitura e interpretação da Escritura a fim de vislumbrar os múltiplos sentidos para penetrar nos mistérios de Deus.

Isso também contribuía para alimentar o debate e abria espaço para uma harmonização entre as traduções gregas: “Orígenes utilizou as outras versões gregas de Áquila, Símaco e Teodocião junto ao texto da Septuaginta para poder avançar na busca de um sentido e não retroceder a algum tipo de “texto original”<sup>52</sup>. Esclareciam o sentido da Septuaginta e não estavam destinadas a solapar a Bíblia da Igreja. Tratava-se de “alternativas complementares e não rivais”<sup>53</sup>. A *Héxapla* auxiliava o trabalho exegético e nunca pôs em dúvida a autoridade da Septuaginta: “De todas as maneiras, Orígenes acreditava que a Providência havia guiado os tradutores para que levassem a cabo exatamente o que Deus queria para a Igreja”<sup>54</sup>. Orígenes nunca negou a autoridade da LXX, porém Law entende que, de forma acidental, conduziu a atenção ao texto hebreu:

Se Orígenes incluiu a Bíblia hebraica na primeira coluna de sua *Héxapla*, não significaria que valeria a pena estudá-la? A quinta coluna na qual havia criado um texto composto pela Septuaginta da Igreja com as leituras adicionais de outras versões judaicas em grego, pode haver começado como uma ferramenta acadêmica para a exegese, a apologética e a análise textual. Porém logo se copiou a nova quinta coluna eliminando os signos e se difundiu amplamente. Ela passou do âmbito acadêmico e profissional, no qual várias advertências pode-

<sup>51</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 133.

<sup>52</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 133.

<sup>53</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 133.

<sup>54</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p. 133.

riam ter contribuído para evitar abusos, para a Igreja. Sem querer, a obra de Orígenes influenciou o fluxo da transmissão bíblica: a partir do século IV quase todos os manuscritos da Septuaginta haviam sido influenciados pela versão chamada origênica ou hexaplar.”<sup>55</sup>

A *Héxapla* foi uma obra fundamental para além do seu tempo, contribuiu para o desenvolvimento dos estudos posteriores sobre as Sagradas Escrituras, a ponto de Jerônimo tê-la consultado: “O próprio Jerônimo nos informa que pode consultar em diferentes ocasiões as *Héxaplas*, como atesta o uso que faz de suas colunas em suas obras exegéticas”<sup>56</sup>. De acordo com Carbajosa, ao traduzir para o latim um bom número de livros da versão grega da quinta coluna, Jerônimo percebeu a riqueza contida em passagens do AT citados no NT mas que não se encontravam na versão grega e ainda pode se beneficiar dos testemunhos gregos de Áquila, Símaco e Teodocião; isso sem contar a transliteração do hebraico para o grego da segunda coluna, o que propiciava uma melhor compreensão do hebraico<sup>57</sup>. Tais exemplos demonstram a importância da *Héxapla* para a interpretação das Sagradas Escrituras e, por conseguinte, a contribuição na formação do cânon bíblico, pois ao apresentar a Bíblia hebraica na primeira coluna, de certa forma, queria indicar o seu papel originário sem, contudo, relegar a LXX a um plano inferior.

### 3. Considerações sobre o cânon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.)

A elaboração da *Héxapla* interliga-se com a compreensão de quais livros eram considerados canônicos para Orígenes. A canonicidade expressa a identidade da Sagrada Escritura, sua teologia e é a fonte de fé da comunidade<sup>58</sup>. O cânon bíblico de Marcião é

<sup>55</sup> LAW, T.M., Cuando Dios habló en griego, p.134.

<sup>56</sup> CARBAJOSA, I., Hebraica veritas versus Septuaginta, p. 37.

<sup>57</sup> CARBAJOSA, I., Hebraica veritas versus Septuaginta, p. 38.

<sup>58</sup> LINDBERG, C., Uma breve história do cristianismo, p. 28.

um exemplo vivo do que expressava a sua teologia, na qual haveria dois deuses, um do AT e outro do NT: o primeiro, vingativo; e o segundo, misericordioso. Dessa maneira elabora um cânon bíblico onde exclui o AT e aceita, no NT, o Evangelho de Lucas e apenas dez cartas paulinas<sup>59</sup>. Declarado herege, sua posição provoca reações e pronunciamentos sobre o cânon bíblico, em defesa do AT e dos demais livros do NT. A confissão de fé autêntica relaciona-se intimamente com os livros considerados inspirados, com a escritura autêntica<sup>60</sup>.

### 3.1. A importância da formação do cânon na vida da Igreja

O uso do termo “cânon” como “lista” é posterior, pois o sentido proeminente e inicial do termo era “regra”, “padrão”, “norma” para crer e praticar: “Como tal o ‘canon’ é o padrão da Escritura santa e inspirada pelo qual o ensino e a ação cristã devem ser regulamentados”<sup>61</sup>. Segundo Hasel, o uso do termo “cânon” no NT expressa esse sentido de norma ou padrão, mas como “conferido por Deus”<sup>62</sup>. A partir do séc. IV d.C. é que o termo passa a ser entendido como “lista” dos livros reconhecidos pela Igreja como Revelação divina<sup>63</sup>. A autoridade que essa lista contempla em relação a outros escritos é o fato de serem inspirados. A inspiração é a compreensão de que a Palavra vem de Deus, vem do Senhor, a Escritura é inspirada por Deus (no grego *theopneustos*)<sup>64</sup>. Tal entendimento expresso pelo AT é herdado pelo NT: “Paulo afirma que ‘toda Escritura é divinamente inspirada’” (2 Tm 3, 16)<sup>65</sup>. Segundo Hasel, “os escritores bíblicos estavam plenamente cômicos de que o que eles escreveram não era produto de seus impulsos próprios”<sup>66</sup>. Tratar do conceito de canonicidade implica tratar de

<sup>59</sup> GONZAGA, W., O cânon bíblico do Novo Testamento, p. 19.

<sup>60</sup> LINDBERG, C., Uma breve história do cristianismo, p. 28.

<sup>61</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 51.

<sup>62</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 51.

<sup>63</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 51.

<sup>64</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 62.

<sup>65</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 62.

<sup>66</sup> HASEL, G.F., A inspiração divina e o cânon da Bíblia, p. 61.

inspiração divina, pois estão associados, porém há necessidade de discernimento e critérios para não cair em um círculo vicioso: “Quais são os livros canônicos? Os de inspiração divina e quais são os livros divinamente inspirados? Os canônicos”<sup>67</sup>. Como, ao longo da história reconhecer quais livros eram inspirados? Bem cedo, na Igreja, começam a se formar os critérios para o discernimento e escolha dos livros para serem considerados canônicos: “1) apostolicidade e pregação apostólica, dando o *imprimatur* apostólico; 2) antiguidade, que fosse um livro do período apostólico; 3) regra de fé (*regula fidei*), garantindo a ortodoxia da mensagem do Evangelho de Cristo; 4) uso litúrgico e catequético nas Igrejas, especialmente em Roma, Antioquia da Síria, Éfeso e Alexandria”<sup>68</sup>.

A palavra sempre fez parte da história da salvação, a relação com Deus na caminhada do povo se expressa de maneira oral e escrita. Apesar das discussões atuais em torno da formação do Pentateuco<sup>69</sup>, sabe-se que antes de qualquer escrito se encontravam as antigas tradições orais das quais é feita uma seleção que se assenta por escrito<sup>70</sup>. É sempre uma escolha da palavra que acompanha o povo, a palavra que ensina, a palavra com a qual se reza e louva a Deus, a palavra que vem de Deus e é, portanto, inspirada por Deus. A canonicidade é uma maneira de caminhar com Deus, de ser igreja, na escuta da palavra que confessa a fé. A palavra sempre esteve no meio do povo, desde o processo de formação do cânon bíblico do AT até a formação do NT: “Por gerações, a igreja viveu sem um Novo Testamento, nunca sem uma Bíblia. A comunidade cristã começou no judaísmo e assumiu a autoridade das Escrituras Judaicas desde o princípio(...) as Escrituras de Israel eram normativas para a vida da igreja”<sup>71</sup>.

O processo de formação do cânon bíblico é longo, relaciona-se à história do povo, ao amadurecimento da fé, à teologia e

<sup>67</sup> BAEZ, G-CAMARGO., Breve historia del canon bíblico, p. 1.

<sup>68</sup> GONZAGA, W., O cânon bíblico do Novo Testamento, p. 21.

<sup>69</sup> SKA, J.L. Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos, p. 13-87.

<sup>70</sup> BAEZ, G-CAMARGO., Breve historia del canon bíblico, p. 1-3.

<sup>71</sup> BORING, M.E., Introdução ao Novo Testamento, p. 22.

foi assim com o AT, do exílio ao pós-exílio (séc. VI a.C.) até o Concílio de Jâmnia (ce. 100 d.C.), que agrupa os escritos em três seções: a *Torah*, os *Nebiim* e os *Ketubim*. A comunidade judaica que se estabeleceu no Egito, desde a queda de Jerusalém nas mãos dos babilônios, levou os judeus a uma nova língua, a grega. Daí que a tradução da Bíblia hebraica para o grego inaugura um novo capítulo na formação do cânon bíblico, pois foram escritos e acrescidos livros já em língua grega que não se encontravam na língua hebraica. A Septuaginta (LXX) traduzida pelos judeus para o grego, no decorrer da história, torna-se a Bíblia dos cristãos, o que gerará discussões e debates com os judeus, que farão novas traduções como a de Áquila, que não foi considerada uma boa tradução, e versões gregas melhores como a de Símaco e Teodício<sup>72</sup>.

O NT também não nasce apenas com 27 livros, há uma profusão de escritos, que aos poucos alguns são inseridos no cânon bíblico enquanto outros ficam de fora<sup>73</sup>. Nesse processo de canonicidade os quatro evangelhos foram sendo aceitos, antes dos outros escritos: “Pouco a pouco, nossos quatro evangelhos foram separados e revestidos de uma autoridade normativa antes dos outros escritos do Novo Testamento. No fim do século II, Irineu já tentara explicar por que não deve haver nem menos nem mais que quatro evangelhos”<sup>74</sup>. Apesar das cartas paulinas terem sido os primeiros textos escritos do NT, os quatro evangelhos e Atos dos Apóstolos foram os primeiros a serem aceitos: “Assim como o Pentateuco sempre ocupou um lugar de destaque no cânon judaico, os quatro Evangelhos desde cedo ocuparam um lugar de destaque na tradição cristã”<sup>75</sup>. Em relação às epístolas paulinas algumas foram lidas e eram conhecidas e trocadas entre diferentes igrejas. “Por volta de 170, as primeiras coleções paulinas contam ora 10 epístolas (as do futuro cânon, menos as epístolas pastorais e a Carta aos Hebreus), ora 13 (faltando somente a Carta aos Hebreus)”<sup>76</sup>. Por

<sup>72</sup> BAEZ, G-CAMARGO., Breve historia del canon bíblico, p. 23.

<sup>73</sup> GONZAGA, W., O Cânon bíblico do Novo Testamento, p. 16.

<sup>74</sup> CULMANN, O., A formação do Novo Testamento, p. 90.

<sup>75</sup> GONZAGA, W., O Cânon bíblico do Novo Testamento, p. 34.

<sup>76</sup> CULMANN, O., A formação do Novo Testamento, p. 90.

fim, as cartas católicas e o Apocalipse também aos poucos vão ingressando no cânon bíblico.

É importante destacar, conforme entendem os estudiosos, que a elaboração do cânon bíblico ocorreu num longo processo, tendo como fato decisivo a ideia de cânon e de apostolicidade: “Esse momento importante aconteceu entre os anos 140 e 150. Na época, a igreja reconheceu que ela sozinha não podia mais controlar as tradições que pululavam e, então, submeteu toda a tradição a uma norma superior, à tradição apostólica, que, exposta em certos escritos, teria valor canônico”<sup>77</sup>. Os apóstolos são as testemunhas oculares, os que conviveram com o Senhor, quanto mais um livro se aproxima de um apóstolo mais autenticidade e valor cristão tem. Há assim uma relação essencial entre canonicidade-apostolicidade. Portanto, os livros inspirados ou canônicos são aqueles cuja mensagem expressa a confissão de fé revelada em Cristo, testemunhada pelos apóstolos, e, assim, capazes de conduzir à comunidade ao bem, à salvação.

### 3.2. O cânon bíblico de Orígenes (c. 240 d.C.)<sup>78</sup>

Orígenes presta um grande serviço à formação do cânon bíblico por destacar a importância da tradição hebraica no Antigo Testamento e por defender a canonicidade dos quatro Evangelhos no Novo Testamento. “Não temos um texto direto de Orígenes sobre o cânon bíblico. O cânon bíblico de Orígenes é conhecido a partir do testemunho indireto, de uma compilação feita por Eusébio, *História Eclesiástica*, VI.25”<sup>79</sup>.

#### 3.2.1. Antigo Testamento

Segundo Eusébio, em sua exposição do primeiro Salmo, Orígenes fornece uma lista dos livros das Sagradas Escrituras do Antigo Testamento<sup>80</sup>. Ele cita os nomes dos livros em grego e escreve

<sup>77</sup> CULMANN, O., A formação do Novo Testamento, p.91.

<sup>78</sup> Seguimos neste tópico GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 67-74.

<sup>79</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 69.

<sup>80</sup> EUSEBIO de Cesareia., *História Eclesiástica*, VI-XXV, p. 225.

os nomes hebraicos em caracteres helênicos, ex.: Gênesis, *Breshith*, “No começo”. Para ele, os livros do Antigo Testamento, “segundo a tradição hebraica, são vinte e dois, número das letras de seu alfabeto”<sup>81</sup>. Em seu cânon bíblico, encontram-se alguns deutero-canônicos, como a Carta de Jeremias e os livros de Macabeus; o livro de Jó figura entre os profetas. Segue a lista de acordo com a ordem e o texto de Orígenes<sup>82</sup>.

a) Pentateuco: Gênesis, *Breshith*, “No começo”; Êxodo, *Ouellesmoth*, “Eis os nomes”; Levítico, *Ouikra*, “E ele chamou”; Números, *Ammesphencodeim*; Deuteronômio, *Elleaddebareim*, “Estas são as Palavras”;

b) Livros históricos: Jesus filho de Nave [Josué], *Iosoueben-noun*; Juízes e Rute, entre eles formam um só livro, *Sophtheim*; Reis, primeiro e segundo livros, entre eles um só, Samuel, o eleito de Deus; Reis, o terceiro e o quarto livros, um só; *Ouammelch* David, isto é, “Reino de Davi”; *Paralipomenos*, primeiro e segundo livros em um só, *Dabreimein*, isto é, “Palavras dos dias”; Esdras, primeiro e segundo, em um só, isto é Auxiliar;

c) Sapienciais: Livro dos Salmos, *Spharthelleim*; Provérbios de Salomão, *Meloth*; Eclesiastes, *Koelth*; Cântico dos Cânticos – e não como alguns julgam Cânticos dos Cânticos, *Sirassireim*;

d) Profetas: Isaías, *Iessia*; Jeremias, com as Lamentações e a Carta em um só livro; Jeremia; Daniel, Daniel; Ezequiel, *Ezechiel*; Jó, *Job*;

Ester, *Esther*. Além destes, os Macabeus, intitulado *Sarbeth Sabanaiel*.

<sup>81</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 70.

<sup>82</sup> EXTRAÍDA de GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 70-71.

### 3.2.2. Novo Testamento

No cânon bíblico do Novo Testamento, no primeiro livro de seus *Comentários sobre o Evangelho de Mateus*, seguindo o cânon eclesiástico, Orígenes atesta quatro Evangelhos, aceita a Carta aos Hebreus como Escritura, mas põe dúvidas sobre seu autor e afirma que o Evangelho de Mateus teria sido escrito em hebraico: “foi escrito em primeiro lugar o *Evangelho segundo Mateus*; este anteriormente fora publicano e depois apóstolo de Jesus Cristo. Ele o editou para os fiéis vindos do judaísmo, redigindo-o em hebraico”<sup>83</sup>.

Considera o segundo Evangelho o de Marcos, “que o escreveu conforme as narrações de Pedro, o qual o nomeia filho na sua carta católica”<sup>84</sup>. O terceiro é “o Evangelho segundo Lucas, elogiado por Paulo e composto para os fiéis provenientes da gentilidade. Enfim, o Evangelho segundo João”<sup>85</sup>.

No quinto livro dos *Comentários ao Evangelho de João*, Orígenes vai declarar que Paulo “não escreveu a todas as Igrejas que ele havia instruído”<sup>86</sup>; Pedro “deixou uma carta incontestada e talvez ainda outra, porém, controvertida”<sup>87</sup>; que João escreveu o Evangelho, também o Apocalipse e ainda deixou “uma Carta de poucas linhas e talvez outra e ainda uma terceira, mas nem todos admitem que estas sejam autênticas”<sup>88</sup>. Por fim, ele trata da Carta aos Hebreus, nas Homílias proferidas a respeito dela:

O estilo da epístola intitulada *Aos Hebreus* carece da marca de simplicidade de composição do Apóstolo, que confessa ele próprio ser imperito no falar, isto é, no fraseado; no entanto, a carta é em grego do melhor estilo, e qualquer perito em diferenças de redação reconheceria. Efetivamente, os conceitos da epístola são admiráveis e em nada inferiores aos das genuínas

<sup>83</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>84</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>85</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>86</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>87</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

<sup>88</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 71.

cartas apostólicas. Há de concordar quem ouvir atentamente a leitura das cartas do Apóstolo.<sup>89</sup>

É admirável como Orígenes, sem possuir os elementos de análise linguísticos utilizados pelos estudiosos atualmente, chega a uma conclusão tão perfeita: o conteúdo da carta é inspirado, remete ao apóstolo Paulo, mas pode não ter sido escrita por ele devido ao estilo diferente, porém isso não desmerece o valor canônico da carta. Orígenes continua sua explanação:

Mas, para exprimir meu próprio ponto de vista diria que os pensamentos são do Apóstolo, enquanto o estilo e a composição originam-se de alguém que tem presente a doutrina do Apóstolo e, por assim dizer, de um redator que escreve as preleções de um mestre. Se, portanto, uma Igreja tem por certo que a carta provém do Apóstolo, felicita-o, pois não será sem fundamento que os antigos a transmitiram como sendo da autoria do Apóstolo.

Entretanto, quem escreveu a carta: Deus o sabe. A tradição nos transmitiu o parecer de alguns de ter sido redigida por Clemente de Roma, outros opinam ter sido Lucas, o autor do Evangelho e dos Atos.<sup>90</sup>

Segundo Gonzaga, além de Eusébio de Cesareia, temos uma outra fonte encontrada na obra de Christopher Wordsworth, *On the Canon of the Scriptures of the Old and New Testament, and on the Apocrypha* (Londres: Francis & John Rivington, 1848, em seu Apêndice A. p. 346-347), um texto em latim atribuído a Orígenes.<sup>91</sup>

Mateus primeiro tocou a trombeta sacerdotal em seu Evangelho. Marcos também, Lucas e João, cada um colocou pressão sobre suas trombetas sacerdotais. Pedro além disso tocou bem alto so-

<sup>89</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 72.

<sup>90</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 72.

<sup>91</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 73.

bre a dupla trombeta de suas epístolas; assim também Tiago e Judas. Ainda assim, o número é incompleto, e João tocou o som da trombeta em suas epístolas e Apocalipse; e Lucas ao descrever os Atos dos Apóstolos. Por último, porém ele veio, o qual disse: Eu acho que Deus propôs-nos novíssimos apóstolos, (1 Cor 4,9) e tocando as trombetas sobre as catorze epístolas, derrubando, de fato, para o chão as Muralhas de Jericó, ou seja, todos os instrumentos de idolatria e as doutrinas de filósofos.<sup>92</sup>

Orígenes estabelece uma comparação com o episódio descrito no livro de Juízes sobre o cerco de Jericó para evocar a força evangelizadora do Novo Testamento e expressa a ordem dos textos: Os Evangelhos, as Cartas Católicas (Pedro, Tiago, Judas e João), o Apocalipse, Atos e as Cartas Paulinas.

Ainda em outro texto, nas *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*, Orígenes tratará do cânon bíblico do Novo Testamento, defendendo que os evangelhos são quatro, em conformidade com o que aprova a Igreja, e cita alguns textos que não eram aceitos pela Igreja. Um dos critérios dessa escolha é o discernimento da Igreja, da comunidade, que conduz a uma aceitação ou não do texto. Por isso, Orígenes traz, primeiramente, o exemplo do Antigo Testamento, no reconhecimento dos falsos profetas, pois “havia junto ao povo o dom de discernimento dos espíritos”<sup>93</sup>. Assim, no então momento presente havia outras narrativas além dos quatro, porém somente os quatro eram aceitos pela Igreja:

1 – No momento presente, no tempo do Novo Testamento, muitos também tentaram escrever evangelhos, mas nem todos foram aceitos. (...) Mateus, Marcos, Lucas e João, com efeito, não ‘tentaram’ escrever, mas, cheios do Espírito Santo, escreveram os Evangelhos.”

2 – Assim, muitos tentaram escrever, mas apenas quatro Evangelhos foram aprovados, e é deles que se devem ti-

<sup>92</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 73.

<sup>93</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 74.

rar os preceitos acerca da pessoa de nosso Senhor e Salvador.<sup>94</sup>

O que é possível concluir sobre as listas de Orígenes? Percebe-se que Orígenes já apresentava uma consciência da importância da tradição hebraica, haja vista que na *Héxapla* o texto hebraico ocupa a primeira coluna e, ao escrever a lista do AT, escreve os nomes em hebraico dos livros transliterados em grego, ou seja, para que se possa ler e compreender. Em relação ao NT, Orígenes reafirma os quatro evangelhos e nos brinda com um belo comentário sobre a Carta aos Hebreus. Dessa maneira, “Orígenes nos ajudou a resolver a problemática ao redor da discussão sobre o número dos evangelhos e quais deveriam ser aceitos. Juntamente com Justino e Irineu, Orígenes colaborou na questão da *regula fidei* para a aceitação dos livros bíblicos como canônicos e genuínos”<sup>95</sup>. E, a seguir, apresentamos as duas listas ordenadas, extraídas de o *Compêndio do Cânon Bíblico*, de Gonzaga<sup>96</sup>.

<b>1 - Antigo Testamento</b>
Pentateuco: Gn, Ex, Lv, Nm, Dt
Históricos: Js, Jz, Rt, 1Sm, 2Sm, 1Rs, 2 Rs, 1Cr, 2Cr, Esd, Ne, Est, 1Mac, 2Mac
Sapienciais: Jó, Sl, Pr, Ecl, Ct
Profetas Maiores: Is, Jr, Lm, Carta de Jr (Bar 6), Dn, Ez

<b>2 – Novo Testamento</b>
Evangelhos: Mt, Mc, Lc, Jo
Atos dos Apóstolos
Paulinas: Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Ef, Fl, Cl, 1Ts, 2Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, Fm, Hb
Cartas católicas: Tg, 1Pd, 2 Pd, 1Jo, 2Jo, 3Jo, Jd
Apocalipse

<sup>94</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 74.

<sup>95</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 69.

<sup>96</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 385-386.

## 4. Todos somos Teófilos: o teólogo e o pastoralista

Entre os primeiros cristãos não havia uma separação entre teologia e pastoral, a vida, a experiência, os conflitos diários, enfim, o que existia era caminho teológico e a homília era um espaço determinante de evangelização, de ensinamento dos princípios cristãos, a serem vividos no seguimento de Jesus Cristo, cotidianamente. Em Orígenes, encontra-se essa junção entre teologia e vida pastoral pelos próprios acontecimentos do caminhar de sua vida, de catequista a pesquisador da Sagrada Escritura. Nas *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*, o catequista reaparece pois o texto demonstra o desejo de explicar a mensagem de São Lucas e da Sagrada Escritura com o objetivo de tocar o ouvinte/leitor a realizar mudanças para seguir corretamente a vida cristã.

As *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*, compostas em grego (séc. III d.C.), foram transmitidas a nós por meio da tradução latina de Jerônimo (séc. IV d.C.). Elas expressam um caráter dialógico do autor como seu tempo: “Após a explicação esmiuçada de cada passagem, em que responde também a doutrinas heréticas de seu tempo, o autor volta-se ao leitor, para incutir-lhe uma reflexão resultante dessa exposição”<sup>97</sup>. É um texto parenético, que exorta, traz conselhos e práticas de moral e vida cristã, visa ensinar a verdade sobre Cristo a partir da Escritura: “... as Homílias sobre São Lucas datam de uma época primitiva da história do cristianismo, o contexto de época ainda é o da disseminação do ideal cristão de vida, em contraste com a herança helenística”<sup>98</sup>. Apresentam elementos de uma fala que visa persuadir, um caráter retórico dialógico típico, algumas vezes, com expressões da linguagem oral, com características marcantes como o emprego de diminutivos, as citações de locuções populares e de provérbios, as metáforas, o paralelismo de frases, a conversão e as hipérboles.

O que se quer destacar aqui é o início da homília na qual Orígenes comenta o *Prólogo do Evangelho de Lucas* (Lc 1,1-4), e, ao

<sup>97</sup> ORÍGENES., Introdução in *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*, p. 16.

<sup>98</sup> ORÍGENES., Introdução in *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*, p. 16.

referir-se ao destinatário Teófilo, realiza uma bela interpretação ao dizer que “todos somos Teófilos”, destacando a força transformadora do evangelho na vida do cristão.

#### 4.1. O Prólogo do Evangelho de Lucas (Lc 1,1-4)

“Visto que muitos já tentaram compor uma narração dos fatos que se cumpriram entre nós – conforme no-los transmitiram os que, desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da Palavra – a mim também pareceu conveniente, após acurada investigação de tudo desde o princípio, escrever-te de modo ordenado, illustre Teófilo, para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebeste” (Lc 1, 1-4).

Lucas dedica o Evangelho a um destinatário: Teófilo. Quem é Teófilo? Algum catecúmeno ou discípulo? Ou é um personagem-tipo que representa os amantes do Evangelho? É um personagem desconhecido, por isso surgem várias hipóteses, entre elas a de que seria um funcionário pagão ao qual Lucas quer apresentar o evangelho ou um cristão influente protetor de Lucas<sup>99</sup>.

O nome “Teófilo” (*Theóphilos*), de origem grega, composto de *theos* (Deus) e *philos* (amigo, amante), tem o sentido de amigo/amante de Deus ou mesmo “amado por Deus”. É para essa pessoa que Lucas escreve seu evangelho a fim de que ele “verifique a solidez dos ensinamentos que recebeste” (Lc 1,4). Há uma preocupação explícita em afetar os seus destinatários. Segundo os estudiosos, o “autor mais grego do Novo Testamento”<sup>100</sup>, além de um estilo “o mais cultivado e o mais elegante”<sup>101</sup>, com seu Prólogo, manifesta a vontade de escrever consoante as biografias helênicas, porém sua intenção teológica é clara: “ele quer mais convencer do que informar”<sup>102</sup>. Provavelmente seus destinatários são cristãos fora do mundo palestinese com vivência cultural e religiosa dife-

<sup>99</sup> Nota de FABRIS, R. & MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 25.

<sup>100</sup> MARGUERAT, D. O evangelho segundo Lucas, p. 110.

<sup>101</sup> CARMONA, Antonio Rodriguez., A obra de Lucas (Lucas – Atos), p. 273.

<sup>102</sup> MARGUERAT, D. O evangelho segundo Lucas, p. 110-111.

rente da que viveu Jesus e seus primeiros seguidores<sup>103</sup>. A abertura do evangelho aos pagãos trazia a necessidade de recolher e organizar de maneira didática e sistemática o material que as comunidades conservaram e transmitiram sobre Jesus.

Conforme Fabris, pode-se dividir o prólogo em duas partes: os v.1-2 indicam as fontes primordiais de Lucas, a base de seu trabalho, a narrativa de acontecimentos, uma caminhada histórica que se prolonga até a experiência atual da comunidade (entre nós) e a tradição viva da Palavra, aqueles que testemunharam, que viveram os fatos; os v.3-4 expõem o método lucano, a “acurada investigação”, ou seja, os mínimos detalhes, daí que pode garantir a “solidez” de seu ensinamento a Teófilo<sup>104</sup>. Lucas “tem consciência de soldar o hoje da Igreja com a firmeza da tradição primitiva, e de prolongar a caminhada da história da salvífica, que teve sua explosão nos acontecimentos de Jesus, o Cristo, a última ‘palavra’ de Deus aos homens”<sup>105</sup>.

O prólogo (Lc 1,1-4) expressa que Lucas tem uma preocupação com o ensinamento, com a mensagem que está sendo transmitida. Essa mensagem tem uma história, uma verdade, uma raiz que explode em Jesus Cristo, é uma Palavra que continua sendo transmitida na sua comunidade. A Palavra de Deus aos homens expressa sua ação amorosa, por isso o destinatário do evangelho é um amigo/amante de Deus ou amado por Deus. Nessa ação amorosa o Evangelho de Lucas mostra Jesus voltado para os pobres, para os que sofrem, como um bálsamo para os humildes, para os famintos, com peculiaridades em relação aos outros sinóticos, principalmente, fontes próprias, só encontradas nele, como o anúncio a Maria (Lc 1,26-38), a parábola do bom samaritano (Lc 10,29-37), os discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). O seu evangelho indica que seus destinatários são pessoas que precisam de ensinamento sólido diante de um mundo novo, com variadas culturas. Os primeiros cristãos terão a árdua tarefa de defender o tesouro da fé diante de

<sup>103</sup> FABRIS, R. & MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 16.

<sup>104</sup> FABRIS, R. & MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 24.

<sup>105</sup> FABRIS, R. & MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 25.

culturas diversas, principalmente a helênica e a romana que se contrapunham aos valores cristãos.

É importante destacar que o Evangelho de Lucas tem sua redação por volta dos anos 80-85 d.C., época de forte conflito entre judaísmo sinagoga e cristianismo<sup>106</sup>, e a sedimentação do que-rigma primitivo<sup>107</sup>. Os cristãos vindos do judaísmo eram ligados às tradições mais antigas da Igreja, temos exemplos no livro de Atos dos Apóstolos, quando Pedro precisa justificar sua conduta na casa de Cornélio e termina com uma pergunta: “... se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós, que cremos no Senhor Jesus Cristo, quem seria eu para impedir a Deus de agir” (At 11,17). Essa pergunta deveria estar presente entre os cristãos oriundos do judaísmo diante dos irmãos do paganismo que estavam chegando, que, por sua vez, também desconheciam essa novidade do evangelho. Assim, ao escrever seu evangelho, e com uma dedicatória a um destinatário de nome próprio, mas que carrega no significado do nome o sentido comum do ser cristão: um amante/amigo de Deus ou amado por Deus, pois quem ama a Deus é porque foi primeiro amado por ele.

#### 4.2. O cristão vive da Palavra: “Todos somos Teófilos”

O profeta vive da Palavra e fala em nome de Deus; e a Igreja, povo de profetas vive da Palavra. Orígenes capta esse sentido de povo caminhante da Palavra e com a Palavra ao dizer que “todos somos Teófilos”:

Alguém poderia pensar que era para algum personagem de nome Teófilo que ele teria escrito o Evangelho. Todos os que ouvis falar, se tais fordes que seiais amados por Deus, ao mesmo tempo vós sois “teófilos”, e para vós o Evangelho está escrito. Se alguém é um “Teófilo”, este é, ao mesmo tempo,

<sup>106</sup> GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gálatas, Romanos e Atos dos Apóstolos (2025); GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gl 2 (2025).

<sup>107</sup> MAZZAROLO, I., Lucas em João, p. 27.

“muito bom” e “muito forte”, como o exprime de forma mais significativa a língua grega, (com o termo) “*Kratistos*”. Nenhum “Teófilo” é fraco, e como foi escrito sobre o povo de Israel, quando saía do Egito, que não houve em suas tribos alguém fraco; assim, audaciosamente falarei que todo aquele que é “Teófilo” é forte, tendo a força e o vigor tanto de Deus quanto de sua palavra, de tal forma que possa conhecer a verdade de suas palavras, com as quais se instruiu, entendendo a palavra do Evangelho em Cristo, “a quem pertencem a glória e o poder nos séculos dos séculos. Amém.”<sup>108</sup>

Orígenes, um amante e vivente da Palavra, conforme sua vida e testemunho demonstram, expressa o sentido comum de Teófilo: “vós sois ‘teófilos’”, filhos de um Deus que revela a comunhão trinitária do amor: um Deus que ama e é amado no amor. Essa é a força do cristão, o amor com a qual Orígenes viveu toda sua vida. Teófilo, o amante/amado por Deus, é a experiência da vida cristã, que se desenrola numa história da salvação. É preciso, pois, compreender a verdade da fé para discernir o caminho que leva ao Pai, em meio a tantos caminhos no mundo. Os primeiros cristãos se deparam com o desafio de discernir as verdadeiras palavras. Por isso, o cânon bíblico não era apenas uma lista a se escolher, mas todo um padrão de verdade e de vida a seguir, um patrimônio de fé segura e genuína no seguimento de Jesus Cristo, entregue aos apóstolos e, por meio deles, à Igreja de Deus.

Como catequista e teólogo, Orígenes era um homem singular, preocupado com o saber, com a educação da fé e, por conta dos desafios, torna-se um estudioso e pesquisador da palavra:

Orígenes defendeu uma concepção de cristianismo sem pragmatismos, sem preconceitos, ao mesmo tempo erudito e popular, espiritual e liberal, respondendo aos questionamentos e às exigências de sua época. Como homem de letras e teólogo

<sup>108</sup> ORÍGENES., Homílias sobre o Evangelho de Lucas, 6, p. 34-35.

vivenciou um complexo e multifacetado ideológico, cultural e religioso<sup>109</sup>.

Orígenes reúne em si o pastoralista e o teólogo, não só por começar sua vida como catequista, mas por ser impulsionado pelo desejo de conhecer cada vez mais a palavra, para poder formar e educar seus catequizandos na verdade acerca de Jesus Cristo e do projeto de Deus, desde o AT até o NT. Os primeiros cristãos precisavam de uma fé fundamentada para poder responder às heresias de um tempo multifacetado no campo religioso. Hoje é necessário retornar a essas fontes para que se possa perceber novos caminhos evangelizadores.

Orígenes nos entrega seu legado acerca do caminho da fé pela força da palavra que alimentava sua vida. Ser “teófilo” é ser amado por Deus e o Evangelho foi escrito para os seus amados, o povo de Deus, que por isso se torna forte, excelente, o melhor. Logo, a força e o vigor do amor vêm de Deus e da sua Palavra. A maneira como era conhecido revela essa sua força, de seus nome e sobrenome, Orígenes Adamantius: não se sabe ao certo a origem desse sobrenome, provavelmente se deve à sua resistência ao cansaço ou “quando se compara seu pensamento ao brilho e à firmeza do aço”<sup>110</sup>.

Teófilo não é assim um personagem específico, mas o povo de Deus, o novo povo de profetas, que é a Igreja. A história da salvação é a história dos que escutam a Palavra de Deus, que contém a força da realização, por isso o “Teófilo” é um forte. Para que haja uma verdadeira evangelização é preciso que a Palavra penetre no profundo do ser e realize a conversão. A história da salvação é um caminho de uma comunidade com Deus, e o evangelho, a Palavra viva, é a força e o alimento dessa caminhada.

<sup>109</sup> NASCIMENTO, S., Orígenes e a catequese em Alexandria: mártírios e perseguições, p.442.

<sup>110</sup> NASCIMENTO, S., Orígenes e a catequese em Alexandria: mártírios e perseguições, p. 443.

## Conclusão

Orígenes é um Padre da Patrística que muito tem a dizer aos dias de hoje. Seu principal legado, segundo a conclusão deste trabalho, é que a Bíblia não é um livro para ser guardado ou aberto apenas em momentos celebrativos, é um livro para ser vivido. Orígenes sofreu as adversidades do seu tempo e pode enfrentá-las com força e coragem devido ao seu amor pela Sagrada Escritura. Foi um verdadeiro ministro da Palavra, um homem que ensinou a compreender a Escritura com a mente e com o coração.

No primeiro tópico buscou-se tratar da vida de Orígenes, que nasceu em Alexandria, um centro cultural fervilhante naquela época, séc. III d.C., e terminou seus dias na Cesareia, na Palestina. Um pesquisador nato, que sofre influência de seu pai, que lhe abriu os caminhos da Sagrada Escritura. A morte do Pai muda a sua vida, pois ele ainda era muito jovem para passar por tantas tribulações. No entanto, Deus sempre pôs em sua vida pessoas que o ajudaram e ele soube aproveitar cada uma das oportunidades que surgiram, assim foi ensinar na escola de catequese de Alexandria e, com o tempo, resolveu aprofundar suas pesquisas. A escola de catequese o colocou em contato com muitos catecúmenos e mártires com os quais ele se solidarizou e auxiliou. Orígenes gostava de viajar e, nessas viagens, fez amigos, mas suas viagens eram oportunidades de conhecimento e crescimento. Começa a pregar e a escrever, infelizmente ou felizmente teve problemas com o bispo de Alexandria e mudou-se para Cesareia, passando a segunda parte de sua vida lá. Em Cesareia continua o seu grande projeto: a *Héxapla*.

A *Héxapla* foi o tema do segundo tópico por se tratar de uma obra fundamental, monumental e originária para os estudos exegéticos. Ele elaborou seis colunas com os principais textos da Sagrada Escritura na época, que permitiam uma visão clara das diferenças entre as versões da Bíblia hebraica e da Septuaginta. Orígenes desejava contribuir para o debate, para as discussões em torno da diferença dos textos dos dois principais cânones: a He-

braica (Cânon Palestinense) e a Septuaginta (Cânon Alexandrino). A cultura influencia a religião: os judeus da diáspora se estabelecem no Egito, e Alexandria era uma das grandes colônias judaicas. Com o passar do tempo já não falavam o hebraico, a língua era o grego, daí a necessidade de traduzir os textos hebraicos. A LXX é uma obra revestida de uma lenda, dos anciãos que a traduziram, o que expressa a importância dessa obra para a comunidade judaica e, depois, para a comunidade cristã. Orígenes nunca negou a autoridade da LXX, buscava visualizar as divergências para harmonizar: a LXX era a Bíblia que Deus tinha dado para sua Igreja. A *Héxapla* contribuiu para o desenvolvimento do cânon bíblico.

No terceiro tópico, foram apresentadas as listas do cânon bíblico de Orígenes que demonstram sua preocupação em demonstrar a importância da Bíblia hebraica, tanto que no seu cânon bíblico do AT constam 22 livros conforme o alfabeto hebraico. Talvez sem querer, Orígenes coloca a semente da originariedade da Bíblia hebraica sem desconsiderar a LXX. Em relação ao NT, Orígenes defende os quatro evangelhos, e admite que a Carta aos Hebreus pode não ter sido escrita por Paulo, pois tem um outro estilo, mas é inspirada, e o conteúdo é paulino. Grande era a perspicácia de Orígenes, sua inteligência e sua capacidade de compreender aspectos que seriam desenvolvidos posteriormente.

O quarto tópico é consequência dos anteriores no qual se buscou demonstrar a junção do teólogo e do pastoralista a partir da palavra. A teologia serve à vida da Igreja em todos os seus âmbitos, é o que Orígenes demonstra ao perceber a necessidade de um aprofundamento da fé. A fé cristã precisa ser fundamentada para responder aos desafios que se apresentam à transmissão do evangelho através dos tempos. Cada época tem sua maneira de responder aos desafios. A Sagrada Escritura é uma fonte alimentadora de toda vida cristã em consonância com a Tradição e o Magistério. Os primeiros cristãos nos legaram o cânon bíblico, os livros inspirados, e seu estudo mereceu e merece a atenção dos cristãos em todos os tempos. Mais do que uma lista, o cânon bíblico é um guia, uma orientação fundamental à vida cristã, é o espaço que

une razão, coração e mãos, pois a palavra certa nos leva a pensar, a meditar, a rezar e a agir.

A obra de Orígenes importa aos pastores e aos biblistas. Diante de mundo contemporâneo tão fragmentado no campo social, econômico, político e, muitas vezes, no religioso, Orígenes oferece o exemplo de unidade, de harmonia entre os textos, de convivência com as divergências e da ligação entre a academia e a pastoral. Orígenes escreveu e deixou várias homílias, entre elas sobre o Evangelho de Lucas, nas quais expressa, ao interpretar o prólogo lucano (Lc 1,1-4), o valor da Palavra de Deus na construção da comunidade evangélica. Ao dizer que “todos somos Teófilos”, Orígenes expressa que Deus nos ama, e a sua Palavra em Cristo, a sua comunicação fulcral com a humanidade, é a prova maior desse amor, que fortalece. A comunidade é forte quando vive efetivamente da Palavra: caminha de modo sinodal, participando, em comunhão, voltada para a missão, o anúncio do evangelho. Essa Palavra deve transbordar no mundo e, assim, a Igreja pode ser sal e luz do mundo, seguindo o mandato de Jesus Cristo (Mt 5,13-16), demonstrando à sociedade que Deus é um bem. Os autores da Patrística têm muito a oferecer à Igreja nos tempos atuais e Orígenes, com certeza, é um deles.

## Referências bibliográficas

BAEZ, G. CAMARGO. **Breve historia del canon bíblico**. Mexico: Sociedades Bíblicas Unidas, 1983.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 8ª impr. São Paulo: Paulus, 2012.

BORING, Maynard Eugene., **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura, teologia. (v.1). Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

CARBAJOSA, Ignacio. **Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem**: Existe um texto canônico del Antiguo Testamento? Espanha (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2021. (leve bibliografia pronta, com todos os dados e não assim, pois dá mais trabalho depois; inclusive com os nomes dos autores por extenso)

CARMONA, Antonio Rodriguez. A obra de Lucas (Lucas – Atos). In: MONASTÉRIO, Rafael Aguirre e CARMONA, Antonio Rodriguez. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000, p. 266-366.

CASTAGNO, Adele Monaci. Orígenes. In: BERARDINO, A., FEDALTO, G., SIMONETTI, M. (org.). **Dicionário de Literatura Patrística**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2010. p. 1292-1311.

CULMANN, Oscar. **A formação do Novo Testamento**. São Leopoldo (RS): Sino-dal, 2015.

EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica**: os primeiros quatro séculos da Igreja Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

FABRIS, Rinaldo & MAGGIONI, Bruno., **Os Evangelhos (II)**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

FIELD, Fridericus. **Origenis Hexaplae**. Hildesheim (Alemanha): Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.

FILONE DI ALESSANDRIA. **Tutti e Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia**. Testo grego a fronte. A cura di Roberto Radice e presentazione di Giovanni Reale Milano: Pompiani, 2005.

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: **Orígenes. Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 9-31. (Coleção Patrística, 20).

FRÖHLICH, Roland. **Curso Básico de História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1987.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**: listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos, Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

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

GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gálatas, Romanos e Atos dos Apóstolos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gl 2**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

HASEL, Gerhard F. A inspiração divina e o cânon da Bíblia. **Revista Teológica do SALT-IAENE** 4:2 (Jul-Dez 2000), p. 47-76.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia Grega**. Santo André, SP: Academia Cristã, 2014.

LAW, Timothy Michael. **Cuando Dios habló en griego**: la Septuaginta y la formación de la biblia cristiana. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2014.

LIÉBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja: séculos I a IV**. São Paulo: Loyola, 2013.

LINDBERG, Carter. **Uma breve história do cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MANUAL DO SEMINÁRIO DE CIÊNCIAS BÍBLICAS. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

MARGUERAT, Daniel. O evangelho segundo Lucas. In: MARGUERAT, Daniel., **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 107-135.

NASCIMENTO, Sidnei Francisco. Orígenes e a catequese em Alexandria: martírios e perseguições. **Caminhos**, Goiânia, v. 19, n.2, 2021, p. 442-452.

ORÍGENES. **Homílias sobre o Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Patrística, 34).

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

SANTOS, Josiel Machado. O processo evolutivo das bibliotecas da Antiguidade ao Renascimento. **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**. São Paulo, v.8, n.2, jul./dez. 2012, p. 175-189.

SILVA, André Luiz Rodrigues. Patrística, Clemente e Orígenes de Alexandria. **Apostila de aula**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC- Rio, segundo semestre de 2015.

SKA, Jean-Louis. Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva, OTTERMANN, Monika, FIGUEIREDO, Telmo José Amaral., **Pentateuco: da formação à recepção**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 13-87.

## Capítulo 3

# O Cânon de Isidoro de Sevilha: Contexto, conteúdo e repercussões na tradição canônica

*The Canon of Isidore of Seville: Context, content and repercussions in the canonical tradition*

*El Canon de Isidoro de Sevilla: Contexto, contenido y repercusiones en la tradición canónica*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>

Angel Andrés Peraza Espinoza<sup>2</sup>

### Resumo

O presente estudo tem como objetivo analisar o cânon de Isidoro de Sevilha (c. 560–636), figura central da transição entre a Antiguidade Tardia e o início da Idade Média, destacando sua contribuição para a formação da tradição canônica ocidental. Partindo de uma contextualização histórica e biográfica, o estudo examina a concepção isidoriana de cânon, suas fontes patrísticas e jurídicas, bem como a aplicação concreta de suas normas na vida eclesial visigótica. Além disso, apresenta a recepção posterior do cânon isidoriano na tradição medieval, com destaque para sua presença

<sup>1</sup> 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>

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia Sistemática Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); membro e conselheiro fiscal da Sociedade Brasileira de Teologia Sistemática (SBTS). E-mail: [andreype1985@gmail.com](mailto:andreype1985@gmail.com); Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0437718440798462> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-9453-1618>.

indireta no *Corpus Iuris Canonici*. O estudo analisa ainda o simbolismo do “vaso do Iluminismo cristão”, mostrando como Isidoro utiliza metáforas tradicionais como o vaso que recebe a graça e a luz divina para explicar o processo de formação espiritual e a pureza interior. Sua concepção do cânon como elemento de unidade eclesial moldou a visão medieval da Igreja como *corpus mysticum*. Na conclusão, o estudo destaca a relevância contemporânea do pensamento isidoriano, especialmente pela sua compreensão integrada entre Escritura, Tradição e Magistério visões que ressoam no Concílio Vaticano II. Autores modernos como Jacques Fontaine, Jamie Wood e Waldecir Gonzaga confirmam a atualidade de seu pensamento ao ressaltar sua abordagem pedagógica, espiritual e eclesial da Palavra de Deus. Ao unir fé e razão, tradição e cultura, Isidoro apresenta o cânon não como lista estática, mas como expressão viva da revelação divina na comunidade cristã, oferecendo um modelo interpretativo que permanece significativo para a teologia, direito canônico e a espiritualidade da Igreja.

**Palavras-chave:** Isidoro de Sevilha, Cânon, Patrística, Direito canônico, Tradição Medieval.

## Abstract

The present study aims to analyze the canon of Isidore of Seville (c. 560–636), a central figure in the transition between Late Antiquity and the early Middle Ages, highlighting his contribution to the formation of the Western canonical tradition. Beginning with a historical and biographical contextualization, the study examines Isidore’s conception of the canon, its patristic and juridical sources, as well as the concrete application of his norms in Visigothic ecclesial life. Furthermore, this study presents the later reception of the Isidorian canon within the medieval tradition, with particular emphasis on its indirect presence in the *Corpus Iuris Canonici*. The study also analyzes the symbolism of the “vessel of Christian Enlightenment” showing how Isidore employs traditional metaphors such as the vessel that receives grace and

divine light to explain the process of spiritual formation and inner purity. His conception of the canon as an element of ecclesial unity shaped the medieval vision of the Church as a *corpus mysticum*. In conclusion, the study highlights the contemporary relevance of Isidorian thought, especially his integrated understanding of Scripture, Tradition, and the Magisterium a vision that resonates in the Second Vatican Council. Modern authors such as Jacques Fontaine, Jamie Wood, and Waldecir Gonzaga confirm the enduring relevance of his thought by emphasizing his pedagogical, spiritual, and ecclesial approach to the Word of God. By uniting faith and reason, tradition and culture, Isidore presents the canon not as a static list but as a living expression of divine revelation within the Christian community, offering an interpretive model that remains significant for theology, canon law, and the spirituality of the Church.

**Keywords:** Isidore of Seville, Canon, Patristics, Canon Law, Medieval Tradition.

## Resumen

El presente estudio tiene como objetivo analizar el canon de Isidoro de Sevilla (c. 560–636), figura central de la transición entre la Antigüedad Tardía y el inicio de la Edad Media, destacando su contribución a la formación de la tradición canónica occidental. A partir de una contextualización histórica y biográfica, el estudio examina la concepción isidoriana del canon, sus fuentes patrísticas y jurídicas, así como la aplicación concreta de sus normas en la vida eclesial visigoda. Además, presenta la recepción posterior del canon isidoriano en la tradición medieval, con especial atención a su presencia indirecta en el *Corpus Iuris Canonici*. El estudio analiza también el simbolismo del “vaso de la Ilustración cristiana”, mostrando cómo Isidoro utiliza metáforas tradicionales como el vaso que recibe la gracia y la luz divina para explicar el proceso de formación espiritual y la pureza interior. Su concepción del canon como elemento de unidad eclesial

modeló la visión medieval de la Iglesia como *corpus mysticum*. En la conclusión, el estudio destaca la relevancia contemporánea del pensamiento isidoriano, especialmente por su comprensión integrada de la Escritura, la Tradición y el Magisterio, visión que resuena en el Concilio Vaticano II. Autores modernos como Jacques Fontaine, Jamie Wood y Waldecir Gonzaga confirman la actualidad de su pensamiento al subrayar su enfoque pedagógico, espiritual y eclesial de la Palabra de Dios. Al unir fe y razón, tradición y cultura, Isidoro presenta el canon no como una lista estática, sino como una expresión viva de la revelación divina en la comunidad cristiana, ofreciendo un modelo interpretativo que sigue siendo significativo para la teología, el derecho canónico y la espiritualidad de la Iglesia.

**Palabras clave:** Isidoro de Sevilla, Canon, Patrística, Derecho canónico, Tradición Medieval.

## Introdução

A figura de Isidoro de Sevilha emerge como uma das mais significativas do cristianismo latino no século VII d.C. Bispo de Sevilha (Espanha) e último dos chamados “Padres da Igreja latina”, Isidoro é lembrado sobretudo por sua monumental obra *Etymologiae*, uma enciclopédia que preservou grande parte da cultura clássica. Menos estudada, porém igualmente relevante, é sua contribuição ao direito eclesiástico e ao desenvolvimento do cânon bíblico, entendido não apenas como catálogo das Escrituras, mas também como regra de vida para a Igreja.

A noção de cânon bíblico em Isidoro não se restringe a simplesmente oferecer uma lista ou catálogo de livros bíblicos, e muito menos para indicar os extrabíblicos. O termo designa igualmente as normas disciplinares da Igreja, elaboradas a partir da tradição dos Concílios e da prática eclesial. Nesse sentido, a obra *Etymologiae* de Isidoro articula fé, disciplina e cultura, fornecendo à Igreja visigótica uma base normativa que unificava o povo e a instituição eclesiástica.

A relevância de Isidoro de Sevilha não se limita ao âmbito estritamente teológico; sua obra *Etymologiae* representa um marco na constituição cultural do cristianismo ocidental. A convivência entre povos de origens distintas, hispano-romanos e godos exigia uma linguagem comum capaz de integrar mentalidades e tradições divergentes. Nesse ponto, Isidoro desempenhou um papel singular: ele ofereceu ao mundo visigótico um horizonte intelectual unificado, no qual Escritura, história, filosofia e disciplina eclesial convergiam para formar um corpo cultural coerente. Sua visão teológica estava intimamente ligada ao seu projeto de formação humana e social, e por isso seu pensamento ultrapassou os limites da academia episcopal e influenciou profundamente a organização política e jurídica do reino, de seu tempo.

A introdução ao pensamento canônico isidoriano exige também compreender seu contexto histórico. A Península Ibérica do século VII d.C. estava ainda em processo de reorganização após o colapso do Império Romano do Ocidente. A Igreja, nesse cenário, assumiu papel de coesão social e cultural, preenchendo lacunas administrativas deixadas pelo poder civil. A conversão dos visigodos do arianismo ao catolicismo, ocorrida no III Concílio de Toledo (589 d.C.), abriu caminho para uma reconfiguração da autoridade eclesiástica. Nesse ambiente, Isidoro se destaca como arquiteto de uma nova síntese entre tradição cristã e cultura visigótica, consolidada especialmente no IV Concílio de Toledo (633 d.C.), que ele presidiu e que se tornou marco regulatório para a vida eclesial e civil do reino.

Outro aspecto essencial ao estudo é a relação entre *Escritura* e *Disciplina* em Isidoro. Para ele, a Palavra de Deus não é apenas fundamento teórico, mas fonte geradora da vida comunitária. O cânon das Escrituras ilumina e orienta o cânon das Normas eclesiásticas, num movimento de complementaridade que expressa a unidade interna do cristianismo primitivo e medieval. Não se trata, portanto, de duas realidades separadas, mas de uma única dinâmica espiritual: a revelação divina que se prolonga na Tradição viva da Igreja. Essa compreensão ressoa fortemente na teologia

contemporânea, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), que recupera a visão patrística da Tradição como realidade orgânica e pneumatológica.

Além disso, este estudo destaca que a reflexão isidoriana envolve uma antropologia espiritual simbólica, frequentemente sintetizada pela metáfora do “vaso”. Embora a expressão “vaso do Iluminismo cristão” não apareça literalmente em seus escritos, ela é coerente com o uso isidoriano de imagens bíblicas que descrevem a alma humana como recipiente da graça e da luz divinas. Essa simbologia revela o caráter formativo do cânon bíblico: para Isidoro, as Normas e as Escrituras devem moldar o clérigo e o fiel, formando-os como “vasos” capazes de receber, guardar e transmitir a sabedoria divina. A disciplina, portanto, não é mero instrumento jurídico, mas pedagogia espiritual.

Dessa forma, estudar o cânon bíblico e normativo de Isidoro de Sevilha significa compreender a formação de uma mentalidade eclesial que influenciou profundamente a Idade Média latina e moldou a tradição canônica que culminaria, séculos depois, no *Corpus Iuris Canonici*. Autores contemporâneos como Jacques Fontaine<sup>3</sup>, Jamie Wood<sup>4</sup> e Waldecir Gonzaga<sup>5</sup> reconhecem em Isidoro uma figura-chave para entender a continuidade entre patrística, liturgia, direito e cultura. Sua obra, ao mesmo tempo erudita e pastoral, evidencia que a Igreja visigótica encontrou na palavra “cânon” não apenas uma norma, mas uma identidade.

Assim, esta investigação propõe uma leitura integrada do pensamento isidoriano, examinando seu contexto histórico, suas fontes patrísticas e jurídicas, sua concepção de cânon bíblico e sua recepção posterior. Mais do que recuperar um fragmento da história da Igreja, busca-se aqui compreender como Isidoro legou à tradição ocidental uma visão unificada de fé, disciplina e cultura,

<sup>3</sup> FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique* (1959).

<sup>4</sup> WOOD, J., *The politics of identity in Visigothic Spain: Religion and power* (2012).

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico: listas bilíngues dos catálogos bíblicos* (2019).

uma visão que continua a refletir sua atualidade na teologia, no magistério e no estudo das Escrituras.

Compreender Isidoro e seu cânon bíblico-normativo é compreender a formação da própria identidade ocidental. Ele se encontra na confluência entre o fim da Antiguidade e o nascimento da Europa cristã; entre o colapso romano e a emergência das monarquias medievais; entre o mundo clássico e a nova sensibilidade cultural da Idade Média. Sua obra transcende seu tempo porque toca em questões permanentes: Como preservar a fé? Como transmitir a sabedoria? Como formar pessoas e instituições segundo o Evangelho? Como integrar tradição e renovação em um mesmo horizonte?

Dessa forma, o presente estudo não busca apenas analisar um catálogo antigo, mas resgatar o papel fundamental que Isidoro desempenhou na construção da tradição canônica e na formação da mentalidade cristã do Ocidente. Sua visão, marcada pela síntese entre erudição e espiritualidade, permanece profundamente atual e continua a inspirar a reflexão contemporânea sobre a Escritura, a Igreja e a transmissão da fé.

Nesse horizonte, torna-se evidente que o pensamento de Isidoro não pode ser compreendido apenas como produto de seu tempo, mas como expressão de um projeto intelectual que busca responder aos desafios permanentes da transmissão da fé. Ao reunir, ordenar e interpretar a herança bíblica e patrística, Isidoro demonstra que a Igreja não vive de improvisações, mas de uma memória viva que continuamente se atualiza. Suas obras revelam uma consciência profunda de que a fidelidade ao Evangelho exige tanto a preservação quanto o discernimento, tanto a tradição quanto a renovação. Assim, o cânon, seja como Escritura, seja como disciplina, torna-se para Isidoro um instrumento de formação integral, capaz de moldar não apenas o pensamento teológico, mas a própria vida da comunidade cristã. É nessa interface entre passado e futuro, entre conservação e criatividade, que sua reflexão continua a oferecer ferramentas indispensáveis para melhor compreender a identidade da Igreja e o dinamismo da revelação divina na história.

## 1. Contexto histórico de Isidoro de Sevilha

### 1.1 A transição da Antiguidade Tardia para a Alta Idade Média

Isidoro nasceu por volta do ano 560 d.C., em Cartagena (Espanha), em latim *Isidoro Hispanensis*; ele foi arcebispo de Sevilha, na Espanha, e fundador de uma escola naquela mesma cidade<sup>6</sup>. O período em que Isidoro de Sevilha viveu foi marcado pela desintegração do Império Romano do Ocidente e pela consolidação dos reinos bárbaros, entre os quais o visigótico, estabelecido na Península Ibérica. Nesse cenário, a autoridade episcopal se expandiu, e o clero tornou-se ator fundamental na administração do poder. Para garantir a unidade doutrinária e disciplinar, surgiram diversas coleções canônicas, das quais a atribuída a Isidoro é uma das mais significativas.

Seu episcopado em Sevilha coincidiu com a consolidação do cristianismo católico entre os visigodos, que anteriormente professavam o arianismo. O IV Concílio de Toledo (633 d.C.), presidido por Isidoro, ilustra sua preocupação com a unidade da Igreja e com a disciplina eclesiástica. Como escreve Fontaine, “Isidoro concebia a Igreja como o eixo integrador de uma sociedade em transformação”<sup>7</sup>: “Inter totius Ecclesiae unitatem, canonum observantia est fundamentum”<sup>8</sup>.

O século VII d.C. representa um momento decisivo na transição entre a Antiguidade Tardia e a formação da Alta Idade Média. Após o colapso do Império Romano do Ocidente, em 476 d.C., a Europa ocidental passou por um longo processo de reorganização política, social e cultural. Os antigos territórios romanos foram gradualmente assumidos por povos germânicos visigodos, ostrogodos, francos, lombardos que introduziram novas estruturas de poder, sem, contudo, eliminar totalmente o legado romano.

Nesse contexto híbrido, caracterizado por instabilidade po-

<sup>6</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico: listas bilingues dos catálogos bíblicos*, p. 228.

<sup>7</sup> FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique*, p. 142.

<sup>8</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *Sententiae*, II, 34, PL 83, col. 645.

lítica, declínio urbano e transformações econômicas, a Igreja tornou-se a instituição mais sólida e influente da sociedade europeia de então. Detentora do conhecimento literário, da administração territorial e da memória cultural, ela assumiu funções antes atribuídas ao Estado romano. A Antiguidade Tardia, assim, não pode ser vista apenas como período de decadência, mas como fase de reelaboração da cultura clássica, na qual figuras como Isidoro de Sevilha desempenharam papel fundamental na preservação e ressignificação da herança intelectual ocidental.

Isidoro aparece, portanto, como testemunha e protagonista dessa mutação histórica. Sua obra enciclopédica, especialmente a obra intitulada *Etymologiae*, é um esforço consciente de salvar o saber antigo diante das ameaças de fragmentação cultural. Ao mesmo tempo, seu pensamento reflete uma nova sensibilidade cristã, que busca integrar tradição clássica, fé e disciplina eclesial em um sistema coerente e pedagógico. Por isso, estudiosos como Fontaine o definem como “o último sábio da Antiguidade e o primeiro mestre da Idade Média”<sup>9</sup>, capaz de sintetizar mundos em transformação.

## 1.2 O vaso do Iluminismo cristão

Isidoro de Sevilha, considerado o último grande sábio da Antiguidade e um dos pais da cultura medieval, emprega um amplo repertório simbólico para transmitir doutrina, moral e espiritualidade. Entre esses símbolos, destaca-se o “vaso” como metáfora para a sabedoria divina, a pureza interior e o processo de iluminação cristã.

Embora Isidoro não utilize explicitamente a expressão “vaso do Iluminismo cristão”, sua obra contém bases para essa interpretação, especialmente no contexto de sua teologia da luz, da graça e da formação da alma. Assim, o tema pode ser estudado como uma síntese conceptual que emerge de seu pensamento. Antes de Isidoro, o vaso já era símbolo:

<sup>9</sup> FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique*, p. 144.

- Da alma como recipiente da graça (2Cor 4,7: “trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila”).
- Da sabedoria recebida (Sl 23,5: “minha taça transborda”).
- Da consagração e da eleição (At 9,15: “este homem é para mim um instrumento de escol”).
- A patrística interpreta o vaso como aquilo que recebe a luz da sabedoria e deve permanecer puro para não se romper ou contaminar.

É muito interessante perceber como Isidoro se insere nessa tradição, ampliando-a. E sua obra *Etymologiae*, especialmente nos livros VI (Escritura) e VII (Igreja), Isidoro desenvolve uma compreensão na qual:

- A alma é um recipiente: Isidoro afirma que o ser humano foi criado para receber a ciência e a luz de Deus, tal como aparece na Etym. XI, 1. A alma é, portanto, “vaso” que comporta: a memória (vaso interior da retenção), a inteligência (vaso da compreensão), a vontade (vaso da retidão moral).
- A iluminação vem da Palavra: Para Isidoro, a Escritura é *lumen animarum*, isto é, “luz das almas”. Assim, o vaso simboliza a capacidade de ser cheio pela Palavra, que ilumina e ordena o interior da pessoa. É um processo pedagógico e espiritual: a verdade divina se derrama no vaso humano.
- A pureza determina a capacidade de recepção: Isidoro enfatiza repetidamente que o pecado suja o recipiente, impedindo que a luz seja contemplada. O vaso deve ser limpo e pautar-se por: penitência, disciplina, prática das virtudes, participação na liturgia (tema central do *De Ecclesiasticis Officiis*). A iluminação cristã ocorre quando o vaso está apto a receber a verdade.

Cabe destacar que no contexto do cânon isidoriano, tanto em termos de normas eclesiais quanto da organização do saber cristão, o símbolo do “vaso” aparece de duas maneiras: Como es-

trutura da transmissão da sabedoria, o cânon das Escrituras, das disciplinas e das tradições patrísticas é visto por Isidoro como o conjunto de “vasos” que carregam a sabedoria divina através dos séculos e como modelo para o ministro e o fiel; o clérigo deve ser “vaso digno”, formado pela doutrina e pela virtude, capaz de transmitir a luz da fé ao povo. Isso aparece nas recomendações morais e formativas em sua obra *De Ecclesiasticis Officiis*.

### 1.3 A Igreja visigótica e a consolidação do catolicismo

A consolidação do catolicismo no reino visigótico representa um dos processos mais decisivos para a configuração religiosa e política da Península Ibérica no século VII d.C. Antes da conversão oficial de Recaredo, o cenário era marcado por forte tensão entre a elite visigoda, majoritariamente ariana, e a população hispano-romana, católica e culturalmente vinculada ao legado latino. O arianismo, ao negar a plena divindade de Cristo, gerava não apenas divergência doutrinária, mas também fragmentação social, já que criava duas comunidades religiosas paralelas dentro do mesmo território<sup>10</sup>.

A mudança ocorrida no III Concílio de Toledo (589 d.C.), quando o rei Recaredo abjurou o arianismo e abraçou o catolicismo, não foi apenas um ato religioso, mas uma redefinição da identidade do Estado visigótico<sup>11</sup>. A partir desse momento, a Igreja católica passou a exercer papel central na administração pública, na legislação civil e na educação, transformando-se na principal instituição de coesão cultural. Essa reestruturação permitiu o florescimento de um modelo de “monarquia católica” que antecipava, em certa medida, concepções posteriores do medievo ibérico<sup>12</sup>.

Nesse ambiente, a Igreja visigótica adquiriu características próprias. Seu episcopado tornou-se fortemente sinodal, refletindo

<sup>10</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M., Isidoro de Sevilla: vida y obras, p. 45–52.

<sup>11</sup> MARTÍNEZ, J., Los concilios visigóticos y su influencia en la Europa medieval, p. 87–105.

<sup>12</sup> CARRIEDO TEJEDO, M., Los cánones de Isidoro de Sevilla y la tradición canónica visigoda, p. 63.

a tradição conciliar antiga, mas adaptado às necessidades do reino. Os concílios de Toledo, convocados com frequência e abrangência, tornaram-se não apenas assembleias eclesiais, mas também órgãos de governo. Neles se discutiam temas como sucessão real, disciplina clerical, normas litúrgicas, combate às heresias, direitos civis e organização das dioceses. Essa integração entre Igreja e Estado consolidou uma verdadeira teocracia administrativa, onde a autoridade episcopal se unia à realeza na condução do povo<sup>13</sup>.

A atuação de Isidoro de Sevilha precisa ser compreendida nesse contexto. Ele não apenas herdou um modelo conciliar robusto, mas também contribuiu decisivamente para sua maturação. Conhecido pela ampla erudição e pela clareza doutrinal, Isidoro tornou-se referência intelectual e espiritual do reino visigótico. Sua influência se expressa especialmente no IV Concílio de Toledo (633 d.C.)<sup>14</sup>, do qual foi presidente. Esse concílio, talvez o mais importante do período, estabeleceu normas que regularam: a formação e instrução do clero, com ênfase no estudo das Escrituras; a disciplina moral dos bispos e dos presbíteros; a organização da vida monástica, enfatizando obediência, estabilidade e ortodoxia; a relação entre Igreja e poder monárquico, reforçando a ideia de que o rei deveria governar segundo a fé católica; a uniformização das práticas litúrgicas e da observância doutrinal em todo o reino.

Isidoro compreendia que a unidade da fé era condição para a unidade política. Por isso, sua visão do cânon, tanto bíblico quanto disciplinar, respondia diretamente às necessidades da Igreja visigótica de consolidar uma identidade comum. A expressão frequentemente atribuída a ele, *canonum observantia est fundamentum unitatis*<sup>15</sup>, resume essa intuição: a observância dos cânones deve constituir o fundamento da unidade eclesial.

Outro aspecto fundamental desse período é o papel social do clero. Em muitas regiões da Península, os bispos substituíram antigas funções civis antes exercidas por magistrados romanos. Tornaram-se

<sup>13</sup> FONTES, M., A Igreja Visigótica e os Concílios de Toledo, p. 21–39.

<sup>14</sup> CONCILIUM TOLETANUM IV. In: PL 84, col. 295–310.

<sup>15</sup> ISIDORUS HISPALENSIS. Sententiarum libri tres. PL 83, col. 557–734.

árbitros de conflitos, responsáveis pela administração de bens, defensores dos pobres e educadores do povo. A Igreja visigótica assumiu, portanto, dimensões que ultrapassavam o âmbito do culto, configurando-se como centro de vida intelectual, moral e jurídica.

É importante ressaltar também o caráter cultural desse processo. A Igreja foi responsável pela preservação do latim como língua de administração, culto e ensino. A promoção das escolas episcopais especialmente a de Sevilha, sob a liderança de Leandro e posteriormente de Isidoro, fez da Igreja visigótica um polo de difusão do saber clássico e cristão. Assim, a consolidação do catolicismo não apenas unificou crenças, mas também salvaguardou a herança literária e jurídica da Antiguidade, permitindo sua continuidade no Ocidente medieval<sup>16</sup>.

Por fim, a Igreja visigótica se destacou pela fusão entre tradição patrística latina e elementos específicos da cultura ibérica. A produção teológica, litúrgica e canônica desse período é marcada por forte espírito de síntese, característica visível nas obras de Isidoro. Ele não se limitou a repetir textos anteriores, mas os reinterpretou para responder a desafios concretos: manter a ortodoxia, promover a disciplina e reforçar a educação cristã. Assim, a união entre Igreja e Estado visigótico, fortalecida por uma legislação conciliar robusta, foi fundamental para o emergir de uma identidade cristã que perduraria na Península Ibérica mesmo após a queda do reino visigodo, em 711 d.C.

## 2. O conceito de cânon bíblico em Isidoro

### 2.1 A noção de cânon bíblico na tradição patrística e na Igreja antiga

Desde os primeiros séculos do cristianismo, a questão do cânon bíblico revelou-se um dos temas mais delicados e centrais da tradição eclesial. O termo cânon, do grego *κανών*, significa “regra”, “medida” ou “norma”, e foi progressivamente empregado pelos Padres da Igreja para designar o conjunto dos livros reconhecidos como inspirados e normativos para a fé. A definição

<sup>16</sup> FONTAINE, J., *Isidore de Séville...*, v. 2, p. 203–225.

desse conjunto não se deu de modo uniforme, mas por um longo processo de discernimento, no qual a Igreja, guiada pela ação do Espírito Santo, reconheceu, entre muitos escritos, aqueles que expressavam de modo autêntico a revelação de Deus e a experiência apostólica. A Bíblia, portanto, não nasce pronta; ela é o resultado da fé e da vida de uma comunidade que, antes de ter um livro, tinha uma tradição viva<sup>17</sup>. A Bíblia não caiu pronta do céu, nem foi escrita pelo dedo de Deus, a não ser em sentido metafórico<sup>18</sup>, mas por homens inspirados por Deus.

Na obra *Etymologiae*, Isidoro oferece uma definição precisa: *Canon Graece, regula Latine dicitur*. Aqui, o bispo hispânico retoma o sentido original do termo *kanôn*, entendido como medida, norma ou critério. Tal definição tem dupla aplicação: a) cânon como catálogo de livros sagrados, e b) cânon como norma disciplinar. Em *De ecclesiasticis officiis*, ele reforça a função normativa: “Canones a patribus constituti, disciplinam clericorum et mores fidelium regunt”<sup>19</sup>.

O cânon de Isidoro não é criação *ex nihilo*, mas síntese de tradições anteriores. Ele se inspira na patrística latina (Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno etc.), no direito romano, sobretudo na tradição jurídica codificada por Justiniano, e nos concílios hispânicos anteriores. Jamie Wood observa que Isidoro “reinterpretou o legado clássico para dar-lhe função pedagógica e normativa na Igreja visigótica”<sup>20</sup>.

O cânon isidoriano pode ser compreendido em quatro grandes eixos: 1) Clero, normas sobre ordenação, conduta e funções pastorais; 2) Episcopado, regras sobre autoridade episcopal, sínodos e jurisdição; 3) Vida monástica, exigências de disciplina, obediência e estabilidade; 4) Leigos, orientações morais e litúrgicas. No *De ecclesiasticis officiis*, lê-se: “Clerici exemplum populo esse debent, ut vita eorum sit quasi regula fidelium”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> METZGER, B., *The Canon of the New Testament*, p. 24–28.

<sup>18</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 9.

<sup>19</sup> ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, VI, 1.

<sup>20</sup> WOOD, J., *The politics of identity in Visigothic Spain: Religion and power*, p. 87.

<sup>21</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *De ecclesiasticis officiis*, II, 5.

O cânon de Isidoro exerceu influência sobre compilações posteriores de direito canônico. Embora não tenha sido incorporado diretamente ao *Corpus Iuris Canonici*, muitos de seus princípios foram assimilados nas coleções medievais. A ideia de cânon como regra de unidade contribuiu para o modelo eclesiológico medieval, onde a Igreja era vista como *corpus mysticum*. Segundo Oroz Reta, “Isidoro representa o elo entre a patrística latina e a sistematização canônica do século XII”<sup>22</sup>.

Isidoro recolhe e sintetiza as tradições patrísticas anteriores: de Agostinho herda a noção de que o cânon é reconhecido pela Igreja e não imposto por critérios externos; de Jerônimo, a consciência filológica e o respeito pelas línguas originais, embora rejeite sua rigidez ao distinguir entre livros “canônicos” e “eclesiásticos”; de Orígenes, assume o princípio da leitura espiritual das Escrituras, segundo a tríplice dimensão do sentido literal, moral e anagógico; e de Cassiodoro, a convicção de que a Sagrada Escritura é a alma da cultura cristã, devendo ser o centro do ensino monástico e clerical<sup>23</sup>.

## 2.2 As fontes do cânon isidoriano: patrística, direito romano e concílios hispânicos

A originalidade de Isidoro está justamente em sua capacidade de unificar várias perspectivas. Ele não propõe um novo cânon bíblico, mas consolida a tradição recebida e a apresenta sob forma sistemática e pedagógica. Sua obra, especialmente o *De ecclesiasticis officiis*, não é apenas um manual litúrgico, mas também um tratado de teologia bíblica. Ao enumerar os livros inspirados, Isidoro busca formar a mente e o coração dos clérigos, ensinando-lhes que a leitura das Escrituras é, antes de tudo, um ato de fé e de obediência à Igreja<sup>24</sup>.

O contexto eclesial do século VII d.C. exigia essa clareza. A Península Ibérica era um mosaico cultural: antigas tradições

<sup>22</sup> OROZ, J., San Isidoro de Sevilla: Su obra y su pensamiento, p. 203.

<sup>23</sup> CASSIODORUS. *Institutiones divinarum litterarum*, I, 2.

<sup>24</sup> AGOSTINHO. *De doctrina christiana*, II, 8,13.

romanas conviviam com influências orientais e germânicas. Nesse ambiente plural, Isidoro assumiu o papel de defensor da ortodoxia, enfatizando a necessidade de uma doutrina unificada, que conduzisse à ortopraxia da fé cristã. Sua visão do cânon bíblico está intimamente ligada à sua eclesiologia: a Igreja é a guardiã da Palavra, e a Palavra é o vínculo visível da comunhão dos fiéis<sup>25</sup>.

O cânon bíblico, portanto, não é uma simples lista de livros, mas uma realidade espiritual e eclesial. É o reflexo da “economia da salvação”, expressão cara à Patrística, na qual Deus se revela progressivamente, culminando em Cristo e prolongando-se na Igreja. A Bíblia, para Isidoro de Sevilha, é o espelho da alma e o espelho da Igreja; quem lê as Escrituras, lê a si mesmo e reconhece a história de Deus na história humana. Essa concepção teológica ecoará profundamente na espiritualidade monástica e escolástica dos séculos seguintes<sup>26</sup>.

A Patrística constitui a base espiritual e teológica do cânon bíblico isidoriano: de Agostinho, Isidoro herda a concepção de que a autoridade dos livros bíblicos está fundada no reconhecimento da Igreja apostólica, e não em critérios puramente históricos ou filológicos. A famosa formulação agostiniana: *Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*, ecoa na compreensão isidoriana do cânon bíblico como expressão da fé comunitária; de Jerônimo, Isidoro recebe o aprofundamento filológico, o interesse pela organização das Escrituras e a consciência da centralidade do texto latino na vida da Igreja. Contudo, diferentemente de Jerônimo, Isidoro evita conflitos sobre distinções rígidas entre livros “canônicos” e “eclesiásticos”, preferindo uma abordagem pastoral e pedagógica que favorece a unidade; também Orígenes exerce influência indireta ao transmitir à tradição latina o método das leituras múltiplas da Escritura literal, moral e espiritual, o que será retomado por Isidoro na elaboração de suas obras didáticas e homiléticas. A Patrística, portanto,

<sup>25</sup> CONGAR, Y., *A Tradição e a Vida da Igreja*, p. 210.

<sup>26</sup> RATZINGER, J., *Introdução ao Espírito da Liturgia*, p. 67.

fornece a Isidoro o arcabouço teológico que legitima o cânon bíblico como regra de fé e vida.

O segundo pilar do cânon isidoriano é o Direito romano, particularmente o Código Justiniano e suas compilações complementares. Embora a Hispânia não tenha sido incorporada ao Império de Justiniano, sua legislação circulou amplamente entre bispos, monges e juristas. Isidoro não copia o direito civil; antes, adapta seus princípios para fortalecer a disciplina da Igreja. Sua visão de cânon como regra deriva diretamente da noção jurídica de norma e do ideal romano de estabilidade institucional. Assim, em Isidoro, a disciplina eclesiástica não é apenas expressão espiritual, mas também instrumento de unidade social.

A terceira grande fonte do cânon isidoriano é a rica Tradição conciliar da Península Ibérica. Desde o século IV d.C., concílios regionais eram convocados regularmente, mas é no período visigótico que atingem sua maturidade legislativa. Os Concílios de Toledo, particularmente os de número III, IV e VI, forneceram a Isidoro um repertório de normas que integravam: doutrina e liturgia, disciplina do clero, administração eclesiástica, relações entre Igreja e monarquia. O IV Concílio de Toledo (633 d.C.), presidido pelo próprio Isidoro, é o ápice dessa tradição. Ali se consolidaram normas que refletiam sua visão pedagógica e espiritual da disciplina eclesial: formação sólida do clero, uniformidade litúrgica, vigilância moral e responsabilidade pastoral. Esses princípios aparecem posteriormente sistematizados no *De Ecclesiasticis Officiis*, onde Isidoro transforma a legislação conciliar em doutrina e prática pastoral.

Ao mesmo tempo, Isidoro demonstra consciência da importância da filologia e da preservação textual. Ele reconhece que a diversidade de traduções e manuscritos poderia comprometer a unidade da fé, e por isso valoriza a Vulgata, tradução de Jerônimo, como texto normativo do Ocidente. Mas, diferentemente de Jerônimo, não vê a tradução como instrumento de exclusão do grego ou do hebraico, e sim como meio de comunicação universal. O latim, língua do Império Romano e, mais tarde, da Igreja, torna-se

em Isidoro não apenas o veículo da fé, mas também da cultura. Assim, seu pensamento sobre o cânon bíblico revela uma síntese notável: tradição e erudição, autoridade e pedagogia, fé e razão. Ele compreende que o cânon não é apenas herança, mas tarefa, uma realidade que precisa ser continuamente recebida, interpretada, vivida transmitida geração após geração, século após século. A fidelidade à Palavra não consiste em fixar um texto, mas em manter viva a relação entre o Deus que fala e a comunidade que escuta<sup>27</sup> e é chamada a responder ao diálogo iniciado pelo Divino.

### 2.3 O cânon bilíngue de Isidoro segundo o Compêndio de Gonzaga

A contribuição de Gonzaga para os estudos bíblicos-teológicos contemporâneos ocupa lugar de destaque na pesquisa bíblica do século XXI, sobretudo pelo esforço de sistematizar e tornar acessíveis as diversas listas canônicas presentes na tradição cristã. Em sua obra *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019), Waldecir Gonzaga oferece um repertório bilíngue em grego e em latim com tradução bicolunada para o português, que reúne os principais catálogos bíblicos da história, entre eles encontra-se o de Isidoro de Sevilha. Essa apresentação bilíngue não é apenas um recurso pedagógico; ela revela a vitalidade do cânon como ponte entre a tradição antiga e a reflexão teológica atual.

A inclusão do cânon isidoriano no compêndio de Gonzaga permite observar, com maior precisão filológica, como Isidoro articulava a herança patrística e a prática eclesial da Igreja visigótica para oferecer um catálogo que não era meramente enumerativo, mas profundamente formativo. Ver seu texto disposto lado a lado com sua tradução, como propõe Gonzaga, possibilita ao leitor moderno entrar em contato direto com o vocabulário técnico de Isidoro, seus critérios de ordenação dos livros e sua compreensão da Escritura como fundamento da vida cristã.

Além disso, a perspectiva bilíngue ilumina um aspecto central do pensamento isidoriano: a inseparabilidade entre língua, cultura

---

<sup>27</sup> JERÔNIMO. Prologus Galeatus, in: Patrologia Latina, 28, col. 555–562.

e fé. A escolha do latim como língua eclesial, valorizada por Isidoro, e retomada na edição do *Compêndio do Cânon Bíblico*, por Gonzaga, indica que a transmissão do cânon não é apenas um ato de preservação textual, mas também de continuidade cultural. A leitura comparada evidencia como Isidoro concebia o cânon não como uma lista fechada, mas como expressão viva da revelação divina recebida e interpretada pela Igreja.

Dessa forma, o cânon bíblico, apresentado de maneira bilíngue por Gonzaga, não apenas atualiza o estudo isidoriano, mas permite ao pesquisador contemporâneo redescobrir a riqueza teológica, literária e espiritual que permeia o catálogo bíblico de Isidoro. Ele se torna, assim, um instrumento indispensável para compreender como a tradição canônica se desenvolveu, se consolidou e continua a inspirar a reflexão eclesial até os nossos dias. Isso tudo é possível conferir no texto que reproduzimos abaixo, foi extraído da obra Waldecir Gonzaga<sup>28</sup>.

<p>SANCTI ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI IN LIBROS VETERIS AC NOVI TESTAMENTI PROOEMIA. (C)</p> <p>Prologus.</p> <p>1. Plenitudo Novi et Veteris Testamenti, quam in canone catholica recipit Ecclesia, juxta vetustam priorum traditionem ista est.</p> <p>2. In principio videlicet, quinque libri Moysi, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, id est, recapitulatio legis et quasi secunda lex.</p>	<p>PREÂMBULO DE SANTO ISIDORO, BISPO ESPANHOL, SOBRE OS LIVROS DO ANTIGO E DO NOVO TESTAMENTOS (C)</p> <p>Prólogo.</p> <p>1. Esta é a totalidade do Novo e do Antigo Testamento, que a Igreja Católica recebe em seu cânone, de acordo com as tradições antigas.</p> <p>2. No início, aparecem os cinco livros de Moisés: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, isto é, a recapitulação da lei e quase uma segunda lei.</p>
--	--

<sup>28</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 230-232.

3. Huic succedunt libri Jesu Nave, Judicum, et libellus cujus est titulus Ruth, qui non ad historiam Judicum, ut Hebraei asserunt, sed magis ad principium Regum pertinere videtur.

4. Hos sequuntur quatuor libri Regum. Quorum quidem Paralipomenon libri duo e latere annectuntur, quia earumdem gestarum rerum continent causas quae in libris Regum esse noscuntur,

5. Quanquam et alia sunt volumina quae in consequentibus diversorum inter se temporum texunt historias, ut Job liber, et Tobiae, et Esther, et Judith, et Esdrae, et Machabaeorum libri duo.

6. Sed hi omnes, praeter librum Job, Regum sequuntur historiam, deinceps Judaeorum annales suis quibusque temporibus persequuntur, continentestristia, sive laeta, quae post excidium Jerusalem judaico populo acciderunt.

7. Ex quibus quidem Tobiae, Judith, et Machabaeorum Hebraei non recipiunt. Ecclesia tamen eosdem inter canonicas scripturas enumerat.

8. Occurrunt dehinc Prophetae, in quibus est Psalmorum liber unus, et Salomonis libri tres, Proverbiorum scilicet, Ecclesiastes, et Cantica canticorum. Duo quoque illi egregii, et sanctae institutionis libelli, Sapientiam dico, et alium qui vocatur Ecclesiasticus; qui dum dicantur a Jesu filio Sirach editi, tamen propter quamdam eloquii similitudinem Salomonis titulo sunt praenotati.

3. A estes sucedem os livros de *Jesús Nave* [*Josué*], dos Juízes, e um livrinho cujo título é Rute, que parece não pertencer à história dos Juízes, como afirmam os hebreus, mas mais provavelmente ao início dos Reis.

4. A estes seguem quatro livros dos Reis. A estes se ligam literalmente, os dois livros dos Paralipômenos, pois contêm os feitos dos mesmos, cujas causas se conhecem nos livros dos Reis.

5. Há ainda outros volumes que unem entre si histórias pertencentes a várias épocas, como o livro de Jó, de Tobias, de Ester, de Judite, de Esdras e os dois livros dos Macabeus.

6. Mas estes todos, exceto o livro de Jó, continuam a história dos Reis, seguindo depois os anais dos judeus daqueles tempos, contendo tristezas e alegrias que atingiram o povo judaico depois da destruição de Jerusalém.

7. Desses, porém, os hebreus não aceitam os livros Tobias, Judite e dos Macabeus. A Igreja, porém, os enumera entre as escrituras canônicas.

8. Depois vêm os Profetas, nos quais se encontram um livro dos Salmos, três livros de Salomão: o dos Provérbios, o do Ecclesiastes e o Cântico dos Cânticos. Há também outros dois notáveis: o folheto da instituição dos santos, digo a *Sabedoria*, e outro que é chamado *Eclesiástico*; que se diz que foram editados por *Jesús filho de Sirac*, porque tem uma certa semelhança de discurso, no entanto são indicados no título como sendo de Salomão.

<p>Qui tamen in Ecclesia parem cum reliquis canonicis libris tenere noscuntur auctoritatem.</p> <p>9. Supersunt libri sedecim prophetarum, ex quibus quatuor sunt, qui majora volumina condiderunt, id est, Isaias, Jeremias, Ezechiel et Daniel.</p> <p>10. Reliqui vero duodecim breves sunt, et contigui, et ob hoc uno volumine coarctati, quorum nomina haec sunt: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias et Malachias. Quidam autem Jeremiae Lamenta segregantes, de volumine ejus resecurerunt, sicque quadraginta quinque libros Veteris Testamenti suscipiunt.</p> <p>11. Hinc occurrit Testamentum Novum, cujus primum Evangeliorum libri sunt quatuor, scilicet, Matthaeus, Marcus, Lucas et Joannes. Sequuntur deinde Epistolae Pauli apostoli quatuordecim, id est, ad Romanos, ad Corinthios duae, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Thessalonicenses duae, ad Colossenses, ad Timotheum duae, ad Titum vero, et ad Philemonem, et ad Hebraeos singulae.</p> <p>12. Epistolae quoque Joannis apostoli tres, Petri duae, Judae, et Jacobi singulae.</p> <p>13. Actus etiam apostolorum, et Apocalypsis Joannis. Fiunt ergo in ordine utriusque Testamenti libri septuaginta et duo.</p>	<p>De qualquer modo, para a Igreja possem a mesma autoridade dos demais livros canônicos.</p> <p>9. Restam os livros dos dezesseis profetas, dos quais há quatro que formaram os volumes maiores, isto é, Isaias, Jeremias, Ezequiel e Daniel.</p> <p>10. Os restantes doze são breves, e contíguos, e, por isso, agrupados em um volume, cujos nomes são: Oséias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias. Alguns, porém, separando as Lamentais de Jeremias, o destacaram de seu livro, e assim aceitam quarenta e cinco livros do Antigo Testamento.</p> <p>11. Então vem o Novo Testamento, cujos primeiros são os quatro livros dos Evangelhos, a saber, Mateus, Marcos, Lucas e João. Seguem então quatorze Epístolas de Paulo apóstolo, isto é, aos Romanos, aos Coríntios duas, aos Gálatas, aos Efésios, aos Filipenses, aos Tessalonicenses duas, aos Colossenses, a Timóteo duas, a Tito e a Filemon e aos Hebreus, uma cada.</p> <p>12. Epístolas também há três do apóstolo João, duas de Pedro, e uma cada de Judas e Tiago.</p> <p>13. Também os Atos dos Apóstolos e o Apocalipse de João. Formam-se assim os setenta e dois livros de ambos os Testamentos.</p>
---	---

<p>14. Haec sunt enim nova et vetera, quae de thesauro Domini proferuntur, e quibus cuncta sacramentorum mysteria revelantur. Hi sunt duo Seraphim, qui in confessione sanctae Trinitatis jugiter decantantes Τρις ἅγιος hymnum erumpunt.</p>	<p>14. Estas são, portanto, as coisas novas e velhas, que se tiram do tesouro do Senhor, e pelas quais se revelam todos os mistérios dos sacramentos. Aqui estão dois <i>Serafins</i>, que, cantando ininterruptamente em confissão da Santíssima Trindade, entoam o hino Τρις ἅγιος (<i>três vezes santo</i>).</p>
<p>15. Haec [<i>Forte</i> hae] etiam duae olivae in Zacharia, quae a dextris, et sinistris lampadis astant, atque pinguedine et splendore Spiritus sancti totum orbem doctrinae claritate illuminant.</p>	<p>15. Aqui estão também duas oliveiras em Zacarias, que estão à direita e à esquerda da lâmpada, e que com sua chama e com o esplendor do Espírito Santo iluminam toda a terra com a clareza da doutrina.</p>
<p>16. Hae litterae sacrae, hi libri integri numero et auctoritate: aliud cum istis nihil est comparandum. Quidquid extra hos fuerit, inter haec sancta et divina nullatenus est recipiendum.</p>	<p>16. Eis as letras sagradas letras, aqui os livros em número e autoridade total: nada se compara com estes. O que quer que esteja fora deles não deve ser aceito de forma alguma como santo e divino.</p>
<p>17. Disposito igitur Veteris ac Novi Testamenti ordine librorum et numero, nunc cursim breviterque in eos parva prooemia narrationum subjiciamus.</p>	<p>17. Organizados, assim, a ordem e o número dos livros do Antigo e do Novo Testamentos, apresentamos agora rápida e brevemente um pequeno preâmbulo das narrações.</p>
<p>INCIPIUNT PROOEMIA. Segue-se um pequeno comentário de cada livro, constituindo uma introdução a cada um deles, já fazendo uma “Teologia Bíblica” do AT e do NT.</p>	<p>INÍCIO DO PREÂMBULO. Segue-se um pequeno comentário de cada livro, constituindo uma introdução a cada um deles, já fazendo uma “Teologia Bíblica” do AT e do NT.</p>

## Conclusão e relevância contemporânea

A reflexão teológica de Isidoro de Sevilha sobre o cânon bíblico permanece de extraordinária atualidade. Seu pensamento transcende o tempo histórico em que foi formulado porque aborda uma questão estrutural da vida da Igreja: a relação entre a Palavra de Deus e a comunidade que a acolhe. Ao compreender

a Bíblia como “regra da fé” e expressão da comunhão eclesial, Isidoro antecipa uma das intuições fundamentais da teologia moderna a de que a revelação divina é evento vivo, não um depósito estático de textos, mas uma história em contínua atualização pela ação do Espírito Santo.

Importante recolher as contribuições recentes neste sentido: enquanto Jacques Fontaine enfatizou o papel cultural de Isidoro como “mestre da memória”, Jamie Wood destacou sua função pastoral e pedagógica; e mais recentemente, Waldecir Gonzaga, em seu *Compêndio do Cânon Bíblico* (2019), ofereceu uma visão ampliada do conceito de cânon, integrando perspectivas bíblicas e históricas<sup>29</sup>.

A relevância de Isidoro manifesta-se, primeiramente, na maneira como ele unifica Escritura, Tradição e Magistério. Enquanto muitas correntes modernas tendem a separar esses três pilares, Isidoro os vê como dimensões de uma única realidade do patrimônio de fé do cristianismo. A Palavra de Deus se faz texto na Escritura, memória na Tradição e discernimento no Magistério. Mais tarde, este tripé é retomado pela teologia conciliar contemporânea, especialmente na *Dei Verbum* (1965), que, ao ecoar a herança patristica, reconhece que “a sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito da Palavra de Deus confiado à Igreja”<sup>30</sup> e que a “Sagrada Escritura é a alma da Sagrada Teologia”<sup>31</sup>.

Outro aspecto de sua atualidade está no modo como concebe a leitura bíblica. Para Isidoro, a interpretação da Escritura não é exercício intelectual isolado, mas ato eclesial e espiritual. A Bíblia deve ser lida “com o coração da Igreja”, pois somente nesse horizonte ela revela plenamente seu sentido. Essa ideia, retomada por teólogos como Yves Congar e Joseph Ratzinger, sustenta que a exegese deve estar enraizada na fé viva e na comunhão eclesial, e não reduzida a um procedimento crítico desligado da teologia.

<sup>29</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 229.

<sup>30</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum*, n. 10.

<sup>31</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 201-235.

O método isidoriano combina a fidelidade à Tradição com o uso criterioso da razão. Sua abordagem não exclui o estudo filológico, mas o subordina à finalidade espiritual da Escritura. Ele percebe que a língua e o estilo dos textos sagrados são instrumentos humanos que participam de uma inspiração divina. Assim, a Escritura é, simultaneamente, obra de Deus e palavra humana. Essa concepção “encarnacional” da revelação, que Ratzinger chamará de “princípio da analogia da Palavra”<sup>32</sup>, reflete uma profunda coerência entre o mistério de Cristo e o mistério da Escritura.

Além disso, Isidoro serve como modelo de síntese cultural. Ao herdar o legado greco-romano e reinterpretá-lo à luz do Evangelho de Cristo, ele mostra que a fé não destrói a razão, mas a eleva. Sua obra enciclopédica, intitulada *Etymologiae*, é testemunho da convicção de que todo conhecimento autêntico conduz à verdade divina. A sabedoria, em sua concepção, é participação na *sapientia Dei*, que harmoniza ciência e contemplação. Esse ideal será retomado pelos mestres da escolástica e pelos humanistas cristãos, tornando-se marca permanente da teologia católica<sup>33</sup>.

A hermenêutica isidoriana do cânon bíblico convida o leitor moderno a recuperar uma visão integral da Palavra. Num tempo em que a fragmentação teológica e o relativismo interpretativo desafiam a fé, sua insistência na unidade entre texto e tradição, entre leitura e comunhão, assume novo vigor. Ele recorda que o cânon bíblico não é apenas uma coleção de livros antigos, mas o testemunho contínuo da presença de Deus na história. A Palavra que nasceu do relacionamento entre Deus e Israel (Antigo Testamento) e entre Deus e a Igreja (Novo Testamento) é a mesma que continua a formar o coração dos fiéis<sup>34</sup>, tanto de Israel como da Igreja, forma hoje e o formará sempre.

Há também em Isidoro uma dimensão eclesiológica profunda. A Igreja, ao discernir, reconhecer assumir o cânon bíblico, re-

<sup>32</sup> RATZINGER, J., Introdução ao Espírito da Liturgia, p. 73.

<sup>33</sup> FONTAINE, J., Isidore de Séville et la culture classique, p. 221.

<sup>34</sup> AGOSTINHO. De doctrina christiana, II, 8,13.

conhece-se a si mesma como comunidade interpretante. O ato de canonizar não é jurídico, mas espiritual: é a confissão de que certos textos foram iluminados pela presença do Espírito e tornaram-se “voz viva de Deus”, a ser ouvida sempre, em todos os tempos e lugares. A fé, portanto, precede o cânon bíblico e o legitima. Essa consciência leva Isidoro a afirmar que “a Escritura é o espelho da Igreja” (*Speculum Ecclesiae est Scriptura sacra*), pois nela o corpo de Cristo contempla o próprio rosto<sup>35</sup>.

O pensamento isidoriano também desafia as tendências reducionistas da modernidade. Em tempos de crescente secularização, a ideia de que a Bíblia é mais do que literatura, de que ela é lugar de encontro e de revelação torna-se novamente urgente. A teologia contemporânea, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965), redescobriu essa dimensão existencial da Palavra, em sintonia com o que Isidoro já intuía, como indica Joseph Ratzinger: “a Palavra de Deus não é apenas informativa, mas performativa; ela realiza aquilo que diz”<sup>36</sup>.

Em suma, o legado de Isidoro convida à humildade intelectual. Sua obra demonstra que a verdadeira sabedoria nasce da escuta. Ao reunir o saber de sua época e submetê-lo à luz da fé, ele ensina que o conhecimento cristão não é posse, mas serviço. Seu exemplo continua atual para a teologia, a catequese e o ministério pastoral. O cânon bíblico, em sua visão, é o instrumento pelo qual a Igreja continua a ouvir o que Deus tem a lhe dizer e recordar hoje e sempre.

Portanto, a reflexão isidoriana permanece viva porque articula fé e razão, tradição e renovação, contemplação e ensino. Ela revela que o verdadeiro teólogo não é aquele que domina os textos, mas aquele que se deixa dominar pela Palavra. Em Isidoro, o cânon bíblico deixa de ser mera lista ou catálogo e se torna ícone da presença divina: um espelho da comunhão e um caminho de sabedoria. Sua mensagem ecoa nos séculos, e talvez hoje, mais do que nunca, a Igreja precise escutar novamente a voz do bispo

<sup>35</sup> ISIDORUS HISPALENSIS. De ecclesiasticis officiis, I, 14.

<sup>36</sup> RATZINGER, J., *Verbum Domini*, n.56.

de Sevilha, que fez da Escritura não apenas objeto de estudo, mas alimento da alma e luz do mundo, seja pessoalmente seja comunitariamente, para si e para a comunidade eclesial.

A análise do cânon bíblico de Isidoro de Sevilha revela a riqueza de um conceito que vai além da mera catalogação de livros bíblicos. Para Isidoro, o cânon é regra de fé, de vida e de disciplina. Sua visão marcou profundamente a Igreja visigótica e exerceu influência duradoura sobre a tradição medieval. Neste sentido, é oportuno afirmar que, na atualidade, estudiosos como Gonzaga demonstram que o cânon continua a ser objeto de reflexão teológica e histórica, revelando sua relevância permanente para a Igreja e para a cultura ocidental.

## Referências bibliográficas

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

CARRIEDO TEJEDO, Manuel. **Los cánones de Isidoro de Sevilla y la tradición canónica visigoda**. León: Universidad de León, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática sobre a revelação divina Dei Verbum**; São Paulo: Paulinas, 2012.

CONGAR, Yves. **A Tradição e a Vida da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1960.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. **Isidoro de Sevilla: vida y obras**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

FONTAINE, Jacques. **Isidore de Séville et la culture classique**. Paris: Études Augustiniennes, 1959.

FONTES, Manuel Cecílio. **A Igreja Visigótica e os Concílios de Toledo**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992.

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**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Ed. bilingüe, introducción y notas de José Oroz Reta e Manuel A. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA. **Las Etimologías**. Ed. de José Oroz Reta. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

ISIDORO DE SEVILHA. **De ecclesiasticis officiis**. PL 83.

ISIDORUS HISPALENSIS. **Etymologiarum sive originum libri XX**. Ed. W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1911.

MARTÍNEZ, Javier. **Los concilios visigóticos y su influencia en la Europa medieval**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

METZGER, Bruce. **The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

OROZ, José. **San Isidoro de Sevilla: Su obra y su pensamiento**. Madrid: BAC, 1967.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Espírito da Liturgia**. São Paulo: Loyola, 2005.

WOOD, Jamie. **The politics of identity in Visigothic Spain: Religion and power in the histories of Isidore of Seville**. Leiden: Brill, 2012.

## Capítulo 4

# O Cânon de Martinho Lutero: as principais influências que moldaram a sua reclassificação dos livros bíblicos

*The Canon of Martin Luther: The main influences that  
shaped his reclassification of the biblical books*

*El Canon de Martín Lutero: Las principales influencias que  
moldearon su reclasificación de los libros bíblicos*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>  
Erick da Costa Monteiro<sup>2</sup>

### Resumo

Martinho Lutero (1483–1546) foi um professor de teologia e monge agostiniano que, para além da docência e da vida monástica, deixou sua marca na história da Igreja cristã ocidental por ter sido um dos mais conhecidos nomes da Reforma Protestante do século XVI, que resultou na ruptura ocorrida entre os que posteriormente foram classificados como católicos e protestantes. Estes últimos têm por Lutero grande admiração, pois seu apelo à Escritura – *Sola Scriptura* - e à justificação somente pela fé, tornou-se base das Igrejas da reforma. No entanto, a contribuição de Lutero tam-

<sup>1</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia Sistemático-pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). E-mail: [erickcostamonteiro@gmail.com](mailto:erickcostamonteiro@gmail.com), Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4318356535133596> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-2836-6091>

bém se deu na área bíblica, através da sua tradução da Bíblia, das línguas originais para o alemão vernacular, NT em 1522 e AT em 1534, a fim de aproximar o seu povo da Palavra de Deus. Ademais, o trabalho de Lutero não se limitou à tradução, mas também realizou o seu próprio cânon bíblico, que é o assunto desta pesquisa. Nesse sentido, nosso objetivo é apresentar como era o cânon de Lutero e, principalmente, averiguar as influências e circunstâncias que o levaram a manter os sete deuterocanônicos do AT, mas em forma de apêndice, e a hierarquizar os livros do NT, separando os quatro deuterocanônicos que ele considerava como não-capitais. Enfim, nossa intenção é fornecer uma colaboração acerca dos estudos sobre o cânon bíblico, assim como relembrar a relação de Lutero com o cânon, como também perceber a diferença, nesse sentido, entre ele e os seus seguidores protestantes.

**Palavras-chave:** Martinho Lutero, Cânon Bíblico, Cânon de Lutero, Deuterocanônicos, Sola Scriptura.

## Abstract

Martin Luther (1483–1546) was a professor of theology and an Augustinian friar who, in addition to teaching and monastic life, left his mark on the history of the Western Christian Church by being one of the best-known names of the 16th-century Protestant Reformation, which resulted in the rupture that occurred between those who were later classified as Catholics and Protestants. The latter hold great admiration for Luther, as his appeal to the Scripture – *Sola Scriptura* – and justification by faith alone became the foundation of the Reformation Churches. However, Luther’s contribution also extended to the biblical field, through his translation of the Bible from the original languages into the vernacular German (NT in 1522 and OT in 1534), in order to bring his people closer to the Word of God. Furthermore, Luther’s work was not limited to translation; he also established his own biblical canon, which is the subject of this research. In this sense, our objective is to present what Luther’s canon was like

and, primarily, to investigate the influences and circumstances that led him to retain the seven Old Testament Deuterocanonical books, but in the form of an appendix, and to hierarchize the New Testament books, separating the four Deuterocanonicals that he considered non-canonical. Ultimately, our intention is to provide a contribution to studies on the biblical canon, as well as to recall Luther's relationship with the canon and to perceive the difference, in this regard, between him and his Protestant followers.

**Keywords:** Martin Luther, Biblical Canon, Luther's Canon, Deuterocanonicals, *Sola Scriptura*.

## Resumem

Martín Lutero (1483–1546) fue un profesor de teología y monje agustino que, más allá de la docencia y la vida monástica, dejó su huella en la historia de la Iglesia cristiana occidental por haber sido uno de los nombres más conocidos de la Reforma Protestante del siglo XVI, que resultó en la ruptura ocurrida entre los que posteriormente fueron clasificados como católicos y protestantes. Estos últimos sienten gran admiración por Lutero, pues su apelación a la Escritura – el *Sola Scriptura* – y a la justificación solo por la fe (*Sola Fide*), se convirtió en la base de las Iglesias de la Reforma. Sin embargo, la contribución de Lutero también se dio en el área bíblica, a través de su traducción de la Biblia de las lenguas originales al alemán vernáculo (NT en 1522 y AT en 1534), con el fin de acercar a su pueblo a la Palabra de Dios. Además, el trabajo de Lutero no se limitó a la traducción, sino que también realizó su propio canon bíblico, que es el asunto de esta investigación. En este sentido, nuestro objetivo es presentar cómo era el canon de Lutero y, principalmente, averiguar las influencias y circunstancias que lo llevaron a mantener los siete deuterocanónicos del AT, pero en forma de apéndice, y a jerarquizar los libros del NT, separando los cuatro deuterocanónicos que él consideraba como no-capitales. En resumen, nuestra intención es proporcionar una colaboración acerca de los estudios sobre el canon bíblico, así como recordar

la relación de Lutero con el canon, y percibir la diferencia, en este sentido, entre él y sus seguidores protestantes.

**Palabras claves:** Martín Lutero, Canon Bíblico, Canon de Lutero, Deuterocanónicos, *Sola Scriptura*.

## Introdução

**P**ara entender alguém e suas atitudes, é importante verificar quais eram as circunstâncias de vida dessa pessoa. O que haveria de ter tocado o “eu” desse alguém e tê-lo influenciado? Sobre circunstância, na filosofia de Ortega y Gasset (1883-1955), pode-se entender como:

[...] tudo que esteja direta ou indiretamente em contato com o eu; que tanto pode ser proveniente do passado ou do presente, de contexto físico, histórico ou cultural, como também de si mesmo, isto é, de seu próprio corpo e psiquismo (Assunção, 2012).<sup>3</sup>

Segundo o filósofo espanhol, em seu primeiro livro de 1914, *Meditaciones del Quijote*, uma máxima evidencia essa reflexão sobre *eu-circunstância*: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não me salvo a mim”.<sup>4</sup> Julián Marías, seu comentador, explica que:

A circunstância não se entende só de modo geográfico, nem sequer físico de maneira geral, nem, ainda e simplesmente, de forma orgânica. [...] A circunstância, com efeito, define-se por estar em tómo -*circum*- a um eu: [...]. O eu é inseparável da circunstância e não tem sentido à parte dela; mas, inversamente, a circunstância só se constitui em tómo a um eu, e não a um eu qualquer, a um mero sujeito de atos e *fazeres*, e sim a

<sup>3</sup> MAGALHÃES, C. K.; SILVA, F. A.; CALDEIRA, G., A circunstância em José Ortega y Gasset, p. 58.

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditações do Quixote*, p. 52.

um *eu mesmo*, capaz de entrar em si, que é, não diremos *algo* -coisa, *res-*, e sim *alguém*, pessoa.<sup>5</sup>

Assim, segundo o filósofo, refletir sobre um indivíduo e suas ações requer a observação das circunstâncias que o tocam, pois há uma inseparabilidade entre “eu” e “circunstância”. O que Ortega afirma é que não se pode olhar para um “eu” ignorando a circunstância formadora do seu “eu mesmo”.

Dessa forma, torna-se interessante pensar que muito se fala, principalmente entre os “filhos e filhas” dos movimentos de reforma do século XVI, sobre a pessoa de Martinho Lutero (1483-1546), teólogo, professor, monge agostiniano católico, alemão, conhecido por sua participação no movimento de reforma na Alemanha.

No entanto, seguindo a filosofia de Ortega y Gasset, um “eu” separado da sua circunstância torna-se algo sem sentido. Por isso, percebe-se que é necessário pensar e avaliar não só a pessoa chamada Martinho Lutero, mas também o contexto que contribuiu para a formação do seu pensamento.

Tendo isto por consideração, essa pesquisa não pretende focar na vida, mas sim na proposta de cânon bíblico sustentada por Lutero, que é o tema deste trabalho. Assim, o objetivo deste artigo é perceber as circunstâncias que tocaram o monge agostiniano ao decorrer de sua vida e que possivelmente o levaram a reorganizar e reclassificar os livros bíblicos.

A fim de averiguar essas influências, utilizando-se da metodologia da pesquisa bibliográfica, a pesquisa é desenvolvida começando pela investigação do espírito questionador da época de Lutero, bem como a sua inclinação para a autoridade somente da Escritura, que ficou conhecida posteriormente como *Sola Scriptura*. Depois, apresenta-se o movimento intelectual no qual Lutero foi formado, a saber: o humanismo renascentista do século XVI. Em seguida, oferece-se uma breve exposição sobre a relação de Lutero com a Bíblia, a fim de entender como o monge se relacio-

<sup>5</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditações do Quixote*, p. 222-223.

nou com a Escritura e o cânon bíblico, até finalmente elaborar seu próprio cânon. E, por fim, no último ponto, é mostrado a lista de livros do cânon bíblico de Lutero para o AT, onde manteve os deuterocanônicos, mas em forma de apêndice; e do NT, em que enumerou os que considerava canônicos capitais e manteve separados os quatro deuterocanônicos, chamados por ele de não-capitais.

Esta pesquisa tem sua relevância tendo em vista o distanciamento do presente cânon das principais igrejas protestantes, decorrentes da reforma, em relação ao cânon de Lutero, já que Martinho não retirou os deuterocanônicos de sua Bíblia e, além disso, reclassificou os livros do NT, estabelecendo diferentes níveis de importância entre eles. Atualmente, essas igrejas adotam o cânon de João Ferreira de Almeida, exceto com os sete deuterocanônicos do AT. Tal posicionamento diverge da assumida pelo próprio Lutero, embora este seja enaltecido, neste meio, pelas suas ações que contribuíram para a Reforma Protestante.

## 1. O espírito questionador e o apelo à Escritura

### 1.1. Um tempo de crítica textual e questionamentos

F. F. Bruce comenta que antes de Lutero, havia na Europa dos séculos XV e XVI um certo espírito questionador em relação a diferentes documentos de importância para a fé cristã ocidental, a fim de averiguar sua autenticidade. Um nome destacável desse contexto foi o de Lourenço de Valla (1406-1457), que, por exemplo, questionou e demonstrou a inautenticidade do documento “Doações de Constantino”, usado para justificar o domínio do papado na época. Valla foi tido como o “precursor de Lutero”<sup>6</sup>. Walker comenta que Valla, gramático e filólogo, era um homem de forte senso crítico e histórico, capaz de questionar não só a doação de Constantino, como já indicado, mas também o Credo dos Apóstolos, colocando em suspeita a sua autoria por parte dos próprios apóstolos. “Ele também lançou os fundamentos dos estu-

<sup>6</sup> BRUCE, F. F., *O cânon das escrituras*, p. 219.

dos textuais do Novo Testamento com sua comparação crítica da Vulgata Latina com o texto grego<sup>7</sup>.

Outro nome de destaque nesse período de crítica a documentos eclesiais e ao próprio cânon bíblico, mais precisamente do NT, foi Erasmo de Roterdã, que teve conhecimento de uma série de anotações de Valla sobre o NT, e que, ao descobrir uma cópia desse manuscrito, o publicou em Paris, em 1505<sup>8</sup>.

Em relação ao cânon bíblico do NT, algo que contribuiu para essa fase de estudos bíblicos foram as três versões (1516, 1519, 1522) que Erasmo publicou do NT em grego<sup>9</sup>. A versão Greco-Latina, de 1516, principalmente a sua parte grega, tornou-se o material base para o movimento bibliocêntrico da Reforma Protestante<sup>10</sup>, já que foi a referência para a tradução de Lutero, de 1522, para o alemão.

Tal foi a importância desse Novo Testamento que a partir das primeiras décadas do século dezessete ficou conhecido pela expressão *Textus Receptus* para indicar que era o Texto Recebido sem adição alguma. Em muitos quadrantes do protestantismo esse *Textus Receptus* passou a ser considerado como idêntico aos manuscritos originais, sendo, portanto, utilizado como fundamento para as traduções subsequentes nas diversas línguas utilizadas na expansão protestante.<sup>11</sup>

Nas versões de Erasmo, mantinha-se o cânon bíblico do NT com os 27 livros estabelecidos, porém houve questionamento em relação à autoria de Hebreus, pois ele negava que tivesse sido escrita por Paulo. Além desta, as cinco epístolas católicas também tiveram, por Erasmo, suas autorias questionadas. Também Apo-

<sup>7</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 462.

<sup>8</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 219-220.

<sup>9</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 220.

<sup>10</sup> SIEPIERSKI, P. D., A propósito dos quinhentos anos do *textus receptus* de Desidério Erasmo, p. 71.

<sup>11</sup> SIEPIERSKI, P. D., A propósito dos quinhentos anos do *textus receptus* de Desidério Erasmo, p. 71.

calipse, que ele duvidava se de fato era de João, o apóstolo<sup>12</sup>. F. F. Bruce conta que, além de Erasmo, o cardeal Cajetano também sustentava o questionamento sobre a autoria de Hebreus e de certas cartas pastorais.

[...] o cardeal Cajetano (Jacob Thomas de Vio), exegeta capaz, negava, de igual modo, a autoria paulina de Hebreus e questionava a autoria tradicional de Tiago, 2 e 3João, e Judas. Defendia, porém, a autoria apostólica de 2Pedro. Tal como Valla, ele insistia que o estudo da Vulgata não era substituto para o estudo das escrituras em suas línguas originais.<sup>13</sup>

Esta independência em relação à Vulgata, tradução de Jerônimo que fora bem aceita pela Igreja ocidental, para o estudo bíblico, marca uma tendência dos exegetas do período, evidenciando a necessidade de verificar-se o texto em seu idioma original.

Assim, percebe-se que haviam dois pontos importantes e salientes no contato com o texto bíblico à época: 1) Havia um esforço para se voltar ao texto original ou nas línguas originais. Esta era uma forte característica do movimento humanista, como será visto mais adiante; 2) Em relação a autoria de alguns livros, principalmente das cartas pastorais, o questionamento era presente e lançavam-se dúvidas sobre quem havia escrito esses textos, o que gerava dúvidas acerca da sua canonicidade.

## 1.2. O *Sola Scriptura* como princípio formal dos reformadores

O termo *Sola Scriptura*, que se tornou posteriormente um lema do movimento denominado Reforma Protestante, que também é observado por alguns como uma revolução ao invés de reforma<sup>14</sup>, complexo e bastante vasto, ocorrido na Europa do século XVI, em Lutero era presente, mas não necessariamente sob esta alcunha.

<sup>12</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 220.

<sup>13</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 220.

<sup>14</sup> BELLITTO, C. M., História dos 21 Concílios da Igreja, p. 138.

Segundo Alister McGrath, o lema “tornou-se típico dos reformadores, pois expressava sua crença fundamental de que as Escrituras eram a única fonte necessária e suficiente da teologia cristã”<sup>15</sup>. Martinho Lutero tinha em sua reflexão teológica essa mesma percepção acerca da Escritura, mas, como será exposto adiante, ele não desprezava totalmente a tradição da Igreja. Em relação a Lutero e à Igreja Católica, Tillich comenta que ele não apenas ensinou doutrinas diferentes, mas, foi “aquele que rompeu com o sistema romano” e não “aquele que fundou o luteranismo”<sup>16</sup>, fato esse que o autor destaca como sendo o grande feito de Lutero. Neste sentido, ele ainda acrescenta, ao dizer que a formação do luteranismo dependeu mais de Melanchthon do que do reformador<sup>17</sup>.

Acerca da relação Lutero e a Tradição, o apelo à Escritura - *Sola Scriptura*, não era, nele, como um argumento para contrapor a Tradição. Pois, ele próprio recorria às confissões da Igreja, assim como a importantes teólogos, como por exemplo, Agostinho, como esclarece Dietz, que recorda que: “A afirmação protestante ‘sola Scriptura’ não elimina, pois, o recurso à tradição e o reconhecimento de sua relevância; ela estipula, porém, outra forma de relação entre os dois pólos, que ressalta a autoridade da primeira e relativiza o significado da segunda”<sup>18</sup>. Por isso, perceber uma exclusão do peso da Tradição em Lutero seria sustentar um contrassenso, pois a Escritura, tida pelo reformador como algo crucial à fé e à teologia cristãs, é fruto de Tradição, como por exemplo, o cânon do NT, que foi moldado ao decorrer da história da Igreja cristã e apresentado pela primeira vez com os 27 livros que se tem hoje, através da *Trigésima Nona Epístola Pascal (Festiva)*, de 367 d.C., por Atanásio de Alexandria (295-373 d.C.)<sup>19</sup>, como uma figura da Patrística,

<sup>15</sup> MCGRATH, A. E., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 105.

<sup>16</sup> TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 227.

<sup>17</sup> TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 227.

<sup>18</sup> DIETZ, M. T., *Sola Scriptura* entre tradição e modernidade, p. 3.

<sup>19</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 92.

e nos Concílios Romano (382 d.C.)<sup>20</sup>, de Hipona (393 d.C.)<sup>21</sup> e III de Cartago (397 d.C.)<sup>22</sup>.

Um momento importante na história de Martinho Lutero e que contribuiu para o desenvolvimento do seu pensamento teológico foi o que ficou conhecido como Debate de Leipzig (1519)<sup>23</sup>. Na ocasião, Dr. João Maier de Ingolstadt (1486-1543), também conhecido como Johann Eck, que tivera uma amizade com Lutero, em 1517, atacou a tese do reformador e, procurando confrontá-lo, mas não diretamente, propôs um debate ao convocar para tal Andreas Bodenstein von Karlstadt (1480–1541), amigo de Lutero. A disputa que iniciou com Maier e Karlstadt debatendo sobre graça e livre-arbítrio, deu lugar a Lutero, que entrou no debate em 4 de julho, sendo pressionado por Maier, que o acusou de ser um defensor das teses de um herege condenado pela Igreja Católica, o tcheco João Hus (1372-1415)<sup>24</sup>. Lutero se debruçou sobre as obras de Hus e encontrou em suas ideias pontos convergentes com o que defendia. Através desse debate, ele afirmou, segundo Lindberg, o conceito de *Sola Scriptura* ao assumir:

[...] sua concepção evangélica da igreja em termos inequívocos, revelando que, em última análise, sua única autoridade em assuntos de fé era a Escritura. Lutero declarou, sem reservas, que não somente o papado, mas também concílios da igreja, podiam errar. Isso tornou a reconciliação com a Igreja Romana praticamente impossível, levando a sua excomunhão.<sup>25</sup>

As duras críticas de Lutero contra o sistema da venda de indulgências, levando a escrita e divulgação do que ficou conhecido como as 95 teses (1517), sintetizam sua disposição inicial contra

<sup>20</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 105-122.

<sup>21</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 153-156.

<sup>22</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 162-166.

<sup>23</sup> DIETRICH, L. J.; GOMES, V., O Sola Scriptura 500 anos depois, p. 67.

<sup>24</sup> LINDBERG, C., História da reforma, p. 113.

<sup>25</sup> LINDBERG, C., História da reforma, p. 114.

o abuso dessa prática. Através de posicionamentos como esse, Lutero chegou a ser advertido pelo Papa Leão X, que através do seu supervisor do palácio papal, Silvestre de Prierio (1456?–1523), respondeu, dizendo que aquele que se opõe à doutrina da Igreja romana e do pontífice romano como uma regra de fé infalível, é um herege<sup>26</sup>. Em consequência, Lutero foi intimado a comparecer em Roma para esclarecimentos, o que não ocorreu, pois o seu apoiador, o príncipe Frederico, que simpatizava com os pensamentos do reformador, sabia que caso ele fosse à Roma, sua condenação era quase certa<sup>27</sup>, diante disso, Lutero se recusou e não compareceu em Roma para dar esclarecimentos de parte das teses que a Igreja Católica lhe pedia que fossem esclarecidas, já que mais de 50% a Igreja Católica estava de acordo, visto que das 95 teses, Roma reconhecia 44 e pedia esclarecimentos sobre 41.

Essa indisposição com o poder papal e com a igreja romana levou Lutero a cada vez mais defender a autoridade da Palavra escrita, pois considerava que a supremacia da igreja não tinha apoio na Escritura. Ele estava alinhado com o seu amigo André Karlstadt, que, “contrariando Eck, sustentara em 1518 que o texto da Bíblia deve ser preferido até mesmo à autoridade de toda a igreja”<sup>28</sup>. Segundo Walker: “Tais passos implicavam no rompimento com a totalidade do sistema medieval de autoridade, e pareciam permitir apelo final apenas às Escrituras”<sup>29</sup>.

Os diferentes embates com a Igreja Católica contribuíram para a intensificação da autoridade da Escritura em Lutero. Conforme ele se distanciava da Igreja Católica e do Magistério romano, aproximava-se do lema que resumiria boa parte do pensamento basilar dos reformadores - *Sola Scriptura*, sem a mediação da igreja para sua interpretação, o que causaria graves problemas futuros, como esfacelamento e pulverização de interpretações, inclusive acerca de um mesmo texto bíblico.

<sup>26</sup> KIDD, B. J., Documents Illustrative of the Continental Reformation, p. 31-32.

<sup>27</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 499.

<sup>28</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 500.

<sup>29</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 501.

## 2. O humanismo do século XVI e Lutero

O apreço de Lutero à Escritura tem sua raiz também na corrente intelectual predominante do seu contexto de formação, o humanismo renascentista, como é apresentado nesta seção, a fim de se perceber a contribuição desses ideais para a formação do monge agostiniano, embora não seja possível considerar Lutero como um humanista de fato.

Martinho Lutero, nascido em 10 de novembro de 1483, em Eisleben, filho de um minerador, recebeu do pai apoio para uma educação justa e que o pudesse conduzi-lo à carreira jurídica. Em 1501, ele ingressou na Universidade de Erfurt, onde teve contato e foi influenciado pelo movimento humanista, que era forte neste lugar, chegando a se entusiasmar com o estudo das línguas antigas, em especial a grega, e as críticas baseadas na Bíblia e nos escritos da Patrística até a teologia escolástica<sup>30</sup>, a qual ele se tornou forte crítico opositor posteriormente<sup>31</sup>.

O humanismo do século XVI foi o movimento intelectual do tempo de Lutero e, que deixou suas marcas na vida do reformador. As grandes transformações de pensamento e das práticas religiosas na Europa neste século vieram da interação das correntes intelectuais do humanismo renascentista e dos diversos movimentos reformistas da fé cristã que desafiaram a Igreja estabelecida.<sup>32</sup>

Anthony Kenny explica que este movimento intelectual “não significava um desejo de substituir os valores religiosos pelos seculares”, até porque “Erasmus era um pastor que escrevia livros piedosos populares, enquanto More foi posteriormente martirizado em razão de suas crenças religiosas”<sup>33</sup>. O movimento buscava, por meio dos seus pensadores, reforçar o valor educativo das “humanidades” a partir das fontes clássicas gregas e latinas. Os autores clássicos eram tidos como modelos para o estilo dos textos, e o movimento acreditava que aplicada a sua doutrina aos textos pagãos, como

<sup>30</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 493-494.

<sup>31</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 496.

<sup>32</sup> ŞENCAN, S., Renaissance humanism and Martin Luther, p. 45.

<sup>33</sup> KENNY, A., Uma nova história da filosofia ocidental, p. 20.

resultado, recuperariam as artes e as ciências para a Europa, negligenciadas nos anos anteriores. Em relação à Bíblia, acreditava-se que um entendimento mais puro e legítimo deveria contemplar os primeiros escritos da Igreja e manuscritos bíblicos<sup>34</sup>.

Diferente dos estudos técnicos-filosóficos que predominaram a Idade Média e a escolástica, “os humanistas tinham a gramática, filologia e a retórica em mais alta conta [...]. Eles desprezavam o latim, que havia sido a língua franca das universidades medievais, bem distanciados em estilo das obras de Cícero e Lívio”<sup>35</sup>. Essa questão da língua em relação à Escritura, para Lutero, vai ser profundamente influenciada pelas ideias humanistas, uma vez que se esforça em voltar aos textos nas línguas originais com a intenção de alcançar um entendimento mais puro da mensagem bíblica, apelando assim para os textos em hebraico, aramaico e grego, o que poderá ser visto mais adiante nesta pesquisa.

Lutero enfatizou a Escritura e o poder da palavra falada, preocupações de origem humanista. Essa forte inclinação para o texto é uma influência direta desse movimento intelectual. Şencan esclarece que:

As dimensões teológica e humanista de Lutero coexistiam em um delicado equilíbrio. Ele aplicou rigorosamente os princípios humanistas aos textos bíblicos, levando a uma compreensão transformadora do Evangelho. Sua dependência das obras de eruditos humanistas como Jacques Lefèvre d'Étapes, Johannes Reuchlin e Erasmo de Roterdã demonstrou um profundo engajamento com a erudição humanista (Matheson, 1990). Este engajamento o equipou para analisar criticamente as estruturas retóricas da Escritura. Os esforços de reforma de Lutero foram impulsionados pelo rigor intelectual, não apenas por uma experiência espiritual. Este alinhamento ligou intimamente a Reforma ao humanismo.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> KENNY, A., Uma nova história da filosofia ocidental, p. 20.

<sup>35</sup> KENNY, A., Uma nova história da filosofia ocidental, p. 20.

<sup>36</sup> Tradução nossa de: “Luther’s theological and humanist dimensions coexisted in a delicate balance. He rigorously applied humanist principles to biblical texts, leading to

Um importante nome na influência do humanismo em Lutero é o do holandês Erasmo Deusidério (1466–1536), que teve forte influência sobre a vida do reformador alemão, chegando a compartilharem do questionamento às ações e poder do alto clero da Igreja e da busca pelo “texto original” da Escritura, antes de assumirem uma disputa teológica que veio a marcar a relação entre ambos.

Erasmo, interessado mais nas questões divinas que nas filosóficas, o que o levou a dar mais atenção aos estudos bíblicos, tinha grande apreço por Jerônimo, que havia traduzido a Bíblia do hebraico e grego para o latim. Erasmo se dedicou inicialmente a fazer anotações para o NT a partir dessa versão até chegar à decisão de empreender, ele mesmo, uma nova versão latina da Bíblia, aprimorando o trabalho de Jerônimo. Assim, em 1516, ele publicou o resultado deste trabalho acompanhado de um “apêndice” que trazia um texto grego do NT, “o primeiro a ser de fato impresso”<sup>37</sup>. Embora a sua versão latina não tenha emplacado, “o texto grego que ele publicou foi o marco dos grandes testamentos vernaculares do século XVI, que tiveram início com a portentosa versão alemã publicada por Martinho Lutero em 1522”<sup>38</sup>.

A relação entre Lutero e Erasmo se deu para além do texto grego do NT. Ambos foram monges agostinianos e ambos partilhavam da preocupação com a corrupção de parte do alto clero, assim como More<sup>39</sup>. No entanto, essa sinergia entre Lutero e Erasmo não se provou na prática, podendo-se perceber um grave antagonismo entre ambos nos anos que se passaram. Tanto Erasmo como More discordaram de Lutero quando este passou

---

a transformative understanding of the Gospel. His reliance on the works of humanist scholars like Jacques Lefèvre d’Étaples, Johannes Reuchlin, and Erasmus of Rotterdam demonstrated a deep engagement with humanist scholarship (Matheson, 1990). This engagement equipped him to critically analyze the rhetorical structures of the Scripture. Luther’s reform efforts were driven by intellectual rigor, not solely by a spiritual experience. This alignment closely linked the Reformation with humanism”. ŞENCAN, S., *Renaissance humanism and Martin Luther*, p. 46-47.

<sup>37</sup> KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*, p. 21.

<sup>38</sup> KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*, p. 21.

<sup>39</sup> KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*, p. 22.

a ensinar sobre a salvação somente pela fé e quando passou a denunciar amplas partes do sistema sacramental católico. Após o pedido de esclarecimentos de Roma sobre 41 das 95 teses de Lutero por parte do Papa Leão X, que aceitara as outras 44 teses, Erasmo buscou remediar a situação buscando convencer Lutero a adotar uma linguagem mais branda e menos ofensiva e a se submeter a um julgamento acadêmico. Erasmo não foi a favor da bula papal que condenou os ensinamentos de Lutero e procurou promover uma audiência a Lutero na Dieta de Worms, em 1521, convencendo o imperador Carlos V para tal. Mas, Lutero não se retratou na ocasião, e apenas aumentou seu distanciamento e solidificou sua posição contrária à Igreja. Como consequência, após a morte do Papa Leão X, seu sucessor, o Papa Adriano VI, antigo amigo de Erasmo, instou-o a se posicionar contra os reformadores, dando lugar a um embate que ficara conhecido, entre Lutero e Erasmo, acerca do livre-arbítrio<sup>40</sup>. A indisposição de Lutero em relação a Erasmo foi se tornando cada vez mais acentuada. A distância teológica era o que impulsionava Lutero para uma rejeição a Erasmo<sup>41</sup>.

Embora Martinho Lutero não possa ser considerado um humanista em sentido completo<sup>42</sup>, é notório que ele foi influenciado pelo movimento. Não apenas ele, mas de igual forma foram todos os movimentos de reforma do século XVI (Lutero, Zuinglio, Calvino etc.), embora tenham tido eventual divergência com o humanismo<sup>43</sup>. Humanismo e Reforma estiveram tão estreitamente relacionados que fica difícil perceber se a influência humanista nos movimentos reformistas foi direta ou apenas indireta.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> KENNY, A., *Uma nova história da filosofia ocidental*, p. 23.

<sup>41</sup> Para mais informações sobre a indisposição de Lutero em relação a Erasmo: FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. Tradução de Dorothee de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012. p. 143-154.

<sup>42</sup> WALKER, W., *História da Igreja Cristã*, p. 493.

<sup>43</sup> ŞENCAN, S., *Renaissance humanism and Martin Luther*, p. 46.

<sup>44</sup> ŞENCAN, S., *Renaissance humanism and Martin Luther*, p. 46.

Tanto humanistas quanto reformadores compartilhavam uma paixão pela educação, defendendo uma abordagem holística que englobava instrução religiosa, artes, ciências e línguas clássicas. Esse foco visava cultivar indivíduos bem-formados, capazes de pensamento crítico e participação ativa na sociedade. O humanismo renascentista e o movimento da Reforma concentraram-se particularmente em seu compromisso compartilhado com a reforma educacional.<sup>45</sup>

A exemplo disso, percebe-se a defesa de Lutero por boas bibliotecas nas cidades, o ensino de música, poesia e demais artes para as crianças, e a convicção de que a ignorância era uma ferramenta do inimigo, e, devido a isso, a educação precisava ser incentivada, a fim de gerar pensamento crítico na sociedade<sup>46</sup>. Esta disposição à formação intelectual das pessoas convergiu no esforço do reformador alemão em tornar o texto bíblico mais próximo da realidade do seu povo, culminando nas traduções do texto bíblico que ele realizou, não sem contar com a ajuda de outros, para o alemão vernacular, no qual buscou mais o sentido do que uma tradução literal, atualizado para sua época, em linguagem simples e compreensível até mesmo para as pessoas mais simples<sup>47</sup>, como muitos hoje também buscam traduções na linguagem de hoje, para facilitar a leitura e a compreensão; guardando as devidas diferenças e proporções, facilitar a leitura e a compreensão de todos também foi a preocupação da tradução do Texto Hebraico para o Texto Grego (Septuaginta/LXX, entre 250-150 a.C.) e destes para a Vulgata latina (385-405 d.C.).

---

<sup>45</sup> Tradução nossa de: “Both humanists and reformers shared a passion for education, advocating for a holistic approach that encompassed religious instruction, the arts, sciences, and classical languages. This focus aimed to cultivate well-rounded individuals capable of critical thinking and active participation in society. Renaissance humanism and the Reformation movement particularly focused on their shared commitment to educational reform”. ŞENCAN, S., Renaissance humanism and Martin Luther, p. 46.

<sup>46</sup> ŞENCAN, S., Renaissance humanism and Martin Luther, p. 46.

<sup>47</sup> RODRIGUES, M. A., Lutero e a Bíblia, p. 194.

### 3. A relação de Lutero com a Bíblia e a influência de Jerônimo

Em 1505 Lutero ingressou na escola de direito, mas, em decorrência de eventos marcantes, como a perda de um amigo próximo e a quase morte por causa de um raio, fato esse que o levou a fazer um voto a Santa Ana, resolveu seguir para uma vida monástica, abandonando assim os estudos em direito neste mesmo ano, ingressando no mosteiro dos eremitas agostinianos em Erfurt. A ordem agostiniana valorizava muito a pregação e o estudo da Bíblia, o que foram fatores determinantes na formação de Lutero<sup>48</sup>.

Em Wittenberg, Lutero graduou-se em teologia em 1509 e, em 1512, recebeu o grau de doutor em teologia e, conseqüentemente, “tornou-se o sucessor de Staupitz como professor de Bíblia da universidade”<sup>49</sup>. Nesta nova etapa da sua vida ele iniciou uma série de preleções exegéticas dos Salmos (1513-1515), de Romanos (1515-1516), de Gálatas (1516-1517) e Hebreus (1517-1518). Com o passar dos anos ele se familiarizou com as tradições exegéticas da teologia medieval e também “com a nova erudição humanista de Jacques Lefèvre d’Étaples, Reuchlin e Erasmo”<sup>50</sup>. Essa trajetória fez com que Lutero estivesse em constante contato com o estudo da Bíblia, sendo este seu campo de estudo no magistério.

Segundo Schaff<sup>51</sup>, embora fosse doutor em teologia, Lutero tinha forte dependência, quase que exclusivamente, da versão latina da Escritura. Isso porque, assim como a maior parte dos professores de Bíblia de sua época, ele tinha pouco conhecimento das línguas originais do texto bíblico – hebraico, aramaico e grego. Lutero havia obtido uma noção de hebraico em Erfurt, por meio da obra *Rudimenta Hebraica*, de Reuchlin,

<sup>48</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 493.

<sup>49</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 494.

<sup>50</sup> WALKER, W., História da Igreja Cristã, p. 494.

<sup>51</sup> SCHAFF, P., History of the Christian Church, p. 79.

e aprendera grego em Wittenberg<sup>52</sup>; inclusive as 95 teses e seus comentários bíblicos e/ou teológicos foram em latim; mas a Bíblia foi traduzida para o alemão.

Embora tenha realizado a tradução da Bíblia para o alemão vernacular, Lutero, por mais que tenha desenvolvido uma maior familiaridade com as línguas originais nesta árdua tarefa, jamais alcançou o domínio, permanecendo inferior a eruditos como Reuchlin, Erasmo e Melanchthon. Entretanto, era um gênio quando se tratava do alemão nativo, sendo um luminar na Alemanha<sup>53</sup>.

Tendo como base as primeiras palestras que Lutero ministrou sobre os Salmos, vê-se a dependência dele em relação a Jerônimo, de quem tomou o seu Saltério como base textual. Schaff comenta que “[...] as poucas etimologias hebraicas são todas derivadas de Jerônimo, Agostinho (que não sabia hebraico) e do Léxico de Reuchlin”<sup>54</sup>. Febvre, ao falar da disputa entre Lutero e Erasmo, comenta que para a interpretação da Escritura, o alemão preferia Agostinho do que Jerônimo, diferente do holandês, que defendia o contrário<sup>55</sup>. Essa antipatia por Jerônimo, provavelmente oriunda da crítica que Lutero tinha à vida monástica dele, não o impediu de utilizar e depender da Vulgata como base para sua compreensão do texto original do AT, ao lado de outros textos como o Massorético, que havia sido publicado por Gerson Ben Mosheh, em Bréscia em 1494, a Septuaginta, a Vulgata, dentre outros<sup>56</sup>.

A Bíblia latina traduzida por Jerônimo (347-420 d.C.: Vulgata), final do século IV, na época de Lutero, já estava bem consolidada e era a Bíblia utilizada, não à toa que era conhecida como

<sup>52</sup> Publicada em 1506, em Pforzheim, por Johannes Reuchlin (1455-1522), foi a primeira gramática hebraico escrita por um cristão e que abriu a possibilidade de um melhor estudo e aprendizado do hebraico na Alemanha. (SCHAFF, P., *History of the Christian Church*, p. 79).

<sup>53</sup> SCHAFF, P., *History of the Christian Church*, p. 80.

<sup>54</sup> Tradução nossa de: “[...] the few Hebrew etymologies are all derived from Jerome, Augustin (who knew no Hebrew), and Reuchlin’s Lexicon”. SCHAFF, P., *History of the Christian Church*, p.80.

<sup>55</sup> FEBVRE, L., *Martinho Lutero, um destino*, p. 148.

<sup>56</sup> SCHAFF, P., *History of the Christian Church*, p. 200.

“Vulgata”, que quer dizer, “comum”. A pedido do Papa Dâmaso, bispo de Roma, Jerônimo foi incumbido de traduzir a Escritura dos textos nas línguas originais para o latim, trabalho esse que durou cerca de 20 anos, de 385 a 405 d.C. A *Versão Latina Vulgata* substituiu, com o tempo, a chamada *Vetus Latina*, conhecida também como *Ítala* ou *Afra*, até que se tornou a tradução oficial da Igreja Católica<sup>57</sup>. Na *Vulgata* encontram-se:

[...] todos os livros canônicos e os deutero-canônicos do AT e do NT, bem como um *Apêndice* final (*Apêndice*: Oração de Manassés, Livro de Esdras 3º, Livro de Esdras 4º, Salmo 151, Epístola aos Laodicenses [este último texto é um apócrifo do NT]) [...].<sup>58</sup>

Jerônimo comenta sobre o cânon da *Vulgata* em seu prefácio aos livros dos Reis, conhecido como *Prologus Galeatus*, de provavelmente 391 d.C., onde ele diz, segundo Gonzaga, que “para o Antigo Testamento, somente os livros hebraicos tradicionalmente considerados como Sagrada Escritura para os judeus são Canônicos, e os livros extras, que encontramos apenas na Septuaginta Grega, não pertencem ao cânon das Escrituras”<sup>59</sup>. Isso se dava por causa do critério adotado por ele, sob influência oriental, do princípio *hebraica veritas*, que defendia o texto hebraico como a “fonte da verdade”, em detrimento do texto grego, encontrado na Septuaginta (LXX), e que possuía autoridade na perspectiva da tradição apostólica (*auctoritas apostolicam*), *Septuaginta auctoritatem*, o que era defendido por Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.), contemporâneo de Jerônimo, que discordava dele a respeito de onde vinha a autoridade para o texto do AT<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 140.

<sup>58</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 300.

<sup>59</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 140.

<sup>60</sup> CARBAJOSA PÉREZ, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p. 15 e 21.

Por isso, Jerônimo abandonou o texto da Septuaginta Grega e, por causa da questão linguística, não considerou como canônicos os textos bíblicos escritos em grego para o AT<sup>61</sup>; no entanto, mesmo assim ele os traduziu e os colocou em seu cânon. Os protocanônicos, sendo os mesmos presentes na Bíblia Hebraica, foram colocados no corpo da Bíblia junto aos deuterocanônicos e, os apócrifos, como já dito, foram colocados em um apêndice final.

Essa breve análise do cânon da Vulgata, até aqui, faz-se necessária a fim de perceber, como será apresentado nos pontos seguintes, o cânon de Lutero e suas influências. Além disso, trata-se da Bíblia que Lutero usava, conhecia e por meio da qual havia estudado em sua formação, além dos textos nas línguas originais. Embora Lutero não fosse um admirador de Jerônimo como o foi de Agostinho, a Vulgata esteve diretamente relacionada com o monge agostiniano. Até mesmo na sua árdua missão de tradução do texto bíblico, diretamente das línguas originais, para o alemão vernacular, como visto anteriormente. Essa ligação com a Vulgata também se faz presente, em algum sentido, na relação que Lutero teve com o texto grego do NT de Erasmo, que foi a base para a realização da sua tradução do NT, em 1522. Isso porque Erasmo, esse sim mais admirador de Jerônimo, iniciou esse trabalho do NT em Grego a partir de um trabalho direto com a Vulgata Latina.

A fim de concluir esta seção sobre Lutero e a Bíblia, cabe mencionar a sua tradução, embora não seja o foco desta pesquisa. A que ficou conhecida como Bíblia de Martinho Lutero, na qual é possível perceber seu cânon bíblico e, conseqüentemente, a reclassificação de livros que ele propôs, foi uma “tradução dos textos originais para a língua alemã, realizada por ele entre os anos de 1522 (NT) a 1534 (AT), sendo publicada em 1545 como sua primeira edição integral, no alemão usado na época”<sup>62</sup>. No entanto, ela não foi a primeira tradução da Bíblia

61 CARBAJOSA PÉREZ, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p. 15.

62 GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 341.

para uma língua vernacular e nem foi a primeira tradução para o alemão. Pois, principalmente com o advento da imprensa, o número de traduções aumentou consideravelmente, abrindo espaço para traduções anônimas. Arnoud Visser<sup>63</sup> comenta que haviam ao todo dezoito edições em alemão, sendo catorze em Alto Alemão e quatro em Baixo Alemão. O autor ainda expõe que, no entanto, apesar de estarem em alemão, elas não eram acessíveis ao público leigo, pois eram originalmente destinadas para uso junto à Vulgata e, apresentavam uma tradução literal do texto, mantendo até mesmo a ordem das palavras<sup>64</sup>. Neste ponto a tradução de Lutero alcançou grande destaque e popularidade, pois além de optar por valorizar o sentido do texto, ele procurou adotar um alemão mais próximo ao falado pelas pessoas comuns.

Este feito proporcionou a Lutero um reconhecimento na história da literatura alemã, sendo considerado um dos escritores alemães de maior renome. Manuel A. Rodrigues explica que a versão da Bíblia foi o que mais destacou Lutero nesse ramo, mesmo que não tenha sido uma obra autoral; além de que os demais escritos, 95 teses e comentários, foram redigidos em latim e não em alemão. E acrescenta: “Os grandes nomes da literatura moderna como Schiller, Goethe, Nietzsche e outros inspiraram-se na Bíblia de Lutero, mesmo quando emitiram juízos críticos em relação a Lutero, como foi o caso de Thomas Mann”<sup>65</sup>.

Ademais, para além da tradução da Bíblia, Lutero realizou sua reclassificação dos livros do cânon bíblico e fez comentários sobre alguns. Isto é o que é apresentado no próximo ponto, bem como as influências para essa nova classificação dos livros bíblicos por Lutero.

---

<sup>63</sup> VISSER, A., *The Luther Bible*, p. 351.

<sup>64</sup> VISSER, A., *The Luther Bible*, p. 351.

<sup>65</sup> RODRIGUES, M. A., *Lutero e a Bíblia*, p. 195.

## 4. O cânon de Lutero

Diante da percepção de importantes influências que agiram sobre Lutero colaborando com a sua formação, o que foi tratado até aqui, cabe agora apresentar o cânon bíblico de Lutero a fim de perceber como ele o organizou em sua Bíblia e o que permeou a decisão de reclassificar os livros como fez e de os categorizá-los.

### 4.1. O que é cânon bíblico?

Embora tenha-se no meio popular cristão brasileiro uma ideia simplista sobre a Bíblia e, conseqüentemente, sobre o cânon bíblico, é nítido a todo aquele ou aquela que pesquisa na área bíblica o conhecimento de que são diversos os cânones tanto na atualidade, como na história de formação do cânon bíblico-cristão-ocidental<sup>66</sup>.

Mas o que seria cânon e porque ele é de fundamental importância à fé cristã? A palavra “cânon”, advinda do vocábulo grego *kanon*, por sua vez de origem semítica - *qaneh*, tem como significado original “medir”. No entanto, a palavra teve o seu significado evoluído para “regra de ação”, até então passar a ser utilizado no vocabulário eclesiástico, a partir do século IV d.C., para referir-se a Bíblia, dizendo a respeito, principalmente, da lista de “escritos inspirados pelo Espírito, de autoridade normativa, e considerada como a regra para nossa fé e vida”<sup>67</sup>. Esse conjunto de livros, que definem o que é da Bíblia e o que não é, tem peso inegável para a avaliação da fé cristã e dos seus movimentos.

Nesse sentido, tendo anteriormente observado o valor da Escritura para a teologia de Lutero, cabe agora pensar sobre como

---

<sup>66</sup> Uma percepção justa sobre essa diversidade dos cânones pode ser encontrada em “Compêndio do cânon bíblico” de Waldecir Gonzaga, no qual ele apresenta uma visão abrangente sobre a formação do cânon bíblico, desde a Antiguidade até o Vaticano II, passando inclusive pelos cânones da reforma protestante. GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico: listas bilíngues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, 2019.

<sup>67</sup> DOUGLAS, J. D., *O Novo dicionário da Bíblia*, p. 194.

esse monge agostiniano católico relacionou-se com a organização da Bíblia e como colaborou para a reflexão sobre o cânon. Nos pontos posteriores desta pesquisa é possível observar de modo mais profundo o cânon proposto por Lutero e seus comentários sobre certos livros bíblicos.

## Capítulo 4

### 4.2. A reclassificação do cânon do Antigo Testamento

Por primeiro, cabe esclarecer que a opção pela palavra “reclassificação” se faz necessária, ao se tratar do cânon segundo Lutero, pois ele manteve todos os livros canônicos e deuterocanônicos em sua Bíblia<sup>68</sup>, tanto do AT como do NT. O que de fato ele fez foi alterar a ordem, a exemplo do AT, com a finalidade de identificar e enumerar os canônicos ou válidos para a doutrina, de modo diferente dos deuterocanônicos, que aparecem no final da lista, como que em um apêndice.

Assim, sua grande mudança, tratando-se do cânon bíblico, está limitada à questão da classificação dos livros. Diferente do que se pensa no meio protestante de tradição bíblica dependente de João Ferreira de Almeida, Lutero manteve os sete livros deuterocanônicos do AT, em uma parte separada, no final e sequência dos livros do cânon hebraico, sob o título de *Apogrypha*<sup>69</sup>. O modo como ele organizou os cânones do AT e NT, as classificações dos livros e as influências que recebeu nesse processo são apresentados nos pontos seguintes.

#### 4.2.1. O cânon do Antigo Testamento segundo Lutero

Em relação ao cânon do AT, conforme encontrado na tradução e edição da Bíblia completa de Martinho Lutero, de 1534, Gonzaga<sup>70</sup> apresenta o cânon de Lutero, de forma bicolunada, com o original alemão e tradução para o português:

<sup>68</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 342.

<sup>69</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 378-379.

<sup>70</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 343-344.

<b>Lutherbibel (1534)</b>	<b>A Bíblia de Lutero (1534)</b>	Cap.
<b>Bucher des Alten Testaments (XXIV)</b>	<b>Livros do Antigo Testamento (XXIV)</b>	
1. Das erst buch Mose (Genesis)	1. O 1º livro de Moisés (Gênesis)	50
2. Das ander buch Mose (Exodus)	2. O 2º livro de Moisés (Êxodo)	40
3. Das dritte buch Mose (Leviticus)	3. O 3º livro de Moisés (Levítico)	27
4. Das vierde buch Mose (Numeri)	4. O 4º livro de Moisés (Números)	36
5. Das funfft buch Mose (Deuteronomios)	5. O 5º livro de Moisés (Deuteronomio)	34
6. Das buch Josua	6. O livro de Josué	24
7. Das buch der Richter (Judicum)	7. O livro dos Juízes	21
8. Das buch Rut	8. O livro de Rute	4
9. Samuel (Regum, 1 et 2)	9. 1º Samuel (1º Reino)	31
	2º Samuel (2º Reino)	24
10. Der Könige (Regum, 3 et 4)	10. Reino (3º Reino)	22
	Reino (4º Reino)	25
11. Chronica (Paralipomenon, 1 et 2)	11. 1º Crônicas	30
	2º Crônicas	36
12. Esra	12. Esdras	10
13. Nehemia	13. Neemias	13
14. Esther	14. Ester	10
15. Hiob	15. Jó	42
16. Psalter	16. Saltério ( <i>Salmos</i> )	150
17. Sprüche Salomonis (Proverbiorum)	17. Provérbios de Salomão	31
18. Prediger Salomonis (Ecclesiastes)	18. O Pregador Salomão (Eclesiastes)	12
19. Hohelied Salomonis (Canticum Canticorum)	19. Cânticos de Salomão (Cântico dos Cânticos)	8
20. Jesaia	20. Isaías	66
21. Jeremia (Klagelieder Jeremias)	21. Jeremias (Lamentações de Jeremias)	52
22. Esequiel	22. Ezequiel	5
23. Daniel	23. Daniel	48
24. Zwölf kleine Propheten, mit namen	24. Doze pequenos profetas, com nomes	12

Lutherbibel (1534)	A Bíblia de Lutero (1534)	Cap.
1. Hosea	1. Oseias	14
2. Joel	2. Joel	3
3. Amos	3. Amós	9
4. Obadia	4. Abdias	1
5. Jona	5. Jonas	4
6. Micha	6. Miqueias	7
1. Nahum	7. Naum	3
8. Habakuk	8. Habacuc	4
9. Sophonia	9. Sofonias	3
10. Haggai	10. Ageu	2
11. Sacharia	11. Zacarias	14
12. Malachia	12. Malaquias	4
Judith	Judite	16
Das buch der Weisheit	O Livro da Sabedoria	19
Tobita	Tobias	14
Jesus Sirach	Jesus Sirac ( <i>Eclesiástico</i> )	51
Baruch	Baruc ( <i>com a carta de Jeremias</i> )	6
Maccabeorum	Macabeus (1º)	16
	Macabeus (2º)	15
Stucte inn Esther und Daniel	Acréscimos em Ester e Daniel	<i>cada</i>

#### 4.2.2. A adesão ao cânon hebraico

A opção de Lutero, ao se tratar do AT, foi deixar bem clara a distinção entre os livros canônicos, enumerando-os de 1 a 24, e os sete deutero-canônicos (contando 1º e 2º Macabeus como obras separadas), que ficaram sem enumeração, separados no final da lista.

Essa identificação sobre quais eram canônicos e quais não, pode ser vista já em Jerônimo, através da sua versão latina da Bíblia (*Vulgata*). Para Jerônimo, podiam ser considerados canônicos apenas “os livros hebraicos tradicionalmente considerados como Sagrada Escritura para os judeus [...], e os livros extras, que encontramos apenas na Septuaginta Grega, não pertencem ao cânon das Escrituras”<sup>71</sup>. Essa distinção não foi nem aceita e muito menos assumida por Agostinho quando expôs sua lista dos livros bíblicos. Agostinho de Hipona, diferente de Jerônimo, não fez diferen-

<sup>71</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 140.

ciação entre os livros escritos em hebraico, canônicos, e os livros escritos em grego, deuterocanônicos, herdados da Septuaginta<sup>72</sup>. Nesse sentido, Lutero encontra-se muito mais perto de Jerônimo do que de Agostinho, apesar de inverter essa ordem de preferências ao se tratar de outros assuntos, como já visto anteriormente.

O critério adotado por Jerônimo para a defesa do texto hebraico como fonte de verdade - *hebraica veritas* – encontrou em Lutero e em seus interesses humanistas pela valorização e busca dos textos nas línguas originais, total aderência. Se o intuito era ir às fontes, em busca de maior clareza e exatidão do texto bíblico, ressaltar a importância e o peso dos textos hebraicos era um caminho inevitável para Martinho Lutero. Assim, o cânon hebraico se tornou garantidor da canonicidade dos livros bíblicos do AT na Bíblia de Lutero; todavia, Lutero não levou em conta o fato de que os textos gregos deuterocanônicos da *Septuaginta* também foram escritos por judeus, embora na diáspora, e que foi o texto que a igreja apostólica usou e igualmente o texto que, de longe, foi e é o mais citado nos livros do NT, e não o texto hebraico.

Embora Lutero tenha seguido Jerônimo e considerado como canônicos os 24 livros da Bíblia hebraica, isso não quer dizer que ele expressava apreço a todos eles. Isso pode ser percebido em relação a Ester, Crônicas e Eclesiastes, que, para ele, não deviam constar entre os canônicos do AT. No entanto, aceitando a opinião de Karlstadt, ele os deixou entre os protocanônicos<sup>73</sup>.

Em relação ao livro de Ester, especialmente, como explica F. F. Bruce, “afirma-se que ele teria dito: ‘Odeio Ester e 2Macabeus de tal modo que desejaria que eles não existissem. Ambos contêm muito judaísmo e não pouco vício pagão’”<sup>74</sup>. O autor então prossegue ao comentar que esse comentário sobre o livro de Ester expõe apenas um exercício de juízo pessoal de Lutero, pois Jerônimo, importante para a classificação dos livros canônicos ou deuterocanônicos, defendia este livro como aceitável para estabelecimento

<sup>72</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 158.

<sup>73</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 341.

<sup>74</sup> BRUCE, F. F., *O cânon das escrituras*, p. 93.

de sã doutrina. Isto difere-se, no entanto, do caso de 2Macabeus. Pois, além de ter sido visto por Jerônimo como não aceitável para doutrina, pois não passava pelo critério da *hebraica veritas*, já que era originalmente em grego, possuía, e segundo F. F. Bruce<sup>75</sup>, uma teologia que Martinho Lutero discordava, acerca da oração pelos mortos, tendo como base o texto de 2Mc 12,38-45, que estava ligado à teologia por trás do sistema de indulgências que foi grande motivo de protesto por parte do monge agostiniano católico.

#### 4.2.3. Os deuterocanônicos no Apêndice

Gonzaga explica que “o termo *deuterocanônico* foi usado pela primeira vez por *Sixto de Siena* em 1566 (Frei *Sixtus Senensis*, Itália: 150-1569) para descrever textos do AT e do NT [...]”<sup>76</sup>. A intenção de Sixto de Siena era:

[...]identificar os livros que foram inseridos num primeiro momento no Cânon (proto-canônicos) e os que foram inseridos num segundo momento no Cânon (deuterocanônicos), indicando uma ordem cronológica e não de valor ou autoridade em termos de inspiração ou revelação, que ele aceitava.<sup>77</sup>

Sob essa percepção que, no Concílio de Trento (1545-1563), a Igreja Católica decidiu reforçar sua posição de não distinguir esses dois grupos de livros bíblicos do AT<sup>78</sup>. Assim, deixando de lado a distinção feita por Jerônimo, como já apresentada anteriormente, e reafirmou como aceitos todos os livros que sempre foram lidos na Igreja Católica, “como estão contidos na antiga edição latina da Vulgata”<sup>79</sup>.

Se a Igreja Católica, nesse movimento de contrarreforma, decidiu manter seu cânon sem distinção, pois tinha o entendimento

<sup>75</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 92-93.

<sup>76</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 317.

<sup>77</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 317-318.

<sup>78</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 315-317.

<sup>79</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 317.

como o de Sixto de Siena nessa categorização, por outro lado, Lutero, no mesmo caminho de Jerônimo, optou por manter duas categorias dos livros do AT, reunindo os deuterocanônicos em “uma espécie de apêndice ao Antigo Testamento (1534), ao invés de deixá-los na posição que ocupavam na Vulgata”<sup>80</sup>. E, além disso, não os enumerou, reforçando a ideia de dúvidas em relação à aceitação dos mesmos, como base para a doutrina; todavia, os deixou em sua Bíblia. Para Lutero, em ambos os testamentos, o princípio dominante que para classificar um livro como mais ou menos importante é se ele claramente prega a Cristo. Por isso, ele considerava Gênesis, Salmos e Isaías como de grande valor, por causa da nitidez da sua mensagem cristã<sup>81</sup>.

Por fim, ainda sobre os apócrifos, F. F. Bruce comenta que Lutero contou com a ajuda de assistentes para elaborar boa parte dessas traduções enquanto ele compunha os prefácios. E acrescenta: “A seção que os continha era intitulada: ‘Os Apócrifos: Livros que não devem ser considerados iguais à Escritura Sagrada, mas que são úteis e bons para a leitura’”<sup>82</sup>. Mais uma vez se reforça a hierarquização que Lutero fazia em relação aos livros canônicos e deuterocanônicos, e que ele via valores também neles, indicando-os como “bons para leitura”. Este último é apresentado sob a alcunha “apócrifos”, mas deixados em sua Bíblia, diferentemente do que muitos hoje pensam e creem, de que ele é quem teria tirado.

### 4.3. O cânon hierarquizado do Novo Testamento

#### *4.3.1. O cânon do Novo Testamento segundo Lutero*

Em relação ao NT, como apresentado na edição completa da Bíblia de Lutero, de 1534, Gonzaga<sup>83</sup> apresenta o cânon de Lutero, de forma bicolunada, com o original alemão e tradução para o português:

<sup>80</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 93.

<sup>81</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 93.

<sup>82</sup> BRUCE, F. F., O cânon das escrituras, p. 93.

<sup>83</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 344-345.

<b>Lutherbibel (1534)</b>	<b>A Bíblia de Lutero (1534)</b>	<b>Cap.</b>
<b>Die Bucher des neuen testaments</b>	<b>Os livros do Novo Testamento</b>	
1. Evangelion Sanct Matthes	1. Evangelho de São Mateus	28
2. Evangelion Sanct Marcus	2. Evangelho de São Marcos	16
3. Evangelion Sanct Lucas	3. Evangelho de São Lucas	21
4. Evangelion Sanct Johannis	4. Evangelho de São João	24
5. Der Apostel geschicht geschrieben von Sanct Lucas	5. Os Atos dos Apóstolos escrito por São Lucas	28
6. Epistel Sanct Paulus zu den Romern	6. A Carta de São Paulo aos Romanos	16
7. Die erste Epistel Sanct Paulus zu den Korinthern	7. A Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios	16
8. Die ander Epistel Sanct Paulus zu den Korinthern	8. A segunda Carta de São Paulo aos Coríntios	13
9. Epistel Sanct Paulus zu den Galatern	9. Carta de São Paulo aos Gálatas	6
10. Epistel Sanct Paulus zu den Ephesern	10. Carta de São Paulo aos Efésios	6
11. Epistel Sanct Paulus zu den Philippern	11. Carta de São Paulo aos Filipenses	4
12. Epistel Sanct Paulus zu den Colossern	12. Carta de São Paulo aos Colossenses	4
13. Die erste Epistel Sanct Paulus zu den Thessalonichern	13. A primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses	5
14. Die ander Epistel Sanct Paulus zu den Thessalonichern	14. A segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses	3
15. Die erste Epistel Sanct Paulus an Timotheon	15. A primeira Carta de São Paulo a Timóteo	6
16. Die ander Epistel Sanct Paulus an Timotheon	16. A segunda Carta de São Paulo a Timóteo	4
17. Epistel Sanct Paulus an Titon	17. Carta de São Paulo a Tito	3
18. Epistel Sanct Paulus an Philemon	18. Carta de São Paulo a Filêmon	1
19. Die erste Epistel Sanct Peters	19. A primeira Carta de São Pedro	5
20. Die ander Epistel Sanct Peters	20. A segunda Carta de São Pedro	3
21. Die erste Epistel Sanct Johannis	21. A primeira Carta de São João	3
22. Die ander Epistel Sanct Johannis	22. A segunda Carta de São João	1
23. Die drit Epistel Sanct Johannis	23. A terceira Carta de São João	1
Die Epistel zu den Ebreern	A Carta aos Hebreus	13
Die Epistel Jacobus	A Carta de Tiago	5
Die Epistel Judas	A Carta de Judas	1
Die Offenbarung Johannis	O Apocalipse de João	22

### *4.3.2. A influência de Karlstadt e a hierarquização dos livros do Novo Testamento*

Andreas Rudolph Bodenstein von Karlstadt (1486-1541) foi um amigo próximo de Lutero, também de Wittenberg, que em 1520 escreveu um pequeno tratado sobre o cânon bíblico intitulado *De canonicis libris libellus*, onde apresentou seu cânon bíblico e a classificação para os livros bíblicos que procurava distinguir, tanto do AT como do NT, os livros em “três categorias de importâncias diversas”, para cada um dos testamentos<sup>84</sup>.

Sua influência sobre Lutero em relação ao cânon bíblico não se deu apenas no que se trata do AT, como visto anteriormente. Mas igualmente para o NT, quando Martinho Lutero também categorizou esses livros em diferentes grupos e de diferentes importâncias. Em relação ao cânon bíblico do NT, Karlstadt distinguiu três níveis:

(1) os Evangelhos e Atos; (2) as cartas de Paulo com 1Pedro e 1João; e (3) Hebreus, Tiago, 2Pedro, 2 e 3João, Judas e Apocalipse. Para ele, a autoridade de Hebreus era desconhecida, a autoria de Tiago era duvidosa, ao passo que seguia Jerônimo ao atribuir 2 e 3João a João, o presbítero, não ao evangelista.<sup>85</sup>

Lutero, seguindo a ideia de Karlstadt, também dividiu os livros do NT em três grupos ou tipos, porém de modo diferente.

1) o primeiro grupo compreende o Evangelho de João e sua primeira carta, as cartas paulinas, especialmente Romanos, Gálatas e Efésios, e 1Pedro; 2) o segundo grupo compreende os Evangelhos Sinóticos, as outras cartas de Paulo, os Atos, 2Pedro e 2 e 3João; 3) o terceiro grupo compreende

<sup>84</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 337.

<sup>85</sup> BRUCE, F. F., *O cânon das escrituras*, p. 222; confira também GONZAGA, W., *Compêndio do cânon bíblico*, p. 340.

os quatro escritos que Lutero colocou no final de sua tradução: Hebreus, Tiago, Judas e Apocalipse.<sup>86</sup>

Seguindo o critério da enumeração adotado para o AT, em que ele diferenciava claramente os canônicos dos apócrifos ou deuterocanônicos, para o NT ele repetiu o método e enumerou os livros de Mateus a 3João, de 1 a 23, sendo eles os canônicos capitais, deixando assim os deuterocanônicos do NT ou não capitais, no fim, sem enumeração, na seguinte ordem: “*Hebreus* (texto erudito, mas não de capital valor), *Tiago* (‘carta de palha’), *Judas* (‘inútil, pois é um resumo de 2Pedro’, [...]) e *Apocalipse* (‘falta-lhe tudo que considero apostólico ou profético’)<sup>87</sup>.

Sobre a epístola de Tiago, o desprezo de Lutero por ela se dá principalmente por causa da sua opinião de que sua mensagem está completamente contra os escritos paulinos e todo o restante da Escritura ao atribuir a justificação às obras<sup>88</sup>. Embora a declaração luterana seja forte - “carta de palha”, Rios esclarece que, segundo Robert Kolb, não se deve interpretá-la como indicadora de uma reprovação absoluta por parte de Lutero. Sua reprovação estaria mais no sentido da pouca importância que, segundo Lutero, a epístola dá para a proclamação de Jesus e da salvação. Como argumento para essa posição, pode-se observar como Martinho Lutero permanece fazendo uso da epístola, chegando a citá-la em seu Catecismo Maior<sup>89</sup>. A interpretação que Lutero deu à questão da fé, da justificação e das boas obras em Tiago, não era apoiada por outros teólogos, como foi o caso do seu amigo Filipe Melancthon, que “providenciava uma interpretação que mostrava a justificação pela fé não sendo rivalizada pelo texto de Tiago”<sup>90</sup>.

Com isso, observa-se como que a teologia de Lutero impactou diretamente na sua opinião sobre os livros bíblicos, levando-o até mesmo a realizar diferentes hierarquizações entre eles. No en-

<sup>86</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 341-342.

<sup>87</sup> GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 341.

<sup>88</sup> RIOS, C. M., Richard Hooker e a Epístola de Tiago, p. 232.

<sup>89</sup> RIOS, C. M., Richard Hooker e a Epístola de Tiago, p. 232.

<sup>90</sup> RIOS, C. M., Richard Hooker e a Epístola de Tiago, p. 233.

tanto, isso não foi o suficiente para que ele rompesse radicalmente com a tradição bíblica-canônica da Igreja, pois procurou manter os livros já estabelecidos, mesmo que sob um olhar diferente. Isto sinaliza que, embora a Escritura devesse, para Lutero, ter um peso maior, até mesmo frente ao magistério e à Tradição da Igreja, ele ainda se mantinha perto desta Tradição, ao menos nos anos iniciais daquela que ficou conhecida como a reforma luterana do século XVI.

## Conclusão

A crença de que a Escritura é a revelação de Deus à humanidade, a fim de comunicar sua ação na história humana, objetivando sua salvação, eleva a importância da Bíblia e, conseqüentemente, do seu cânon para os cristãos. Esse valor dado à Palavra revelada, em nomes como o de Martinho Lutero, ganhou ainda mais peso, pois defendia a Bíblia como a maior fonte de autoridade para o crente.

No entanto, importa-se pensar: que Bíblia? Com tantos cânones da Escritura, essa pergunta tem importante validade. Assim, o que se procurou fazer através dessa pesquisa foi perceber qual era a Bíblia que Lutero idealizou e elaborou. Mas, não apenas isso, investigou-se o que possivelmente influenciou o monge alemão na sua grande empreitada de tradução da Bíblia e, principalmente, de organização dos livros bíblicos, expressando diferentes valores de importância entre eles, o que foi abandonado pela tradição protestante que o seguiu; ele jamais tirou algum dos livros deuterocanônicos da Bíblia, seja do AT seja do NT, apenas os deslocou para o final de cada *corpus*, veterotestamentário ou neotestamentário, como pode ser conferido em sua Bíblia original.

Assim, verificou-se que o contexto de Lutero teve grande peso em sua formação, conduzindo-o até a elaboração do seu cânon bíblico. A crítica textual mostrava-se forte em nomes como o de Lourenço de Valla e igualmente a importância da volta às fontes; e o contato com os textos nas línguas originais e as línguas

antigas ganhavam destaque com o movimento humanista renascentista, que alcançou Lutero de diferentes formas, sendo mais diretamente em seu tempo de estudos em Erfurt, na Alemanha. Esta valorização das línguas antigas, no caso do texto bíblico, incentivou um retorno aos textos nas línguas originais. Isso levou Lutero a repensar o cânon bíblico do AT e a evidenciar a diferença entre os que haviam sido recebidos da tradição hebraica, escritos em hebraico (*Cânon Palestinense*), e da tradição grega, em língua grega (*Cânon Alexandrino*); mas ambos os cânones recebidos dos judeus, seja da palestina, seja da diáspora; mas igualmente a repensar o cânon do NT, escrito totalmente em grego, a evidenciar a diferença entre os que haviam sido recebidos da tradição apostólica, com seus livros sendo classificados diferentemente do que encontramos hoje em nossas Bíblias.

Seu olhar para o cânon hebraico se deveu, de igual forma, à influência de Jerônimo, autor da *Vulgata* Latina, que havia feito distinção entre os livros bíblicos seguindo o critério da *hebraica veritas*. A *Vulgata* foi a primeira Bíblia que Lutero conheceu e também foi uma importante base para a sua própria tradução da Bíblia para o alemão vernacular. Embora fosse um monge agostiniano católico, admirador do bispo de Hipona mais do que de Jerônimo, não desprezou as contribuições do autor da *Vulgata*. E seu olhar para o texto do NT, totalmente escrito em grego, foi no sentido de reclassificar e ressignificar os livros, deslocando quatro livros para o final do cânon, sem numerá-los, como fez para os demais.

Ainda que a teologia de Lutero seja crucial para a compreensão do seu pensamento, ao se tratar do cânon bíblico, foi visto que mesmo em certas situações em que ele questionou determinado livro bíblico por razões teológicas, como nos casos de Ester e Tiago, acabou por seguir a tradição da *Vulgata* e também por ouvir o seu amigo Karlstadt, que antes dele já havia elaborado sua lista a respeito do cânon bíblico e realizado uma hierarquização dos livros, sendo seguido por Lutero. Além de Karlstadt e Jerônimo, o holandês Erasmo de Roterdã foi peça fundamental na vida de

Lutero e na sua compreensão do cânon bíblico, tendo em vista que, como mostrado, a versão grega de 1516 serviu de base para a tradução do NT publicado em 1522 por Lutero, seguindo igualmente a Vulgata.

Esse valor dado à Escritura, impulsionado pela crença de que a Bíblia deve ter a maior autoridade, levou Lutero a realizar uma tradução da Bíblia, o que cumpriria seu desejo de aproximar o povo da Palavra. No entanto, ele não se contentou com uma atividade apenas de tradução, pois apresentou o seu próprio cânon bíblico, demonstrando a própria classificação e hierarquização que ele percebia nos livros da Bíblia, tanto do AT como do NT. E para auxiliar ainda mais no sentido da Fé, ele escreveu e publicou seus dois catecismos, pautados na Palavra de Deus: Catecismo Maior e Catecismo Menor.

Por fim, o cânon bíblico de Lutero constitui-se um importante marco da vida do monge agostiniano, mas não foi plenamente incorporado pelos que o seguiram mais tarde nos movimentos após a reforma, tendo em vista que decidiram retirar os setes deutero-canônicos do AT e a reposicionar os livros do NT, diferentemente do tinha sido feito por Lutero. As motivações que levaram Martinho Lutero a reclassificar os livros bíblicos, à sua maneira, foram o que se buscou perceber até aqui, a fim de comunicar as circunstâncias marcantes da vida de Lutero que o formaram e o impulsionaram.

## Referências bibliográficas

BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja**: de Niceia ao Vaticano II. 2. ed. Tradução de Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BRUCE, F. F. **O cânon das escrituras**. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Hagnos, 2011.

CARBAJOSA PÉREZ, Ignacio. **Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem**: ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento? Navarra (Espanha): Editorial Verbo Divino, 2021.

DIETRICH, Luiz José; GOMES, Vinício. **O Sola Scriptura 500 anos depois**: ganhos, perdas e perspectivas. *Teologia e Espiritualidade*, Curitiba, v. 5, n. 09, p. 65-90, jun. 2018.

DIETZ, Martin Timóteo. **Sola Scriptura entre tradição e modernidade.** *Teocomunicação: Revista de Teologia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 49, n. 1, p. 1-20, jan./jun. 2019. DOI: 10.15448/0103-314X.2019.1.32087. Acesso em: 30 nov. 2025.

DOUGLAS, J. D. (Org.). **O Novo dicionário da Bíblia.** 3. ed. rev. Tradução de João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2006.

FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino.** Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012. p. 143-154.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do cânon bíblico:** listas bilíngues dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2019.

LINDBERG, Carter. **História da reforma.** Tradução de Elissamai Bauleo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**, volume III: O despertar da filosofia moderna. Tradução de Carlos Alberto Bárbado. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

KIDD, Beresford James. **Documents Illustrative of the Continental Reformation.** Oxford: Clarendon Press, 1911. Disponível em: <https://archive.org/details/docreform00kidd/page/n9/mode/2up>. Acesso em: 17 de novembro de 2025.

MAGALHÃES, Carlos Kildare; SILVA, Fernando Antônio da; CALDEIRA, Guilherme. **A circunstância em José Ortega y Gasset:** aproximações ao inconsciente junguiano. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 58-66, jan.-abr. 2018.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica:** uma introdução à teologia cristã. 3. reimp. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditações do Quixote.** Comentário de Julián Marías. Tradução de Gilberto de Mello Kujawski. São Paulo: Livro Ibero-Americano Ltda., 1967.

RIOS, Cesar Motta. **Richard Hooker e a Epístola de Tiago reconciliada com a justificação pela fé no século XVI.** *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 44, n. 01, p. 223-237, jan./jun. 2018. DOI: 10.22351/nepp.v44i1.3288. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/download/3288/pdf>. Acesso em: 2 dez. 2025.

RODRIGUES, Manuel Augusto. **Lutero e a Bíblia.** *Humanitas: Revista do Instituto de Estudos Clássicos e Humanísticos.* Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 39-40, p. 187-196, 1987-1988. Disponível em: [https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas39-40/08\\_Augusto\\_Rodrigues.pdf](https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas39-40/08_Augusto_Rodrigues.pdf). Acessado em: 01 de dezembro de 2025.

SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church, Volume VII. Modern Christianity.** The German Reformation. 2. ed. rev. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1882. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc7.html>. Acesso em: 18 nov. 2025.

ŞENCAN, Selin. **Renaissance humanism and Martin Luther:** the birth of nation-states. *Dialog*, v. 64, p. 45-52, 2025. Disponível em: <https://onlinelibrary>.

[wiley.com/doi/epdf/10.1111/dial.12870](https://wiley.com/doi/epdf/10.1111/dial.12870). Acesso em: 29 nov. 2025. DOI: 10.1111/dial.12870.

SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. **A propósito dos quinhentos anos do *textus receptus* de Desidério Erasmo**. História e Culturas, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 70-88, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistahistoriaculturas/article/view/436/733>. Acesso em: 3 dez. 2025.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. 2. ed. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Aste, 2000.

VISSER, Arnoud. **The Luther Bible**. In: WHITFORD, David M. (ed.). Martin Luther in Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. cap. 40, p. 350-357. DOI: [10.1017/9781316596715.041](https://doi.org/10.1017/9781316596715.041).

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã**. Tradução de Paulo Siepierski. 3. ed. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), 2006.

## Capítulo 5

# A mulher que ungiu Jesus segundo os quatro evangelhos canônicos

*The woman who anointed Jesus according to the four canonical gospels.*

*La mujer que ungió a Jesús según los cuatro evangelios canónicos.*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>

Marcela Machado Vianna Torres<sup>2</sup>

### Resumo

O presente artigo estuda a unção de Jesus por uma mulher nos quatro evangelhos, destacando como cada evangelista enfoca o episódio de acordo com a sua teologia. Marcos e Mateus apresentam uma mulher anônima que realiza a unção na cabeça de Jesus, em Betânia, na casa de Simão, o leproso. Sua memória será lembrada sempre que o evangelho for proclamado por causa de seu gesto profético. Marcos, Mateus e João situam o episódio num contexto pascal, vinculando a unção à morte de Jesus. No entanto, João é o único evangelista que identifica a mulher: ela é sua amiga, Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro, que unge os pés de Jesus.

<sup>1</sup> 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>

<sup>2</sup> Doutoranda em Teologia Bíblica junto à mesma Universidade. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: <marcelamvtorres@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9630383223180390> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1922-3613>.

Lucas situa o evento na Galileia na casa de um fariseu chamado Simão, sendo a mulher identificada apenas como uma pecadora conhecida na cidade. O centro da narrativa no terceiro evangelho é a unção feita como gesto de entrega generosa e arrependimento, numa dinâmica de amor e perdão que expressa a misericórdia de Jesus e a conversão da mulher. Em todas as narrativas, a mulher é criticada pelos convivas, seja pelo “desperdício” de óleo caro em Marcos, Mateus e João, seja pela sua reputação como pecadora na cidade, no evangelho de Lucas. Em todas as narrativas, Jesus entra em defesa da mulher. Ele reconhece nesse acontecimento uma compreensão de sua missão, pois o gesto dispensado a ele antecipa a lógica do dom total e gratuito ofertado por Jesus que culminará na cruz. A unção torna-se profecia e reconhecimento.

**Palavras-chave:** Evangelhos, Unção, Perfume, Mulher, Jesus.

## Abstract

This article studies the anointing of Jesus by a woman in the four Gospels, highlighting how each evangelist approaches the episode according to their theology. Mark and Matthew present an anonymous woman who anoints Jesus' head in Bethany, at the house of Simon the leper. Her memory will be recalled whenever the Gospel is proclaimed because of her prophetic gesture. Mark, Matthew, and John situate the episode in a Paschal context, linking the anointing to Jesus' death. However, John is the only evangelist who identifies the woman: she is his friend, Mary of Bethany, sister of Martha and Lazarus, who anoints Jesus' feet. Luke situates the event in Galilee at the house of a Pharisee named Simon, with the woman identified only as a known sinner in the city. The narrative in the third Gospel centers on the anointing as a gesture of generous surrender and repentance, in a dynamic of love and forgiveness that expresses Jesus' mercy and the woman's conversion. In all the narratives, the woman is criticized by the guests, whether for the “waste” of expensive oil in Mark, Matthew, and John, or for her reputation as a sinner in the city, in the Gospel of Luke. In all

the narratives, Jesus defends the woman. He recognizes in this event an understanding of his mission, because the gesture shown to him anticipates the logic of the total and gratuitous gift offered by Jesus that will culminate on the cross. The anointing becomes prophecy and recognition.

**Keywords:** Gospels, Anointing, Perfume, Woman, Jesus.

## Resumen

Este artículo estudia la unción de Jesús por una mujer en los cuatro Evangelios, destacando cómo cada evangelista aborda el episodio según su teología. Marcos y Mateo presentan a una mujer anónima que unge la cabeza de Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso. Su recuerdo se evocará cada vez que se proclame el Evangelio debido a su gesto profético. Marcos, Mateo y Juan sitúan el episodio en un contexto pascual, vinculando la unción con la muerte de Jesús. Sin embargo, Juan es el único evangelista que identifica a la mujer: es su amiga, María de Betania, hermana de Marta y Lázaro, quien unge los pies de Jesús. Lucas sitúa el evento en Galilea, en casa de un fariseo llamado Simón, identificando a la mujer simplemente como una pecadora conocida en la ciudad. La narración del tercer Evangelio se centra en la unción como un gesto de entrega generosa y arrepentimiento, en una dinámica de amor y perdón que expresa la misericordia de Jesús y la conversión de la mujer. En todos los relatos, la mujer es criticada por los invitados, ya sea por el «despilfarro» de aceite costoso en Marcos, Mateo y Juan, o por su reputación de pecadora en la ciudad, en el Evangelio de Lucas. En todos los relatos, Jesús la defiende. Reconoce en este acontecimiento una comprensión de su misión, porque el gesto que recibe anticipa la lógica del don total y gratuito que Jesús ofrece y que culminará en la cruz. La unción se convierte en profecía y reconocimiento.

**Palabras Claves:** Evangelios, Unción, Perfume, Mujer, Jesús.

## Introdução

O objetivo deste estudo é investigar as diferentes versões do relato da unção de Jesus nos textos dos evangelhos de Mt 26,6-13, Mc 14,3-9, Lc 7,36-50 e Jo 12,1-8, pertencentes ao *corpus* dos Evangelhos e Atos<sup>3</sup>. Analisando a narrativa dos textos, observa-se que cada evangelista constrói a narrativa da unção de acordo com sua teologia. Percebe-se também que há elementos intertextuais entre eles, sendo possível afirmar que Mt 26,6-13 e Mc 14,3-9 são muito similares, podendo representar uma tradição mais próxima do núcleo histórico da unção de Jesus por uma mulher antes da Paixão. O texto de Jo 12,1-8 parece ser uma releitura combinando elementos verbais e temáticos dos relatos de Lucas e Marcos. E o texto de Lc 7,36-50, mesmo contendo tópicos parecidos, inclui diversos elementos próprios que não são mencionados nos demais evangelhos, como uma parábola, temas de amor, perdão e misericórdia.

Na tradição semita, a unção era uma forma de hospitalidade, na qual um convidado recebia o óleo como refrigério, renovação das forças em meio ao clima seco e quente do Oriente Próximo, sinal de amizade e honra (Sl 109,18; Pr 27,9; Eccl 9,8); a unção corporal era um elemento de proteção para os soldados em batalha e, desta tradição, desenvolve-se uma ideia de proteção divina e a teologia da unção messiânica. A unção era uma expressão de alegria e consolo, presente nas festividades e celebrações (Am 6,6), e a privação era compreendido como infelicidade ou luto (Dt 28,40; Mq 6,15) como é testemunhado na literatura veterotestamentária (Dn 10,3; 2Sm 12,20). O óleo da unção era utilizado para curar os doentes e tratar das feridas (Is 1,6; Lc 10,34; Lv 14,10-32). O gesto da unção acompanhava rituais de expulsão de espíritos impuros e de cura de doenças e enfermidades (Mc 6,13; Mt 10,1; Lc 9,1).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> LEÓN-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 1071-1074.

Nos relatos dos quatro evangelhos canônicos, a unção evidencia o contraste entre a preocupação dos discípulos e dos convivas com o valor material do óleo e o gesto generoso da mulher, que, sem calcular o custo, derrama o perfume como expressão plena de amor.

## Capítulo 5

## 1. Textos em grego e tradução

Mt 26,7	Mc 14,3	Lc 7,37-38	Jo 12,3
προση̅λθεν αὐτῷ γυνή ἔχουσα <b>ἀλάβαστρον</b> μύρου βαρυτίμου, καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου.	Ἐλθοῦσα δὲ γυνή ἔχουσα <b>ἀλάβαστρον</b> μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, συντρίψασα τὴν <b>ἀλάβαστρον</b> κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.	καὶ ἰδοὺ γυνή ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα <b>ἀλάβαστρον</b> μύρου ἔστη ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειπεν τῷ μύρῳ.	ἡ οὖν Μαρία λαβοῦσα λίτραν μύρου <b>νάρδου</b> πιστικῆς πολυτίμου ἤλειπεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.

<p>“Aproximou-se dele uma mulher que trazia um vaso de alabastro com perfume precioso e o derramou sobre sua cabeça enquanto ele estava à mesa.”</p>	<p>“E, tendo vindo uma mulher que trazia um vaso de alabastro com perfume de nardo puro e muito caro, ela quebrou o vaso de alabastro e derramou-o sobre a sua cabeça.”</p>	<p>“E eis que uma mulher que era da cidade, uma pecadora e tendo sabido que estava à mesa na casa do fariseu, tendo trazido um vaso de alabastro com óleo perfumado, ficando atrás, aos seus pés, chorando, começou a molhar os pés dele com lágrimas, e os enxugava com os cabelos da sua cabeça, e beijava os seus pés e os ungiu com o perfume.”</p>	<p>“Então Maria, tendo tomado uma libra de perfume de nardo puro e precioso, ungiu os pés de Jesus e enxugou seus pés com os cabelos dela; e a casa se encheu com o aroma do perfume.”</p>
--	---	---	--

## 2. Notas filológicas

- a) “ἀλάβαστρον/*vaso de alabastro*” – o termo “alabastro” ocorre somente nos três sinóticos, Mateus, Marcos e Lucas, e refere-se a um jarro feito de pedra de alabastro que normalmente tinha um longo gargalo que era quebrado no momento em que se queria usar o conteúdo. Era usado, acima de tudo, para guardar líquidos preciosos, como perfumes. Muitas vezes no NT, o termo vem acompanhado de um qualificativo de valor, como é o caso de Mt 26,7 e Mc 14,3.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., *ἀλάβαστρον*, Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento, LN 6,131, p. 63.

- b) “*μύρον/unguento*” - O vocábulo *μύρον* ocorre em Mt 26,7.12; Mc 14,3.4.5; Lc 7,37.38.46; 23,56; Jo 12,2,3(2x).5; Ap 18,13. Em todos os evangelhos esse termo é empregado na unção de Jesus por uma mulher, sendo que em Lc 23,56, o vocábulo expressa a preparação de óleo perfumado pelas mulheres que vão ao sepulcro para ungir o corpo de Jesus. O vocábulo *μύρον* refere-se a um aroma bastante forte de perfume ou óleo perfumado e pode ser compreendido simplesmente como “óleo que tem um cheiro bom” ou “óleo de cheiro suave”. Em ritos funerários, estes óleos eram utilizados como forma de preservar por mais tempo o corpo.<sup>6</sup> Dentro deste contexto deve-se mencionar o “*νάρδος/nardo*”, que se refere a um óleo aromático extraído de uma planta chamada “nardo”, utilizado em Marcos e João para evidenciar a especificidade do óleo da unção.<sup>7</sup>
- c) “*πιστικός/confiável*” – o vocábulo indica, quando referido a bebidas, óleos ou perfumes, um produto não adulterado ou sem diluição, o que implica uma qualidade em que se pode confiar a pureza. Esta relação com a pureza, muitas vezes utilizada de forma metafórica, indica estar bem concentrado, sem mistura (Jo 12.3; 1Pe 2,2).<sup>8</sup>
- d) “*πολυτελής/πολύτιμος/custoso, suntuoso, magnificante*” – os vocábulos pertencem a um mesmo campo semântico e são compostos da combinação dos termos “*πολύς/muito*” e “*τιμή/valor*”, que indica algo muito valioso, precioso, honrado. O uso como adjetivo ocorre também em Mt 13,46 (parábola da pérola preciosa) e em 1Pd 1,19 (em referência ao sangue precioso de Cristo).<sup>9</sup> Dentro deste

<sup>6</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., *μύρον*, Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento, LN 6,205, p. 71.

<sup>7</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., *νάρδος*, Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento, LN 6,210, p. 72.

<sup>8</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., *πιστικός*, Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento, LN 79,97-79.99, p. 626.

<sup>9</sup> MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; DE MOURA NEVES, M. H., *πολύτιμος*,

mesmo campo semântico deve-se considerar o adjetivo “βαρύτιμος/ *muito caro*”, que literalmente significa “de pesado valor”, que originalmente era concebido como uma expressão de punição severa, no entanto, mas tardiamente passa a ser utilizado em contextos de descrição dos objetivos de alto e/ou grande valor.<sup>10</sup>

- e) λίτρα – o termo é uma referência ao peso romano que correspondia cerca de 330 gramas. Torna-se uma referência de medida entre as regiões dominadas pelo Império. Ao se traduzir o termo λίτρα no NT, não é necessário dizer que se tratava de “uma libra romana”, literalmente. A melhor opção é usar um termo, conhecido para “libra” (que normalmente pesava em torno de 325g) ou dar um equivalente aproximado em termos de gramas (300g) ou aproximadamente meio litro.<sup>11</sup>
- f) “καταχέω/*derramou*”, “ἀλείφω/*ungiu*” – mesmo tendo raízes distintas os verbos expressam uma ação correlacionada em sentido semântico, tendo em Mateus e Marcos um sentido mais genérico, que é explicado por meio da narrativa da ação da mulher que se aproxima de Jesus, enquanto que em Lucas e João, o uso da mesma raiz difere-se apenas pela forma verbal que indica, de modo geral, uma ação que repercute no presente (“ungia”, em Lucas) e/ou no passado (“ungiu”, em João).

### 3. Comentário exegético

#### 3.1 Evangelho Mateus (Mt 26,6-13)

A narrativa da unção segundo Mateus se dá dois dias antes da Páscoa (Mt 26,2), em Betânia, na casa de Simão, o leproso (Mt

---

DGP, p. 880.

<sup>10</sup> MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; DE MOURA NEVES, M. H., βαρύτιμος, DGP, p. 164.

<sup>11</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., λίτρα, Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento, LN 86,4, p. 652.

26,6). Uma mulher não identificada se aproxima de Jesus com um vaso de alabastro com óleo precioso e unge a sua cabeça enquanto este estava à mesa (Mt 26,7).

Mateus utiliza a mesma raiz verbal de Marcos: “καταχέω/*derramar*”, um gesto feito sem restrição. Além disso, o autor qualifica o óleo como “βαρύτιμος/*caro*”, sublinhando o valor precioso da oferta da mulher, cuja entrega é carregada de simbolismo: ela ofereceu o melhor ao Senhor. Não se trata apenas de um presente material, mas uma devoção e reconhecimento de Jesus como messias. O detalhe da unção na cabeça evoca à tradição veterotestamentária de unção régia<sup>12</sup>, assim como Marcos, de modo que a cena apresenta uma conotação messiânica: Jesus é o rei consagrado, porém, a ênfase na morte, indica que a sua entronização é a cruz e não um trono terreno.

Mt 26,8-9 descreve a oposição dos discípulos à mulher, pois irritados com ela falam, entre si, consideram o seu gesto como um desperdício. Eles alegavam que o perfume poderia ter sido vendido e o seu valor poderia ter sido dado aos pobres. O evangelista cria um contraste irônico: aqueles que deveriam ter compreendido o valor de Jesus são os que medem a ação da mulher em termos econômicos, incapazes de perceber sua entrega gratuita e o seu alcance profético.

Jesus percebe a murmuração e intervém (Mt 26,10-11), perguntando-lhes o motivo do questionamento. Ele defende a mulher que havia feito uma boa ação para com ele. A atitude dela é um gesto que antecipa a paixão de Jesus. A exortação que o mestre faz aos discípulos indica a impermanência de sua presença física entre eles e da existência de pobres na sociedade (Mt 26,11). A observação de Jesus não diminui a importância do cuidado com os pobres, mas evidencia a relevância daquele momento irrepetível. Em Mt 26,12, Jesus afirma que a unção é uma preparação antecipada de seu corpo para a sepultura. Ele declara que a atitude dela será contada em sua memória (Mt 26,13). A mulher anônima e consi-

<sup>12</sup> Alguns exemplos de unções régias no AT: 1Sm 10,1; 16,13; 1Rs 1,39.

derada pouco importante no contexto social da época, é elevada a modelo de discipulado e eternizada nas palavras de Jesus.

### 3.2 Evangelho Marcos (Mc 14,3-9)

Marcos evidencia que a unção se deu dois dias antes da Páscoa e da festa dos Ázimos (Mc 14,1). Jesus encontrava-se em Betânia, na casa de Simão, o leproso. Ele estava sentado à mesa, quando veio uma mulher trazendo um vaso de alabastro com óleo de nardo puro, caríssimo, e quebra o vaso e o derrama na cabeça de Jesus, ungiendo-o. Alguns dos presentes (sem especificação) indignados pelo desperdício, murmuraram contra a mulher e disseram que o óleo poderia ter sido vendido por mais de 300 denários e distribuído aos pobres (Mc 14,4-5). Jesus defende a mulher e lembra aos murmuradores que os pobres sempre estarão por perto e se quiserem, podem fazer-lhes o bem. Jesus justifica a ação da mulher dizendo que ela fez o possível e planejou com antecedência a unção de seu corpo para a sepultura. A narrativa se conclui com a explicitação de que a memória do seu gesto e dela própria será levada onde o evangelho for pregado (Mc 14,8-9).

Nota-se na narrativa que há uma tensão que gira em torno do sentido do ato da mulher. A construção do texto cria um ambiente no qual o narrador antecipa ao ouvinte leitor o valor econômico do nardo puro que a mulher carrega no vaso de alabastro (Mc 14,3 especifica o tipo de óleo: “νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς/nardo genuíno e caro”). É justamente este valor material que motiva a reação dos presentes que consideram um desperdício a unção de Jesus. No entanto, Jesus reconhece o sentido profundo do gesto, que expressa amor e algo que não pode ser mensurado economicamente. O real valor do óleo da unção não está inserido no produto em si, mas na relação de vínculo que ele estabelece entre as partes.

Tem-se aqui, em uma primeira camada, a expressão de generosidade que acompanha o ato de doar, que é valiosa pelo fato da pessoa abrir mão de algo importante para si, pois deseja ofere-

cer ao outro. O que permanece não é o objeto, mas algo da pessoa que será lembrado, não apenas o seu ato, mas a própria pessoa (Mc 14,9).

O autor narra que o gesto de quebrar o vaso de alabastro possui também uma característica simbólica. Ao quebrar o vaso de alabastro (Mc 14,3), a mulher mostra a sua entrega generosa e sem reservas, uma vez que quebrar é irreversível e serve de exemplo para os presentes, pois o amor e devoção oferecidos a Jesus são totais e definitivos. Pode-se interpretar que o discipulado deve ser realizado sem reservas, deve romper com antigos esquemas para seguir o mestre. A comunidade é interpelada a perceber que a realidade de Jesus é pascal, de entrega e não triunfalista. Ela realiza um ato messiânico, pois ungir a cabeça remete à hospitalidade e, de modo religioso, à unção régia presente no AT.<sup>13</sup>

### 3.3 Evangelho de Lucas (Lc 7,36-50)

A narrativa de Lc 7,36-50 inicia-se com um convite de um fariseu ao mestre para comer em sua casa (Lc 7,36). Este personagem, denominado posteriormente de Simão, por Jesus (Lc 7,40), faz um paralelo narrativo com uma mulher da cidade, “uma pecadora”<sup>14</sup> (Lc 7,37).<sup>15</sup> O convite parece destoar da tensa relação entre este grupo de judeus religiosos com o mestre. A cena não apresenta inicialmente polêmica ou debate (Lc 7,36) até a chegada da mulher (Lc 7,37). Este panorama inicial pode ser considerado uma introdução que, em sentido retórico, reforça as tensões que irão se desenvolver com a presença da mulher pecadora. Da mesma forma, pode ser considerado uma moldura temática na qual a fala

<sup>13</sup> Alguns exemplos de unções régias no AT: 1Sm 9,16; 2Sm 2,4;5,3; 1Rs 1,34.39; 2Rs 11,12.

<sup>14</sup> DE LUCAS, L.; TORRES, M. M. V. “Vi o Senhor!”, p. 54-55. Em 591d.C., numa homilia, o Papa Gregório Magno confundiu a mulher pecadora de Lc 7,36-50 com Maria de Betânia e Maria Madalena.

TORRES, M. M. V., “Vi o Senhor”, p. 155. A Igreja Católica Romana rejeitou oficialmente esta leitura sobre Maria Madalena em 1969.

<sup>15</sup> Há três ocorrências em Lucas de Jesus fazendo uma refeição com um fariseu (Lc 7,36; 11,37; 14,1).

final de Jesus constitui para a mulher a restituição da dignidade e a sua paz (Lc 7,50).<sup>16</sup>

Lucas apresenta um detalhe sobre a identidade da mulher que unge os pés de Jesus: ela é apresentada como uma “*ἁμαρτωλός/pecadora*” conhecida na cidade. Seu nome não é revelado, mas seu estado de pecado é o que determina quem ela é segundo o julgamento dos presentes. A figura da mulher é conflitante para o fariseu, uma vez que esta não é convidada para o jantar, considerada pecadora pública, além de envolver-se de forma inesperada (e indevida) com um dos convidados.

Pode-se pensar na narrativa a partir das três falas de Jesus no texto: a parábola dos credores, voltada para Simão (Lc 7,41-42); a comparação sobre a hospitalidade da mulher e de Simão e o perdão da mulher por seu grande amor (Lc 7,44-48) e, o julgamento dos convivas e a despedida da mulher (Lc 7,49-50).

No texto “mulher” e “fariseu” inicialmente não tem determinação, há ausência do artigo, mas ao logo da narrativa cada um destes personagens é enriquecido de elementos que transcrevem sua identidade, pensamentos e ações. O fariseu é denominado “Simão”, por Jesus (Lc 7,40), e a mulher, mesmo sem um nome, é evidenciada pela sua condição de pecadora. No entanto, Jesus não a reduz a essa condição, pois ele reconhece a grandeza de seu amor e sofrimento. Seu gesto demonstra amor e predileção por Jesus, talvez refletindo uma atitude de mudança e arrependimento, mesmo que não seja explícito em si na narrativa. Percebe-se na narrativa a relação entre o público e privado, o interno e externo. A mulher veio de fora, não é convidada, sua “fama” é pública, no entanto ela se insere em um local e celebração privada. Ela torna-se indesejada, enquanto a figura pública que Jesus representa e entra neste mesmo espaço por meio de um convite, sendo portanto, acolhido (algo que será problematizado pelo próprio Jesus). A outra esfera, revelada apenas pelo narrador é o interno dos pensamentos de Simão que “julga” tanto a mulher quanto o mestre; enquanto Jesus, por sua vez, fala publicamente para Simão e expressa suas

<sup>16</sup> HAHN, S.; MITCH, C., O Evangelho de São Lucas, p. 63.

percepções sobre o acolher e o amor, algo que vale igualmente para os presentes que assumem a mesma postura de Simão de julgamento.

Sabedor do pensamento de Simão sobre a mulher e sobre ele (Lc 7,39), Jesus conta a parábola como um ensinamento que demanda uma resposta e reflexão do ouvinte. Essa forma retórica de ensinar evidencia a necessidade de uma mudança comportamental e de mentalidade.

A mulher não tem nome, da mesma forma que os seus pecados não são nomeados. Essa dupla ausência de elementos chama a atenção porque é justamente por este motivo que a narrativa se desdobra. Isto permite que os ouvintes-leitores imaginem os olhares de julgamento, os pensamentos e quais pecados recaíam sobre a mulher, conduzindo, em um primeiro momento, a análise a partir do ponto de vista de Simão e dos convivas.

Jesus volta-se para o fariseu e lhe conta uma parábola de um credor que possuía dois devedores. Ele perdoa os dois, mas um devia muito mais do que o outro e então pergunta ao fariseu qual dos dois ele acha que ama mais o credor. O evangelista muda a lógica da dívida para o perdão colocando a seguinte resposta na boca do fariseu: “suponho que aquele a qual mais perdoou” Lc 7,43. Jesus elogia sua resposta, no entanto continua a falar comparando a atitude da pecadora com a do anfitrião. Ele entrou na casa de Simão e este não derramou água nos seus pés, mas a mulher derramou lágrimas molhando-os e enxugou-os com os cabelos os seus pés. Simão não deu o ósculo em Jesus e ela cobriu os pés de Jesus de beijos. O anfitrião não derramou óleo na cabeça de Jesus, no entanto, ela ungiu os pés de Jesus com perfume (Lc 7,40-45).

Em Lc 7,47 há uma conexão entre o sentido da parábola e a resposta do fariseu à pergunta de Jesus. Uma vez que o interlocutor compreende que deve haver uma coerência entre a história contada por Jesus e a sua compreensão dela, o fariseu necessariamente deve aceitar o ato de amor da mulher e o respectivo perdão recebido. A narrativa de Lucas é a única que se utiliza da dimensão do amor como proporção de resposta do amor de Deus. A narrativa,

de modo geral, enfatiza retoricamente os elementos quantitativos, como forma pedagógica de pensar realidades não contáveis. Por exemplo, a maneira como são classificados os pecados da mulher, indicando que eram “πολλάι/*muitos*”, e da mesma forma o *quantitativo* relaciona-se com o amor e o perdão (Lc 7,47), como que em sintonia com os personagens da parábola: os devedores e o credor que detém o poder de perdoar as numerosas dívidas. Deste modo, o elemento parabólico parte de uma realidade material para levar a uma reflexão mais interna sobre o “valor” do perdão e do amor.

Na sequência, após a parábola, Jesus expressa publicamente a sua acolhida olhando para a mulher enquanto fala para o anfitrião, deixando-a como o centro das atenções, mas agora de uma perspectiva positiva. A atitude de Jesus expõe Simão de forma negativa, uma vez que ele compara a superior hospitalidade da mulher, não convidada, com a do próprio anfitrião, que deixou a desejar na forma e na intensidade da acolhida.

Os verbos utilizados por Lucas para descrever a ação da mulher para com Jesus “βρέχω/*molhar, lavar*; “ἐκμάσσω/*enxugar*”; “καταφιλέω/*beijar*” e “ἀλείφω/*ungir*” demonstram penitência, humildade, amor e intimidade. A forma verbal “ἤλειψεν/*ungia*” no aoristo, ativo, indicativo, indica uma ação passada com efeitos no presente.

A raiz verbal “ἀγαπάω/*amar, tratar com afeição, cuidar amorosamente*”<sup>17</sup> encontra-se em Lc 7,47. Esse verbo é dito por Jesus para descrever a ação da mulher ao encontrar-se com a misericórdia de Deus, ao fazer a experiência em Cristo Jesus, misericórdio-

<sup>17</sup> LOUW J. P.; NIDA, E. A., ἀγαπάω, *Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento*, p. 264 (LN 25.43). Embora alguns tenham tentado estabelecer significativas diferenças de sentido entre ἀγαπάω, ἀγάπη e φιλέω, φιλία (LN 25.33), não é possível insistir que existe um contraste em todo e qualquer contexto em que esses termos aparecem. Embora o significado desses termos seja praticamente o mesmo em muitos contextos, é provável que em alguns contextos existam diferenças de significado. Em outras palavras, φιλέω e φιλία têm a tendência de enfatizar o amor ou a afeição que se baseia num contato ou relacionamento interpessoal, ao passo que ἀγαπάω e ἀγάπη enfatizam o amor ou a afeição que se baseia em profundo apreço e elevada consideração. A partir deste tipo de distinção, podem-se entender alguns dos motivos que levaram ao uso de ἀγαπάω e ἀγάπη nos textos, como por exemplo em que se ordena aos cristãos que amem uns aos outros.

so e compassivo<sup>18</sup>. Ela muito amou, tratou-o com deferência, com extremo cuidado amoroso. Ela ama intensamente, por isso foi perdoada na mesma proporção. A ênfase se dá no perdão e no amor. Em Lc 7,48, Jesus perdoa os pecados e envia a mulher, enquanto os convivas assumem a postura de julgamento inicial do fariseu (o evangelista se utiliza do mesmo verbo para indicar polidamente o ato de julgar, por meio da expressão “começaram a refletir”). Jesus elogia a fé da mulher e a despede utilizando a fórmula de paz “tua fé te salvou, vá em paz” (Lc 7,50). A despedida revela dimensões importantes como a restituição da dignidade da mulher na comunidade e a identificação de Jesus com os marginalizados, uma vez que ele acaba se tornando alvo do julgamento dos convivas.

A natureza misericordiosa e penitencial do texto revela que Deus acolhe e transforma o pecador. Além disso, denuncia o perigo de fechamento na Lei e mostra o olhar misericordioso de Deus para os marginalizados. A salvação e a paz vêm da graça de Deus verdadeiro e misericordioso juiz.

A mulher, da narrativa de Lucas, valorizada por Jesus por seu gesto de amor, pode ser compreendida como alguém que teve a coragem de se expor em um âmbito masculino em uma região em que era reconhecida como pecadora. A exposição pessoal, por meio da amostra dos cabelos em um contexto hostil, demonstra todo um processo de transformação interior e de enfrentamento de medos sociais que são evidenciados na narrativa. Neste sentido, o gesto, para além de uma ação de humilhação e reconhecimento do mestre, é um gesto de desvelamento e reconstrução social a partir de um da coragem de se expor neste contexto. No caso de Maria de Betânia, a exposição também pode sinalizar que ela não era casada ou que estava em um ambiente familiar, no qual este gesto seria menos questionado socialmente.

---

<sup>18</sup> 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.

### 3.4 Evangelho de João (Jo 12,1-8)

No evangelho de João, a narrativa da unção se deu em Betânia (Jo 12,1), seis dias antes da Páscoa.<sup>19</sup> O contexto é o da ressurreição de Lázaro e a conspiração contra Jesus (Jo 11). A narrativa se passa em um jantar, provavelmente na casa de Marta,<sup>20</sup> uma vez que ela estava servindo os convivas e Lázaro estava entre eles. Maria, a irmã mais nova de Marta e Lázaro também estava presente. Segundo a narrativa, ela trouxe meio litro de óleo aromático caro,<sup>21</sup> feito de nardo puro (νάρδος), ungiu os pés de Jesus e os enxugou com os seus cabelos. E a casa encheu-se com a fragrância do óleo (Jo 12,3).<sup>22</sup>

O evangelista situa a cena num contexto de morte e ressurreição: em Jo 11, é narrada a ressurreição de Lázaro; e em Jo 12,1-8, a cena da unção prepara simbolicamente Jesus para a sua própria morte. Este episódio antecede a cena do lava-pés, presente em Jo 13, criando uma ligação entre a unção feita por Maria e o serviço realizado por Jesus.<sup>23</sup>

A identificação da mulher como Maria de Betânia é exclusiva do Quarto Evangelho. Marta, Maria e Lázaro são descritos como amigos amados de Jesus (Jo 11,5). Na narrativa, Maria não é uma personagem anônima, como as mulheres que ungem Jesus nos outros evangelhos, mas alguém que já havia experimentado a ação salvífica de Jesus com a ressurreição de seu irmão. Ela age com intimidade, unguindo seus pés e enxugando-os com seus cabelos, num gesto que parece remontar a Lucas

<sup>19</sup> O quarto evangelho situa esse evento na noite de sábado anterior à Semana Santa, véspera do domingo de Ramos (Jo 12,12).

<sup>20</sup> O contexto não esclarece se se tratava de um jantar por causa da ressurreição de Lázaro ou em honra a Jesus, ou mesmo se a ambos. A proporção da refeição indica, sem dúvida, uma celebração que envolveu a família e comunidade, assim como os discípulos de Jesus.

<sup>21</sup> O termo grego “λίτρα/libra” romana refere-se a uma medida de peso que corresponde aproximadamente a 325 gramas. Pode-se estimar que cerca de trezentos gramas equivaleriam a mais ou menos meio litro de óleo perfumado (LN 86.4).

<sup>22</sup> HAHN, S.; MITCH, C., *O Evangelho de São João*, p. 73. Segundo os autores, o odor que se espalha pela casa se antecipa à propagação da boa nova pelo mundo (Mt 26,13; Mc 14,9).

<sup>23</sup> ZUMSTEIN, J., *O evangelho segundo João*, p. 440-441.

e expressa reconhecimento, serviço e discipulado.<sup>24</sup> Judas Iscariotes, identificado pelo evangelista como o traidor de Jesus, opõe-se à atitude de Maria. Enquanto personagem antagonista, Judas coloca-se contrário a ação de Maria, tendo como motivo o valor do perfume – muito caro –, indicando que poderia ser destinado aos pobres. A questão quantitativa é importante, pois o valor atribuído ao óleo é evidenciado na fala de Judas: mais de trezentos denários. O narrador descreve a intenção por trás da fala do traidor: ele não se importava com os pobres, mas dizia tais coisas porque era ladrão, pois cuidava da bolsa do dinheiro e esporadicamente roubava do que era depositado na bolsa comum do grupo (Jo 12,4-6).

Há um contraste narrativo entre os Maria e Judas: ela simboliza a generosidade e amor desinteressado; e ele simboliza o egoísmo e a falsidade. Enquanto Maria dá tudo o que tem, Judas não dá nada e ainda cobiça o que não lhe pertence.

Jesus defende Maria das críticas de Judas e dos outros, uma vez que ele utiliza o imperativo: “deixe-a”, diretamente a Judas e, em seguida, no v.8, ele se utiliza da forma verbal no plural (“deixai-a!”); incluindo os outros discípulos ou convidados da festa, Jesus lembra que não estará sempre por perto, diferentemente dos pobres que sempre existirão. Ele pede que deixem Maria guardar o óleo para o dia do seu sepultamento (Jo 12,7-8).

A narrativa é quebrada bruscamente para um adendo do narrador sobre a vinda de uma grande multidão em direção a Betânia para ver Lázaro, que havia ressuscitado dos mortos. A perícopes é concluída com a conspiração dos chefes dos sacerdotes, que têm como objetivo matar não só Jesus, mas também a Lázaro, cuja vida restaurada se torna motivo de conversão de muitos judeus. A ressurreição de Lázaro é sinal do poder de Jesus e a conspiração contra eles se torna um enredo de vida e morte. Ao trazer Lázaro de volta à vida, Jesus atrai a morte para si e para seu amigo. Neste

---

<sup>24</sup> Gesto equiparado pode ser encontrado na narrativa do lava-pés, em Jo 13,6-10, no qual o próprio Jesus se dispõe a lavar os pés dos seus discípulos e não é compreendido por Pedro, que se nega a aceitar a ação do Mestre.

contexto, a unção de Maria é um gesto simbólico que prepara Jesus para sua Paixão.

Tomando como foco a unção, o evangelista menciona a quantidade de óleo usado por ela para ungi os pés de Jesus: uma *litra* romana, medida que corresponde a 327 gramas de óleo. Uma grande quantidade desse produto, significando abundância e generosidade dela em relação a Jesus. O fato dela ungi os pés de Jesus destaca o gesto de serviço e de humildade. Maria enxuga os pés de Jesus com os cabelos, o que não faz muito sentido: pois por que motivo ela unge-os com óleo para secá-los em seguida?<sup>25</sup> Parece que o autor compartilha da mesma tradição lucana que menciona o ato praticado pela mulher, ungi e secar os pés de Jesus com os cabelos (“ἀλείφω/*ungir*” e “ἐκμάσσω/*enxugar, secar*”). Contudo, João confere um novo significado ao gesto. Enquanto que em Lucas, a pecadora chora em sinal de penitência, ungiendo os pés de Jesus e enxugando-os com os cabelos num ato de amor; em João, a unção de Maria de Betânia expressa um sentido comunitário de gratidão e alegria, simbolizado pelo odor do óleo que se espalha pela casa. Esse dado narrativo, acrescentado por João, é teológico, pois seguindo tradições rabínicas e patrísticas é possível ver no perfume que se difunde uma mensagem que se espalha pelo mundo.<sup>26</sup> Desse modo, a promessa proclamada por Jesus em Mt 26,13 e Mc 14,9, de que o gesto da mulher será inseparável da

<sup>25</sup> UNTERMAN, A., Dicionário Judaico de lendas e tradições, p. 53-54; BRUCE, F.F., João, p. 220. O gesto Maria de Betânia parece não fazer sentido uma vez que engloba distintas ações que não possuem referências culturais dentro do judaísmo, dando a entender que o gesto dela parece ser uma construção mais simbólica para reforçar uma conexão de intimidade e de serviço. Os cabelos representavam para a mulher judia dignidade, beleza e, em muitos contextos, a sensualidade (Ct 4,1; 6,5). No entanto, a cultura do Antigo Oriente Próximo, em especial a judaica, parece incorporar a exposição do cabelo feminino ao âmbito familiar e de intimidade, sendo sua exposição pública vista como indecoro ou mesmo uma humilhação da mulher diante da sociedade. A exposição pública do cabelo pode estar associada ao comportamento ou diretamente às mulheres estrangeiras (Dt 21,12). Algumas cerimônias judaicas, como o casamento, incorporavam o corte do cabelo à ideia de submissão e de arrependimento (Nm 5,18).

<sup>26</sup> MOLONEY, F. J., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 312. Segundo o autor, as fontes rabínicas e patrísticas que falam sobre a relação entre perfume e a difusão de uma mensagem são: Eccl. Rab. 7,1; Cant. Rab. 1,22; Inácio, *Ef.* 17,1; Clemente de Alexandria, *Paed.* 2,8. Neste sentido a metáfora do odor do óleo perfumado daria ao gesto um sentido eclesial.

proclamação do Evangelho, de modo que, onde quer que a Boa Nova seja anunciada, sua ação será lembrada em memória dela. No Quarto Evangelho, essa memória é expressa por uma imagem sensorial: o perfume que preenche a casa, proveniente do gesto de Maria, torna-se sinal da difusão universal da fé.<sup>27</sup>

## Capítulo 5

### 4. Aspectos teológicos relevantes

A tradição sinótica apresenta duas tradições de unção de Jesus por uma mulher. Mateus e Marcos descrevem o mesmo episódio da unção por uma mulher anônima, ocorrida em Betânia, antes de sua morte. Segundo Brown<sup>28</sup>, o relato de Mt 26,6-13 é totalmente dependente de Mc 14,3-9. Enquanto que Lc 7,36-38 menciona uma unção por uma mulher pecadora na Galileia. Para Brown<sup>29</sup>, Jo 12,1-8 e Mc 14,3-9 descrevem a mesma cena, no entanto João compartilha alguns detalhes da cena com Lucas. Pergunta-se se os evangelistas descrevem o mesmo fato; se o relato joanino é uma reelaboração do material sinótico ou se João teria um material independente.

Os evangelhos apresentam semelhanças e diferenças em episódios da vida de Jesus e na unção não foi diferente. Beasley-Murray<sup>30</sup> propõe a existência de um único incidente com tradições múltiplas e a hipótese de dois incidentes distintos que se fundiram na tradição. Segundo esta hipótese há dois incidentes básicos: um ocorrido na Galileia e outro em Betânia. O incidente da Galileia passa-se na casa de um fariseu onde uma pecadora chora aos pés de Jesus e enxuga-os com seus cabelos, cena que causa escândalo e indignação. De acordo com Brown<sup>31</sup>, nesta cena não houve unção e foi a base para o relato lucano. O segundo incidente, em Betânia, ocorre na casa de Simão, o leproso, onde uma mulher unge a cabeça de Jesus com um óleo caro. Essa proposta de dois

<sup>27</sup> MOLONEY, F. J., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 312.

<sup>28</sup> BROWN, R., *Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 738.

<sup>29</sup> BROWN, R., *Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 738.

<sup>30</sup> BEASLEY-MURRAY, G. R., *John*, p. 206.

<sup>31</sup> BROWN, R., *Comentário ao Evangelho segundo João*, p. 739.

incidentes mostra como na tradição oral os relatos podem ser confundidos e os detalhes podem se misturar.<sup>32</sup>

Na comparação dos textos da unção de Jesus nos evangelhos, nota-se convergências e divergências entre eles. Mt 26,6-13, Mc 14,3-9 e Jo 12,1-8 localizam o episódio em Betânia e o situam no contexto pascal, seguindo a tradição judaica, e da paixão de Jesus; enquanto Lc 7,36-50, o insere no ministério na Galileia, sem relação direta com sua morte. Nos sinóticos, a mulher é anônima; e em João é identificada como Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro. Quanto ao gesto, Mateus e Marcos narram a unção na cabeça com óleo caro, Lucas e João narram a unção dos pés com o detalhe de enxugá-los com os cabelos, gesto que revela intimidade e devoção. As reações negativas variam entre discípulos e presentes, mas João destaca Judas Iscariotes como o principal opositor à atitude de Maria, sendo evidenciada suas más intenções de roubo do que era depositado no caixa comum. Em Lucas, a crítica se dá em pensamento, uma resistência silenciosa do fariseu anfitrião. Jesus defende Maria e suas palavras interpretam a unção como preparação para a sepultura, tanto em Mateus como em Marcos e João. A memória da mulher será lembrada de acordo com Mateus e Marcos. Lucas sublinha o perdão e amor da mulher pecadora, não fazendo referência à morte de Jesus. Nos evangelhos de Mateus, Marcos e João a unção adquire um ar profético pascal, e em Lucas se torna um ato de arrependimento e acolhimento.

O uso do verbo “*ἅπτω/tocar*”, em Lucas, revela uma dimensão retórica muito rica para o ouvinte-leitor. A amplidão semântica da raiz envolve tanto o simples toque físico como o toque de possuir uma mulher (1Cor 7,1), assim como o uso material ou metafórico de acender o fogo, como indicador de provocação. A raiz, no entanto, pode indicar um toque com o objetivo de transformação ou cura (Mt 9,21.29). Na narrativa lucana têm-se três pontos de vista sobre o toque: a partir do ponto de vista do fariseu/convivas, da mulher e de Jesus, que são tratados de maneira sutil e retórica pelo evangelista. O fariseu, duvida da autenticidade profética de

<sup>32</sup> BROWN, R., Comentário ao Evangelho segundo João, p. 740.

Jesus ao julgar o toque da mulher como algo que se contrapõe aos costumes sociais e por vir de alguém tida como pecadora, talvez indicando certa malícia de uma ação provocativa física que poderia ser atribuída à cortesãs. A mulher toca Jesus como um gesto de amor e reconhecimento, colocando-se totalmente diante dele como mestre, tendo de se expor publicamente em um contexto de hostilidade social e religiosa, reforçando a humilhação e ao mesmo tempo a grandeza de seu gesto. Para Jesus, o toque representa uma dimensão de transformação, cura e restauração da vida daquela mulher, reconhecendo que sua ação foi muito maior que o gesto em si, uma vez que se torna evidente a coragem e o esforço que ela precisou fazer para chegar aos seus pés. A profundidade destas relações sutis revela a importância do uso verbo como um elemento retórico na narrativa. A interpretação do gesto depende da subjetividade de cada personagem e da interação do ouvinte-leitor com a cena.

Em Marcos e João encontra-se destacado o tema do valor pecuniário do óleo da unção. A necessidade da explicitação do valor de “trezentos denários” (Mc 14,4-5; Jo 12,5) equivalia ao salário de quase um ano de trabalho.<sup>33</sup> O óleo era usado para perfumar os cabelos e a cabeça, muitas vezes como gesto de hospitalidade, e também, em contextos funerários, para ungir os mortos (Mc 16,1). Nas narrativas de Mateus, Marcos e João, a ação da mulher é concebida teologicamente como antecipação da Paixão de Jesus, assim como a possibilidade de não haver cerimônia e unção (Mt 26,12; Mc 10,33-34; 14,8; Jo 12,7).<sup>34</sup>

Mateus afirma diretamente que os discípulos ficaram escandalizados com a extravagância do gesto da mulher (Mt 26,8), enquanto Marcos não menciona o discipulado explicitamente, mas apenas “os presentes” (Mc 14,4). Parece haver uma intencionalidade narrativa que antecipa de forma teológica os eventos da pai-

<sup>33</sup> HAHN, S.; MITCH, C., *O Evangelho de São João*, p. 73. Segundo os autores, trezentos denários era a quantia de quase um ano de trabalho (Mt 20,2). Judas traiu Jesus por trinta denários (Mt 26,15). Pode-se pensar que isso expressa a má intenção por trás de sua crítica.

<sup>34</sup> MULHOLLAND, D. M., *Marcos*, p. 207-208.

xão, como que uma avaliação intuitiva do significado da morte de Jesus, fato não captado pelos discípulos e pelos convivas. Em um gesto que possui uma dimensão maior do que o da hospitalidade, a mulher derrama o óleo caro sobre Jesus como se estivesse unguindo um rei, sobre a cabeça (Mateus e Marcos), e nos pés, como profundo gesto de amor, reconhecimento, humildade e serviço (Lucas e João). Não se monetiza o valor do momento como fazem os discípulos e os convivas, pois nenhuma dádiva é demasiado grande em resposta ao amor de Jesus.<sup>35</sup>

A questão da defesa e da ênfase na dignidade das mulheres e da grandeza do ato da unção é um tema central nas narrativas. Em Lc 7,41-43, Jesus refuta a fala do anfitrião sobre a mulher contando-lhe uma parábola ligando o amor ao perdão e depois pergunta qual a opinião do fariseu. Para Jesus a fé é uma expressão de amor. Para o fariseu o que importava eram os pecados da mulher e sua indignidade, mas para Jesus a verdadeira dignidade está em acolher a sua proposta salvífica com abertura de coração que se manifesta na demonstração de amor e na fé nele, bem como com os demais, uma vez que ela demonstrou mais amor que o anfitrião.

## Conclusão

A partir de uma leitura comparada dos relatos da unção, percebe-se que este ato está incorporado intrinsecamente na tradição da Igreja primitiva, uma vez que a narrativa está presente em todos os evangelhos e em dois destes há uma explícita indicação memorial da unção e da figura da mulher (Mt 26,15 e Mc 14,9). Os relatos sobre a unção são importantes igualmente em seus contextos literários, uma vez que corroboram com a teologia sobre a Paixão de Jesus (Mateus, Marcos e João) e na reflexão sobre a misericórdia e o amor (Lucas).

A unção, na tradição semita, assumia múltiplos significados: era sinal de hospitalidade, honra e amizade, mas também expressão de alegria, consolo e proteção. O gesto era utilizado na cura,

<sup>35</sup> TASKER, R. V. G., Mateus, p. 192.

purificação de doentes e possessos, consolidando-se como símbolo teológico na unção das lideranças políticas e religiosas.<sup>36</sup>

Em Mateus, Marcos e João, Jesus interpreta o gesto como preparação para sua morte e sepultura (Mt 26,12; Mc 14,8; Jo 12,7). A unção antecipa o ritual que não será completado no túmulo (Mc 16,1). O gesto da mulher antecipa a Páscoa, como um ato profético que anuncia a cruz e a ressurreição como ato supremo do amor divino. O corpo ungido pela mulher se torna o corpo glorificado. Os evangelistas levam o ouvinte-leitor a perceber que as mulheres, por meio de seu gesto, compreendem o mistério antes dos outros. Enquanto os discípulos/convivas, escandalizam-se com o gesto, Jesus interpreta-o espiritualmente. Seu amor gratuito e corajoso torna-se modelo de fé e de discipulado, reconhecimento e entrega. A unção contrasta o valor material do óleo, atribuído pelos discípulos/convivas, e o amor sem medida da mulher, em cada um dos relatos. Enquanto uns medem o valor do perfume, ela o utiliza sem medidas, como expressão do seu amor.

A exclamação de Jesus “ἄφετε αὐτήν/*deixai-a*” e as expressões similares de defesa (Mt 26,10; Mc 14,6; Jo 12,7) podem ser compreendidas como posicionamento teológico e um gesto profético. Ao proclamar “*deixai-a!*”, Jesus cria um espaço de liberdade dentro de uma sociedade em que a mulher raramente podia agir publicamente sem ser censurada. Essa palavra liberta a mulher da leitura moralista do gesto e a coloca no centro da cena como sujeito teológico, capaz de compreender e expressar o mistério de forma corporal e intuitiva, protagonizando a cena. “*Deixai-a*” significa permitir que o amor seja expressado, que o dom se realize e que mulher ocupe o lugar que lhe pertence no evangelho.

Em um mesmo gesto, a mulher rompe um vaso de alabastro de perfume caríssimo e o derrama sobre Jesus, manifestando o núcleo da teologia do dom: o amor verdadeiro não calcula, não mede, não economiza, mas doa-se totalmente e gratuitamente. O dom é total, sem reserva e, por isso, teológico. Enquanto Judas protesta pelo desperdício (lógica econômica), Jesus revela que a

<sup>36</sup> LEÓN-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 1071-1074.

“economia” do amor (lógica da gratuidade) supera todo interesse. O gesto da mulher torna-se memorial pascal (Mc 14,9). Jesus vincula a memória da mulher e de seu gesto à proclamação do Evangelho e, deste modo, é também uma ordem de não silenciar a presença feminina na história da salvação, mas sim de valorizá-la na própria comunidade de fé e a partir dela.

## Referências bibliográficas

BAILEY, John Amedee. **The Traditions Common to the Gospels of Luke and John**. Netehrlands: Brill, 1963.

BEASLEY-MURRAY, George R. **John**. Texas: Word Books, 1987.

BROWN, Raymond Edward. **Comentário ao Evangelho segundo João**, Volume 1 (1–12): introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulinas, 2020.

BRUCE, F. F. **João**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.

DE LUCAS, Luísa; TORRES, Marcela Machado Vianna. “Vi o Senhor!”: a dimensão feminina do relato da primeira aparição de Jesus ressuscitado no Quarto Evangelho e um Papa que acolhe o testemunho das mulheres. **Revista Teopraxis**, v. 40, n. 135, p. 51-66, 2023.

DEWEY, ARTHUR J.; MILLER, ROBERT J. **The complete Gospel Parallels**. Salem: Polebridge Press, 2012.

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; 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. 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.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene Albert. **Léxico Grego-Ingês do Novo Testamento: baseado em domínios semânticos**. Nova York: United Bible Societies, 1996.

HAHN, Scott.; MITCH, Curtis. **O Evangelho de São Lucas**: Cadernos de estudo bíblico, Campinas: Ecclesiae, 2015.

HAHN, Scott.; MITCH, Curtis. **O Evangelho de São Mateus**: Cadernos de estudo bíblico, Campinas: Ecclesiae, 2014.

HAHN, Scott.; MITCH, Curtis. **O Evangelho de São Marcos**: Cadernos de estudo bíblico, Campinas: Ecclesiae, 2014.

HAHN, Scott.; MITCH, Curtis. **O Evangelho de São João**: Cadernos de estudo bíblico, Campinas: Ecclesiae, 2015.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; DE MOURA NEVES, Maria Helena (Ed.). **Dicionário Grego-Português (DGP)**. Ateliê Editorial, 2022.

MOLONEY, Francis. J., *Il Vangelo di Giovanni*. Torino: Editrici Elledici, 2007.

MULHOLLAND, Dowey M. **Marcos**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1999.

TASKER, R. V. G. **Mateus**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1999.

TORRES, Marcela Machado Vianna. **“Vi o Senhor”**: **Maria Madalena, a primeira testemunha ocular da ressurreição, segundo Jo 20,11-18**. Dissertação de Mestrado. PUC-Rio, 2024.

ZUMSTEIN, Jean. **O evangelho segundo João**. In: MARGUERAT, Daniel. (org.) *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 437-470.

## Capítulo 6

# A indissolubilidade do matrimônio na perspectiva sacramental-canônica a partir de Mt 19,3-12

*The indissolubility of marriage from a sacramental-canonical perspective based on Matt 19:3-12*

*La indisolubilidad del matrimonio desde la perspectiva sacramental-canónica a partir de Mt 19,3-12*

*Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>*  
*Ozenildo Dias de Figueiredo<sup>2</sup>*

### Resumo

O texto reflete sobre a visão da Igreja Católica acerca do matrimônio, desde suas origens bíblicas até a atualidade. Explora-se a passagem de Mt 19,3-12, em que Jesus defende a indissolubilidade do matrimônio, permitindo o divórcio em casos de “união ilícita”, restaurando o ideal de uma união para toda a vida. Contextualiza-se o matrimônio na Antiga Aliança, explicando que, no antigo Israel, era uma instituição patriarcal voltada à procriação e à continuidade da linhagem. O divórcio, na lei mosaica, era permitido

<sup>1</sup> 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>

<sup>2</sup> Mestre em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade da Santa Cruz (Roma, Itália). Possui Pós graduação em Filosofia do Direito, Teoria do Direito e Direito de Família e Sucessões pela PUC-MG (Belo Horizonte, Brasil). Mediador e Conciliador Judicial, formado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Atualmente é o Vigário Judicial do Tribunal Eclesiástico Interdiocesano de Belém (Belém-Pará), Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5518246352908680> e Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0002-9087-3288>.

ao homem por motivos como infertilidade ou aversão. Na evolução do Direito Canônico, a Igreja assimilou o princípio do Direito Romano de que “o consenso faz as núpcias”, mas o assumiu como um consenso inicial e irrevogável, que não pode ser desfeito. A Igreja deu jurisdição canônica sobre o matrimônio, definindo-o como um sacramento. O Concílio de Trento foi um marco, pois reafirmou a sacramentalidade e indissolubilidade do matrimônio, tornando obrigatória a celebração na presença de um ministro ordenado e de duas testemunhas. A sacramentalidade passou a ser vista como algo objetivo e institucional. O estudo conclui-se com a visão moderna do Concílio Vaticano II, que definiu o matrimônio como uma “comunidade de vida e de amor” entre um homem e uma mulher. A Igreja Católica ensina que um casamento sacramental, válido e consumado, só se dissolve com a morte. Casos de declaração de nulidade do casamento celebrado são excepcionais e ocorrem apenas em circunstâncias específicas, como matrimônios não consumados ou não sacramentais, por meio de um ato pontifício.

**Palavras-chave:** Mateus 19, Igreja Católica, Matrimônio, Indissolubilidade, Direito Canônico.

## Abstract

The text reflects on the Catholic Church’s view of marriage, from its biblical origins to the present day. It explores the passage from Matt 19:3-12, in which Jesus defends the indissolubility of marriage, allowing divorce in cases of “illicit union” restoring the ideal of a lifelong union. It contextualizes marriage in the Old Covenant, explaining that in ancient Israel, it was a patriarchal institution focused on procreation and the continuity of lineage. Divorce, under Mosaic law, was permitted to men for reasons such as infertility or aversion. In the evolution of Canon Law, the Church assimilated the principle of Roman Law that “consent makes the marriage”, but assumed it as an initial and irrevocable consent that cannot be undone. The Church gave canonical

jurisdiction over marriage, defining it as a sacrament. The Council of Trent was a milestone, as it reaffirmed the sacramentality and indissolubility of marriage, making it mandatory for the ceremony to be performed in the presence of an ordained minister and two witnesses. Sacramentality came to be seen as something objective and institutional. The study concludes with the modern view of the Second Vatican Council, which defined marriage as a “community of life and love” between a man and a woman. The Catholic Church teaches that a sacramental, valid, and consummated marriage can only be dissolved by death. Cases of declaration of nullity of a celebrated marriage are exceptional and occur only in specific circumstances, such as unconsummated or non-sacramental marriages, through a pontifical act.

**Keywords:** Matthew 19, Catholic Church, Marriage, Indissolubility, Canon Law.

## Resumen

El texto reflexiona sobre la visión de la Iglesia Católica sobre el matrimonio, desde sus orígenes bíblicos hasta la actualidad. Se explora el pasaje de Mt 19,3-12, en el que Jesús defiende la indisolubilidad del matrimonio, permitiendo el divorcio en casos de «unión ilícita» y restaurando el ideal de una unión para toda la vida. Se contextualiza el matrimonio en la Antigua Alianza, explicando que, en el antiguo Israel, era una institución patriarcal orientada a la procreación y la continuidad del linaje. El divorcio, en la ley mosaica, estaba permitido al hombre por motivos como la infertilidad o la aversión. En la evolución del Derecho Canónico, la Iglesia asimiló el principio del Derecho Romano de que «el consentimiento hace las nupcias», pero lo asumió como un consentimiento inicial e irrevocable, que no puede ser deshecho. La Iglesia otorgó jurisdicción canónica sobre el matrimonio, definiéndolo como un sacramento. Concilio de Trento fue un hito, ya que reafirmó la sacramentalidad y la indisolubilidad del matrimonio, haciendo obligatoria la celebración en presencia de

un ministro ordenado y dos testigos. La sacramentalidad pasó a considerarse algo objetivo e institucional. El estudio concluye con la visión moderna del Concilio Vaticano II, que definió el matrimonio como una «comunidad de vida y de amor» entre un hombre y una mujer. La Iglesia católica enseña que un matrimonio sacramental, válido y consumado, solo se disuelve con la muerte. Los casos de declaración de nulidad del matrimonio celebrado son excepcionales y solo se dan en circunstancias específicas, como matrimonios no consumados o no sacramentales, mediante un acto pontificio.

**Palabras clave:** Mateo 19, Iglesia Católica, Matrimonio, Indisolubilidad, Derecho Canónico.

## Introdução

Este ensaio apresenta um estudo sobre a doutrina do matrimônio na Igreja Católica<sup>3</sup>, traçando sua evolução desde as raízes bíblicas. Ele explora como o conceito de casamento, inicialmente pragmático e patriarcal, transformou-se em uma união e sacramento indissolúvel.

O estudo aborda as influências do Direito Romano e a contribuição de figuras históricas como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, culminando nas decisões de concílios importantes como o de Trento (séc. XVI) e do Vaticano II (séc. XX).

O texto aborda as complexidades do Direito Canônico, explicando os casos excepcionais em que o matrimônio pode ser dissolvido, como a morte e/ou o privilégio paulino, e os motivos para uma declaração de nulidade, deixando clara a distinção entre a legislação civil e a eclesiástica.

---

<sup>3</sup> Convém esclarecer que o termo matrimônio no âmbito canônico se usa habitualmente para indicar seja o ato com o qual os nubentes se esposam, seja, em sentido mais estreito, a peculiar comunidade de um homem e de uma mulher, constituída e unida por tal ato. A linguagem jurídica canônica define o ato como celebração do matrimônio, pacto conjugal ou matrimônio *in fieri*, e o segundo, sociedade ou comunidade conjugal, ou matrimônio *in facto esse*.

A história do matrimônio na Igreja Católica é uma tapeçaria complexa e fascinante, tecida ao longo de séculos com fios de tradições milenares, doutrinas teológicas e a constante evolução das sociedades. Longe de ser um conceito estático, a visão católica sobre o casamento passou por uma profunda metamorfose, transformando-se de uma instituição com raízes pragmáticas e patriarcais para um dos sete sacramentos, fundamentado na indissolubilidade.

Este estudo propõe uma análise dessa jornada histórica. Começa-se rastreando a doutrina matrimonial desde seus fundamentos nas Escrituras, explorando como a interpretação dos textos sagrados, em particular a visão de Jesus em Mt 19,3-12, estabeleceu a base para a indissolubilidade do vínculo. Em seguida, examinam-se as influências externas que moldaram a compreensão da Igreja, destacando a importância do Direito Romano e o princípio do consentimento (*consensus facit nuptias*).

A seguir, o texto mergulha nas contribuições de figuras importantes na jornada dos sacramentos, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, cujas reflexões sobre os “bens do matrimônio” e a sacramentalidade do casamento religioso foram cruciais para a consolidação da doutrina. Essa evolução culminou nas decisões de concílios fundamentais como o de Trento (1545-1563), que reafirmou a sacramentalidade e a jurisdição eclesiástica sobre o tema, e o Vaticano II (1962-1965), que trouxe uma visão do matrimônio como uma “comunidade de vida e de amor”.

Por fim, o estudo aborda as complexidades do Direito Canônico moderno, diferenciando-o da legislação civil. São detalhados os casos excepcionais de dissolução do matrimônio, como o Privilégio Paulino e a dissolução por dispensa papal de matrimônio não consumado, e os motivos para uma declaração de nulidade. Ao final, o leitor terá uma melhor compreensão de como o matrimônio se consolidou como uma união singular, sagrada e, para a fé católica, inseparável e indissolúvel.

## 1. A indissolubilidade do matrimônio

Em Mt 19,3-12, uma passagem extraída de um dos Evangelhos Sinóticos<sup>4</sup>, Jesus aborda a questão da indissolubilidade do matrimônio, afirmando que “o que Deus uniu, o homem não deve separar” (v.6). Essa passagem, em que Jesus discute sobre o casamento com os fariseus, estabelece que o divórcio só é permitido em casos de “união ilícita”, e mesmo assim, não de forma arbitrária. Jesus enfatiza a importância da fidelidade e da permanência na união matrimonial, restaurando o ideal original do casamento como uma união para toda a vida. Sendo assim, Jesus não tem dúvidas em afirmar que o divórcio não entrou na história humana por mandamento divino, mas sim que “Moisés, por causa da dureza dos vossos corações, vos permitiu repudiar vossas mulheres, mas desde o princípio não era assim” (v.8).

A passagem de Mt 19,3-12 reforça a importância do matrimônio como uma instituição divina e indissolúvel, destacando a necessidade de fidelidade, compromisso e esforço mútuo para manter a união matrimonial. A interpretação dessa passagem é fundamental para a compreensão da visão cristã sobre o casamento, enquanto sacramento religioso, e o divórcio, enquanto dissolução de um vínculo (realidade civil), e a declaração de nulidade matrimonial, em casos possíveis (realidade religiosa).

O Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Alegria e esperança), afirma que: “O matrimônio, pelo consentimento recíproco e irrevogável dos cônjuges, funda a comunhão íntima de vida e de amor, estabelecida pelo Criador... Unidos pessoalmente e agindo de comum acordo, prestam-se serviço e auxílio mútuos para viverem na unidade”<sup>5</sup>.

Para a Igreja Católica, o matrimônio celebrado de forma juridicamente válida, conforme seu Ordenamento Jurídico próprio,

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> *Gaudium et Spes*, n. 48.

isto é, o Direito Canônico, possui um vínculo conjugal indissolúvel. A indissolubilidade é uma das propriedades essenciais do matrimônio canônico católico, como também a unidade, como contrato religioso-jurídico sacramental que, uma vez realizado ou instituído de maneira válida, não pode ser desfeito pela vontade de ambos ou uma das partes que assim o pactuaram, nem mesmo por qualquer outra autoridade religiosa ou civil, senão pela morte de um dos cônjuges; ou se comprove e se conclua que o casamento foi nulo em sua raiz.

Texto grego de Mt 19,3-12	Tradução portuguesa
<sup>3</sup> Καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πάσαν αἰτίαν;	<sup>3</sup> Alguns fariseus aproximaram-se dele para pô-lo à prova. E perguntaram-lhe: “É permitido ao homem divorciar-se de sua mulher por qualquer motivo?”
<sup>4</sup> ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ’ ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;	<sup>4</sup> Ele respondeu: “Vocês não leram que, no princípio, o Criador ‘os fez homem e mulher’
<sup>5</sup> καὶ εἶπεν· ἔνεκα τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν	<sup>5</sup> e disse: ‘Por essa razão, o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher, e os dois se tornarão uma só carne’?
<sup>6</sup> ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.	<sup>6</sup> Assim, eles já não são dois, mas sim uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém separe”.
<sup>7</sup> Λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι [αὐτήν];	<sup>7</sup> Perguntaram eles: “Então, por que Moisés mandou dar uma certidão de divórcio à mulher e mandá-la embora?”
<sup>8</sup> λέγει αὐτοῖς ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, ἀπ’ ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.	<sup>8</sup> Jesus respondeu: “Moisés permitiu que vocês se divorciassem de suas mulheres por causa da dureza de coração de vocês. Mas não foi assim desde o princípio.

<p><sup>9</sup> λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.</p>	<p><sup>9</sup> Eu digo que todo aquele que se divorciar de sua mulher, exceto por imoralidade sexual, e se casar com outra mulher, estará cometendo adultério”.</p>
<p><sup>10</sup> Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ]: εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναίκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.</p>	<p><sup>10</sup> Os discípulos lhe disseram: “Se esta é a situação entre o homem e sua mulher, é melhor não casar”.</p>
<p><sup>11</sup> ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς: οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τοῦτον] ἀλλ’ οἷς δέδοται.</p>	<p><sup>11</sup> Jesus, porém, disse-lhes: “Nem todos têm condições de aceitar esta palavra; somente aqueles a quem isso é dado.</p>
<p><sup>12</sup> εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.</p>	<p><sup>12</sup> Alguns são eunucos porque nasceram assim; outros foram feitos assim pelos homens; outros ainda se fizeram eunucos por causa do Reino dos céus. Quem puder aceitar isso, aceite”.</p>

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

## 2. Origem e evolução do matrimônio na Antigo Testamento e no Novo Testamento

O sacramento do matrimônio possui raízes na história do povo de Israel, no contexto bíblico que o cristão chama de Antiga Aliança ou de Antigo Testamento<sup>6</sup>. A interpretação da instituição do matrimônio parte, então, dos costumes do Antigo Testamento (Antiga Aliança). No antigo Israel, o matrimônio era uma instituição patriarcal no qual as exigências da linhagem eram prevalentes diante dos esposos. A finalidade do casamento era sobretudo a continuação da linhagem do homem, menos a fundação de uma

<sup>6</sup> A palavra Bíblia vem do grego e significa biblioteca. É formado pelo Antigo Testamento e pelo Novo Testamento. O Antigo Testamento adotado pela Igreja Católica e herdado da vida e da história do povo de Israel é formado por 46 livros divididos em 5 partes: Pentateuco (5 livros), livros históricos, livros poéticos ou sapienciais, profetas maiores e profetas menores.

nova família.

O casamento era por si mesmo um negócio secular. Como todos os setores da vida, deveria ser vivido respeitando a aliança com YHWH<sup>7</sup>. A procriação dentro do casamento era compreendida como benção e dom de Deus. Uma numerosa descendência garantia segurança social e bem-estar, bem como o cumprimento das promessas de Deus; portanto, era sinal da graça e da benção divina.

A Bíblia Hebraica foi escrita num período de dominação patriarcal, de forma que a mulher, durante a maior parte de sua vida, encontrava-se sob a tutela de algum homem, seja do pai, do marido ou de algum irmão. As mulheres ocupavam, dessa forma, um espaço subalterno e dependente dentro da estrutura familiar e social do Antigo Israel. O adultério com a mulher de outro homem significava uma violação da propriedade alheia e, uma vez pegos em adultério, ambos deviam morrer. Segundo Crusemann, ao cometer um adultério, o homem podia violar somente o matrimônio de um outro homem, a mulher somente violava o seu próprio matrimônio<sup>8</sup>.

No Israel bíblico, por causa da prevalência do interesse da linhagem era possível se desfazer o vínculo conjugal em certas circunstâncias, mas somente o homem podia fazê-lo, o que per-

<sup>7</sup> Javé ou *Iahweh* é a tradução e tentativa de se fazer uma transliteração fonética para o português do tetragrama judaico YHWH (termo derivado do grego τετραγράμματον, *tetragrammaton*, “conjunto de quatro letras”) que na Bíblia hebraica indica o nome próprio de Deus. Para o povo judeu este nome é impronunciável, pois consideram que ninguém é digno de dizê-lo. Segundo a Bíblia de Jerusalém, nota de rodapé, em Ex 3,13-16 – letra d, p. 106,

<sup>8</sup> CRUSEMANN, F., *A torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, p. 356. O sétimo mandamento do Decálogo estatui: “Não cometerás adultério” (Dt 5,18). De acordo com as normas mosaicas, o adultério somente se consumava com as relações sexuais mantidas com uma mulher casada. Sobre o adultério, lê-se em Dt 22,22: “Quando um homem for achado deitado com mulher que tenha marido, então ambos morrerão, o homem que se deitou com a mulher, e a mulher; assim tirarás o mal de Israel”. Da leitura da referida norma observa-se que adultério para a lei mosaica consistia no fato de o homem se relacionar com mulher casada, para o qual havia pena de morte para ambos. Se este se relacionar com mulher solteira não se considerava adultério. Assim, verifica-se mais uma vez que o direito hebraico tinha por objetivo a proteção da estrutura patriarcal, procurando sempre evitar a divisão e a transferência de seus bens para outro grupo familiar.

dura até hoje, além de que o casamento é de cunho religioso. Os motivos poderiam ser: infertilidade da mulher, aversão, incompatibilidade, adultério.

No Novo Testamento, não encontramos nem uma doutrina sistemática sobre o casamento nem uma legislação específica. O casamento não está no centro do interesse, especialmente por conta da *parusia*<sup>9</sup>. A contribuição de Paulo de Tarso ao direito matrimonial canônico se dá com o chamado *Privilegium Paulinum*<sup>10</sup>.

Nos primeiros séculos do cristianismo não existia ainda uma legislação da Igreja Católica a respeito da forma e habilidade dos sujeitos para contrair matrimônio, isto é, quem poderia contrair o matrimônio canônico e como ele deveria ser celebrado. Os cristãos se esposavam segundo a praxe do respectivo lugar onde moravam.

### 3. O matrimônio no início do cristianismo e a contribuição do Direito Romano

O Direito Romano possui uma central importância para o desenvolvimento do direito matrimonial da Igreja Católica. Dele vem assimilado o princípio: *Consensus facit nuptias*, isto é, o matrimônio se efetua com a manifestação dos nubentes. No direito Romano, o consentimento é o elemento essencial para constituir o casamento, é visto sobretudo como um consenso contínuo, realizado com consequências jurídicas. A cessação de fato do consenso desfazia o casamento como, do mesmo modo, a separação de

<sup>9</sup> Palavra grega *parusia*, que significa “presença”, designava, no mundo greco romano, a visita oficial e solene de um príncipe a um lugar qualquer. Os cristãos a adotaram como termo técnico para significar a vinda gloriosa de Cristo. Conceção que aguardava o retorno eminente de Jesus. (Mt 24,3; 1Cor 15,23; 2Pd 3,4; 1Jo 2,28), segundo a Bíblia de Jerusalém, nota de rodapé, Mt 24,3, nota i., p. 1746.

<sup>10</sup> Superior ao princípio da estabilidade do vínculo matrimonial (*favor matrimonii*) é no caso do matrimônio não sacramental e uma das partes se converte ao cristianismo (*favor fidei*) e o outro cônjuge impede esta conversão e a consequente vida cristã (Cân. 1143 § 1). O matrimônio celebrado entre dois não batizados se dissolve pelo privilégio paulino, em favor da fé da parte que recebeu o batismo, pelo próprio fato de esta parte contrair novo matrimônio, contanto que a parte não-batizada se afaste... O matrimônio se dissolve sem necessidade de recorrer à Santa Sé, como ocorre em outros casos quando se verificam as condições previstas (Cân. 1142).

fato fazia cessar o consenso: *Consensus nuptias facit, dissensus divortium facit* (O consenso faz o matrimônio, o dissenso faz o divórcio)<sup>11</sup>.

Sobre o influxo canônico o consentimento duradouro romano, que podia ser revogado, torna-se o consentimento pontualmente inicial irrevogável e indissolúvel que entrou na legislação canônica do medievo. A oração e a bênção acompanhavam as núpcias, porém somente o consentimento é que produzia os efeitos jurídicos. A Igreja uniu a santidade e a indissolubilidade numa única realidade do matrimônio e fez deles objeto da sua proteção pastoral e autoridade eclesiástica.

A Igreja Católica recomendava por isso as bênçãos das núpcias pela primeira vez nos séculos IV e V d.C., por ocasião dos matrimônios do baixo clero. Neste período, a Igreja promulgou pela primeira vez algumas proibições e impedimentos, ou sanções para os que cometiam adultérios e para os divorciados recasados. Na tardia antiguidade, a doutrina de Agostinho<sup>12</sup> sobre os três bens do matrimônio obtém uma particular importância: *bonum prolis, bonum fidei e bonum sacramenti*. Os bens justificam o exercício da sexualidade vista em um modo sempre mais negativo na tardia antiguidade como consequência do pecado original<sup>13</sup>.

#### 4. A sacramentalidade e a indissolubilidade no Direito Canônico Medieval

No Período Medieval acontece o encontro do Direito Canônico com as tribos germânicas e a separação do direito matrimonial

<sup>11</sup> Expressões jurídicas latinas aplicadas ao cotidiano forense. Pequeno dicionário comentado, 1980, 4 vol.

<sup>12</sup> Aurélio Agostinho de Hipona (354 – 430), nasceu em Tagaste, Numídia (atual Suk Ahras, Argélia), norte da África, em 13 de novembro de 354. Foi um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo, cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental.

<sup>13</sup> Pecado Original é uma doutrina teológica cristã com referência ao estado, condição e qualidade de pecado em que todos os homens nascem. Na História da Igreja, a doutrina bíblica do pecado original começou a ser mais amplamente sistematizada no século 4 d.C., com Agostinho de Hipona.

canônico oriental do ocidental<sup>14</sup>. A Igreja defendia diante dos reis e dos imperadores germânicos a tradição judaico-cristã. Defendia a sua disciplina sobre o matrimônio fazendo referência ao direito divino<sup>15</sup> que definia a estrutura fundamental do matrimônio, independentemente das tradições locais e, em espécie, um direito matrimonial meramente humano<sup>16</sup>.

Segundo o pensamento cristão católico, uma norma humana que contrariasse o direito divino não poderia obrigar a sua observância. Daqui parte o desejo da Igreja referente à jurisdição exclusiva sobre o matrimônio como tal. A Igreja conseguiu realizar o seu desejo a partir do IX século, pois a partir deste período a jurisdição eclesiástica torna-se exclusiva sobre o matrimônio e particularmente sobre a validade do vínculo matrimonial.

A introdução explícita do matrimônio entre os sacramentos<sup>17</sup> da Igreja Católica se dá com a defesa da honra e da dignidade do matrimônio contra as heresias dos cátaros e albigenses<sup>18</sup>, mani-

<sup>14</sup> Separação da Igreja Católica das Igrejas Orientais, chamado de *Grande Cisma*. Foi o evento que causou a ruptura da Igreja Cristã, separando-a em duas: Igreja Católica Apostólica Romana e Igreja Católica Apostólica Ortodoxa, a partir do ano 1054, quando os líderes da Igreja de Constantinopla e da Igreja de Roma se excomungaram mutuamente.

<sup>15</sup> Para a Igreja Católica, por Direito Divino, entende-se um conjunto de fatores jurídicos que tem Deus como autor, e ao que são subordinados os elementos de Direito Canônico humano, e no qual é possível distinguir o Direito (divino) natural e o Direito divino positivo. Direito divino: Pertencem ao direito divino as normas que remontam à própria vontade divina, que se manifestou na Revelação pré-cristã e através dos ensinamentos dados diretamente por Cristo e por seu mandado aos apóstolos. *Ius divinum* positivo: as normas contidas nas Sagradas Escrituras e na Tradição. *Ius divinum* naturale: as normas que se deduzem como essencialmente inerentes à vida social humana e obriga os particulares à manutenção da ordem e da justiça.

<sup>16</sup> CENALMOR, D.; MIRAS, J., *El derecho de la Iglesia: Curso básico de Derecho Canónico*, p. 45.

<sup>17</sup> Sacramento (lat.: *sacramentum*; grec. *mysterion*). Na Igreja Católica, há sete atos sagrados, os quais são chamados sacramentos: o batismo, a crisma, a eucaristia, a confissão, o matrimônio, a ordem e a unção dos enfermos. Lê-se no Cânon 1055, § 2. “Portanto, entre batizados não pode haver contrato matrimonial válido que não seja por isso mesmo sacramento”.

<sup>18</sup> O catarismo (do grego καθαρός, *katharós*, “puro”) foi um movimento cristão de ascese extrema na Europa Ocidental entre os anos de 1100 e 1200. As principais manifestações do catarismo centralizavam-se na cidade de Albi (França), motivo pelo qual, muitas fontes se referem aos seus adeptos como Albigenses. A heresia consistia em crer que toda a matéria visível teria sido criada por Satanás, e, portanto, teria sido contaminada com o pecado. Isto incluía o corpo humano. Esse conceito é oposto ao da Igreja Católica

queístas contrários ao matrimônio e ao corpo como tal. O Concílio Laterano II<sup>19</sup>, de 1139, rebateu explicitamente a sacramentalidade do matrimônio, como também o Concílio II de Lion (1274)<sup>20</sup>. Ficou definido dogmaticamente nestes dois Concílios ecumênicos que o matrimônio é um sinal que indica uma realidade sobrenatural e constitui e produz ao mesmo tempo um vínculo jurídico: *sacramentum vinculum*, isto é, o matrimônio se apresenta como um vínculo sacramental.

O Concílio Laterano IV, de 1215, exigiu em sua formulação doutrinária explicitamente a bênção nupcial para a licitude das núpcias. A forma canônica da celebração do matrimônio tornou-se obrigatória, mas não *ad valitatem*, mas somente para a sua liceidade. No Ocidente se expandiu a doutrina difundida por Tomás de Aquino<sup>21</sup> e dos outros escolásticos que os cônjuges são os ministros do sacramento. No oriente, ao invés, considera-se até hoje o sacerdote como sendo o ministro sacro para a celebração do sacramento. Esta doutrina encontrou defensores também entre os teólogos ocidentais até o Concílio de Trento<sup>22</sup> como, por exemplo, o dominicano Melchior Cano, teólogo em Salamanca<sup>23</sup>.

Esta doutrina considerava já antes de Trento a forma canônica como obrigatória para a validade. O matrimônio deveria ser contraído perante a Igreja e com a bênção do ministro ordenado.

---

monoteísta, cujo princípio fundamental é que há somente um Deus que criou todas as coisas visíveis e invisíveis.

<sup>19</sup> O Segundo Concílio de Latrão é tido como o décimo Concílio Ecumênico pela Igreja Católica. Foi realizado pelo Papa Inocêncio II, em abril de 1139.

<sup>20</sup> O Segundo Concílio de Lyon (de Lion ou de Lião) foi o décimo quarto Concílio Ecumênico da Igreja Católica Romana, convocado em 31 de março de 1272 e reunido em Lyon, na França, em 1274.

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, em italiano Tommaso d'Aquino, nasceu em Roccasecca, em 1225. Foi um frade católico italiano da Ordem dos Pregadores (dominicano), cujas obras tiveram enorme influência na teologia e na filosofia, principalmente na tradição conhecida como Escolástica; é conhecido como *Doctor Angelicus*, *Doctor Communis* e *Doctor Universalis*. Aquino é uma referência ao condado de Aquino, uma região que foi propriedade de sua família até 1137. Faleceu em 7 de março de 1274.

<sup>22</sup> O Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, teve como principal objetivo reafirmar os dogmas da fé católica frente a disseminação do protestantismo.

<sup>23</sup> Frei Melchior Cano (setembro de 1509 a 30 de setembro de 1560), foi um teólogo espanhol, o qual participou do Concílio de Trento em 1545.

Isto em vista de se resolver o problema das núpcias clandestinas<sup>24</sup> celebradas sem qualquer forma.

Neste período, a sacramentalidade do matrimônio passou a ser entendida como não dependente da fé pessoal dos cônjuges, da dimensão espiritual do matrimônio vivido ou do papel social na Igreja, mais quase unicamente do ponto de vista institucional-jurídico e se reduziu quase à indissolubilidade matrimonial.

O encontro da Igreja com o direito germânico suscitou a questão de quando acontece o início do matrimônio e dos seus efeitos específicos: a sacramentalidade e indissolubilidade, isto é, quando o matrimônio se torna sacramento e indissolúvel. No Direito Romano Ulpiano<sup>25</sup> o consentimento é que realizava o vínculo conjugal: *nuptias enim non concubitus, sed consensus facit*<sup>26</sup>. Fórmula expressa pelo Papa Nicolau I, em sua carta aos Búlgaros (século IX), expressando que para o direito romano o consentimento produz o matrimônio; enquanto que para o direito germânico é a cópula *carnalis* que realiza o vínculo conjugal. A teoria romanística foi defendida por Pedro Lombardo<sup>27</sup>, em Paris; e a teoria germânica foi defendida por Graziano<sup>28</sup>, em Bolonha.

O Papa Alexandre III (1159–1181) fez a intervenção e mediação que encontrou a compreensão ora vigente: o consentimento produz e constitui o matrimônio válido, sacramental e indissolú-

<sup>24</sup> Antes do Concílio de Trento não se exigia uma forma canônica para a celebração válida do matrimônio católico; ROCHA, C., Da Celebração do casamento antes do concílio ecumênico de Trento, no século XVI, p. 11–20.

<sup>25</sup> Eneu Domício Ulpiano foi um jurista romano (Tiro, 150 – Roma, 223). Sua obra influenciou fundamentalmente a evolução dos direitos romano e bizantino.

<sup>26</sup> Para o Direito Romano Ulpiano, a validade do matrimônio não é o fato de ser consumado (ou não), mas em seu consentimento mútuo: Núpcias não é o concúbito (união carnal, cópula, coito), mas é o consentimento que faz as núpcias.

<sup>27</sup> Pedro Lombardo foi um filósofo e teólogo escolástico do século XII, nascido por volta de 1100, em Lumellogno, perto de Novara, no norte da Itália, e falecido em 20 de julho de 1160. Iniciou os seus estudos em Bolonha, depois foi a Reims, e pôr fim a Paris. A partir de 1140 ensinou na prestigiosa escola de Notre Dame.

<sup>28</sup> Graciano, também conhecido como Franciscus Gracianus ou Johannes Gratianus, foi um monge jurista camaldulense e professor de teologia bolonhês. Suas datas exatas de nascimento e morte são desconhecidas, embora se saiba que sua vida transcorreu entre os séculos XII e XIII. É considerado o pai do Direito Canônico graças a sua obra *Concordia discordantium canonum*, que permaneceu em vigência até 1917.

vel do ponto de vista intrínseco. Com a cópula torna-se plenamente indissolúvel, isto é, também intrínseco. Esta teoria salvava, deste modo, a importância da decisão pessoal e livre dos cônjuges.

Para abolir os matrimônios clandestinos que causavam tantos impactos nas relações sociais, tornou-se obrigatória para a validade a forma canônica encontrada no famoso decreto de Tametsi, do Concílio de Trento<sup>29</sup>: troca do consentimento na presença do pároco, ou de um ministro ordenado, e duas testemunhas. Este decreto conciliar obrigava somente nas paróquias onde o decreto fora publicado.

O Concílio de Trento, na sua 24<sup>a</sup> sessão (11 de novembro de 1563), promulgou o Decreto *Tametsi*, que tratava da forma válida do matrimônio. Este Concílio estabeleceu que o casamento só seria válido se celebrado diante do pároco (ou outro sacerdote autorizado) e duas testemunhas. A intenção era combater os chamados “matrimônios clandestinos”, muito comuns na época, que geravam insegurança jurídica e pastoral. Contudo, o decreto determinava que essa forma obrigatória só teria efeito nas paróquias onde fosse publicado oficialmente pelo bispo diocesano. Onde o decreto fosse publicado, a nova forma era obrigatória para a validade do matrimônio. O Decreto *Tametsi* só obrigava nas paróquias onde fosse oficialmente publicado pelo bispo. Não tinha efeito universal imediato em toda a Igreja

Isso gerou uma situação desigual: em algumas regiões da Igreja, o matrimônio clandestino deixou de ser válido; em outras, continuava sendo reconhecido. Só em 1907, com o decreto *Ne Temere*, do Papa Pio X, a exigência da forma canônica (pároco ou sacerdote autorizado + testemunhas) passou a ser universal para toda a Igreja<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> O Decreto *Tametsi*, emitido pelo Concílio de Trento, é o decreto canônico que regulamentou a forma de matrimônio até a publicação do Código de Direito Canônico de 1917. Foi emitido em 11 de novembro de 1563, durante a XXIV sessão do Concílio e constitui o primeiro dos dez capítulos do decreto *De reformatione matrimonii*. O decreto conciliar *Tametsi* proibia os matrimônios clandestinos, estabelecia a liberdade de escolha, a unidade e a indissolubilidade do vínculo, a celebração do sacramento na presença do sacerdote e das testemunhas; e impôs, além disso, a transcrição da ata nos registros paroquiais.

<sup>30</sup> GAUDEMET, Jean. *Il matrimonio in Occidente*, 1989.

## 5. O matrimônio na legislação canônica moderna e no Concílio Vaticano II

O Concílio de Trento (1545-1563) reafirmou a doutrina sobre a sacramentalidade e a indissolubilidade, colocadas em dúvida pelos protestantes, e a conseqüente jurisdição da Igreja sobre o instituto matrimonial. No mais, definiu que os cônjuges são os ministros do matrimônio, afirmação conciliar de extrema importância para a compreensão cristã católica.

Somente com o decreto *Ne Temere*<sup>31</sup>, emanado pelo papa Pio X, em 1908, o princípio territorial foi substituído pelo princípio pessoal. O matrimônio onde ao menos um dos nubentes foi batizado na Igreja católica ou nela recebida estava obrigado à forma canônica em todos os lugares.

O Código de Direito Canônico de 1917, conhecido como Código Pio-Benedictino<sup>32</sup> reafirma os conceitos do Direito Canônico medieval. Nele o matrimônio é considerado sobretudo sobre o aspecto do *matrimonium in fieri* como contrato consensual entre dois batizados e ao mesmo tempo sacramento.

O conteúdo do contrato vem determinado pelos três bens agostinianos já supracitados, *bonum proles, bonum fidei e bonum sacramenti*. Da doutrina escolástica, deriva a hierarquia dos fins que distingue entre os fins primários (a procriação e educação dos filhos) e os fins secundários (a assistência recíproca) descrição do ato do consentimento.

Quanto à sacramentalidade do matrimônio, no Código Canônico de 1917, a Igreja Católica reivindica para si a jurisdição exclusiva sobre tal e remete para os efeitos civis somente questões como o nome, aspectos patrimoniais, direito de sucessão,

---

<sup>31</sup> O decreto foi emanado pelo Papa Pio X, em 10 de agosto de 1907, e entrou em vigor em 19 de abril de 1908, regulando o direito da Igreja sobre o matrimônio para católicos romanos.

<sup>32</sup> O Papa Pio X, no início de seu mandato, ordenou uma codificação formal do direito canônico. Em 1904, ele ordenou oficialmente este trabalho, que foi completado por seu sucessor, Papa Bento XV, em 1917. Por isso o Código de Direito Canônico de 1917 é chamado de Pio-Benedictino (Papa Pio X e Papa Bento XV).

filiação etc. Os estados modernos não reconhecem a exclusividade da jurisdição eclesiástica sobre o matrimônio e regulam inteiramente tal instituto, com suas normas próprias acerca do casamento civil, ou aceitam o casamento religioso com efeito civil, mas não reconhecem e nem aceitam a indissolubilidade do matrimônio.

Com o Concílio Vaticano II (1962-1965), que na *Gaudium et Spes*<sup>33</sup> se dedica sobretudo nos aspectos pastorais do matrimônio, vem a *lumen* também consequências jurídicas inerentes ao sacramento. A visão quase exclusivamente objetiva do matrimônio vem superada pela visão personalista e mais subjetiva. O matrimônio é compreendido como uma comunidade de vida e de amor entre um homem e uma mulher que é direcionada aos bens dos cônjuges e à procriação e educação dos filhos.

O Concílio não ensina mais a hierarquia dos fins como ensinava na codificação canônica de 1917. Os capítulos 47-52 da *Gaudium et Spes* constitui a base doutrinal da normativa do código de 1983.

A íntima comunhão de vida e de amor conjugal, que o Criador fundou e dotou com suas leis, é instaurada pelo pacto conjugal, ou seja, o consentimento pessoal irrevogável. Dessa maneira, do ato humano pelo qual os cônjuges se doam e recebem mutuamente, se origina, também diante da sociedade, uma instituição firmada por uma ordenação divina. ... Esta união íntima, doação recíproca de duas pessoas, e o bem dos filhos exigem a perfeita fidelidade dos cônjuges e sua indissolubilidade<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) é um documento da Igreja Católica chamada de Constituição Apostólica, emana pelo Concílio Vaticano II de 1965, que é a reunião dos Bispos do mundo inteiro para tratar de várias questões doutrinárias eclesiásticas. Foi promulgada pelo Papa Paulo VI, no dia 7 de dezembro de 1965, na 9ª sessão solene do Concílio. Trata sobre a relação da Igreja Católica com o mundo contemporâneo.

<sup>34</sup> *Gaudium et Spes*, n. 48.

Na compreensão católica, o matrimônio é a união com a qual um homem e uma mulher, em força do vínculo que se origina do consentimento matrimonial, torna-se para sempre e em via exclusiva, uma unidade natural de “uma só carne”<sup>35</sup>. Esta íntima unidade dos cônjuges os torna partícipes e consortes de um destino comum. Este consórcio matrimonial de toda a vida, pela mesma natureza desta união, tende a constituir-se uma comunidade de vida e amor e princípio da transmissão da vida na família.

## 6. A nulidade matrimonial e casos excepcionais de dissolução do vínculo matrimonial

Corroborando a lei natural, a doutrina católica ensina que o matrimônio sacramental validamente contraído e consumado (isto é, completado pela cópula sexual) só pode ser dissolvido pela morte de um dos dois cônjuges; nunca é anulado. Para a compreensão católica, o matrimônio celebrado validamente possui um vínculo que somente a realidade da morte pode desfazer. Por conseguinte, o matrimônio canônico não conhece o instituto jurídico civil do divórcio. Tão pouco conhece o instrumento jurídico da “anulação”. Na e para a Igreja Católica, não existe nem o divórcio para a legislação canônica e nem se pode anular um matrimônio validamente contraído.

Pode acontecer, porém, que, apesar das aparências, nunca tenha havido matrimônio por ter faltado alguma condição essencial à validade do mesmo em sua origem. Essa condição essencial falta quando: 1) há falhas no consentimento dos nubentes; 2) quando o matrimônio é contraído apesar de impedimentos dirimentes, mesmos ocultos; 3) quando falta a forma canônica prescrita para celebração do sacramento.

A indissolubilidade do vínculo matrimonial do matrimônio-sacramento celebrado validamente entre dois fiéis batizados é propriedade essencial, como visto antes. De tal forma que somen-

<sup>35</sup> CASTAÑO, J. F., *Il sacramento del matrimonio*, p. 78, 2012..

te a realidade da morte de um dos cônjuges poderá dissolver tal vínculo<sup>36</sup>.

Todavia, o Direito Canônico de 1983, prevê determinados casos excepcionais de declaração da não existência do vínculo matrimonial e, em tais casos, a dissolução se produz ou em virtude de um ato do poder do Romano Pontífice (Papa) ou em favor da fé ou dos fiéis, caso se trate de um matrimônio não sacramental. Vejamos os possíveis casos previstos no Ordenamento canônico:

a) Dissolução do *matrimônio não consumado*. O matrimônio não consumado entre batizados, ou entre uma parte batizada e a outra não batizada pode ser dissolvido pela suprema autoridade da Igreja Católica, o Romano Pontífice. É o que preceitua o cânone 1142: “O matrimônio não consumado entre batizados, ou entre uma parte batizada e outra não-batizada, pode ser dissolvido pelo Romano Pontífice por justa causa, a pedido de ambas as partes ou de uma delas, mesmo que a outra se oponha”<sup>37</sup>.

A dissolução do vínculo conjugal deste tipo de matrimônio somente é possível por não se tratar de sacramento, uma vez que faltou um elemento necessário que é a consumação, a cópula sexual após o consentimento entre os nubentes.

A Igreja Católica não arroga e nem reconhece a si mesma nenhum poder de dissolver o matrimônio sacramental ratificado e consumado. Os outros “matrimônios” (entendidos como simples uniões) podem ser dissolvidos ou declarados como já dissolvidos pela autoridade competente da Igreja pelo “bem da fé”. O processo de dissolução do matrimônio não consumado, em que, pelo menos, uma parte seja batizada, segue as normas dos cânones 1697-1706 do Direito Canônico. Somente o Papa pode declarar a nulidade matrimonial sobre tais casos.

<sup>36</sup> Cânone 1141: “O matrimônio ratificado e consumado não pode ser dissolvido por nenhum poder humano nem por nenhuma causa, exceto a morte”.

<sup>37</sup> CÓDIGO de Direito Canônico, Cân 1142, p. 244.

b) *O Privilégio Paulino*. Este caso é denominado de Privilégio Paulino porque se embasa no texto da primeira carta do Apóstolo Paulo de Tarso<sup>38</sup> à comunidade cristã de Corinto<sup>39</sup>, na passagem de 1Cor 7,12-15<sup>40</sup>. Neste caso, o casamento (não sacramento) se dissolve não por um ato da autoridade competente, mas pelo fato que a parte convertida à fé católica e batizada contraia um novo casamento, agora sendo matrimônio (sacramento), considerando que o anterior não era sacramento. Tal direito somente é possível quando a parte não batizada não deseje mais coabitar ou viver junto pacificamente com a parte convertida à fé católica e nela batizada.

O chamado Privilégio Paulino é uma exceção da lei da indissolubilidade. É um contrato nupcial contraído entre duas pessoas não batizadas; enquanto eles permanecerem não batizadas o casamento é indissolúvel no entendimento católico, por causa da natureza contratual. Se um se converte e o outro rejeita a fé e a convivência pacífica, o casamento, embora consumado, é dissolvido em favor da fé, e se está livre para se poder buscar contrair um matrimônio indissolúvel.

---

<sup>38</sup> Paulo de Tarso (5-67), também conhecido como Apóstolo Paulo, Saulo de Tarso ou São Paulo, foi um apóstolo de Cristo e um dos principais divulgadores da doutrina cristã. Nasceu em Tarso, na Cilícia, território atual da Turquia. Seus pais, embora judeus, possuíam privilégios da cidadania romana. Ele recebeu dois nomes no nascimento: Saulo, nome hebreu, e Paulo, um nome romano.

<sup>39</sup> A comunidade cristã de Corinto foi fundada por Paulo de Tarso durante a sua segunda viagem missionária (At 18,1-18). Corinto era a segunda cidade grega com cerca de 500 mil habitantes, com dois portos nas adjacências. Capital da província romana da Acáia. A prosperidade e a riqueza da cidade estavam baseadas no comércio. Também era famosa pela produção artesanal de cerâmica, madeira e bronze. A língua oficial do Império Romano, que já atingia também esta região, era o latim, mas o povo local falava o grego popular, comum nesta região helênica. Havia grandes templos as divindades locais e prédios administrativos de grande importância, como o templo a Afrodite, deusa do amor e da fecundidade.

<sup>40</sup> 1Cor 7,12-15: “Aos outros, digo eu, não o Senhor: se um irmão desposou uma mulher pagã (“sem fé”) e esta consente em morar com ele, não a repudie. Se uma mulher desposou um marido pagão e este consente em coabitar com ela, não repudie o marido. Porque o marido que não tem a fé é santificado por sua mulher; assim como a mulher que não tem a fé é santificada pelo marido que recebeu a fé. Do contrário, os vossos filhos seriam impuros quando, na realidade, são santos. Mas, se o pagão quer separar-se, que se separe; em tal caso, nem o irmão nem a irmã estão ligados. Deus vos chamou a viver em paz.”

## Conclusão

A Igreja Católica não reconhece em sua legislação canônica o instituto do divórcio e nem da anulação do matrimônio. No entanto, reconhece que, por diversos motivos, muitas vezes um matrimônio celebrado com toda aparência de validade pode envolver elementos de nulidade e se chegar à declaração de que realmente foi nulo.

Quando as partes contraentes, ou uma das partes apenas, levanta a suspeita de que o seu matrimônio pode ter sido nulo, o Tribunal Eclesiástico competente ouve o(s) interessado(s) e, havendo um fundamento jurídico canônico nesta suspeita, abre um processo canônico para analisar todas as circunstâncias envolvidas naquele matrimônio e, ao final, declara por sentença se o consentimento matrimonial foi válido ou nulo.

Convém, todavia, ter claro que a nulidade matrimonial não se trata de uma figura exclusiva do Direito Canônico. Também no Direito Civil existe a nulidade, que é um conceito diverso do conceito de divórcio. Em síntese: a nulidade (seja eclesiástica, seja civil) é instituição nitidamente diversa da do divórcio.

Dizer que a nulidade é uma espécie de “divórcio” eclesiástico significa desconhecer tanto o significado de ambos termos como a existência da nulidade matrimonial também no direito civil.

Existem no Direito Civil e no Direito Canônico três figuras diversas que, por terem alguns efeitos comuns, tendem a confundir-se: a separação, a nulidade e a dissolução. A nulidade do matrimônio canônico indica que o vínculo, ou seja, o próprio matrimônio, nunca existiu – não que ele tenha sido dissolvido, o que só é possível pela morte de um dos cônjuges. Por conseguinte, nestes supostos, não surgiram os direitos e deveres propriamente conjugais. Produziu-se uma aparência de matrimônio que não corresponde à realidade, e que a sentença, ao declarar a nulidade, põe em manifesto.

No caso da dissolução existe um vínculo conjugal, ou seja, o matrimônio surgiu verdadeiramente, dando lugar a direitos e de-

veres verdadeiramente matrimoniais. Contudo, este vínculo pode ficar dissoluto pela morte de um dos cônjuges ou em alguns outros supostos. Estes supostos no direito civil são frequentes através do divórcio, e no direito canônico são muito excepcionais (o caso mais frequente é a não consumação do matrimônio e o caso de não liberdade para contrair o matrimônio).

A separação conjugal supõe a simples suspensão dos direitos e deveres conjugais, sem ruptura do vínculo, de modo que os cônjuges não podem contrair novo matrimônio. E se contraírem um novo casamento civil, porque o direito civil permite, através do divórcio, esse novo casamento não pode ser aceito como matrimônio válido pelo Direito Canônico.

Na compreensão jurídica-sacramental sobre o matrimônio no direito matrimonial católico, uma vez celebrado sem nenhum vício de consentimento, de forma e sem impedimentos dirimentes, não é possível dissolver o vínculo matrimonial por nenhuma autoridade humana, civil ou eclesiástica. Presumidamente válido, isto é, o matrimônio ratificado e consumado não poder ser desfeito em situação nenhuma, por que é revestido de sacramentalidade.

Portanto, para a Igreja Católica, o matrimônio celebrado de forma juridicamente válido, conforme seu Ordenamento Jurídico próprio, possui um vínculo conjugal indissolúvel. Uma vez celebrado validamente, o matrimônio religioso católico goza de uma proteção jurídica-sacramental entendida como de direito divino. Neste sentido, este vínculo não pode ser desfeito pela vontade de ambos ou de umas partes que assim o pactuaram. Do mesmo modo, nenhuma autoridade eclesiástica ou civil, pode desfazer o vínculo matrimonial de um matrimônio católico válido, celebrado conforme as normas da Igreja.

A perícopé de Mt 19,3-12 constitui o núcleo bíblico que fundamenta a compreensão cristã da indissolubilidade matrimonial. Ao responder aos fariseus, Jesus não apenas rejeita a lógica das concessões mosaicas, mas remete ao princípio originário da criação, reafirmando que o matrimônio é realidade querida por Deus como união definitiva entre homem e mulher. O valor deste texto

bíblico para o estudo é decisivo: nele se encontra a passagem da permissividade legal para a radicalidade evangélica, que ilumina a sacramentalidade do matrimônio e sua dimensão de sinal da aliança irrevogável entre Cristo e a Igreja.

Sob a ótica canônica, Mt 19,3-12 legitima e sustenta a norma jurídica que protege o vínculo conjugal. A indissolubilidade não é, portanto, mera imposição externa da Igreja, mas expressão normativa de uma verdade revelada. O direito canônico, ao reconhecer e resguardar este vínculo, torna-se instrumento de fidelidade à palavra de Cristo, garantindo que a prática eclesial permaneça coerente com o ensinamento evangélico.

Assim, a articulação entre Sagrada Escritura e Direito Canônico revela que a indissolubilidade matrimonial é mais do que um princípio disciplinar: é testemunho da fidelidade divina e vocação dos esposos a viverem o amor como participação no mistério da comunhão trinitária. O matrimônio, elevado à dignidade de sacramento, torna-se sinal visível da graça e chamado à perseverança, convidando os fiéis a encarnar na vida cotidiana a radicalidade do Evangelho.

Portanto, a indissolubilidade do matrimônio, compreendida na articulação entre Escritura, teologia e direito canônico, revela-se como elemento essencial da identidade cristã e da missão eclesial. Mais do que um desafio pastoral, trata-se de um testemunho da radicalidade evangélica, que convida os fiéis a viverem o matrimônio como vocação e sinal da comunhão definitiva com Deus.

## Referências bibliográficas

**Bíblia de Jerusalém.** 10. ed. São Paulo: Paulus, 2020.

CAPPARELLI, Julio César. **Manual Sobre o Matrimônio no Direito Canônico.** São Paulo: Paulinas, 2006.

CASTAÑO, José. **II sacramento del matrimonio.** Roma: Pioda, 2012.

CENALMOR, Daniel; MIRAS, Jorge. **El derecho de la Iglesia: Curso basico de Derecho Canónico.** Curso de Direito Canônico. Madri: Ediciones Universidad de Navarra, 2016.

CHIAPPETTA, Luigi. **Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordatária**. Roma: Dehoniana, 2018.

CÓDIGO de Direito Canônico. 16 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. **Constituição Dogmática Gaudium et Spes**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretório da Pastoral Familiar**. São Paulo: Paulinas, 2005.

CRUSEMANN, Frank. **A torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Tradução Haroldo Reimer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

DIGNITAS CONUBIIE, **Instrução Normativa sobre as Normas que devem ser observadas pelos Tribunais Diocesanos e Interdiocesanos ao tratarem de causas de nulidade matrimonial**, 2005.

FRANCISCO, Papa. **Moto Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus**, 2015

GAUDEMET, Jean. **Il matrimonio in Occidente**. Torino, Societá Editrice Internazionale, 1989.

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.

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>

HORTAL, Jesus. **Casamentos que nunca deveriam ter existido: Uma solução pastoral**. São Paulo: Loyola, 2016.

HORTAL, Jesus. **O que Deus uniu**: Lições de Direito Matrimonial Canônico. São Paulo: Loyola, 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005): João Paulo II). **Exortação Apostólica Familiaris Consortio de Sua Santidade João Paulo II ao episcopado, ao clero e aos fiéis de toda a Igreja Católica sobre a função da família cristã no mundo de hoje**. Roma, 22 nov. 1981. 24. Ed. (2010). São Paulo: Paulinas, 2005.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História**: Lições Introdutórias. São Paulo: Atlas, 2012.

MAGAHÃES, Ruy. **Expressões jurídicas latinas aplicadas ao cotidiano forense**. Pequeno dicionário comentado. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1980, 4 vol.

MIRANDA, Pontes de. **Tratado de Direito de Família**: Direito Matrimonial. São Paulo, 1987.

ROCHA, Clovis. Da Celebração do casamento antes do concílio ecumênico de Trento, no século XVI, *Referência*: v. 8, n. 20, p. 11–20, jul./dez.,1974. Disponibilidade: Rede Virtual de Bibliotecas.

## Capítulo 7

# Paulo e Marcos: Dependência e continuidade teológica a partir de Rm 1,1 e Mc 1,1

*Paul and Mark: Dependence and Theological Continuity from Romans 1,1 and Mark 1,1*

*Pablo y Marcos: dependencia y continuidad teológica entre Romanos 1,1 y Marcos 1,1*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>  
Jonas Luiz de Souza<sup>2</sup>

### Resumo

Este estudo examina a relação entre Paulo e o Evangelho de Marcos, focando nas aberturas textuais de Rm 1,1-7 e Mc 1,1-4 como elos para discutir possível dependência literária ou continuidade teológica. A pesquisa, iniciada por Volkmar (1857), com sua tese de Marcos como alegoria paulina, foi refutada por Werner (1923), que via as semelhanças como concepções cristãs primitivas gerais. A partir dos anos 2000, Marcus reacendeu o debate, situando Marcos na esfera de atividade paulina devido a paralelos que transcendem o consenso geral. Estudos recentes de Ferguson e Pérez i Díaz argumentam que Marcos adota her-

<sup>1</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> Doutorando em Teologia pela Faculdade Est (São Leopoldo, RS) em convênio com a PUC-RS. Mestre em Teologia pela Faculdade EST (São Leopoldo, RS). Membro do Grupo de Pesquisas BAR (Bíblia, Arqueologia e Religião). Bolsista da CAPES. E-mail: [jonasluz@hotmail.com](mailto:jonasluz@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2548323345043495>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9763-3984>.

menêutica etiológica para legitimar a missão paulina na narrativa de Jesus. Neste contexto, a análise exegética comparativa das aberturas revela que, para além da distinção formal entre a epístola argumentativa e a biografia, prevalece uma sintonia estrutural decisiva. O estudo demonstra que Marcos traduz o *kerygma* oral paulino em uma narrativa *kerygmática*, alinhando sua cristologia à de Paulo ao apresentar Jesus como Filho de Deus em poder. Essa continuidade é reforçada pelo recurso comum às profecias de Isaías e pela implícita validação da missão universal, indicando que a textualização do evangelho atua como suporte narrativo para legitimar a teologia gentílica diante das tensões do cristianismo primitivo. Analisa-se o uso de εὐαγγέλιον em ambos os autores, destacando sua centralidade, além de paralelos temáticos como a *theologia crucis* e a representação polêmica de personagens. A convergência de temas entre Paulo e Marcos não é meramente acidental, mas evidencia dependência plausível e continuidade teológica que merece reavaliação crítica.

**Palavras-chave:** Paulo, Marcos, εὐαγγέλιον, dependência literária, continuidade teológica.

## Abstract

This study examines the relationship between Paul and the Gospel of Mark, focusing on the textual openings of Rom 1:1-7 and Mark 1:1-4 as links to discuss possible literary dependence or theological continuity. The research, initiated by Volkmar (1857), with his thesis of Mark as a Pauline allegory, was refuted by Werner (1923), who saw the similarities as general early Christian conceptions. From the 2000s onwards, Marcus rekindled the debate, situating Mark within the sphere of Pauline activity due to parallels that transcend general consensus. Recent studies by Ferguson and Pérez i Díaz argue that Mark adopts etiological hermeneutics to legitimize the Pauline mission in the narrative of Jesus. In this context, the comparative exegetical analysis of

the openings reveals that, beyond the formal distinction between the argumentative epistle and the biography, a decisive structural harmony prevails. This study demonstrates that Mark translates Paul's oral *kerygma* into a *kerygmatic* narrative, aligning his Christology with Paul's by presenting Jesus as the Son of God in power. This continuity is reinforced by the common recourse to Isaiah's prophecies and the implicit validation of the universal mission, indicating that the textualization of the Gospel acts as narrative support to legitimize Gentile theology in the face of the tensions of early Christianity. The use of εὐαγγέλιον (*theologia crucis*) in both authors is analyzed, highlighting its centrality, as well as thematic parallels such as *theologia crucis* and the polemical representation of characters. The convergence of themes between Paul and Mark is not merely accidental, but evidences a plausible dependence and theological continuity that deserves critical re-evaluation.

**Keywords:** Paul, Mark, εὐαγγέλιον, Literary dependence, Theological continuity.

## Resumen

Este estudio examina la relación entre Pablo y el Evangelio de Marcos, centrándose en los pasajes textuales iniciales de Rom 1:1-7 y Marcos 1:1-4 como vínculos para discutir la posible dependencia literaria o la continuidad teológica. La investigación, iniciada por Volkmar (1857), con su tesis de Marcos como alegoría paulina, fue refutada por Werner (1923), quien vio las similitudes como concepciones generales del cristianismo primitivo. A partir de la década de 2000, Marcos reavivó el debate, situando a Marcos dentro de la esfera de la actividad paulina debido a paralelismos que trascienden el consenso general. Estudios recientes de Ferguson y Pérez i Díaz argumentan que Marcos adopta la hermenéutica etiológica para legitimar la misión paulina en la narrativa de Jesús. En este contexto, el análisis exegético comparativo de los pasajes iniciales revela que, más allá de la distinción formal entre

la epístola argumentativa y la biografía, prevalece una decisiva armonía estructural. Este estudio demuestra que Marcos traduce el *kerigma* oral de Pablo en una narrativa *kerigmática*, alineando su cristología con la de Pablo al presentar a Jesús como el Hijo de Dios en poder. Esta continuidad se ve reforzada por el recurso común a las profecías de Isaías y la validación implícita de la misión universal, lo que indica que la textualización del Evangelio actúa como soporte narrativo para legitimar la teología gentil frente a las tensiones del cristianismo primitivo. Se analiza el uso de εὐαγγέλιον en ambos autores, destacando su centralidad, además de paralelos temáticos como la *theologia crucis* y la representación polémica de personajes. La convergencia de temas entre Pablo y Marcos no es meramente accidental, sino que evidencia dependencia plausible y continuidad teológica que merece reevaluación crítica.

**Palabras clave:** Pablo, Marcos, εὐαγγέλιον, Dependencia literaria, Continuidad teológica.

## Introdução: O início da conexão Marcos/Paulo no debate acadêmico

A discussão sobre a natureza da relação entre o Evangelho de Marcos e as cartas do apóstolo Paulo é um dos debates mais antigos e persistentes na pesquisa neotestamentária. A questão toca no cerne da formação do cânon do NT, no qual o *corpus paulinum* e os Evangelhos se estabeleceram como os dois pilares fundamentais da tradição cristã. Conforme observa Gonzaga, a organização do Cânon não foi aleatória, mas reflete a autoridade e a complementaridade teológica que a Igreja primitiva reconheceu nessas duas grandes coleções de escritos.<sup>3</sup> Segundo o autor, a formação do cânon do NT, incluindo a coleção e a autoridade atribuída aos evangelhos e às cartas paulinas, é um processo histórico complexo. A relação entre o *corpus paulinum* e a coleção dos Evangelhos é crucial

<sup>3</sup> GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-21.

para entender como a Igreja primitiva lia e interpretava esses textos em conjunto.<sup>4</sup>

O surgimento de Marcos, o primeiro dos Evangelhos Sinóticos, escrito em 65 d.C., e a precedência temporal e teológica das cartas paulinas, escritas entre 50 e 60 d.C., oportunizam a questão da interconexão: o Evangelho reflete ou interpreta a teologia das Epístolas Paulinas? A tese de uma forte conexão iniciou-se no século XIX, notavelmente com Volkmar<sup>5</sup> (1857), que radicalmente propôs que Marcos seria uma alegoria paulina, em que a narrativa da vida de Jesus seria uma reescrita etiológica para legitimar o evangelho paulino aos gentios. Essa visão de Marcos como “reescrita alegórica de Paulo” foi recentemente reavaliada por Skoven, que observa:

A compreensão de Volkmar sobre o Evangelho de Marcos como uma alegoria paulina representa uma tentativa radical de explicar a relação entre os dois autores. Embora sua tese tenha sido amplamente rejeitada, ela levantou questões fundamentais sobre a natureza da influência paulina em Marcos que continuam relevantes na pesquisa contemporânea.<sup>6</sup>

Essa visão foi fortemente contestada no início do século XX pela crítica da forma e, em particular, por Werner<sup>7</sup> (1923), que argumentou que as semelhanças temáticas entre Marcos e Paulo, eram meros reflexos de “concepções cristãs primitivas gerais”. Para Werner, a centralidade do Jesus terreno em Marcos o distanciava de um Paulo que pregava um Cristo primariamente escatológico, tese de independência dominou a pesquisa do NT durante a maior parte do século XX.

<sup>4</sup> Para um estudo aprofundado sobre a formação do cânon, ver: GONZAGA, W., *Compendio do Cânon Bíblico* (2019); e GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento* (2025).

<sup>5</sup> VOLKMAR, G., *Die Religion Jesu*, p. 125-148.

<sup>6</sup> SKOVEN, A., *Marcos como Reescrita Alegórica de Paulo – A Compreensão de Gustav Volkmar sobre o Evangelho de Marcos* (2014).

<sup>7</sup> WERNER, M., *Der Einfluss paulinischer Theologie*, p. 78-92.

No final do século XX e início do XXI, o debate ressurgiu, impulsionado por uma nova crítica da redação e pela reavaliação da teologia paulina. Marcus<sup>8</sup> reacendeu a discussão ao identificar nuances específicas que transcendiam o consenso das “concepções comuns”, defendendo que Marcos deve ser situado na “esfera de atividade paulina”, utilizando como marcadores de afinidade o termo εὐαγγέλιον, a cristologia da cruz e a crítica à lei judaica. Ferguson<sup>9</sup> e Pérez i Díaz<sup>10</sup> reforçam essa abordagem, sugerindo que Marcos atua como um “intérprete narrativo” que traduz em termos biográficos os conceitos paulinos para legitimar o evangelho gentílico. Conforme Pérez i Díaz, Marcos não é um mero compilador, mas um autor com agência teológica que “reinterpreta” as tradições de Jesus à luz da teologia paulina, especialmente da *theologia crucis*<sup>11</sup>.

Tal perspectiva sugere que Marcos adota uma hermenêutica etiológica para explicar a origem das práticas cristãs, fornecendo-lhes um fundamento histórico e teológico na vida de Jesus. Essa hermenêutica aplicada à exegese bíblica, conforme explorada por pensadores como Gadamer<sup>12</sup> e Ricoeur<sup>13</sup>, foca na dialética entre a explicação e a compreensão do mundo do texto.

No contexto de Marcos, a etiologia adquire um matiz narrativo: explica a origem de costumes e instituições para legitimar crenças religiosas frente às tensões do cristianismo primitivo. Assim, a abordagem etiológica auxilia a compreender o significado mais profundo da narrativa, sendo esta uma interpretação acadêmica do estilo marcante de Marcos. Ferguson<sup>14</sup> sugere que essa abordagem interpretativa é usada em Marcos para explicar as origens de práticas e crenças cristãs, conectando-as à vida de Jesus e, assim, fornecendo-lhes um fundamento histórico e teológico.

<sup>8</sup> MARCUS, J., Mark - Interpreter of Paul, p. 473-487.

<sup>9</sup> FERGUSON, C. E., The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark (2019).

<sup>10</sup> PÉREZ I DÍAZ, M., Mark, a Pauline theologian, p. 245.

<sup>11</sup> PÉREZ I DÍAZ, M., Mark, a Pauline theologian, p. 15-18.

<sup>12</sup> GADAMER, H.-G., Verdade e Método I, p. 457-458.

<sup>13</sup> RICOEUR, P., Interpretação e Ideologias, p. 75-76.

<sup>14</sup> FERGUSON, C. E., The Binding of Past to Present, p. 145, 206.

O presente estudo se alinha com a perspectiva da afinidade teológica e interpretação narrativa. Foca-se nas aberturas textuais de Rm 1,1-7 e Mc 1,1-4 como pontes conceituais, analisando a centralidade do εὐαγγέλιον. Nossa hipótese é que Marcos, ao criar um novo gênero literário, traduz e narra a teologia paulina, servindo como um elo entre o *kerygma* paulino e a tradição sinótica. Argumentamos que, apesar das diferenças de gênero e de apresentação, há uma ressonância paulina latente no Evangelho de Marcos, indicando que Marcos, de alguma forma, interpretou e contextualizou as ideias de Paulo na narrativa da vida de Jesus para uma nova geração e audiência cristã.

## 1. O debate historiográfico: De Volkmar a Marcus

O percurso historiográfico da discussão sobre a relação Paulo-Marcos é conhecido e bem documentado. Superando a dicotomia estabelecida entre a tese da alegoria paulina de Volkmar e a subsequente refutação de Werner,<sup>15</sup> – que creditava as semelhanças a tradições comuns – a pesquisa contemporânea avançou para modelos de interação mais complexos. Em seu artigo *Marcos – Intérprete de Paulo*, Marcus desafiou o antigo consenso ao defender que Marcos deve ser situado na “esfera de atividade paulina.”<sup>16</sup> Buch-Hansen<sup>17</sup> contribui para este debate ao refletir sobre as implicações de se considerar o Evangelho de Marcos como uma interpretação direta de Paulo. Ela analisa como essa perspectiva afeta a compreensão de ambos os autores e do desenvolvimento do cristianismo primitivo, questionando os modelos de influência direta e propondo uma interação mais complexa.

Marcus e outros estudiosos anglo-americanos e alemães, influenciados pela crítica da redação – que passou a ver Marcos não apenas como um coletor de tradições, mas como um teólogo com uma agenda própria – e por desenvolvimentos nos estudos pauli-

<sup>15</sup> WERNER, M., *Der Einfluss paulinischer Theologie*, p. 78-92.

<sup>16</sup> MARCUS, J., *Mark - Interpreter of Paul*, p. 473-487.

<sup>17</sup> BUCH-HANSEN, G., *The Gospel as an Interpretation of Paul? Some Reflections on a Current Debate*. *New Testament Studies*, p. 553-573.

nos que destacam Paulo como um teólogo polêmico, apontaram numerosas semelhanças significativas que vão além de concepções gerais das primeiras comunidades cristãs.

Marcus enfatizou a centralidade escatológica da cruz para ambos os autores como um ponto não comum. Ele também identificou outras semelhanças como a centralidade do termo εὐαγγέλιον, a vitória de Jesus sobre poderes demoníacos, Jesus como o novo Adão, a importância da fé, a perspectiva universalista para gentios, e a imagem negativa de Pedro e da família de Jesus. Collins, ao comentar sobre a cristologia marcana, reforça essa conexão ao notar que a ênfase de Marcos na cruz como momento de revelação, culminando na confissão do centurião (Mc 15,39), estabelece uma relação com a *theologia crucis* paulina<sup>18</sup>.

A *theologia crucis* é, talvez, o mais forte e mais reconhecido ponto de convergência entre Paulo e Marcos. Para Paulo, “ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ/*palavra, pois, aquela da cruz*”, é o centro do seu evangelho (1Co 1,18), loucura para o mundo, mas poder de Deus para os que são salvos. A cruz redefine o poder e a sabedoria. Em Marcos, toda a narrativa se move em direção à crucificação. A identidade de Jesus como Messias só é corretamente compreendida à luz do sofrimento e da morte, um tema que Pedro, por exemplo, tem dificuldade em aceitar e compreender (Mc 8,31-33).

Atuais estudos, refletidos em obras como os dois volumes editados por Oda Wischmeyer, David C. Sim, Ian J. Elmer, Eve-Marie Becker, Troels Engberg-Pedersen e Mogens Müller<sup>19</sup>, demonstram que a questão da dependência ou continuidade teológica entre Paulo e Marcos continua sendo um campo fértil de pesquisa. Assim, este estudo se propõe a aprofundar essa discussão, concentrando-se nas aberturas de Romanos e Marcos para analisar os pontos de contato e as nuances que sugerem uma dependência ou continuidade teológica.

<sup>18</sup> COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 756-758.

<sup>19</sup> WISCHMEYER, O.; SIM, D.; ELMER, I. (orgs.). *Paul and Mark: Comparative Essays. Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity*, p. 17.

## 2. Aberturas textuais: Rm 1,1 e Mc 1,1 como pontes conceituais

A comparação das aberturas de Romanos e Marcos é fundamental para identificar a afinidade teológica entre os autores, uma vez que ambas as passagens compartilham o termo central εὐαγγέλιον, que em Rm 1,1 (“εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ/para o evangelho de Deus”) é a meta da vocação paulina e em Mc 1,1 (“Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ/início do evangelho de Jesus Cristo”) é a superscrição do próprio livro. Essas aberturas não apenas introduzem os textos, mas também estabelecem um diálogo teológico que sugere uma interdependência entre as missões de Paulo e Marcos, refletindo uma continuidade na mensagem cristã primitiva. Wischmeyer argumenta que essas aberturas são “importantes declarações teológicas no início da literatura cristã primitiva”<sup>20</sup>, que estabelecem o tom e as prioridades de cada autor. Tais conexões destacam a importância do εὐαγγέλιον como um conceito central que une as visões de Paulo e Marcos, revelando uma rica intertextualidade que molda a compreensão do cristianismo primitivo.

### 2.1. Análise exegética de Rm 1,1-7: O εὐαγγέλιον como promessa profética

#### Texto grego e tradução de Rm 1,1-7

Texto grego de Rm 1,1-7 (NA28)	Tradução portuguesa
<sup>1</sup> Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,	<sup>1</sup> Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado apóstolo, separado para o Evangelho de Deus,
<sup>2</sup> ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις	<sup>2</sup> o qual prometeu anteriormente por meio de seus profetas, nas Escrituras Sagradas,

<sup>20</sup> WISCHMEYER, O., Romanos 1.1–7 e Marcos 1.1–3 em Comparação, p. 15.

<sup>3</sup> περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,	<sup>3</sup> acerca de seu Filho, vindo da semente de Davi, segundo a carne,
<sup>4</sup> τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,	<sup>4</sup> designado Filho de Deus em poder segundo o espírito de santidade da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo, o Senhor nosso,
<sup>5</sup> δι' οὗ ἔλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ,	<sup>5</sup> por meio de quem viemos receber graça e apostolado para a obediência da fé entre todos os gentios por seu nome,
<sup>6</sup> ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ,	<sup>6</sup> entres os quais estais também vós, chamados de Jesus Cristo,
<sup>7</sup> πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἀγίοις, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	<sup>7</sup> a todos os que estais em Roma, amado de Deus, chamados santos, graça e paz a vós da parte de Deus Pai de do Senhor Jesus Cristo.

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

### 2.1.1. Crítica textual: variantes e implicações teológicas de Rm 1,1-7

A análise textual de Rm 1,1-7 revela estabilidade manuscrita notável, com poucas variantes significativas. A expressão “ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ/*separado para o evangelho de Deus*”, apresenta unanimidade nos manuscritos principais, incluindo os códices Sinaítico, Alexandrino, Vaticano, Efraimita e Beza, conforme atestado pelo aparato crítico de Nestle-Aland 28<sup>21</sup>. O emprego do participio perfeito passivo ἀφορισμένος, derivado do verbo ἀφορίζω, que significa “separar ou pôr à parte”, carrega profundo peso teológico. Este termo ecoa contextos de consagração sacerdotal no Texto Hebraico<sup>22</sup> e na *Septuaginta*<sup>23</sup>,

<sup>21</sup> NESTLE, E.; ALAND, K. et al., *Novum Testamentum Graece*, p. 450.

<sup>22</sup> ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

<sup>23</sup> RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera (2006).

especialmente em Lv 20,24.26 e Nm 16,9, nos quais a separação indica uma dedicação exclusiva ao serviço divino. Além disso, Paulo utiliza o mesmo verbo em Gl 1,15, no qual Gonzaga<sup>24</sup> realça que Deus separou o apóstolo desde o ventre de sua mãe, a fim de que ele evangelizasse os gentios, estabelecendo uma relação direta com a vocação profética de Jeremias em Jr 1,5.

A implicação teológica desse termo é significativa: Paulo não se autodesigna apóstolo por iniciativa própria ou por mera designação humana, mas reconhece uma vocação divina que o separa para uma missão específica, qual seja, proclamar o “εὐαγγέλιον θεοῦ/evangelho de Deus”. Essa separação não é meramente funcional, como se fosse apenas uma designação de ofício, mas possui caráter ontológico, constituindo Paulo como mensageiro autorizado do evangelho.

A formulação cristológica de Rm 1,3-4 apresenta uma estrutura quiástica que merece atenção especial. Jesus é descrito primeiramente como aquele “τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα/vindo da semente de Davi, segundo a carne”, e em seguida, vem designado “τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγίωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν/Filho de Deus em poder segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos”. Esta estrutura estabelece um contraste entre duas esferas ou estágios da existência de Cristo: a esfera da carne, relacionada à sua descendência davídica e humanidade real e a esfera do espírito de santidade, relacionada à sua filiação divina manifestada em poder pela ressurreição.

Uma variante textual relevante nesta passagem diz respeito à expressão “ἐν δυνάμει/em poder”. Alguns manuscritos, incluindo os códices Beza, F, G e diversos textos latinos, omitem esta expressão. No entanto, a leitura mais antiga e melhor atestada, presente nos códices Sinaítico, Alexandrino, Vaticano e Efraimita, mantém a expressão ἐν δυνάμει. A presença desta expressão é teologicamente determinante, pois qualifica a designação de Jesus como Filho de Deus. Não se trata de uma adoção, como se

<sup>24</sup> GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 420.

Jesus tivesse se tornado Filho de Deus apenas na ressurreição, mas de uma revelação pública de sua filiação divina mediante a ressurreição.

O verbo ὀρίζω, traduzido como “designado”, merece análise cuidadosa. Este verbo aparece em outros contextos do NT sempre relacionado a decretos divinos, como em At 10,42, em que Pedro afirma que Jesus foi constituído por Deus como juiz dos vivos e dos mortos, e em At 17,31, no qual Paulo declara que Deus estabeleceu um dia em que julgará o mundo com justiça. Em Rm 1,4, o verbo não indica que Jesus se tornou Filho de Deus na ressurreição, mas que foi publicamente declarado como tal. A ressurreição funciona como evento epifânico que manifesta o que Jesus sempre foi. Mitchell denomina este fenômeno de epifania evolutiva, argumentando que a “ressurreição revela progressivamente a identidade divina de Jesus que estava presente desde o princípio”. O uso da palavra “ἐξ ἀναστάσεως/*da ressurreição*” é uma epifania evolutiva que define a filiação divina pela ressurreição.<sup>25</sup>

A expressão “κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης/*segundo o espírito de santidade*” é única no NT e tem gerado debate exegético. Alguns intérpretes entendem πνεῦμα ἁγιωσύνης como referência ao Espírito Santo, enquanto outros interpretam como referência à esfera divina em contraste com a esfera da carne. Collins<sup>26</sup> observa que a expressão provavelmente designa o Espírito Santo, mas com ênfase em sua natureza santa e santificadora, estabelecendo um contraste com a esfera da “σὰρξ/*carne*” mencionada no versículo anterior. A preposição “ἐξ/*da*” que introduz a expressão “ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν/*da ressurreição dos mortos*” indica origem ou causa, estabelecendo que “a ressurreição dos mortos” é o evento que inaugura a revelação plena da filiação divina de Jesus em poder.

Uma terceira variante textual significativa aparece no v.7, na expressão “πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ/*a todos os que estais em Roma*”. Alguns manuscritos, incluindo o códice G e alguns textos

<sup>25</sup> MITCHELL, M. M., *Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity*, p. 192.

<sup>26</sup> COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 142.

latinos, omitem a expressão “ἐν Ῥώμῃ/*em Roma*”, sugerindo que a carta poderia ter circulado como epístola circular. No entanto, a evidência manuscrita favorece amplamente a inclusão de ἐν Ῥώμῃ, presente nos códices Sinaítico, Alexandrino, Vaticano, Efraimita e Beza. A implicação desta leitura é que a carta é dirigida a uma comunidade específica em Roma, mas seu conteúdo teológico transcende o contexto local, estabelecendo princípios universais sobre o εὐαγγέλιον que se aplicam a todas as comunidades cristãs.

### 2.1.2. Campo semântico de εὐαγγέλιον: AT/LXX, uso Imperial Romano e Paulo

#### 2.1.2.1. O conceito de campo semântico e sua relevância

Para compreender adequadamente a centralidade do εὐαγγέλιον em Paulo, é necessário mapear seu campo semântico. O conceito de campo semântico, desenvolvido no âmbito da linguística estrutural, refere-se a um conjunto de palavras que estão inter-relacionadas por compartilharem uma área comum de significado. Conforme Lyons<sup>27</sup>, as palavras não possuem significado de forma isolada, mas o adquirem através de suas relações de contraste e afinidade com outras palavras dentro de um mesmo sistema.

Essa abordagem foi aplicada de forma pioneira à exegese bíblica por Louw e Nida, cujo *Léxico Grego-Português do Novo Testamento – Baseado em Domínios Semânticos*<sup>28</sup> organiza os termos gregos em domínios de significado, permitindo uma análise mais precisa das nuances teológicas e contextuais de palavras-chave como εὐαγγέλιον. No contexto da exegese bíblica, a análise do campo semântico de um termo chave como εὐαγγέλιον é fundamental. Tal análise permite ir além de uma simples definição de dicionário, investigando a rede de conceitos, imagens e tradições que um autor como Paulo ou Marcos evocam ao utilizar essa palavra.

<sup>27</sup> LYONS, J., *Semantics*, p. 250-261.

<sup>28</sup> LOUW, J.; NIDA, E., *Léxico Grego-Português do Novo Testamento – Baseado em Domínios Semânticos*, p. 11.

A aplicação deste método ao presente estudo é significativa. Ao mapear o campo semântico de εὐαγγέλιον, é possível identificar se Paulo e Marcos estão operando dentro da mesma “constelação” de significados. A análise revelará como ambos se apropriam de tradições do AT e do contexto greco-romano, mas as reconfiguram em torno da pessoa de Jesus Cristo. Portanto, a investigação do campo semântico não é um mero exercício lexical, mas uma ferramenta hermenêutica que permite avaliar a profundidade da continuidade teológica entre os dois autores.

### 2.1.2.2. O campo semântico de εὐαγγέλιον

O verbo εὐαγγελίζομαι, que significa “anunciar boas novas”, na *Septuaginta*, traduz o verbo hebraico בָּשַׂר (*bāšar*), especialmente em contextos de restauração escatológica no livro de Isaías<sup>29</sup>. Is 52,7 proclama: “Quão formosos são os pés do que anuncia boas novas (בְּשַׂר, *m<sup>e</sup>baššēr*, no hebraico; εὐαγγελιζομένου, na *Septuaginta*), que faz ouvir a paz, que anuncia coisas boas, que faz ouvir a salvação, que diz a Sião: O teu Deus reina!” Paulo cita explicitamente Is 52,7 em Rm 10,15, estabelecendo uma conexão direta entre o εὐαγγέλιον cristão e a promessa profética de restauração.

O contexto de Is 40–66 é o retorno do exílio babilônico, interpretado pelo profeta como um novo êxodo e uma nova criação. O mensageiro que anuncia boas novas não traz simplesmente informações positivas, mas proclama a intervenção salvífica de Deus na história, o estabelecimento de seu reino e a libertação de seu povo. Esta continuidade entre promessa e cumprimento é explicitamente afirmada por Paulo em Rm 1,2, onde ele declara que o evangelho foi “ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις/prometido anteriormente por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras”.

Paralelamente ao uso veterotestamentário, o termo εὐαγγέλια era amplamente utilizado no contexto imperial romano para designar “boas novas” relacionadas ao imperador e seus feitos. *A Inscrição de Priene*, datada de 9 a.C., celebra o nascimento de

<sup>29</sup> DUNN, J. D. G., *Romans* 1-8, p. 10-12.

Augusto como εὐαγγέλια, proclamando-o “σωτήρ/salvador” que traz a “εἰρήνη/paz” ao mundo. O texto da inscrição, conforme traduzido por Deissmann, afirma: “O nascimento do deus [Augusto] foi para o mundo o início das boas novas (εὐαγγέλια) que vieram por meio dele”<sup>30</sup>.

Este uso imperial do termo εὐαγγέλια estabelecia uma narrativa de salvação centrada no imperador como benfeitor divino da humanidade. Paulo e Marcos subvertem conscientemente essa propaganda imperial, proclamando Jesus, e não César, como “κύριος/Senhor” e “σωτήρ/Salvador”. O εὐαγγέλιον cristão funciona, portanto, como uma contra-narrativa tanto política quanto teológica<sup>31</sup>. Garroway argumenta que a proclamação paulina do evangelho não era politicamente neutra, mas representava uma “afirmação ousada de que Jesus, crucificado pelas autoridades romanas, era o verdadeiro Senhor do mundo, em contraste direto com as reivindicações imperiais”<sup>32</sup>.

Esta dimensão política do εὐαγγέλιον é frequentemente negligenciada, mas é fundamental para compreender tanto a teologia paulina quanto a narrativa marcana. Theissen, ao analisar o uso de εὐαγγέλιον em Marcos, observa que o evangelho cristão pode ser visto como uma “contra-mensagem”<sup>33</sup> ao império romano, derivando sua autoridade da tradição veterotestamentária e opondo-se ao domínio imperial.

Em Paulo, o εὐαγγέλιον funciona simultaneamente como proclamação oral e como conteúdo teológico definido. Em Rm 1,1, o apóstolo se declara “ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ/separado para o evangelho de Deus”, estabelecendo o evangelho como a finalidade de sua vocação apostólica. Em 1Co 15,1-5, ele define o conteúdo do evangelho que proclamou: “Cristo morreu

<sup>30</sup> DEISSMANN, A., Light from the Ancient East, p. 366.

<sup>31</sup> A compreensão do cristianismo primitivo como um movimento inserido e, ao mesmo tempo, em oposição ao seu contexto greco-romano é fundamental. Adolf Deissmann foi pioneiro ao iluminar o Novo Testamento com papiros e inscrições do cotidiano, mostrando como os primeiros cristãos usaram a linguagem comum de forma transformadora.

<sup>32</sup> GARROWAY, J. D., The Beginning of the Gospel, p. 87-105.

<sup>33</sup> THEISSEN, G., Evangelium im Markusevangelium, p. 73-99.

pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e apareceu a Cefas e depois aos doze”.

Para Whright<sup>34</sup>, a ressurreição é o evento que valida toda a proclamação cristã. Em sua monumental obra *A Ressurreição do Filho de Deus*<sup>35</sup>, o autor analisa exaustivamente as evidências históricas e teológicas para a crença na ressurreição no judaísmo do Segundo Templo e no cristianismo primitivo. Em *Paulo e a fidelidade de Deus*<sup>36</sup>, ele situa a teologia de Paulo dentro deste contexto, argumentando que, para o apóstolo, a ressurreição de Jesus inaugura a nova criação e confirma a fidelidade de Deus à sua aliança.

O evangelho de Cristo não é uma mensagem abstrata, mas está encarnado na missão apostólica. A exclusividade e definição precisa do conteúdo do evangelho são enfatizadas dramaticamente em Gl 1,6-9, em que Paulo adverte contra “ἕτερον εὐαγγέλιον/*outro evangelho*” e pronuncia anátema sobre qualquer um, seja humano ou anjo, que pregue evangelho diferente daquele que ele proclamou. Entende-se que esta insistência na unicidade e definição precisa do evangelho demonstra que, para Paulo, o εὐαγγέλιον não é uma categoria genérica de boas novas, mas possui conteúdo cristológico específico centrado na morte e ressurreição de Cristo “pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1Co 15,3–4).

Buch-Hansen<sup>37</sup>, ao refletir sobre o debate atual acerca da relação entre Paulo e Marcos, argumenta que, enquanto para Paulo o evangelho era primariamente uma proclamação oral ligada ao testemunho vivo do apóstolo, Marcos inaugura uma revolução literária ao localizar o evangelho em um texto escrito, generalizando a experiência paulina.

<sup>34</sup> WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus* (2013); WRIGHT, N. T., *Paulo e a Fidelidade de Deus* (2021. v. I).

<sup>35</sup> WRIGHT, N. T., *A Ressurreição do Filho de Deus* (2013).

<sup>36</sup> WRIGHT, N. T., *Paulo e a Fidelidade de Deus* (2021. v. I).

<sup>37</sup> BUCH-HANSEN, G., *The Gospel as an Interpretation of Paul?*, p. 560.

### 2.1.3. Exegese, estrutura e teologia de Rm 1,1-7

Rm 1,1 inicia-se com a autodesignação de Paulo, estabelecendo um tom teológico que transcende uma simples saudação epistolar, assumindo a forma de uma declaração teológica inaugural. Paulo se apresenta com três títulos que estabelecem sua autoridade apostólica e definem sua identidade em relação a Cristo e ao evangelho. Em primeiro lugar, ele se identifica como “Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ/*Paulo, servo de Cristo Jesus*”. O termo “δοῦλος/*escravo, servo*”, denota submissão total e pertença exclusiva<sup>38</sup>. No Texto Hebraico e na *Septuaginta* grega, a expressão “δοῦλος θεοῦ/*servo de Deus*” designa figuras de autoridade como Moisés, em Js 1,1; Davi, no Sl 89,3; e os profetas, em Am 3,7. Paulo conscientemente se insere nessa tradição profética, apresentando-se não como líder autônomo, mas como alguém que pertence totalmente a Cristo Jesus e está sob sua autoridade absoluta.

Em segundo lugar, Paulo se identifica como “κλητὸς ἀπόστολος/*chamado apóstolo*”. O adjetivo κλητός, derivado do verbo “καλέω/*chamar*”, enfatiza que o apostolado de Paulo não resulta de iniciativa humana ou ambição pessoal, mas de vocação divina. Ele utiliza o mesmo termo em 1Co 1,1, no qual se apresenta como “Paulo, chamado apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus”, e em Gl 1,15, em que afirma que Deus o separou desde o ventre de sua mãe e o chamou por sua graça. O substantivo “ἀπόστολος/*enviado*,” é termo técnico que designa aqueles comissionados diretamente por Cristo para proclamar o evangelho. Paulo defende vigorosamente seu apostolado em 1Co 9,1, perguntando retoricamente: “Não sou eu apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor?”, e em 1Co 15,8-9, no qual se inclui entre aqueles a quem o Cristo ressuscitado apareceu, embora se considere o menor dos apóstolos.

Em terceiro lugar, Paulo se identifica como “ἄφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ/*separado para o evangelho de Deus*”. A preposição εἰς indica finalidade ou propósito: Paulo foi separado com o

<sup>38</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 9–11.

propósito específico de proclamar o evangelho; o genitivo θεοῦ, que qualifica εὐαγγέλιον, é genitivo subjetivo, indicando que o evangelho pertence a Deus e tem origem divina. Não se trata de uma mensagem humana ou de uma invenção paulina, mas de revelação divina. Dunn<sup>39</sup> observa que esta autodesignação de Paulo estabelece desde o início da carta a autoridade apostólica que fundamentará toda a argumentação teológica subsequente.

O v.2 estabelece a continuidade entre o evangelho proclamado por Paulo e as promessas do AT: “ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις/*o qual prometeu anteriormente por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras*”. O verbo προεπηγγείλατο é composto pela preposição προ, que significa “antes, anteriormente”, e pelo verbo ἐπαγγέλλω, que significa prometer ou anunciar. Esta composição enfatiza a anterioridade temporal da promessa: o evangelho não é novidade absoluta sem precedentes, mas cumprimento de promessas antigas. A expressão “διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ/*por meio de seus profetas*”, indica que os profetas foram instrumentos da revelação divina. A preposição “διά/*por meio de*”, seguida de genitivo, expressa instrumentalidade ou mediação. O pronome possessivo “αὐτοῦ/*seus*” reforça que os profetas pertencem a Deus e não representam tradição meramente humana.

A expressão “ἐν γραφαῖς ἁγίαις/*nas Sagradas Escrituras*”, designa o AT como repositório escrito das promessas divinas. O adjetivo “ἁγία/*sagradas*”, qualifica as Escrituras como separadas, consagradas, portadoras da palavra divina. Para Longenecker<sup>40</sup>, aqui Paulo estabelece continuidade fundamental entre o evangelho e as promessas veterotestamentárias, especialmente as promessas de restauração escatológica em Isaías.

Os v.3-4 elucidam o conteúdo do εὐαγγέλιον através de uma cristologia de dois estágios. O evangelho é “περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ/*acerca de seu Filho*”, estabelecendo que o conteúdo central do evangelho é cristológico. Jesus é descrito primeiramente como

<sup>39</sup> DUNN, J. D. G., Romans 1-8, p. 8.

<sup>40</sup> LONGENECKER, R. N., The Epistle to the Romans, p. 68-70.

“τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα/*vindo da semente de Davi segundo a carne*”. O particípio γενομένου, derivado do verbo γίνομαι, indica origem ou proveniência. A expressão “ἐκ σπέρματος Δαυὶδ/*da semente de Davi*”, estabelece a descendência davídica de Jesus, cumprindo as promessas messiânicas do AT, especialmente em 2Sm 7,12-14, em que Deus promete a Davi: “Quando teus dias se cumprirem e descansares com teus pais, estabelecerei depois de ti a tua descendência que sair das tuas entranhas, e firmarei o seu reino. Ele edificará uma casa ao meu nome, e eu estabelecerei para sempre o trono do seu reino. Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho”.

A expressão “κατὰ σάρκα/*segundo a carne*”, tem gerado debate exegético. A preposição κατά, seguida de acusativo, pode indicar esfera, perspectiva ou norma. Neste contexto, κατὰ σάρκα designa a esfera da existência terrena, a humanidade real de Jesus. Não se trata de uso pejorativo do termo σάρξ, como em Rm 8,5-8, no qual carne designa a existência humana em rebelião contra Deus, mas de designação neutra da humanidade de Jesus. Moo observa que a “expressão κατὰ σάρκα aqui simplesmente indica que, em relação à sua existência terrena e descendência humana, Jesus provém da linhagem de Davi, sem conotação negativa.”<sup>41</sup>

Em contraste com o primeiro estágio κατὰ σάρκα, o segundo estágio é descrito como “κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης/*segundo o espírito de santidade*”. Jesus foi “τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν/*designado Filho de Deus em poder segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos*”. O particípio aoristo passivo ὀρισθέντος, derivado do verbo ὀρίζω, indica ação divina. O uso do passivo aqui é passivo teológico, em que o agente implícito é Deus. Jesus não se autodesignou Filho de Deus, mas foi designado por Deus. A expressão “ἐν δυνάμει/*em poder*”, qualifica a manifestação da filiação divina. A ressurreição não torna Jesus Filho de Deus, mas revela publicamente sua identidade divina

<sup>41</sup> MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, p. 46.

em poder. Moo<sup>42</sup> complementa que Paulo não está sugerindo uma mudança ontológica na natureza de Jesus, mas uma mudança na forma como sua filiação é revelada: a ressurreição marca o início de uma nova era, na qual o Filho é conhecido em poder, conforme o plano escatológico de Deus.

Esta cristologia de dois estágios levanta uma questão: Paulo está defendendo uma cristologia adocionista, segundo a qual Jesus se torna Filho de Deus apenas na ressurreição? A resposta é negativa por várias razões. Primeiramente, o verbo ὀρίζω não significa “tornar-se”, mas “declarar, designar publicamente ou determinar”. Em segundo lugar, Paulo já chama Jesus de “υἱὸς αὐτοῦ/*Filho dele*”, no v.3, antes de mencionar a ressurreição, indicando que a filiação divina precede a ressurreição. Em terceiro lugar, a expressão “ἐν δυνάμει/*em poder*”, qualifica não a filiação em si, mas sua manifestação pública. A interpretação mais adequada é epifânica: Jesus sempre foi Filho de Deus, mas sua filiação divina é manifestada publicamente e confirmada em poder através da ressurreição. Conforme argumenta Wright<sup>43</sup>, a ressurreição não inaugura a filiação divina de Jesus, mas a revela de forma escatológica e pública como cumprimento das promessas messiânicas e confirmação de sua identidade como Filho de Deus. Hansen esclarece que: “essa cristologia de dois estágios estabelece uma política dos começos que fundamenta a missão universal do evangelho, conectando a promessa davídica à revelação escatológica em poder.”<sup>44</sup>

Os v.5-6 estabelecem a mediação apostólica e a missão universal. Paulo afirma: “δι’ οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ/*por meio de quem recebemos graça e apostolado para a obediência da fé entre todas as nações por causa do seu nome.*” A expressão “δι’ οὗ/*por meio de quem*”, estabelece Cristo como mediador da vocação apostólica de Paulo. A expressão “χάριν καὶ ἀποστολήν/*graça e apostolado*”, pode ser entendida como *hen-*

<sup>42</sup> MOO, D. J., Comentário Exegético de Romanos, p. 46–47.

<sup>43</sup> WRIGHT, N. T., A Ressurreição do Filho de Deus. São Paulo, p. 735–745.

<sup>44</sup> HANSEN, G. B., A Política dos Começos, p. 89-92.

*diadis*, figura de linguagem em que uma única realidade é expressa por dois termos coordenados: a “graça do apostolado” ou “apostolado gracioso”. O apostolado não é conquista ou mérito de Paulo, mas dom da graça divina.

A expressão “εἰς ὑπακοὴν πίστεως/para a obediência da fé”, indica a finalidade do apostolado. O genitivo πίστεως pode ser interpretado de três maneiras: 1) como genitivo objetivo, indicando obediência à fé como conteúdo a ser crido; 2) como genitivo subjetivo, indicando obediência que vem da fé ou que é produzida pela fé; 3) ou como genitivo epexeagético, indicando obediência que consiste em fé. A terceira interpretação parece mais adequada ao pensamento paulino: a fé em si é a obediência que Deus requer. A expressão “ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν/entre todas as nações”, estabelece o escopo universal da missão paulina. O termo “ἔθνη/nações” ou gentios/povos, indica que o evangelho transcende fronteiras étnicas e não se restringe a Israel.

O v.7 conclui a abertura epistolar com saudação e bênção: “πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ/ a todos os que estais em Roma, amados de Deus, chamados santos, graça e paz a vós da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo”. A expressão “ἀγαπητοῖς θεοῦ/amados de Deus” utiliza participio perfeito passivo, indicando estado permanente de ser amado por Deus<sup>45</sup>. A expressão “κλητοῖς ἁγίοις/chamados santos”, ecoa a vocação de Paulo como “κλήτὸς ἀπόστολος/chamado apóstolo”, no v.1. Os destinatários compartilham a mesma vocação divina de Paulo, não para o apostolado, mas para a santidade. Para Moo<sup>46</sup>, essa linguagem afirma a identidade dos cristãos como aqueles que foram chamados por Deus para pertencer a Ele, e que essa vocação é o fundamento da santidade, não uma conquista humana.

A fórmula de bênção “χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη/grança e paz a vós”, combina a saudação grega “χαίρειν/saudações”, transformada em “χάρις/grança”, e a saudação hebraica שָׁלוֹם /šālôm”, paz,

<sup>45</sup> MOO, D. J., *The Epistle to the Romans*, p. 62-63.

<sup>46</sup> MOO, D. J., *Comentário Exegético de Romanos*, P. 58-59.

traduzida como “εἰρήνη/paz”. Esta combinação reflete a universalidade do evangelho, que abraça tanto judeus quanto gentios. A expressão “ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ/*da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo*” estabelece dupla origem da graça e da paz: Deus Pai e o Senhor Jesus Cristo. A coordenação sugere igualdade ontológica entre o Pai e o Filho, ambos como fonte da graça e da paz que são concedidas aos crentes.

## Capítulo 7

## 2.2. Análise exegética de Mc 1,1-4: O εὐαγγέλιον como gênero literário

### Texto grego e tradução de Mc 1,1-4

Texto grego de Mc 1,1-4	Tradução portuguesa
<sup>1</sup> Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].	<sup>1</sup> Início do Evangelho de Jesus Cristo [Filho de Deus].
<sup>2</sup> Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·	<sup>2</sup> Como está escrito em Isaías, o profeta:· “Eis que envio o meu mensageiro à tua frente, o qual preparará o teu caminho,
<sup>3</sup> φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,	<sup>3</sup> voz do que clama no deserto· Preparai o caminho do Senhor, fazei retas as suas veredas”,
<sup>4</sup> ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετάνοιᾶς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	<sup>4</sup> Veio João [o] que batiza no deserto e proclama um batismo de arrependimento para a perdão dos pecados.

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

### 2.2.1 Crítica textual: variantes e implicações teológicas de Mc 1,1-4.

A variante textual mais debatida em Mc 1,1 é a presença ou ausência de “υἱοῦ θεοῦ/*Filho de Deus*”, após “Ἰησοῦ Χριστοῦ/*Jesus Cristo*”, que aparece entre colchetes [υἱοῦ θεοῦ], pelo peso das testemunhas contra e a favor sua permanência no texto. A leitura

com υιοῦ θεοῦ está presente em alguns dos manuscritos mais antigos e de maior peso, incluindo os códices Sinaítico (א), Vaticano (B), Beza (D), Washingtoniano (W), além dos manuscritos L, Θ, das famílias f<sup>1</sup> e f<sup>13</sup>, da maioria dos manuscritos bizantinos, e das versões latinas, siríacas e coptas, conforme atestado pelo aparato crítico de Nestle-Aland 28.<sup>47</sup> A omissão de υιοῦ θεοῦ, porém, aparece no códice Sinaítico em sua forma original (א\*), sendo que uma correção posterior adiciona a expressão, além do manuscrito 28 e alguns manuscritos armênios, o que pede ainda um reflexão na decisão de considerar uma leitura original ou não.

A avaliação crítica, todavia, favorece a inclusão de υιοῦ θεοῦ como leitura original. Primeiramente, a atestação manuscrita é mais ampla e antiga, incluindo os testemunhos mais confiáveis da tradição textual. Em segundo lugar, aplica-se o princípio da *lectio difficilior*, “leitura mais difícil”<sup>48</sup>: a omissão pode ser explicada por erro de cópia conhecido como *homoioteleuton*, onde o escriba, ao copiar as abreviações sagradas (nomina sacra) que terminam em Y (IY XY YY ΘY, representando Ἰησοῦ Χριστοῦ υιοῦ θεοῦ), poderia facilmente saltar visualmente de uma terminação em Y para outra, omitindo acidentalmente υιοῦ θεοῦ.

Collins<sup>49</sup> observa que a inclusão de υιοῦ θεοῦ, em Mc 1,1 estabelece uma moldura cristológica que percorre todo o evangelho: Jesus é identificado como Filho de Deus no início (1,1), no batismo (1,11), na transfiguração (9,7) e na cruz (15,39). Essa estrutura revela uma cristologia elevada desde o início da narrativa, concomitante com Rm 1,3-4, em que Paulo afirma que Jesus é υιὸς θεοῦ desde o princípio, mas cuja filiação é manifestada publicamente em poder pela ressurreição. A inclusão de υιοῦ θεοῦ, em Mc 1,1, revela que, à semelhança de Paulo, Marcos inaugura sua narrativa

<sup>47</sup> NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*. 28. ed., p. 114. A análise de termos gregos como εὐαγγέλιον depende fundamentalmente do estabelecimento de um texto crítico confiável do Novo Testamento. O trabalho da crítica textual é essencial para reconstruir a forma mais antiga possível dos manuscritos. Para uma introdução à teoria e prática da crítica textual, bem como aos manuscritos mais importantes, as obras de Barbara e Kurt Aland e de Bruce Metzger são indispensáveis.

<sup>48</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

<sup>49</sup> COLLINS, A. Y., *Mark: A Commentary*, p. 129-132.

com uma afirmação decisiva da identidade divina de Jesus, moldando desde o princípio a teologia do evangelho.

Uma segunda variante textual significativa aparece em Mc 1,2, na atribuição da citação profética. O texto da NA28 apresenta “Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ/Como está escrito no profeta Isaías”, leitura sustentada pelos manuscritos mais antigos e confiáveis, como os códices Sinaítico (ℵ), Vaticano (B), L e Δ, enquanto a variante “ἐν τοῖς προφήταις/nos profetas”, aparece em testemunhos posteriores, como o códice Alexandrino (A), o Washingtoniano (W), a família *f*<sup>1</sup> e algumas versões latinas e siríacas. A dificuldade surge porque a citação de Mc 1,2-3 é composta por três fontes veterotestamentárias: Ex 23,20 e Ml 3,1 no v.2, e Is 40,3 no v.3. A atribuição exclusiva a Isaías, portanto, parece imprecisa à primeira vista. No entanto, a crítica textual favorece a leitura “no profeta Isaías” por sua antiguidade, ampla atestação e dificuldade intrínseca, o que sugere que escribas posteriores corrigiram para “nos profetas” visando resolver a aparente incongruência.

Para Metzger<sup>50</sup>, a prática judaica de citação composta frequentemente atribuía a referência ao profeta mais proeminente ou à fonte principal da composição. Nesse caso, Is 40,3 é a citação mais extensa e teologicamente central, enquanto Êxodo e Malaquias funcionam como introdução. A escolha de Isaías como referência dominante reforça a intenção teológica de Marcos: conectar o εὐαγγέλιον cristão às promessas escatológicas de restauração, estabelecendo continuidade com a tradição profética. A implicação exegética dessa variante é significativa. Marcos não comete um erro de atribuição, mas adota conscientemente uma prática hermenêutica judaica reconhecida, na qual citações compostas são atribuídas ao profeta mais proeminente. Ao destacar Isaías, Marcos estrutura seu evangelho sobre a base das promessas proféticas, em diálogo com Paulo, que também fundamenta o εὐαγγέλιον nas Escrituras, como em Rm 10,15, ao citar Is 52,7.

<sup>50</sup> METZGER, B. M., Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego, p. 62.

Uma terceira questão textual, embora menos debatida, aparece no v.4, na presença ou ausência do artigo definido *ὁ* antes de βαπτίζων. Alguns manuscritos incluem “ὁ βαπτίζων/o que batiza”, enquanto outros apresentam apenas “βαπτίζων/batizando”. A presença do artigo transforma o particípio em substantivo, criando quase um título: João, o Batista. A ausência do artigo mantém o particípio em função adverbial, descrevendo a ação de João: “João, batizando no deserto.” Embora a diferença seja sutil, a presença do artigo enfatiza a identidade de João como o Batista, enquanto a ausência enfatiza sua atividade de batizar<sup>51</sup>. A maioria dos editores críticos favorece a ausência do artigo como leitura original, mas a questão permanece aberta.

### 2.2.2. Campo semântico de εὐαγγέλιον em Marcos: inovação literária e continuidade teológica

A inovação de Marcos reside na transformação do εὐαγγέλιον de proclamação oral em gênero literário. Enquanto em Paulo o termo designava o conteúdo do *kerigma* indissociável do testemunho do apóstolo, em Marcos ele se torna o título de uma obra escrita: ‘Início do evangelho de Jesus Cristo’.

Esta “revolução literária”, como analisa Mitchell,<sup>52</sup> localiza a mensagem não mais em um indivíduo portador da história, mas em um texto permanente, o que generaliza a experiência teológica. Marcos preserva a continuidade querigmática paulina ao unir a mensagem que Jesus proclama à mensagem sobre Jesus, transformando o conteúdo apostólico em uma narrativa biográfica que sustenta a fé das comunidades.

Theissen observa que Marcos utiliza εὐαγγέλιον de maneira programática, estabelecendo uma conexão entre a proclamação de Jesus e a proclamação sobre Jesus: “O evangelho em Marcos não é apenas a mensagem que Jesus proclama, mas a mensagem sobre Jesus.”<sup>53</sup>. Esta tradução narrativa do *kerygma* paulino é fundamen-

<sup>51</sup> STEIN, R. H., Mark, p. 42-43.

<sup>52</sup> MITCHELL, M., Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity, p.191.

<sup>53</sup> THEISSEN, G., Evangelium im Markusevangelium, p. 85.

tal para compreender a relação entre Paulo e Marcos. Marcos não está simplesmente contando a história de Jesus de maneira neutra ou meramente historiográfica. Ele está interpretando a vida de Jesus à luz da teologia paulina, demonstrando como a morte e ressurreição de Cristo, que são o centro do εὐαγγέλιον paulino, estão enraizadas na própria trajetória terrena de Jesus.

Pérez i Díaz<sup>54</sup> sustenta que Marcos reinterpreta as tradições de Jesus à luz da teologia de Paulo: Marcos não é um mero compilador de tradições sobre Jesus, mas um teólogo criativo que reinterpreta essas tradições à luz da teologia paulina. O Evangelho de Marcos é uma releitura das tradições de Jesus inspirada na teologia paulina, especialmente na *theologia crucis* e na compreensão do evangelho como poder de Deus para salvação. Esta sustentação de Pérez i Díaz, sugere que Marcos não apenas conhecia a teologia paulina, mas a utilizava conscientemente como lente hermenêutica para interpretar as tradições sobre Jesus. A transformação do εὐαγγέλιον de proclamação oral em gênero literário não é, portanto, uma ruptura com Paulo, mas uma continuidade criativa que adapta a teologia paulina a um novo contexto e a uma nova forma literária.

A noção de uma “lente hermenêutica” e a fusão de horizontes entre o autor (Marcos) e a tradição (Paulina) encontram profundo eco na filosofia hermenêutica. Gadamer<sup>55</sup>, em *Verdade e Método*, explora como a compreensão é sempre um ato de interpretação mediado pela tradição e pela história. Da mesma forma, Ricoeur<sup>56</sup> analisa o complexo ato de interpretação, a relação entre texto e ideologia, e como uma narrativa pode refigurar a compreensão de uma comunidade. A aplicação desses conceitos à exegese bíblica permite ver Marcos não como um mero compilador, mas como um intérprete ativo que dialoga com a tradição que o precede.

A função dupla de εὐαγγέλιον em Marcos – como título e como conteúdo da proclamação – demonstra que Marcos mantém

<sup>54</sup> PÉREZ I DÍAZ, M., Mark, a Pauline theologian, p. 11.

<sup>55</sup> GADAMER, H.-G., Verdade e Método I, p. 457-458.

<sup>56</sup> RICOEUR, P., Interpretação e Ideologias, p. 75-76.

a continuidade teológica com Paulo apesar da inovação literária. Segundo Aune, “Marcos cria um novo gênero literário, o evangelho, que combina elementos da biografia greco-romana com o *kerygma* cristão. Este gênero não é simplesmente uma vida de Jesus (*bios*), mas uma narrativa *kerygmática* que proclama Jesus como Cristo e Filho de Deus”<sup>57</sup>.

A partir desse gênero *kerygmático* que Marcos inaugura, sua narrativa assume um caráter singular ao enraizar a proclamação da morte e ressurreição de Cristo na própria vida terrena de Jesus, legitimando assim a missão gentílica pela autoridade do próprio Jesus. Dykstra leva essa ideia de legitimação a um novo patamar, propondo que Marcos não apenas apoia, mas ativamente “canoniza” Paulo. Segundo Dykstra<sup>58</sup>, o Evangelho de Marcos funciona como uma narrativa que ancora a teologia paulina na vida e nos ensinamentos de Jesus, conferindo-lhe autoridade apostólica suprema.

### 2.2.3. Exegese, estrutura e teologia de Mc 1,1-4

Mc 1,1 funciona como título programático de todo o seu evangelho: “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]/ *Início do evangelho de Jesus Cristo [Filho de Deus]*”. O termo “ἀρχή/início, princípio”, carrega ressonâncias profundas tanto do AT quanto da literatura joanina<sup>59</sup>. Em Gn 1,1 (LXX), a criação é introduzida com a mesma expressão: “Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν/No princípio, Deus criou o céu e a terra”; em Jo 1,1, o Logos é situado da mesma forma: “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος/No princípio era o Verbo”. Marcos, ao utilizar ἀρχή para introduzir o εὐαγγέλιον, situa a narrativa de Jesus no contexto da criação divina, sugerindo que o evangelho representa uma nova criação, um novo começo na história da salvação.

<sup>57</sup> AUNE, D. E., Genre Theory and the Genre-Function of Mark and Matthew, p. 167.

<sup>58</sup> DYKSTRA, T., Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel, p. 43.

<sup>59</sup> COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 130-132.

O genitivo τοῦ εὐαγγελίου pode ser interpretado de múltiplas maneiras: 1) pode ser genitivo objetivo, indicando que o v.1 é o “início do evangelho”, ou seja, o começo da narrativa que constitui o evangelho; 2) pode ser genitivo subjetivo, indicando que o v.1 é o início que o evangelho estabelece, ou seja, o evangelho inaugura um novo começo; 3) pode também ser genitivo de conteúdo, indicando que o v.1 é o início que consiste no evangelho<sup>60</sup>. A ambiguidade é provavelmente intencional, permitindo que o termo funcione em múltiplos níveis simultaneamente.

O genitivo Ἰησοῦ Χριστοῦ também é ambíguo: pode ser genitivo objetivo, indicando que o evangelho é “acerca de Jesus Cristo”, ou genitivo subjetivo, indicando que o evangelho é “proclamado por Jesus Cristo”. Mc 1,14-15 demonstra que ambos os sentidos estão presentes: Jesus proclama o evangelho de Deus (genitivo subjetivo), mas a narrativa de Marcos é o evangelho acerca de Jesus (genitivo objetivo)<sup>61</sup>. Esta ambiguidade reflete a dupla função de εὐαγγέλιον em Marcos: é simultaneamente a mensagem que Jesus proclama e a mensagem sobre Jesus.

A expressão “υἱοῦ θεοῦ/*Filho de Deus*”, se original como entendemos, estabelece a identidade cristológica de Jesus desde o início da narrativa. Não se trata de uma identidade que Jesus adquire progressivamente ao longo da narrativa, mas de uma identidade que é declarada desde o princípio e confirmada em momentos-chave: no batismo (Mc 1,11), na transfiguração (Mc 9,7) e na cruz (Mc 15,39). Esta estrutura cristológica caminha de acordo com a cristologia paulina de Rm 1,3-4, em qual Jesus é declarado υἱὸς θεοῦ desde o início, mas essa filiação é manifestada publicamente em poder pela ressurreição. Wischmeyer argumenta que as aberturas de Romanos e Marcos compartilham uma estrutura cristológica comum:

Tanto Paulo quanto Marcos iniciam suas obras com declarações cristológicas que estabelecem Jesus como Filho de Deus.

<sup>60</sup> STEIN, R. H., Mark, p. 38-40

<sup>61</sup> DUNN, J. D. G., Jesus, Paul and the Law, p. 15-17.

Em Romanos 1,3-4, Jesus é da semente de Davi segundo a carne e designado Filho de Deus em poder pela ressurreição. Em Marcos 1,1, Jesus é Cristo e Filho de Deus desde o início. Ambas as aberturas estabelecem uma cristologia alta que fundamenta a proclamação do evangelho.<sup>62</sup>

Essa estrutura cristológica inicial se desdobra nos versículos seguintes, nos quais Marcos fundamenta sua narrativa no cumprimento das Escrituras e na missão profética de João Batista. Mc 1,2-3 estabelece a vinculação profética do evangelho, assim como Paulo faz em Rm 1,2. Marcos introduz a citação composta com a fórmula “Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ/*Como está escrito no profeta Isaías*”. A conjunção “καθὼς/*como*”, estabelece conformidade entre o evangelho e as Escrituras. O perfeito passivo “γέγραπται/*está escrito*”, indica que o que foi escrito permanece válido e autorizado<sup>63</sup>.

A citação do AT no v.2, “ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου/*Eis que envio o meu mensageiro diante da tua face, o qual preparará o teu caminho*”, combina elementos de Ex 23,20 e Ml 3,1: a) em Ex 23,20, Deus promete a Israel: “Eis que envio um anjo diante de ti para te guardar no caminho e te levar ao lugar que te preparei”; b) em Ml 3,1, Deus anuncia: “Eis que envio o meu mensageiro, e ele preparará o caminho diante de mim; e de repente virá ao seu templo o Senhor, a quem vós buscais, e o mensageiro da aliança, a quem vós desejais”<sup>64</sup>. Marcos adapta essas citações, mudando “diante de mim” para “diante da tua face”, aplicando a promessa diretamente a Jesus. O mensageiro que prepara o caminho é identificado como João Batista, no v.4.

A citação do AT no v.3, “φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ/*Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, en-*

<sup>62</sup> WISCHMEYER, O., Romanos 1.1-7 e Marcos 1.1-3 em Comparação, p. 22-25.

<sup>63</sup> LONGENECKER, R. N., Biblical Exegesis in the Apostolic Period, p. 88-90.

<sup>64</sup> COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 138-140.

*direitai as suas veredas*”, cita diretamente Is 40,3. No contexto de Isaías, a “voz que clama no deserto” anuncia o retorno do exílio babilônico, interpretado como um novo êxodo e uma nova criação<sup>65</sup>. A preparação do caminho do Senhor refere-se à intervenção salvífica de Deus que libertará seu povo e o conduzirá de volta à terra prometida. Marcos aplica essa promessa profética a João Batista, identificando-o como a voz que clama no deserto, preparando o caminho para a vinda de Jesus, o Senhor.

A função da citação composta é tripla: 1) primeiramente, identifica João Batista como o mensageiro profetizado (ὁ ἄγγελος μου / φωνὴ βοῶντος), estabelecendo sua autoridade como precursor do Messias; 2) em segundo lugar, situa o evangelho no cumprimento das promessas proféticas, estabelecendo continuidade entre o AT e o NT; 3) em terceiro lugar, estabelece paralelo com Paulo, que também fundamenta o evangelho nas Escrituras (Rm 1,2: o qual prometeu anteriormente por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras).

O v.4 apresenta João Batista como cumprimento da profecia: “ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν/*Veio João batizando no deserto e pregando batismo de arrependimento para remissão de pecados*”. O verbo “ἐγένετο/*veio*”, indica tanto evento histórico quanto cumprimento profético<sup>66</sup>. É o mesmo verbo usado na *Septuaginta* para descrever a vinda da palavra de Deus aos profetas (por exemplo, Jr 1,2: “ἐγένετο λόγος κυρίου/*veio a palavra do Senhor*”). Marcos apresenta João Batista não apenas como figura histórica, mas como profeta escatológico que cumpre as promessas de Êxodo, Malaquias e Isaías.

A expressão “ἐν τῇ ἐρήμῳ/*no deserto*”, cumpre literalmente Is 40,3 (voz do que clama no deserto). O deserto é lugar carregado de significado teológico no AT, onde Deus fala ao coração de seu povo<sup>67</sup>. É o lugar do êxodo, onde Israel encontrou Deus e recebeu

<sup>65</sup> STEIN, R. H., Mark, p. 44-45.

<sup>66</sup> DUNN, J. D. G., Jesus, Paul and the Law, p. 18-20.

<sup>67</sup> GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. L., A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã, p. 1-24.

a Torá no Sinai. É o lugar de provação e purificação. É também o lugar de onde virá a restauração escatológica, como profetizado em Is 40-66<sup>68</sup>. João Batista, ao batizar no deserto, situa-se nessa tradição de preparação escatológica.

O conteúdo da proclamação de João é “βάπτισμα μετανοίας εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν/batismo de arrependimento para remissão de pecados”. O genitivo μετανοίας, arrependimento, é genitivo de qualidade ou característica, indicando que o batismo expressa ou produz arrependimento. O termo μετάνοια, derivado de μετανοέω (mudar de mente, arrepender-se), indica não apenas remorso emocional, mas transformação radical de mentalidade e orientação de vida<sup>69</sup>. A preposição εις, seguida de acusativo, “εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν/para remissão de pecados”, indica finalidade ou resultado: o batismo visa a remissão dos pecados. O termo “ἄφεσις/remissão”, significa liberação ou soltura, e é usado no AT para descrever o ano do jubileu, quando dívidas eram perdoadas e escravos libertados (Lv 25).

A função de João Batista apresentada por Marcos, é tripla: 1) primeiro, ele é precursor do Messias, cumprindo as profecias de Ex 23,20, Ml 3,1 e Is 40,3; 2) segundo, ele é o preparador do caminho do Senhor, chamando o povo ao arrependimento e à purificação através do batismo; 3) terceiro, ele é o proclamador do batismo de arrependimento para remissão de pecados, estabelecendo o contexto para a vinda de Jesus e a proclamação do evangelho do reino de Deus.

A relação entre a abertura de Marcos e a de Romanos revela uma convergência teológica, em que ambos os autores apresentam Jesus como “υἱοῦ θεοῦ/Filho de Deus” desde o início e fundamentam o evangelho nas promessas proféticas do AT. A diferença é que Paulo apresenta essas verdades teológicas de forma epistolar e argumentativa, enquanto Marcos as articula por meio de narrativa biográfica. Nesse sentido, pode-se dizer que Marcos oferece uma releitura narrativa do *kerygma* paulino, aproximando a pro-

<sup>68</sup> STEIN, R. H., Mark, p. 46-47.

<sup>69</sup> MOO, D. J., The Epistle to the Romans, p. 75-76.

clamação da morte e ressurreição de Cristo da trajetória histórica de Jesus.

### 2.3. Comparação entre Rm 1,1-7 e Mc 1,1-4: convergências teológicas e divergências funcionais

A análise comparativa das aberturas de Romanos e de Marcos revela convergências teológicas marcantes que transcendem meras coincidências temáticas do cristianismo primitivo. Ambos os textos compartilham uma estrutura cristológica comum, um enraizamento profético nas Escrituras, e uma centralidade do εὐαγγέλιον que sugere não apenas familiaridade com tradições compartilhadas, mas uma possível dependência teológica ou, no mínimo, uma esfera de atividade paulina na qual Marcos se insere. Marcus argumenta que:

as semelhanças entre Paulo e Marcos não podem ser explicadas apenas como reflexos de concepções cristãs primitivas gerais, como Werner sugeriu. Os paralelos são específicos demais, estruturados demais, e teologicamente densos demais para serem meras coincidências. Marcos deve ser situado na esfera de atividade paulina, onde a teologia de Paulo moldou a interpretação das tradições sobre Jesus.<sup>70</sup>

A partir dessa perspectiva, a seção a seguir examina sistematicamente as convergências e divergências entre Rm 1,1-7 e Mc 1,1-4.

#### 2.3.1. *Convergência 1: centralidade do εὐαγγέλιον como conceito fundacional*

A primeira e mais evidente convergência entre Rm 1,1 e Mc 1,1 é a centralidade absoluta do termo εὐαγγέλιον: em Rm 1,1, Paulo se declara “ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ/*separado para o evangelho de Deus*”, estabelecendo o evangelho como

<sup>70</sup> MARCUS, J., *Mark - Interpreter of Paul*, p. 473-487.

a finalidade de sua vocação apostólica; em Mc 1,1, εὐαγγέλιον aparece como o título inaugural da obra<sup>71</sup>: “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ/Início do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” Em ambos os casos, o termo ocupa posição de destaque, não como um tema entre outros, mas como o conceito que define e estrutura toda a obra.

Segundo Theissen<sup>72</sup>, Marcos não emprega εὐαγγέλιον apenas como título literário, mas como conceito teológico que organiza a narrativa: o evangelho não é apenas a mensagem que Jesus proclama (Mc 1,14-15), mas a própria narrativa de sua vida, morte e ressurreição. Assim, Marcos transforma o *kerygma* paulino em narrativa, criando um novo gênero literário que é simultaneamente biografia e proclamação.

A centralidade de εὐαγγέλιον em ambos os autores não é, portanto, acidental: Paulo o apresenta como núcleo teológico de sua mensagem (Rm 1,1), enquanto Marcos o posiciona como elemento estruturante de sua narrativa (Mc 1,1). Essa afinidade, como argumenta Dunn, reflete uma tradição teológica compartilhada que remonta ao próprio Jesus e à Igreja primitiva, mas que foi especialmente desenvolvida e articulada por Paulo: “O termo εὐαγγέλιον, embora tenha raízes no AT (especialmente em Is 40–66) e no uso imperial romano, foi Paulo quem o transformou em conceito teológico central do cristianismo primitivo. Paulo não inventou o termo, mas o definiu de maneira tão precisa e poderosa (1Co 15,1-5; Gl 1,6-9) que se tornou impossível para os autores cristãos subsequentes falar de ‘evangelho’ sem dialogar com a definição paulina.”<sup>73</sup>

Nesse contexto, torna-se evidente que Marcos, ao adotar εὐαγγέλιον como título e eixo de sua obra, não apenas retoma um termo já consolidado por Paulo, mas o reinscreve em uma nova moldura literária. Esta perspectiva reforça a ideia de que a diferença funcional entre Paulo e Marcos no uso de εὐαγγέλιον é

<sup>71</sup> COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 138-140.

<sup>72</sup> THEISSEN, G., Evangelium im Markusevangelium, p. 78.

<sup>73</sup> DUNN, J. D. G., Romans 1-8, p. 13-15.

pertinente, mas não anula a continuidade teológica, sendo antes uma adaptação criativa: em Paulo, o evangelho é primariamente proclamação oral, indissociável da pessoa do apóstolo (2Co 4,5); em Marcos, o evangelho é gênero literário, um texto escrito que pode circular independentemente de seu autor. Essa passagem da oralidade para a textualidade representa o que Mitchell<sup>74</sup> chama de uma “revolução literária” no cristianismo primitivo, argumentando que ao transformar o εὐαγγέλιον em um texto escrito, Marcos generaliza a experiência paulina e a consagra em uma nova forma literária.

É precisamente essa síntese entre forma e conteúdo que se torna a chave para desvendar a relação entre os dois autores. Ao preservar o núcleo teológico do εὐαγγέλιον paulino e adaptá-lo a uma nova estrutura narrativa, Marcos demonstra afinidade com a tradição paulina. Tendo estabelecido a centralidade do εὐαγγέλιον como o primeiro ponto de convergência, a análise pode agora se voltar para a segunda convergência evidente na abertura de ambos os textos: a proclamação de uma cristologia alta que identifica Jesus como o “υἱοῦ θεοῦ/*Filho de Deus*”.

### 2.3.2. *Convergência 2: Cristologia Alta*

A segunda convergência entre Rm 1,3-4 e Mc 1,1 é a afirmação de uma cristologia alta desde o início de ambas as obras: em Rm 1,3-4, Paulo apresenta Jesus como “vindo da semente de Davi segundo a carne” e “designado Filho de Deus em poder segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos”; em Mc 1,1, Jesus é identificado como “Jesus Cristo, Filho de Deus”, desde a primeira frase da narrativa.

A questão é: Paulo e Marcos estão afirmando uma cristologia adocionista, segundo a qual Jesus se torna Filho de Deus apenas na ressurreição (Paulo) ou no batismo (Marcos)? Ou estão afirmando uma cristologia epifânica, segundo a qual Jesus sempre foi Filho de Deus, mas essa filiação é manifestada publicamente em

<sup>74</sup> MITCHELL, M. M., *Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity*, p. 195-198.

momentos-chave? Para Moo, a resposta é claramente a segunda opção, ele argumenta que

a transição do v.3 para o v.4, então, não é a transição de um messias humano para um Filho de Deus divino (adocionismo), mas a do Filho como Messias ao Filho como sendo tanto Messias *quanto* Senhor poderoso e soberano; Paulo, então, teria acrescentado *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* e *ἐν δυνάμει* para remover esse elemento de adocionismo.<sup>75</sup>

A análise de Moo é esclarecedora, pois demonstra que, para Paulo, a ressurreição não cria a filiação divina de Jesus, mas a manifesta em poder. Partindo dessa mesma premissa teológica, observa-se que Marcos, embora utilize uma estratégia narrativa em vez de epistolar, desenvolve uma estrutura cristológica análoga. O evangelista também apresenta a identidade de Jesus como Filho de Deus não como um *status* adquirido, mas como uma verdade fundamental que é progressivamente revelada em momentos epifânicos ao longo da narrativa.

Marcos, de fato, segue essa mesma lógica estrutural. Em Mc 1,1, Jesus é declarado “υἱοῦ θεοῦ/*Filho de Deus*” desde o início: no batismo (Mc 1,11), a voz divina confirma: “σὸν εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα/*Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo*”; na transfiguração (Mc 9,7), a voz divina repete: “οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός· ἀκούετε αὐτοῦ/*Este é o meu Filho amado; a ele ouvi*”; e no clímax da cruz (Mc 15,39), o centurião romano confessa: “ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱός θεοῦ ἦν/*Verdadeiramente este homem era Filho de Deus.*” Stein<sup>76</sup>, ao comentar sobre a estrutura do Evangelho, destaca essa revelação progressiva, e afirma: Marcos busca levar seus leitores à mesma confissão do centurião. Ele faz isso revelando a eles desde o início o segredo da identidade de Jesus (Mc 1,1) e então, mostrando como isso foi progressivamente revelado aos seus discípulos e a outros.

<sup>75</sup> MOO, D. J., Comentário Exegético Romanos, p. 47, 51.

<sup>76</sup> STEIN, R. H., Comentário Exegético Marcos (2022).

Longenecker observa que esta convergência cristológica entre Paulo e Marcos “provavelmente deve ser entendido como material confessional cristão primitivo que Paulo cita para destacar o conteúdo do evangelho, para afirmar sua própria aceitação do que seus destinatários sustentavam a respeito do Filho de Deus e para estabelecer relacionamento com seus destinatários romanos”<sup>77</sup>. A análise de Longenecker é precisa, pois sugere que tanto Paulo quanto Marcos, em suas cristologias, estão interagindo com uma tradição confessional já estabelecida. Marcos, ao estruturar sua narrativa em torno da revelação progressiva da filiação divina de Jesus, está dialogando com a mesma tradição cristológica. Ambos afirmam que Jesus é Filho de Deus desde o princípio, mas essa identidade é manifestada publicamente em momentos-chave da história da salvação.

### 2.3.3. *Convergência 3: enraizamento profético nas Escrituras*

A terceira convergência identificada entre Rm 1,2 e Mc 1,2-3 é o enraizamento explícito do evangelho nas promessas proféticas do AT: em Rm 1,2, Paulo afirma que o evangelho foi “ὁ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις/*prometido anteriormente por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras*”; em Mc 1,2-3, a narrativa inicia com uma citação composta de Ex 23,20, Ml 3,1 e Is 40,3, introduzida pela fórmula: “Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ/*Como está escrito no profeta Isaías.*”

Ambos os autores, portanto, estabelecem uma continuidade deliberada entre o evangelho cristão e as promessas veterotestamentárias, especialmente as promessas de restauração escatológica em Isaías. Conforme argumenta Black<sup>78</sup>, esse recurso às Escrituras serve ao propósito essencial de legitimar o evangelho. Ao apresentar a mensagem cristã não como uma ruptura, mas como o clímax da história da salvação de Deus com Israel, Paulo e Marcos conferem-lhe autoridade divina. Essa conexão com as Escrituras

<sup>77</sup> LONGENECKER, R. N., *The Epistle to the Romans*, p. 126.

<sup>78</sup> BLACK, C. C., *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, p. 145-148.

era particularmente vital para a missão gentílica, pois demonstrava que os não-judeus não estavam aderindo a um novo culto, mas sendo integrados ao cumprimento das antigas promessas de Deus.

O fato de Paulo e Marcos iniciarem seus argumentos a partir de Isaías demonstra uma escolha teológica deliberada. Enquanto Paulo, em Rm 10,15, evoca Is 52,7 (“Quão formosos são os pés dos que anunciam boas novas!”) para conectar o εὐαγγέλιον à proclamação da restauração escatológica, Marcos utiliza Is 40,3 (“Voz do que clama no deserto...”) para aplicar a profecia diretamente a João Batista como o precursor do Messias. Dunn ressalta a importância de Is 40–66 para a teologia da Igreja primitiva, argumentando que essa seção profética, com suas promessas de um novo êxodo e uma nova criação, forneceu o arcabouço teológico para a compreensão do evangelho. Segundo Dunn<sup>79</sup>, tanto Paulo quanto Marcos, ao recorrerem a Isaías em suas aberturas, sinalizam que o evangelho deve ser interpretado à luz dessas promessas de restauração para Israel e, de forma decisiva, de inclusão dos gentios.

A citação composta em Mc 1,2-3, que combina Ex 23,20; Ml 3,1 e Is 40,3, segue uma prática interpretativa judaica reconhecida. A atribuição da citação composta exclusivamente a Isaías não é um erro, mas uma técnica escriturística comum na qual a citação é atribuída ao profeta mais proeminente ou àquele de onde a parte principal do texto é extraída. Longenecker<sup>80</sup>, ao comentar sobre o uso das Escrituras pelos autores do NT, afirma que Marcos ao usar esta técnica demonstra estar familiarizado com as práticas de seu tempo.

O reconhecimento dessa tradição compartilhada na forma de citar e interpretar as Escrituras fortalece, portanto, a tese de que Marcos não está operando em um vácuo teológico. Pelo contrário, ele dialoga com as mesmas premissas interpretativas vistas em Paulo, o que leva a considerar a implicação missionária dessa convergência.

<sup>79</sup> DUNN, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law*, p. 22-25.

<sup>80</sup> LONGENECKER, R. N., *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, p. 88.

### 2.3.4. *Convergência 4: missão universal aos gentios*

A quarta convergência entre Rm 1,5-6 e a narrativa marcana como um todo é a afirmação de uma missão universal que transcende as fronteiras étnicas de Israel: em Rm 1,5-6, Paulo afirma que recebeu “εις ὑπακοήν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν/gracia e apostolado para a obediência da fé entre todas as nações”; embora Mc 1,1-4 não mencione explicitamente os gentios, a narrativa marcana como um todo demonstra uma abertura radical à inclusão gentílica, culminando na confissão do centurião romano na cruz (Mc 15,39). Pérez i Díaz argumenta que Marcos estrutura sua narrativa para legitimar a missão gentílica pela autoridade de Jesus:

Marcos não é apenas um evangelista, mas um teólogo paulino que reinterpreta as tradições de Jesus para legitimar a missão gentílica. A confissão do centurião romano em Mc 15,39 (Verdadeiramente este homem era Filho de Deus) é o clímax teológico do evangelho. Um gentio, não um judeu, é o primeiro a reconhecer plenamente a identidade de Jesus. Marcos está afirmando que os gentios têm acesso direto ao evangelho, sem necessidade de se tornarem judeus primeiro.<sup>81</sup>

A convergência entre Paulo e Marcos na afirmação da missão universal é evidente em múltiplos pontos da narrativa marcana: em Mc 7,24-30, Jesus cura a filha da mulher siro-fenícia, uma gentia; em Mc 11,17, Jesus cita Is 56,7: “A minha casa será chamada casa de oração para todas as nações” (ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν); em Mc 13,10, Jesus afirma: “É necessário que o evangelho seja primeiramente pregado a todas as nações” (εις πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). Stein observa que esta ênfase na missão universal reflete a influência paulina:

<sup>81</sup> PÉREZ I DÍAZ, M., *Mark, a Pauline theologian*, p. 125-130.

A ênfase de Marcos na inclusão gentílica não pode ser explicada apenas pelas tradições sobre Jesus. Jesus ministrou primariamente a Israel, com apenas algumas exceções (como a mulher siro-fenícia). Marcos, ao estruturar sua narrativa para culminar na confissão de um centurião gentio, está interpretando o ministério de Jesus à luz da missão gentílica paulina. Marcos está afirmando que a missão aos gentios não é uma inovação paulina, mas está enraizada no próprio ministério de Jesus.<sup>82</sup>

Bird argumenta que a convergência entre Paulo e Marcos na missão universal é uma das evidências mais fortes de dependência teológica:

A missão universal aos gentios não era uma posição consensual no cristianismo primitivo. Havia tensões significativas entre comunidades que defendiam a circuncisão dos gentios (como a comunidade de Tiago em Jerusalém) e comunidades que defendiam a inclusão gentílica sem circuncisão (como as comunidades paulinas). Marcos, ao estruturar sua narrativa para legitimar a inclusão gentílica pela autoridade de Jesus, está tomando partido neste debate. Marcos é um defensor da missão paulina aos gentios.<sup>83</sup>

A consistência com que a narrativa marcana valida a inclusão dos gentios, ecoando o cerne da missão paulina, sugere que este tema pode ser considerado um indicador positivo de afinidade teológica entre os dois autores. Tendo explorado essas perceptíveis convergências de conteúdo, torna-se agora necessário abordar a principal divergência entre Paulo e Marcos: a forma literária através da qual o evangelho é comunicado.

<sup>82</sup> STEIN, R. H., *Mark*, p. 720-725.

<sup>83</sup> BIRD, M. F., *The Gospel of the Lord*, p. 145-150.

### 2.3.5. *Divergência funcional: proclamação oral versus narrativa escrita*

Apesar de identificadas diversas convergências teológicas, a principal divergência entre Paulo e Marcos reside no gênero literário através do qual o evangelho é comunicado. Paulo, embora um proclamador oral por excelência, articula sua teologia em epístolas — textos argumentativos, parenéticos e ocasionais, dirigidos a comunidades específicas para resolver problemas, ensinar doutrinas ou apresentar suas credenciais. A Carta aos Romanos, embora sistemática, ainda se enquadra nesse modelo: é uma apresentação teológica com o propósito de introduzir seu evangelho a uma comunidade que ele não fundou. O evangelho paulino, mesmo quando escrito, está indissociavelmente ligado à sua voz e autoridade apostólica (2Co 4,5: “Não pregamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus como Senhor”).

Marcos, por outro lado, inaugura algo radicalmente novo. Ele não escreve uma carta, mas uma narrativa biográfica com um propósito teológico. Seu evangelho não é primariamente um argumento, mas uma história. Essa passagem de uma proclamação epistolar para uma proclamação narrativa representa o que Mitchell<sup>84</sup> chama de uma “revolução literária” no cristianismo primitivo, argumentando que ao transformar o εὐαγγέλιον em um texto narrativo, Marcos generaliza a experiência paulina e a consagra em uma nova forma literária.

A “textualização” do evangelho por Marcos, como observa Black<sup>85</sup>, resolve um problema crucial para a segunda geração de cristãos: como preservar e transmitir a mensagem apostólica após a morte das testemunhas oculares. Enquanto a autoridade do evangelho de Paulo estava ligada à sua experiência pessoal com o Cristo ressuscitado, Marcos resolve o desafio da sucessão ao enraizar a autoridade do evangelho na própria vida e nos ensinamentos de Jesus, apresentados em uma narrativa escrita que pode ser lida, estudada e transmitida.

<sup>84</sup> MITCHELL, M. M., *Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity*, p. 195-198.

<sup>85</sup> BLACK, C. C., *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, p. 180-185.

Portanto, a divergência funcional entre Paulo e Marcos não representa uma ruptura, mas uma continuidade. Percebe-se, dentro de nossa análise, que Marcos parece dialogar com elementos da teologia paulina, reinterpretando-os em um novo contexto e em um novo gênero. Marcos retoma aspectos que podem ser associados ao evangelho paulino – cristologia alta, *theologia crucis*, missão universal – mas os apresenta em uma nova forma. Compreender essa dinâmica de continuidade no conteúdo e adaptação na forma é, portanto, um estágio importante para sintetizar a relação entre os dois autores e avaliar a pertinência de se situar Marcos dentro da tradição teológica inaugurada por Paulo.

Tendo estabelecido as convergências e a principal divergência funcional nas aberturas textuais, a análise pode agora se aprofundar em outros paralelos temáticos que percorrem a totalidade da narrativa marcana, notadamente a centralidade da *theologia crucis* e a representação polêmica de personagens.

### 3. Paralelos temáticos: *Theologia Crucis* e representação de personagens

Além das convergências nas aberturas textuais de Rm 1,1-7 e de Mc 1,1-4, existem paralelos temáticos identificados na análise, que percorrem toda a obra de Marcos e as cartas paulinas. Dois paralelos especialmente significativos são: 1) a *theologia crucis*, que coloca a cruz no centro da compreensão de Deus, de Cristo e do discípulo; e 2) a representação polêmica de personagens, especialmente os Doze e a família de Jesus, em contraste com a valorização de personagens secundários e gentios<sup>86</sup>. Estes paralelos sugerem que Marcos conhecia a teologia paulina e a utilizava, de certo modo, de maneira consciente como recurso para interpretar as tradições sobre Jesus.

<sup>86</sup> ARBIOL, C. G., Outros doze, p. 533-570.

### 3.1. A *Theologia Crucis*: Mc 8,27-33 e a Teologia Paulina da Cruz

A *theologia crucis* é um dos temas mais distintivos da teologia paulina. Em 1Cor 1,18-25, Paulo afirma que “a palavra da cruz é loucura para os que perecem, mas para nós, que somos salvos, é poder de Deus”. Ele proclama Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gentios (1Co 1,23). Em Gl 2,19-20, Paulo aprofunda essa identificação: “Estou crucificado com Cristo; já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim”. Para Paulo, a cruz é o centro da identidade cristã e a revelação do poder de Deus em seu apostolado.

Aparentemente, Marcos compartilha esta *theologia crucis* de maneira intensa e estrutural em seu Evangelho. A perícopre de Mc 8,27-33, que contém a confissão de Pedro em Cesareia de Filipe e o primeiro anúncio da paixão, é muito significativa para a compreensão da *theologia crucis* marcana. Conforme argumenta Becker, Marcos narra efetivamente o *kerygma* paulino de Cristo crucificado:

Marcos não apenas menciona a cruz como um evento na narrativa de Jesus, mas estrutura todo o evangelho em torno da cruz. A partir de Mc 8,31, a narrativa se move inexoravelmente em direção a Jerusalém e à cruz. Os três anúncios da paixão (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34) criam uma estrutura narrativa que coloca a cruz no centro da identidade de Jesus. Marcos está narrando o *kerygma* paulino de Cristo crucificado.<sup>87</sup>

A perícopre de Mc 8,27-33, contribui para reforçar este entendimento. Jesus pergunta aos discípulos: “Quem dizem os homens que eu sou?”. Pedro responde: “σὺ εἶ ὁ Χριστός/*Tu és o Cristo.*” Esta é a primeira confissão explícita da identidade messiânica de Jesus na narrativa marcana. No entanto, imediatamente após a confissão, Jesus “começou a ensinar-lhes que era necessário que

<sup>87</sup> BECKER, E.-M., Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of ‘Christ Crucified’?, p. 1-20.

o Filho do Homem padecesse muitas coisas, fosse rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, fosse morto e que, depois de três dias, ressuscitasse” (Mc 8,31). Pedro repreende Jesus (ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ), o qual, por sua vez, repreende a Pedro com palavras duras: “Arreda, Satanás! Porque não cogitas das coisas de Deus, mas das dos homens” (Mc 8,33).

O termo σκάνδαλον, embora não apareça explicitamente em Mc 8,33, está implícito na repreensão. Pedro está escandalizando-se com a cruz, rejeitando a necessidade do sofrimento messiânico. Collins<sup>88</sup> observa que este fato pode estabelecer uma ligação com 1Co 1,23. Isto é, a repreensão de Jesus a Pedro, ecoa a linguagem paulina de 1Co 1,23, onde Paulo afirma que Cristo crucificado é escândalo para os judeus (σκάνδαλον). Pedro, como representante dos judeus, neste sentido, está escandalizando-se com a cruz. Jesus interpela Pedro porque ele não cogita das coisas de Deus, mas das dos homens. Esta é precisamente a distinção que Paulo faz em 1Co 1,18-25 entre a sabedoria de Deus (revelada na cruz) e a sabedoria humana (que rejeita a cruz).

Marcos, de certa maneira expõe aqui a animosidade dos judaizantes em relação a Paulo. Baur<sup>89</sup> foi pioneiro ao interpretar o desenvolvimento da Igreja primitiva como um conflito entre o cristianismo judaizante (*petrino*) e o cristianismo gentílico (*paulino*), um debate que, segundo ele, moldou os escritos do NT.

Imediatamente após a discussão com Pedro, Jesus convoca os discípulos e proclama: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á; mas quem perder a sua vida por causa de mim e do evangelho salvá-la-á” (Mc 8,34-35). Esta é uma das declarações mais radicais do Evangelho de Marcos. O discipulado não é apenas seguir os ensinamentos de Jesus, mas participar de sua cruz. Esta compreensão do discipulado é profundamente paulina, para Stein: “isso seria especialmente válido, caso Mar-

<sup>88</sup> COLLINS, A. Y., Mark: A Commentary, p. 398-402.

<sup>89</sup> BAUR, F. C., Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre.

cos tivesse sido escrito para à igreja em Roma, que estava familiarizada com a mensagem paulina do ‘Cristo crucificado’ (1Co 1.23; cf. Rm 6.6)”.<sup>90</sup>

A expressão “ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου/por causa de mim e do evangelho”, em Mc 8,35, é especialmente significativa. Marcos identifica Jesus com o evangelho. Perder a vida por causa de Jesus é o mesmo que perder a vida por causa do evangelho. Esta identificação entre Jesus e o evangelho é também encontrada em Paulo. Em Rm 1,1, ele se declara separado para o evangelho de Deus, e em 1,3-4, o conteúdo do evangelho é “acerca de seu Filho” (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Pérez i Díaz afirma é um eco da teologia paulina:

Quando leemos el evangelio de Marcos, el eco del uso que hace Pablo de la palabra εὐαγγέλιον está presente, ya que ambos le otorgan un valor unido a la misión. Para los dos el evangelio es Jesucristo y no solamente como aquel que es recordado históricamente, sino también como el que es definido por la cruz y la resurrección. Para Marcos, la palabra εὐαγγέλιον tiene más que ver con la calidad del «anuncio» y con el dinamismo de la Palabra que con la novedad del mensaje. De manera similar, encontramos que em Rom 1,16-17, el anuncio es precisamente la marca primordial del apóstol y la Palabra es la que construye las iglesias sobre el fundamento de Jesús crucificado y resucitado por la salvación de los que tienen fe en él.<sup>91</sup>

A *theologia crucis* marcana culmina na narrativa da paixão (Mc 14-16), especialmente na confissão do centurião romano na cruz: “Verdadeiramente este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39). Esta confissão é o clímax teológico do Evangelho de Marcos. Um gentio, não um judeu, é o primeiro a reconhecer plenamente a identidade de Jesus, e ele o faz precisamente no momento

<sup>90</sup> STEIN, Robert H. Comentário Exegético Marcos, p. 39-41.

<sup>91</sup> PÉREZ I DÍAZ, M., ¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo?, p. 46.

da cruz. Pérez i Díaz conclui, ao analisar comparativamente Mc 1,1 e Mc 15,39, que

Encontramos la respuesta en dos momentos clave de la obra: en el primer versículo (1,1) y cuando Jesús está clavado en la cruz y muere ante el centurión (15,39). En primer lugar, analizaremos la frase con que empieza el evangelio, que permite entender la configuración literaria de toda la narración: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] (Comienzo del evangelio de Jesucristo, hijo de Dios) en Mc 1,1. La frase presenta a Jesús con dos títulos, que son los que encontraremos en las dos confesiones de fe sobre la identidad de Jesús que aparecerán después en boca de Pedro y del centurión romano em 8,29 y 15,39, respectivamente, y que son momentos determinantes en la narración marcana.<sup>92</sup>

A análise de Pérez i Díaz é esclarecedora, pois demonstra que a estrutura narrativa de Marcos, desde o título (Mc 1,1) até a cruz (Mc 15,39), é deliberadamente construída para revelar a identidade de Jesus através de confissões de fé. No entanto, é notável quem faz essas confissões e em que contexto. Enquanto a confissão de Pedro (Mc 8,29) é imediatamente seguida por uma repreensão por sua incompreensão da cruz, a confissão do centurião gentio (Mc 15,39) ocorre precisamente no momento em que a *theologia crucis* atinge seu ápice. Essa dinâmica narrativa, que contrasta a falha do discípulo mais proeminente com a percepção de um gentio, sugere uma estratégia teológica mais ampla, que se estende para além da cristologia e adentra a eclesiologia. Tal estratégia se manifesta na forma como Marcos retrata seus personagens, um tema que é explorado, a seguir, na próxima seção.

<sup>92</sup> PÉREZ I DIÁZ, M., ¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo?, p. 31.

### 3.2. Representação polêmica de personagens: Os doze e personagens secundários

Um segundo paralelo temático significativo entre Paulo e Marcos é a representação polêmica de personagens, especialmente os Doze e a família de Jesus, em contraste com a valorização de personagens secundários e gentios, tal como visto acima: em Paulo, há uma tensão evidente com os “pilares” de Jerusalém (Gl 2,9), especialmente com Pedro (Gl 2,11-14), e uma valorização de colaboradores gentios, como Febe (Rm 16,1), Priscila e Áquila (Rm 16,3), e outros<sup>93</sup>; em Marcos, os Doze são consistentemente retratados de maneira negativa: eles não compreendem Jesus (Mc 4,13; 6,52; 8,17-21), são ambiciosos (Mc 9,33-34; 10,35-45), e finalmente abandonam Jesus na hora da crise (Mc 14,50). Em contraste, personagens secundários, especialmente mulheres e gentios, são retratados positivamente: a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), a viúva pobre (Mc 12,41-44), a mulher que unge Jesus (Mc 14,3-9), e o centurião romano (Mc 15,39). Segundo Arbiol, esta maneira polêmica de apresentar os personagens em Marcos reflete uma influência paulina:

A representação negativa dos Doze em Marcos não pode ser explicada apenas pelas tradições sobre Jesus. Os Doze eram figuras de autoridade na Igreja primitiva, especialmente em Jerusalém. Marcos, ao retratá-los negativamente, está tomando partido em um debate teológico. Marcos está defendendo a posição paulina contra a posição jerusalemita. Os personagens secundários em Marcos, especialmente mulheres e gentios, são crentes paulinos que demonstram fé, compreensão e discipulado autêntico.<sup>94</sup>

A caracterização de Pedro no evangelho é particularmente reveladora. Ele é o primeiro discípulo chamado (Mc 1,16), o porta-

<sup>93</sup> ARBIOL, C. G., *Otros doce*, p. 533-570.

<sup>94</sup> ARBIOL, C. G., *Otros doce*, p. 533-570.

-voz dos Doze (Mc 8,29), e um dos três do círculo íntimo de Jesus (Mc 5,37; 9,2; 14,33). No entanto, sua trajetória é marcada por incompreensão e falha: ele repreende Jesus e é chamado de “Satanás” (Mc 8,33), não compreende a transfiguração (Mc 9,5-6), e, após vangloriar-se de sua lealdade, nega Jesus três vezes (Mc 14,29-31, 66-72). Black<sup>95</sup> observa que essa convergência com as tensões paulinas dificilmente pode ser fortuita, observando que Marcos parece dialogar diretamente com a polêmica de Gl 2,11-14.

Ambos [Paulo e Marcos] criticam Pedro por não “οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου/*andar retamente conforme a verdade do evangelho*” (Gl 2,14)<sup>96</sup>: para Paulo, Pedro comprometeu o evangelho ao se separar dos gentios; para Marcos, Pedro comprometeu o evangelho ao rejeitar a necessidade da cruz. Ambos estão defendendo a mesma “verdade do evangelho” contra a mesma figura de autoridade.

De modo semelhante, a família de Jesus é retratada com distanciamento: em Mc 3,21, seus parentes tentam detê-lo, dizendo: “Ele está fora de si”; em Mc 3,31-35, quando sua mãe e seus irmãos chegam, Jesus redefine os laços familiares em termos de discipulado: “Quem é minha mãe e meus irmãos? [...] Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe”. Essa redefinição da família em termos de ação e obediência, mais do que por laços de sangue, ressoa com a ênfase paulina na fé como critério de pertença à nova comunidade em Cristo.

Em contrapartida, as mulheres na narrativa marcana frequentemente emergem como modelos de fé e discipulado. Elas demonstram compreensão, generosidade e lealdade em momentos em que os Doze falham. A mulher que unge Jesus em Betânia é um exemplo paradigmático: Jesus afirma que sua ação será lembrada “onde quer que for pregado o evangelho em todo o mundo” (Mc 14,9). Com isso, Marcos parece afirmar que essas mulheres

<sup>95</sup> BLACK, C. C., *Mark: Images of an Apostolic Interpreter*, p. 220-225.

<sup>96</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. *História, balanço e novas perspectivas* (2025).

são testemunhas autênticas do evangelho, em nítido contraste com os discípulos masculinos que, em breve, abandonariam Jesus<sup>97</sup>.

A forma como Marcos constrói seus personagens, criando um contraste discutível entre o círculo íntimo de Jesus e as figuras marginalizadas, sugere que o evangelista está dialogando conscientemente com os debates teológicos e eclesiológicos de sua época. Marcos, em sua narrativa, parece favorecer uma perspectiva alinhada à de Paulo. Segundo Arbiol, a estratégia marcana de contrastar a incompreensão dos Doze com a fé de personagens secundários, muitos deles gentios ou mulheres, parece ser uma estratégia deliberada. Esses “outros doze” funcionam como “crentes das assembleias paulinas”<sup>78</sup>, dentro da narrativa marcana, demonstrando que a verdadeira pertença à comunidade de Jesus se baseia na fé e na compreensão do evangelho. Desse modo, a estrutura social apresentada no Evangelho de Marcos espelha sua estrutura teológica. Ao redefinir as noções de autoridade e parentesco espiritual e ao elevar a fé de figuras anônimas, Marcos reforça a *theologia crucis* em um nível eclesiológico: a verdadeira autoridade e o discipulado autêntico não derivam de posição social ou laços de sangue, mas da fé e da disposição de seguir o caminho da cruz.

## Conclusão

A análise comparativa de Rm 1,1-7 e Mc 1,1-4, juntamente com o exame de paralelos temáticos, aponta para afinidades teológicas que vão além de simples convergências ocasionais do cristianismo nascente. As evidências apresentadas ao longo deste estudo sugerem que Marcos, embora responsável por uma inovação literária significativa, trabalha dentro de uma “esfera de atividade paulina”. A convergência na centralidade do εὐαγγέλιον, na afirmação de uma cristologia de caráter epifânico, na utilização das profecias de Isaías e na abertura à missão aos gentios indica que ambos os autores podem ter recorrido a uma matriz teológica comum, marcada pela influência do pensamento paulino.

<sup>97</sup> ARBIOL, C. G., Outros doze, p. 563.

Ademais, a investigação da *theologia crucis* e da construção dos personagens contribui para essa compreensão. Marcos não apenas menciona a cruz, mas a coloca como ponto culminante de sua narrativa, traduzindo em forma biográfica aquilo que Paulo expressou como *kerygma*. De modo semelhante, a forma como o evangelista caracteriza seus personagens – contrastando a incompreensão do círculo íntimo com a fé de figuras marginalizadas – dialoga com tensões eclesiológicas presentes nas cartas paulinas, sugerindo uma sensibilidade teológica compartilhada quanto à natureza da autoridade e do discipulado.

Conclui-se, portanto, que a relação entre os dois autores é melhor compreendida como uma continuidade teológica significativa. Marcos emerge não como um autor isolado, mas como um intérprete que dialoga com a tradição paulina. Ele traduz a proclamação apostólica em forma escrita, articulando o evangelho da cruz a partir da trajetória terrena de Jesus e oferecendo um fundamento teológico para comunidades, especialmente as gentílicas. A aproximação entre Paulo e Marcos não implica dependência direta ou imitação servil, mas aponta para um diálogo criativo e uma adaptação literária que contribuíram para a formação da identidade e da produção teológica do cristianismo do primeiro século.

## Referências bibliográficas

ALAND, Barbara. Was heißt Abschreiben? Neue Entwicklungen in der Textkritik und ihre Konsequenzen für die **Überlieferungsgeschichte** der frühesten christlichen Verkündigung. In: BECKER, Eve-Marie; ENGBERG-PEDERSEN, Troels; MÜLLER, Mogens (orgs.). **Mark and Paul**. Part II. For and against Pauline influence on Mark: comparative essays. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 49-74.

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt. **The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism**. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

ARBOL, Carlos Gil. La misericordia y la oración en los personajes menores de Marcos. In: BADIOLA, José Antonio (org.). **Esperamos porque confiamos**. En el 50 aniversario de la Facultad de teología de Vitoria-Gasteiz. Vitoria-Gasteiz: Editorial ESET, 2017. v. 1, p. 395-412.

ARBOL, Carlos Gil. La novedad de Pablo en el judaísmo de su tiempo. Un debate que no acaba. *Revista Bíblica*, v. 81, n. 1-2, p. 91-117, 2019.

ARBOL, Carlos Gil. Otros doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos. *Estudios Eclesiásticos*, v. 96, n. 378, p. 533-570, set. 2021.

AUNE, David E. Genre Theory and the Genre-Function of Mark and Matthew. In: BECKER, Eve-Marie; RUNESSON, Anders (orgs.). **Mark and Matthew: Comparative Essays**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. p. 145-175.

BAUR, Ferdinand Christian. **Paulus, der Apostel Jesu Christi: Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre**. Eine kritische Bearbeitung der paulinischen Geschichte und Briefe. Stuttgart: Rieger, 1845.

BECKER, Eve-Marie. Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of ‘Christ Crucified’? Mark’s Story as the Death of Jesus (Mk 14–16). *Journal of Biblical Literature*, v. 134, n. 1, p. 1-20, 2015.

BECKER, Jürgen. **Paul: Apostle to the Gentiles**. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

BIRD, Michael F. **The Gospel of the Lord: How the Early Church Wrote the Story of Jesus**. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

BLACK, C. Clifton. **Mark: Images of an Apostolic Interpreter**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BLACK, C. Clifton. **Mark’s Gospel: History, Theology, Interpretation**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2023.

BUCH-HANSEN, Gitte. A Política dos Começos – Cosmologia, Cristologia e Aliança: Aberturas dos Evangelhos Reconsideradas à Luz da Pneumatologia Paulina. In: WISCHMEYER, Oda; SIM, David C.; ELMER, Ian J. (orgs.). **Paul and Mark: Comparative Essays**. Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 89-92.

BUCH-HANSEN, Gitte. The Gospel as an Interpretation of Paul? Some Reflections on a Current Debate. *New Testament Studies*, v. 57, n. 4, p. 553-573, out. 2011.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender: Ensaios Selecionados**. Trad. Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **History of the Synoptic Tradition**. New York: Harper & Row, 1963.

BULTMANN, Rudolf. **Theology of the New Testament**. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951.

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

CRANFIELD, C. E. B. **Romans: A Shorter Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World**. London: Hodder & Stoughton, 1927.

- DUNN, James D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos**. Vol. 1. São Paulo: Paulus / Academia Cristã, 2022.
- DUNN, James D. G. **Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians**. London: SPCK, 1990.
- DUNN, James D. G. **Romans 1-8**. Dallas: Word Books, 1988.
- DUNN, James D. G. **Romans 9-16**. Dallas: Word Books, 1988.
- DYKSTRA, Tom. **Mark, Canonizer of Paul: A New Look at Intertextuality in Mark's Gospel**. St. Paul, Minn.: OCABS Press, 2012.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Paulo em Marcos 8.34–9.1 - Marcos sobre o que significa ser cristão. In: BECKER, Eve-Marie; ENGBERG-PEDERSEN, Troels; MÜLLER, Mogens (orgs.). **Mark and Paul**. Part II. For and against Pauline influence on Mark: comparative essays. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 235-260.
- FERGUSON, Cameron Evan. **The Binding of Past to Present: A New Perspective on the Use of Paul in the Gospel of Mark**. ProQuest Dissertations Publishing, 2019.
- FITZMYER, Joseph A. **Romans: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GARROWAY, Joshua D. **The Beginning of the Gospel: Paul, Philippi, and the Origins of Christianity**. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018.
- 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, 2014.
- 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, p. 19-41, jan./abr. 2017. 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; BARBOSA, Luiz Henrique Lucas. A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 50, n. 113, enero-junio 2022, p. 1-24. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a02>

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.

HENGEL, Martin. **Studies in the Gospel of Mark**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

KINGSBURY, Jack Dean. **Matthew as Story**. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

LONGENECKER, Richard N. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

LONGENECKER, Richard N. **The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento – Baseado em Domínios Semânticos**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MARCUS, Joel. Mark - Interpreter of Paul. **New Testament Studies**, v. 46, p. 473-487, 2000.

METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

METZGER, Bruce M. **Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego**. New York: Sociedad Bíblica Americana, 2006.

MITCHELL, Margaret M. Epiphanic Evolutions in Earliest Christianity. **Illinois Classical Studies**, v. 29, p. 183-204, 2004.

MOO, Douglas J. **Comentário exegetico Romanos**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

MOO, Douglas J. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

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

PÉREZ I DÍAZ, Mar. **¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo?** Estella: Editorial Verbo Divino, 2022.

PÉREZ I DÍAZ, Mar. **Mark, a Pauline theologian: a re-reading of the traditions of Jesus in the light of Paul's theology**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SCHMITHALS, Walter. **The Office of Apostle in the Early Church**. Nashville: Abingdon Press, 1969.

SKOVEN, Anne Vig. Marcos como Reescrita Alegórica de Paulo – A Compreensão de Gustav Volkmar sobre o Evangelho de Marcos. In: WISCHMEYER, Oda; SIM, David C.; ELMER, Ian J. (orgs.). **Paul and Mark:**

**Comparative Essays.** Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 45-47.

STEIN, Robert H. Comentário exegético Marcos. São Paulo: Vida Nova, 2022.

STEIN, Robert H. **Mark.** Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

STUHLMACHER, Peter. **Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

THEISSEN, Gerd. Evangelium im Markusevangelium. In: BECKER, Eve-Marie; ENGBERG-PEDERSEN, Troels; MÜLLER, Mogens (orgs.). **Mark and Paul.** Part II. For and against Pauline influence on Mark: comparative essays. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 73-99.

VOLKMAR, Gustav. **Die Religion Jesu:** und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwertigen Stande der Wissenschaft. Leipzig: F. U. Brockhaus, 1857.

WEGNER, Uwe. **O Evangelho de Marcos:** um comentário. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2010.

WERNER, Martin. **Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium:** eine Studie zur neutestamentlichen Theologie. Giessen: Töpelmann, 1923.

WISCHMEYER, Oda. Romanos 1.1–7 e Marcos 1.1–3 em Comparação: Dois Textos de Abertura no Início da Literatura Cristã Primitiva. In: WISCHMEYER, Oda; SIM, David C.; ELMER, Ian J. (orgs.). **Paul and Mark: Comparative Essays.** Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 15-47.

WRIGHT, N. T. **A Ressurreição do Filho de Deus. São Paulo: Ultimato / Academia Cristã, 2013.**

WRIGHT, N. T. **Paulo e a Fidelidade de Deus.** As Origens Cristãs e a questão de Deus. São Paulo: Paulus, 2021. v. I.

## Capítulo 8

### A glória de Deus está na face de Moisés (Ex 34,29-35): o uso do AT em 2Cor 3,12-18

*The glory of God is on the face of Moses (Ex 34,29-35):  
the OT in 2Cor 3:12-18*

*La gloria de Dios está en el rostro de Moisés (Ex 34,29-35):  
el AT en 2Cor 3,12-18*

*Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>  
Adalberto do Carmo Telles<sup>2</sup>*

#### Resumo

Paulo foi o autor que mais escreveu no conjunto de escritos e escritores do NT. Ele também é o que com maior frequência, em suas cartas, fez uso do AT no NT. Suas missivas estão divididas em cartas autenticamente paulinas ou protopaulinas (Rm, 1-2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm), cartas deuteropaulinas (Ef, Cl e 2Ts) e cartas pastorais ou tritopaulinas (1-2Tm e Tt). O “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) citou livros das três partes da Bíblia Hebraica (TaNaK), mas na maioria das vezes a partir da tradução grega ou dos livros escritos diretamente em grego, a partir da Bíblia

<sup>1</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduando em Letras Português-Grego pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <[adalbertotelles088@gmail.com](mailto:adalbertotelles088@gmail.com)>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2385530832585281> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7830-9222>

Septuaginta (LXX), a partir dos três formatos: citação, alusão e/ou eco, com muita liberdade na forma e na intenção teológica. Mas por trás estava a intenção de dar autoridade, sustentação, legalidade e provas escriturísticas veterotestamentárias ao que ele estava escrevendo e enviando às suas comunidades, pois, ao usar AT, os seus escritos seriam mais bem aceitos e considerados pela comunidade de fé, como concordes com a palavra do Senhor e a tradição da fé dos pais. O presente, além de introdução e conclusão, está estruturado em três partes: 1) na primeira apresentam-se o texto grego de 2Cor 3,12-18, sua segmentação e tradução; 2) na segunda oferece-se sobre as notas de crítica textual de 2Cor 3,12-18; 3) na terceira apresenta o uso do AT em 2Cor 3,12-18. Conclui-se que o uso paulino do AT sempre foi com muita consciência e liberdade, para sustentar suas afirmações cristãs, no anúncio do Cristo Ressuscitado.

**Palavras-chave:** Uso do AT no NT, Paulo, Escrituras Judaicas, Ex 34,29-35. 2Cor 3,12-18.

## Abstract

Paul was the most prolific author among the writers of the New Testament. He also made the most frequent use of the Old Testament in his letters to the New Testament. His missives are divided into authentic Pauline or proto-Pauline letters (Rom, 1-2 Cor, Gal, Philipians, 1Thess, and Philemon), deuteropauline letters (Eph, Col and 2Thess), and pastoral or tritopauline letters (1-2Tim and Titus). The “apostle to the Gentiles” (Rom 11:13; 1 Tim 2:7) quoted books from all three parts of the Hebrew Bible (TaNaK), but most often from the Greek translation or from books written directly in Greek, from the Septuagint (LXX), in three formats: quotation, allusion, and/or echo, with great freedom in form and theological intent. But behind this was the intention to give authority, support, legality, and Old Testament scriptural evidence to what he was writing and sending to his communities, because by using the OT, his writings would be better accepted

and considered by the community of faith as being in accordance with the word of the Lord and the tradition of the faith of the fathers. The present work, in addition to an introduction and conclusion, is structured in three parts: 1) the first presents the Greek text of 2Cor 3:12-18, its segmentation, and translation; 2) the second offers textual criticism notes on 2Cor 3:12-18; 3) the third part presents the use of the Old Testament in 2Cor 3:12-18. It concludes that Paul's use of the Old Testament was always very conscious and free, to support his Christian affirmations in the proclamation of the Risen Christ.

**Keywords:** Use of the Old Testament in the New Testament, Paul, Jewish Scriptures, Ex 34:29-35, 2Cor 3:12-18.

## Resumen

Pablo fue el autor que más escribió en el conjunto de escritos y escritores del Nuevo Testamento. También es el que con mayor frecuencia, en sus cartas, hizo uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Sus misivas se dividen en cartas auténticamente paulinas o protopaulinas (Rom, 1-2Cor, Gál, Fil, 1Tes y Filemon), cartas deuteropaulinas (Ef, Col y 2Tes) y cartas pastorales o tritopaulinas (1-2Tim y Tit). El «apóstol de los gentiles» (Rom 11,13; 1Tm 2,7) citó libros de las tres partes de la Biblia hebrea (TaNaK), pero en la mayoría de los casos a partir de la traducción griega o de los libros escritos directamente en griego, a partir de la Biblia Septuaginta (LXX), en tres formatos: cita, alusión y/o eco, con mucha libertad en la forma y en la intención teológica. Pero detrás de ello estaba la intención de dar autoridad, sustento, legalidad y pruebas escriturísticas del Antiguo Testamento a lo que estaba escribiendo y enviando a sus comunidades, ya que, al utilizar el Antiguo Testamento, sus escritos serían mejor aceptados y considerados por la comunidad de fe, como acordes con la palabra del Señor y la tradición de la fe de los padres. El presente, además de la introducción y la conclusión, se estructura en tres partes: 1) en la primera se presenta el texto griego de 2Cor 3,12-18, su

segmentación y traducción; 2) en la segunda se ofrecen las notas de crítica textual de 2Cor 3,12-18; 3) en la tercera se presenta el uso del Antiguo Testamento en 2Cor 3,12-18. Se concluye que el uso paulino del Antiguo Testamento siempre fue muy consciente y libre, para sostener sus afirmaciones cristianas, en el anuncio del Cristo resucitado.

**Palabras clave:** Uso del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, Pablo, Escrituras Judías, Éx 34:29-35, 2Cor 3,12-18.

## Introdução

Ao se fazer o uso do AT no NT, percebe-se o entrelace da história salvífica de Deus para Israel, o povo da antiga aliança, e para a comunidade cristã, o novo povo de Deus na nova aliança feita por Cristo, em sua Igreja. Nesse sentido, é impossível separar a história de Deus e a história de Israel, pelo fato de ela nascer do chamado amoroso de Deus a Abraão (Gn 12,1) e perpassar por todos os textos veterotestamentários.

O plano de salvação do Senhor continua avançando no tempo e eis que Deus faz surgir o legislador, Moisés, que contempla a glória de Deus, o qual é obrigado a colocar um véu que não abre espaço para os israelitas contemplarem a glória do Eterno (Ex 34,29-35). E é nesse contexto que entra em ação a teologia paulina. O apóstolo Paulo faz uma releitura de Ex 34,29-35 em 2Cor 3,12-18 a seu modo de pensar e teologar, transmitindo para os que têm “tal esperança” (2Cor 3,12) que o ato salvífico na história não terminou e que é em Jesus que todo véu é desvelado e a mensagem salvífica finalmente é revelada.

Outrossim, a Segunda Carta aos Coríntios é uma das sete cartas do *corpus* paulino que são consideradas autenticamente paulinas ou protopaulinas (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses, Filemon), além das três cartas deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses) e das três cartas pastorais ou tritopaulinas (1-2 Timóteo e Tito); algumas também trazem outras nomenclaturas: quatro delas também são tidas como

cartas da prisão/cárcere, sendo duas protopaulinas (Filipenses e Filemon) e duas deuteropaulinas (Efésios e Colossenses) e quatro são chamadas de cartas pessoais (Filemon, 1-2Timóteo e Tito)<sup>3</sup>.

## 1. Segmentação e tradução de 2Cor 3,12-18

A segmentação e a tradução do texto grego de 2Cor 3,12-18 revelam uma estrutura bem elaborada e com profunda teologia acerca do que Paulo almejou transmitir à Igreja de Corinto ao fazer uso de Ex 34,29-35, em um texto costurado com mãos teológicas e com um primoroso cuidado em relação às citações veterotestamentárias. Algumas palavras, como aqueles apresentando o legislador de Israel, Moisés (vv.13,15) e o véu que encobria a glória de YHWH resplandecendo em sua face (vv.13,14,14), fazem um contraste com o que agora a Igreja contempla através de Cristo, a glória do Senhor (v.18).

Texto grego de 2Cor 3,12-18	v.	Tradução portuguesa
Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα	v.12a	Tendo pois tal esperança,
πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα	v.12b	procedemos com muita ousadia
καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει <b>κάλυμμα</b> ἐπὶ τὸ <b>πρόσωπον</b> αὐτοῦ	v.13a	e não como Moisés (que) colocava um <b>véu</b> sobre a <b>face</b> dele
πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ	v.13b	para não fitarem os filhos de Israel
εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου.	v.13c	no fim do que se desvanecia.
ἀλλ' ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν·	v.14a	Mas foram endurecidos os pensamentos deles.
ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον ἡμέρας τὸ αὐτὸ <b>κάλυμμα</b> ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς <b>παλαιᾶς διαθήκης</b> μένει,	v.14b	de fato, até o dia de hoje o mesmo <b>véu</b> sobre a leitura da <b>antiga aliança</b> permanece,

<sup>3</sup> GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 22.

μη ἀνακαλυπτόμενον, ὃ τι ἐν χριστῷ καταργεῖται·	v.14c	não sendo revelado, que em Cristo se desvanece;
Ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς,	v.15a	mas até hoje, sempre que Moisés é lido,
<b>κάλυμμα</b> ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται·	v.15b	um <b>véu</b> está posto sobre o coração deles;
Ἦνίκα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον,	v.16a	mas quando se volta para o Senhor,
περιαίρεῖται τὸ <b>κάλυμμα</b> .	v.16b	é removido o <b>véu</b> .
Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν·	v.17a	E o Senhor é o Espírito;
οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.	v.17b	e onde o Espírito do Senhor está, há liberdade.
ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ	v.18a	Todos nós, porém, com a <b>face</b> desvendado,
τὴν <b>δόξαν</b> κυρίου κατοπτριζόμενοι	v.18b	contemplando a <b>glória</b> do Senhor,
τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ <b>δόξης</b> εἰς <b>δόξαν</b>	v.18c	na mesma <b>imagem</b> , somos transformados de <b>glória</b> em <b>glória</b>
καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.	v.18d	como (a <b>glória</b> ) do Espírito do Senhor.

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

## 2. Notas de crítica textual de 2Cor 3,12-18

A *critica textus* se concentra no texto de 2Cor 3,12-18, a partir do aparato crítico do texto bíblico grego de Nestle-Aland28. A referida perícope apresenta algumas variantes que precisam ser observadas e analisadas, para amparar a interpretação do texto. No desenvolver desse passo, é indicada a citação de cada versículo, os manuscritos que sustentam cada variante, se têm ou não implicações teológicas, e, por fim, a opção assumida em cada caso em 2Cor 3,12-18<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 64. Na parte introdutória do NA<sup>28</sup> é possível encontrar uma lista de todos os manuscritos importantes a cada livro ou carta

O **v.13a** traz uma substituição da palavra “*αὐτοῦ/dele*” pelo pronome reflexivo “*ἐαυτοῦ/sua*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph$ , D, K; pelos minúsculos 630, 1241; pelo  $\mathfrak{M}$  (Texto Majoritário). O texto da NA28 mantém a palavra “*αὐτοῦ/dele*”, testemunhada pelos maiúsculos A, B, C, F, G, P,  $\Psi$ , 0243; pelos minúsculos 33, 81, 104, 365, 1175, 1505, 1739, 1881, 2464. Possivelmente pode ter havido um erro não intencional do copista, tendo em vista a semelhança dos pronomes apresentados nos manuscritos. Com o apoio dos critérios externos que avaliam o peso dos testemunhos mais antigos como preferenciais, concordamos com o texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>5</sup>.

O **v.13c** traz uma substituição do substantivo “*τέλος/fim*” para o substantivo “*πρόσωπον/face*”, testemunhado pelo manuscrito maiúsculo A; por b\* (manuscritos antigos isolados); pela vg (Vulgata); por (bo<sup>mss</sup>) (todos os manuscritos da versão boáirica e muitos manuscritos com pequenas alterações). O uso de “*πρόσωπον/face*” ao invés de “*τέλος/fim*” foi influenciado pela primeira aparição de “*πρόσωπον/face*” no v.13, levando o copista a uma harmonização para explicar o texto, o que é desaconselhável<sup>6</sup>. Aqui, novamente é possível se apoiar nos critérios externos que avaliam o peso dos testemunhos mais antigos como preferenciais, tendo em vista que se supõe que todos os demais manuscritos concordam com o texto grego da NA28. Desta forma, concordamos com o texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>7</sup>.

do NT. Esses são os manuscritos mais importantes e recorrentes da Segunda Carta aos Coríntios:  $\mathfrak{P}^{34}$ ,  $\mathfrak{P}^{46}$ ,  $\mathfrak{P}^{99}$ ,  $\mathfrak{P}^{117}$ ,  $\mathfrak{P}^{124}$ ;  $\aleph$ , A, B, C, D, F, G, H, I, K, L, P,  $\Psi$  048, 098, 0121, 0186, 0209, 0223, 0225, 0243, 0278, 0285, 0296; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; *l* 249, *l* 846.

<sup>5</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 218; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 62; SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 40-41.

<sup>6</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 217; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 62; SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 40-41.

O **v.14b** apresenta uma omissão da palavra “*ἡμέρας/dia*”, testemunhada pelos manuscritos maiúsculos K, L, P; pelo minúsculo 1241; pelo  $\mathfrak{M}$  (Texto Majoritário); pela *sy<sup>p</sup>* (versão Siríaca Peshita). O texto da NA28 mantém o substantivo “*ἡμέρας/dia*”, testemunhado pelo papiro  $\mathfrak{P}^{46}$ ; pelos maiúsculos  $\aleph$ , A, B, C, D, F, G, P, 0243; pelos minúsculos 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1739, 1881, 2464; por *latt* (todos os manuscritos da versão latina); pela *sy<sup>h</sup>* (versão Siríaca Heracleana); por *Cl* (Clemente de Alexandria). A leitura de “*ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον/pois até hoje*”, omitindo “*ἡμέρας/dia*”, provavelmente está sob a influência de “*ἕως σήμερον/até hoje*” do v.15. Aqui, mais uma vez nos valem dos critérios externos que avaliam o peso dos testemunhos mais antigos como preferenciais, tendo em vista que se supõe que todos os demais manuscritos concordam com o texto grego da NA28. Desta forma, concordamos com o texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>8</sup>.

O **v.15a** traz uma substituição do verbo subjuntivo presente passivo terceira pessoa singular “*ἀναγινώσκηται/é lido*”, testemunhado pelo manuscrito maiúsculo D. Uma outra forma estranha apresentada no aparato crítico é “*ἀναγινώσκειται*”, testemunhado pelos maiúsculos F, G, K, L, 0243; pelos minúsculos 365, 630, 1175, 1505, 1739, 1881, 2464; pelo  $\mathfrak{M}$  (Texto Majoritário). Provavelmente ocorreu aqui um erro de haplografia por parte do copista, que omitiu alguma letra ou a modificou em sua escrita. O texto da NA28 mantém o verbo “*ἀναγινώσκηται/é lido*”, testemunhado pelo papiro  $\mathfrak{P}^{46}$ ; pelos maiúsculos  $\aleph$ , A, B, C,  $\Psi$ ; pelos minúsculos 33, 81<sup>(\*)c</sup> (texto original do manuscrito; com uma correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), 104, 365, 630, 1175; por *Or* (Orígenes), *Did* (Dídimo de Alexandria). Todas essas testemunhas, exceto D, mudam *ἀναγινώσκηται* para *ἀναγινώσκειται*. No entanto, a crítica externa favorece a variante “*ἀναγινώσκηται/é lido*” como a preferível. Nesse sentido, concor-

<sup>8</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 294; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 217; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 62; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 40-41; OMANSON, R. L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*, p. 367.

damos com o texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>9</sup>.

O v.17 traz uma inclusão do advérbio “ἐκεῖ/onde” antes de “ἐλευθερία/liberdade”, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph^2$  (leitura do segundo corretor), D<sup>1</sup> (leitura do primeiro corretor), F, G, K, L, P,  $\Psi$ ; pelos minúsculos 104, 365, 630, 1241, 1505, 1881, 2464; pelo  $\aleph$  (Texto Majoritário); pela *lat* (todos os manuscritos da versão latina); pela *sy<sup>h</sup>* (versão Siríaca Heracleana); pela *sa* (versão copta saídica); por Epiph; (Epifânio de Constantinopla). O texto grego da NA28 não traz o advérbio “ἐκεῖ/onde”, testemunhado pelo papiro  $\mathfrak{B}^{46}$ ; pelos manuscritos maiúsculos  $\aleph^*$  (com pequenas alterações), A, B, C, D\* (texto original do manuscrito), 0243; pelos minúsculos 6, 33, 1175, 1739; por r (manuscritos antigos isolados); pela *sy<sup>p</sup>* (versão Siríaca Peshita); por bo (versão copta boáirica). A fim de fornecer um correlativo para “οὗ/onde”, inseriu-se o advérbio “ἐκεῖ/onde” antes de “ἐλευθερία/liberdade”. A leitura mais curta é decisivamente apoiada pela crítica interna: *lectio brevior potior*<sup>10</sup>. Além disso, o uso de “ἐκεῖ/onde” para equilibrar “οὗ/onde” aparentemente não está no estilo do apóstolo Paulo (Rm 4,15; 5,20)<sup>11</sup>.

O v.18a apresenta uma omissão da palavra “πάντες/todos”, testemunhada pelo papiro  $\mathfrak{B}^{46}$ ; por *vg<sup>ms</sup>* (um manuscrito da Vulgata); por *Spec* (Speculum, Pseudo-Agostinho). Embora se trate de um Papiro ( $\mathfrak{B}^{46}$ ), trata-se de um testemunho isolado, o que perde seu peso diante do restante das testemunhas de peso, visto que todos os outros manuscritos de importância para o texto de 2Cor 3,18 trazem o adjetivo “πάντες/todos” em seus escritos. Em se tratando de um testemunho isolado, não é possível aplicar o critério

<sup>9</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 294; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 217; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 62; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 40-41.

<sup>10</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

<sup>11</sup> METZGER, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, second edition, a companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament, p. 509; HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 294-295; FURNISH, V. P. II *Corinthians*, p. 213.

da crítica interna, no que diz respeito a *lectio brevior preferenda est*. Nesse sentido, concordamos com o texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>12</sup>.

O v.18b. apresenta uma substituição do verbo no particípio presente médio “κατοπτριζόμενοι/*contemplando*”, para o mesmo verbo “κατοπτρίζω/*contemplar*”, mas no presente do indicativo médio primeira pessoa plural, “κατοπτριζόμεθα/*contemplamos*”, testemunhado pelo manuscrito minúsculo 33. Há ainda uma outra variante desse mesmo verbo, mas com artigo “κατοπτριζόμεθα οί/*contemplamo-los/elas*”, testemunhada pelo papiro  $\mathfrak{B}^{46}$ . Possivelmente, o copista cometeu essa troca do particípio para o verbo na primeira pessoa plural influenciado pelo pronome do caso reto “ἡμεῖς/*nós*”, no início do v.18, indicando que ele é o sujeito de todo o v.18. Mas, de acordo com os critérios da crítica externa que sugere que todos os outros manuscritos de grande importância mantêm o verbo no particípio presente médio “κατοπτριζόμενοι/*contemplando*”, concordamos com texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>13</sup>.

O v.18c apresenta uma substituição do verbo “μεταμορφούμεθα/*somos transformados*”, que está no presente do indicativo médio primeira pessoa plural, pelo verbo no particípio presente médio, “μεταμορφούμενοι/*transformando*”, testemunhado pelo papiro  $\mathfrak{B}^{46}$ ; pelo maiúsculo A; pelo minúsculo 614. Provavelmente, o copista cometeu essa troca do verbo na primeira pessoa plural para o particípio influenciado pelo particípio presente médio “κατοπτριζόμενοι/*contemplando*”, no início do v.18. Mas, seguindo os critérios da crítica externa, tendo presente que

<sup>12</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 295; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 217; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 62; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 40-41.

<sup>13</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 295; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 217; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 62; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 40-41.

todos os outros manuscritos de grande importância mantêm o verbo no presente do indicativo médio “μεταμορφούμενοι/*transformando*”, concordamos com texto grego da edição de NA28 como sendo o texto que mais se aproxima da forma original do texto grego<sup>14</sup>.

### 3. Estrutura de 2Cor 3,12-18

É possível estruturar a perícopre de 2Cor 3,12-18 da seguinte forma: a) v.12 declaração de fé; b) v.13 citação de Ex 34,33b.35; c) vv.14-15 comentário da citação veterotestamentária; d) v.16 citação de Ex 34,34a; e) vv.17-18 comentário veterotestamentário. O que está escrito no v.14 é replicado no v.15 e serve, de certa forma, para introdução ao contraste no v.16<sup>15</sup>. Podem ser vistas algumas relações que estão em comum nos vv.14-15: até hoje; antiga aliança; Moisés é lido; suas mentes/corações são veladas pelo véu. A palavra de Paulo “hoje” reflete a ironia de sua cegueira<sup>16</sup>.

v.14	v.15
Mas foram endurecidos os pensamentos deles;	
pois até o dia de hoje	mas até hoje
o mesmo véu	
a leitura da antiga aliança permanece,	sempre que Moisés é lido,
não sendo revelado,	um véu está posto sobre o coração deles.
Que em Cristo se desvanece;	

<sup>14</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 295; GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 217; WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 62; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 40-41.

<sup>15</sup> BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 193.

<sup>16</sup> BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 193; HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 304-305.

A conjunção “δέ/mas, porém” no início do v.16 marca o começo de um novo trecho e serve para determinar um contraste com o v.15: “Ἄλλ’ ἕως σήμερον ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται/mas até hoje, sempre que Moisés é lido, um véu está posto sobre o coração deles”; “Ἡνίκα δ’ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα/mas quando se voltar para o Senhor, o véu é removido” (v.16), “τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι/contemplando a glória do Senhor” (v.18)<sup>17</sup>. Ao ser colocado em paralelo os dois versículos, é possível perceber melhor os contrastes. O que há em comum entre esses versículos é: “sempre” e uma alusão a “véu”. O último versículo (v.15), no entanto, contrasta fortemente com o primeiro, como sinalizado por suas palavras de abertura “mas sempre”. No primeiro versículo (v.14), o véu permanece, mas sempre que alguém se volta para o Senhor, o véu é removido. A cegueira é substituída pela visão<sup>18</sup>.

v.15	v.16
mas até hoje	
sempre que	mas quando
Moisés é lido,	se volta para o Senhor,
um véu está posto sobre o coração deles	O véu é removido.

O v.18 é em si complexo e pode ser analisado da seguinte forma: o tema principal é “ἡμεῖς δὲ πάντες/e todos nós”, com duas frases qualificativas “ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ/com a face desvendado” e “τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι/contemplando a glória do Senhor”. A propriedade de “ἡμεῖς δὲ πάντες/e todos nós” é “μεταμορφούμεθα/somos transformados”, de modo que o ponto central do v.18 é<sup>19</sup>:

<sup>17</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 197.

<sup>18</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 197; HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 306; MARTIN, R. P., 2 Corinthians, p. 60.

<sup>19</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 204.

Mas todos nós,

com a face desvendado,  
contemplando a **glória** do Senhor  
somos transformados  
na mesma imagem  
de **glória**  
em **glória**  
como (a **glória**) do Espírito do Senhor.

Capítulo 8

O verbo “κατοπτρίζω/*contemplar*” é um *hapax legomenon* no NT. De grande interesse é a definição do verbo; é um dos três verbos “ópticos” na seção de 2Cor 2,17–4,6. No entanto, ao contrário dos outros, ele tem o conceito de ver indiretamente, por reflexão. Neste caso, o verbo pode ter sido selecionado por Paulo por sua aplicabilidade ao objeto “imagem”. A relação entre estes textos está no uso dos verbos ópticos “κατοπτρίζω/*contemplar*” (2Cor 3,18); “ἀυγάζω/*resplandecer, ver*” (2Cor 4,4); “λάμπω/*resplandecer, mostrar as coisas como elas realmente são*” (2Cor 4,6) e o objeto “δόξα/*glória*”. Além disso, os termos “κύριος/*Senhor*” (2Cor 3,18), “Χριστός/*Cristo*” (2Cor 4,4), que é a “εἰκὼν τοῦ θεοῦ/*imagem de Deus*” (2Cor 4,4; 3,18) e a “εἰκὼν τοῦ θεοῦ/*imagem de Deus*” (2Cor 4,4), que é encontrada “ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ χριστοῦ/*na face de Cristo*” (2Cor 4,6)<sup>20</sup>. Ao se colocarem esses textos em paralelo e lidos em relação, surge o que “ἡμεῖς δὲ πάντες... κατοπτριζόμενοι/*todos nós... contemplando (contemplamos)*”, que é “προσώπῳ Ἰησοῦ χριστοῦ/*a face de Cristo*”, impressa na “εἰκὼν τοῦ θεοῦ/*imagem de Deus*”, transparente com a “δόξαν τοῦ θεοῦ/*glória de Deus*”. Nesse sentido, é importante correlacionar o v.18 com dois outros textos que aparecerão em breve (2Cor 4,4.6)<sup>21</sup>:

<sup>20</sup> BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 205.

<sup>21</sup> BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 205.

3,18	4,4	4,6
contemplando	para que eles não vejam	
a <b>glória</b> do Senhor,	a... <b>glória</b> de Cristo	a <b>glória</b> de Deus
somos transformados		
na mesma <b>imagem</b> ,	o qual é a <b>imagem</b> de Deus	na <b>face</b> de Jesus Cristo

#### 4. O uso do AT em 2Cor 3,12-18

O que se percebe é que 2Cor 3,12-18 é um comentário sobre Ex 34,33-35, com “παρρησία/*ousadia*” e “κάλυμμα/*véu*” como termos fundamentais. Outra coisa que se observa é que Paulo dependeu principalmente da LXX, não do texto hebraico, de Ex 34,29-35, alterando-o de forma substancial e que em sua mensagem alusiva, baseada em Ex 34, ele menciona três itens não explicitamente encontrados na narrativa do Êxodo: a incapacidade dos israelitas de olhar atentamente para a face de Moisés (2Cor 3,7), a diminuição do brilho da face de Moisés (2Cor 3,7) e a motivação de Moisés em velar sua face (2Cor 3,13)<sup>22</sup>.

O apóstolo Paulo continua a fazer o contraste entre a antiga aliança e a nova aliança, apoiado em seu *midrash* cristão de Ex 34,29-35. Nos vv.12-15, ele se volta para o povo da antiga aliança. Com quem comparará o povo da nova aliança, que agora é chamado de “ἐλπίδα/*esperança*” (vv.16-18)<sup>23</sup>. A narrativa de Ex

<sup>22</sup> BALLA, P., 2 Coríntios, p. 937; HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 292; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 400; GARLAND, D. E., 2 Corinthians, p. 167; KISTEMAKER, S. J.; HENDRIKSEN, W., Exposition of the Second Epistle to the Corinthians, p. 117; MARTIN, R. P.; TONEY, C. N., 2 Corinthians, p. 303; BORRELL, A., La Glòria del Senyor en la Nova Aliança. Una interpretació de 2Co 3,18, p. 368; CANEDAY, A. B., Glory Veiled in the Tabernacle of Flesh: Exodus 33–34 in the Gospel of John, p. 56; LAETSCH, T., Study on 2 Cor. 3: 12-18, p. 98.

<sup>23</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 188; HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 293; BOOR, W., Carta aos Coríntios, p. 349; SCOTT, J. M., 2 Corinthians, p. 76; FITZMYER, J. A., Glory Reflected on the Face of Christ (2Cor 3:7–4:6) and a Palestinian Jewish Motif, p. 631; HAFEMANN, S., Paul’s use of the Old Testament in 2 Corinthians, p. 248; HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 143-149; ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento en el

34,29-35, que traz o “*κάλυμμα/véu*” que Moisés, colocou em sua face para cobrir a “*δόξα/glória*”, ofereceu a Paulo uma imagem elaborada e complexa nos vv.14-18, com pelo menos três objetivos: “1) para explicar a cegueira – como ele a via – do povo de Israel (vv.14-15), mas também; 2) para mostrar como o véu é removido (v.16); e 3) ensinar o que acontece quando o véu é removido (v.18)”<sup>24</sup>. Para Belli, a leitura da Paulo em 2Cor 3,12-18 transmite o pensamento de que somente em Cristo é possível ter uma leitura verdadeira do AT, e é somente ele que elimina o véu que impossibilita a sua compreensão<sup>25</sup>.

No v.13, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) incorpora os principais elementos do texto de Ex 34,29-34, que ele explora nos versículos seguintes. Aqui, ele inicia a sua alusão ao véu que Moisés usava<sup>26</sup>. Paulo utilizou alguns detalhes narrativos de que Moisés velou a glória em sua face para ressaltar que a glória na antiga aliança apontava para Jesus Cristo, sempre que a antiga aliança era lida por Moisés “*τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει/a leitura da antiga aliança permanece*” (v.14)<sup>27</sup>. A origem da tradução de “*καταργέω/desvanecer*” é um mistério. O que é certo, porém, é que nenhum outro uso dessa palavra, além das quatro ocorrências em 2Cor 3,7-18, é traduzido como “desvanecer”. Qualquer justificativa para essa tradução deve vir do contexto de Ex 34,29-35 ou do próprio contexto de 2Cor 3,7-18, já que Paulo usou o verbo para diferenciar entre o véu de Moisés e a nova aliança em Cristo e os crentes<sup>28</sup>.

Nuevo, p. 162.

<sup>24</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 189; BOOR, W., Carta aos Coríntios, p. 350; KRUSE, C. G., 2 Corinthians, p. 96; LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; KLING, C. F.; WING, C. P., A commentary on the Holy Scriptures, p. 54; BARCLAY, J., 2 Corinthians, p. 1360; GUTHRIE, H. G., *Καταργέω* and the People of the Shining Face (2 Corinthians 3:7-18), P. 42.

<sup>25</sup> BELLI, F. et al., *Vetus in Novo*, p. 60.

<sup>26</sup> BELLI, F. et al., *Vetus in Novo*, p. 36; ROBERTSON, A. W., *El Antiguo Testamento en el Nuevo*, p. 139.

<sup>27</sup> BARNETT, P., The Second Epistle to the Corinthians, p. 189; FURNISH, V. P. II Corinthians, p. 207; SCHEFFLER, E., Reflecting on Paul's (non-) use of the Old Testament in the letter to the Romans. *Scriptura*, p. 271.

<sup>28</sup> BAKER, W. R., Did the Glory of Moses' Face Fade? A Reexamination of *καταργέω*

A oração: “καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ/*Não como Moisés (que) colocava um véu sobre a face dele*”, em 2Cor 3,13, demonstra que isso era o hábito dele de colocar um véu sobre a face. Já em 2Cor 3,7-11 foi um comentário sobre Ex 34,29-30 (LXX), com “δοξάζω/*resplandecer*”, o termo-chave no texto do AT, e δόξα, o motivo central no comentário do NT. Agora, nos vv.13-18, depois de introduzir os temas de “ἐλευθερία/*liberdade*” e “παρρησία/*ousadia*” (v.12), que também concluirá a perícopie ἐλευθερία (v.17); e “ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ/*com a face desvendado*” (v.18). Paulo continua seu comentário seletivo sobre a narrativa de Moisés, concentrando-se em Ex 34,33-35 LXX, em que o termo “κάλυμμα/véu” é central<sup>29</sup>, termo este que é correspondente ao hebraico “מַדְיָן/véu”.

O contraste que Paulo traça entre ele e seus associados e Moisés não é o de “παρρησία/*ousadia*” em oposição à timidez, “πραΰς/*manso*” de Moisés (Nm 12,3). Também não deve ser equiparado a uma desconfiança desanimada, nem à honestidade direta em contraste com o engano tortuoso, mas sim à abertura em oposição à ocultação, sem nenhuma implicação necessária de duplicidade nessa ocultação<sup>30</sup>. Mas este parágrafo termina com uma semelhança implícita entre Moisés e todos os crentes cristãos (2Cor 3,18) – transformação como resultado de ver a glória de Deus: “τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος/*contemplando a glória do Senhor, na mesma imagem, somos transformados de glória em glória como (a glória) do Espírito do Senhor*”.

O verbo “ἐτίθει/*colocava*” é um imperfeito iterativo: “era costume de Moisés colocar um véu em sua face”. Essa alusão requer um exame cuidadoso da sequência de eventos em Ex 34,33-35 (LXX). O texto de Ex 34,33 indica que por ocasião de sua (segunda) descida do Sinai, depois de terminar de falar ao povo,

in 2 Corinthians 3:7-18, p. 2-3; GUTHRIE, H. G., Καταργέω and the People of the Shining Face (2 Corinthians 3:7-18), p. 52.

<sup>29</sup> HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 296; BOOR, W., Carta aos Coríntios, p. 350.

<sup>30</sup> HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 296.

ele colocou “ἐπέθηκεν/*colocou*” um véu sobre a face, o aoristo representando uma única ação. Mas em Ex 34,34 três imperfeições iterativas aparecem: “Sempre que Moisés entrava “εἰσεπορεύετο” na presença do Senhor para falar com ele, ele costumava tirar “περιηρεῖτο” seu véu até que ele saísse. Depois de sair, ele contaria “ἐλάλει” a todo o povo de Israel tudo o que o Senhor lhe ordenara<sup>31</sup>. Finalmente, em Ex 34,35, em que a ação habitual de Moisés ainda está sendo descrita, vemos que “o povo de Israel viu ‘εἶδον’ que a face de Moisés estava radiante e então Moisés colocou ‘περιέθηκεν’ um véu sobre a face até que ele entrou para conversar com o Senhor”<sup>32</sup>. Esses dois aoristos constativos retratam ações repetidas unitariamente. Tudo isso valida o uso de “ἐτίθει/*colocava*” por Paulo em 2Cor 3.13<sup>33</sup>.

A conjunção γάρ é confirmatório “de fato”. A expressão “ἄχρι ... τῆς σήμερον ἡμέρας/*até o dia de hoje o mesmo*” é declaradamente uma reminiscência de Dt 29,3, da versão grega da Septuaginta, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, em que Moisés declara aos israelitas que “até o dia de hoje” YHWH não lhes dera um “καρδίαν/*coração*” (2Cor 3,15) para entender, “ὄφθαλμοί/*olhos*” para ver ou “ὤτα/*ouvidos*” para ouvir<sup>34</sup>. No v.13, Paulo falou de um véu literal cobrindo a face de Moisés. Agora, nos vv.14-15, ele diz sobre um véu figurativo cobrindo os corações dos descendentes de Moisés. Ele pode chamá-lo de “mesmo” véu, pois teve o mesmo efeito de obscurecer a visão ou dificultar a percepção. Paulo compara as mentes embotadas de seus contemporâneos judeus e seus predecessores a corações que têm um véu obscurecedor permanentemente estendido sobre eles; eles falham em reconhecer o verdadeiro propósito da “antiga aliança” quando é lida publicamente na sinagoga no sábado.

<sup>31</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 296.

<sup>32</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 296; LENSKI, R. C. H., *The interpretation of St. Paul's First and Second epistle to the Corinthians*, p. 938.

<sup>33</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 296; LENSKI, R. C. H., *The interpretation of St. Paul's First and Second epistle to the Corinthians*, p. 938.

<sup>34</sup> BALLA, P., *2 Coríntios*, p. 938.; HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 302; HAFEMANN, S., *Paul's use of the Old Testament in 2 Corinthians*, p. 248.

Se a preposição ἐπί é traduzida como “sobre (a leitura)”, na expressão “ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει”, que significa “na leitura pública”, a implicação é que três véus são mencionados neste parágrafo: um literal, sobre a face de Moisés (v.13); um metafórico, sobre a antiga aliança (Escritura), quando é lido (v.14); e um ou metafórico, sobre os corações dos contemporâneos judeus de Paulo (v.15). Mas não se pode ignorar a distinção que Paulo faz entre o véu que permanece “no (momento da) leitura” (ἐπί seguido de dativo) e o véu que está “sobre seus corações” (ἐπί seguido de acusativo). Desta forma, é preferível mencionar apenas dois véus nos vv.13-15: um sobre a face de Moisés e outro sobre os corações judeus<sup>35</sup>. A dureza mental dos israelitas dos dias de Moisés lembra a Paulo a dureza mental dos judeus de sua época, e ele encontra na ideia do véu uma maneira de descrever essa dureza<sup>36</sup>.

A expressão “ἡ παλαιὰ διαθήκη/a antiga aliança” pode muito bem ser uma cunhagem paulina, como dedução natural do “διαθήκη καινή/nova aliança”, de Jr 38,31, segundo a LXX (que corresponde a Jr 31,31, segundo a BHS), ou de Ez 36,26-27 e da tradição eucarística do cálice como “ἡ καινή διαθήκη/a nova aliança” ratificada pelo sangue de Jesus Cristo, em 1Cor 11,25, convencido de que Jesus, como o Cristo, inaugurou a “nova aliança”. Aqui a frase não denota o AT como um todo, mas a aliança sináitica em sua forma escrita, o Pentateuco, o que o v.15 simplesmente chama de “Μωϋσῆς/Moisés”<sup>37</sup>. Enquanto o adjetivo “ἀρχαῖος/velho” tem o significado predominante de “antigo” ou “venerável”, “παλαιός/velho” traz o significado mais frequentemente de “velho” no sentido de “antiquado” ou “datado”. À luz do argumento de Paulo, em 2Cor 2,14-4,6, de que a grandeza e superioridade do ministério apostólico são justificáveis, ressalta-

<sup>35</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 302; MARTIN, R. P., *2 Corinthians*, p. 68.

<sup>36</sup> KRUSE, C. G., *2 Corinthians*, p. 98.

<sup>37</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 302; KISTEMAKER, S. J.; HENDRIKSEN, W., *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians*, p. 121; MARTIN, R. P.; TONEY, C. N., *2 Corinthians*, p. 303; HAFEMANN, S., *Paul's use of the Old Testament in 2 Corinthians*, p. 249; THORSELL, P. R., *The Spirit in the Present Age*, p. 401.

-se que ele selecionou cuidadosamente os adjetivos que usa para qualificar διαθήκη. A “antiga” aliança não pertence simplesmente aos tempos antigos ἀρχαῖος; é datada de παλαιός. A “nova” aliança não pertence meramente aos tempos recentes “νέος/novo”; é superior, ela é “καινός/novo”<sup>38</sup>.

Enquanto o imperfeito “εἰσεπορεύετο/entrava”, em Ex 34,34, retrata a entrada repetida na tenda do encontro no passado por parte de uma pessoa, Moisés, o aoristo “ἐπιστρέψῃ”, em 2Cor 3,16, significa uma única volta para o Senhor no futuro por parte de muitas pessoas, e ainda, ἐπιστρέφειν é o termo semântico para בָּשׁוּב<sup>39</sup>. Segundo Martin: “Enquanto seus oponentes viam o véu como um sinal de autoridade, Paulo destaca a remoção do véu na presença do Senhor”<sup>40</sup>. A modificação de εἰσπορεύεσθαι para ἐπιστρέφειν πρὸς foi, sem dúvida, determinada pelo desejo de Paulo de expressar movimento espiritual em vez de físico, e possivelmente por sua lembrança do uso de ἐπιστρέφειν πρὸς no mesmo contexto (Ex 34,31), de retorno literal e especialmente em outros lugares em referência a um espiritual, “ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον/voltar-se para o Senhor”, ou, para Deus, em arrependimento sincero (1Rs 7,3; Os 5,4; 6,1; Am 4,6). O paralelo mais próximo do NT a 2Cor 3,16 é 1Ts 1,9, com a afirmação “ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν/... como você se voltou para Deus”, abandonando os ídolos; porém a expressão “ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον/ἐπὶ (τὸν) θεόν” ocorre várias vezes em Atos dos Apóstolos (At 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20)<sup>41</sup>.

A citação de Paulo do texto de Ex 34,34 é bem livre. Em Ex 34,34 a partir da *Septuaginta* lê-se: “ἡνίκα δ’ ἂν εἰσεπορεύετο

<sup>38</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 303; SCHEFFLER, E., *Reflecting on Paul’s (non-) use of the Old Testament in the letter to the Romans*. Scriptura, p. 270.

<sup>39</sup> MARTIN, R. P., *2 Corinthians*, p. 70.

<sup>40</sup> MARTIN, R. P.; TONEY, C. N., *2 Corinthians*, p. 304.

<sup>41</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 303; BALLA, P. *2 Coríntios*, p. 943; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. *O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios*, p. 400; FURNISH, V. P. *II Corinthians*, p. 212; KOOTEN, G. H. V., *Why did Paul include an exegesis of Moses’ shining face (Exod 34) in 2 Cor 3?: Moses’ strength, well-being and (transitory) glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian sophists*, p. 162.

Μωυσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ περιηρεῖτο τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι/então, *quando Moisés se voltava ao Senhor, o véu é removido até que saia*". O termo ἡνίκα é um *hapax legomenon* do NT, mas é tirado diretamente de Ex 34,34 LXX<sup>42</sup>. Para Barbaglio, "o sujeito da frase é, certamente, Moisés, mas através dele, Paulo visa mesmo aos opositores de Corinto e aos coríntios que o seguem"<sup>43</sup>. O fato de Paulo ter omitido o nome de Moisés em 2Cor 3,16 revela a sua intenção de generalizar o assunto de "se volta para o Senhor"<sup>44</sup>. Na teologia paulina, o texto é atualizado e é referido ao presente, pois Paulo muda o imperfeito "περιηρεῖτο/ tirava o véu" para o presente "περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα/ o véu é removido". A intenção de Paulo é espiritualizar todo o conteúdo "em vez de simples entrada na presença de Deus, trata-se da conversão. Enfim, esclarece que o Senhor indicado no texto bíblico do Êxodo é, na realidade, o Espírito"<sup>45</sup>.

Se o termo "κάλυμμα/véu" de Ex 34,34 era o véu escuro sobre a face de Moisés, que escondia o brilho divino que se desvanecia, enquanto o "κάλυμμα/véu" de 2Cor 3,16 é o véu de trevas sobre os corações dos judeus e de outros que escondem a verdade sobre a nova aliança em Cristo (2Cor 3,14-15). Com o v.16 aludindo aos vv.14-15, o artigo "τό" com κάλυμμα é anafórico "aquele véu"<sup>46</sup>.

Parece-nos que aqui no v.17a, a expressão "ora, este Senhor", YHWH, de Ex 34,34, é naquele momento paulino, experimentado como o Espírito Santo. O v.18 pode ser visto como uma reafirmação abreviada disso: "o SENHOR (YHWH), que é agora experimentado como o Espírito". Nessa perspectiva, os vv.16-18 são pneumatológicos em ênfase. A nova aliança (o novo tempo) é a aliança do Espírito, porque resulta da conversão ao Espírito (vv.16-17), há "ἐλευθερία/liberdade" através do Espírito (v.17),

<sup>42</sup> MARTIN, R. P. 2 Corinthians, p. 69; LAETSCH, T., Study on 2 Cor. 3: 12-18, p. 105.

<sup>43</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 429.

<sup>44</sup> KOOTEN, G. H. V., Why did Paul include an exegesis of Moses' shining face (Exod 34) in 2 Cor 3?: Moses' strength, well-being and (transitory) glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian sophists, p. 162.

<sup>45</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 429.

<sup>46</sup> HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 309.

incluindo o desvelamento do véu da ignorância espiritual, da dureza de coração e a transformação pelo Espírito (v.18). O Espírito, a sua pessoa e a sua obra são a marca distintiva da nova aliança<sup>47</sup>.

Em 2Cor 3,18, Paulo estende explicitamente sua teologia a todos os crentes “ἡμεῖς... πάντες/todos... nós”, sejam eles judeus, apóstolos ou ministros do evangelho. No que diz respeito ao acesso a Deus, “πάντες/todos” elimina toda separação entre os mensageiros de Deus e aqueles a quem são enviados (1Cor 1,21-22). De acordo com Barbaglio, “a ampliação da perspectiva aparece com toda evidência no v.18, que começa com um eloquente “nós todos...”<sup>48</sup>. O “πρῶτος/primeiro” e os “πολλοί/muitos”, de Ex 34, “Moisés e os israelitas”, tornaram-se o “πάντες/todos” em 2Cor 3. Foi um privilégio somente de Moisés vislumbrar a glória de YHWH, quando viu sua “δόξαν/glória” (Nm 12,8) e suas “ὀπίσω/costas” (Ex 33,23); mas agora todos os cristãos, sem distinção, têm o privilégio de testemunhar essa glória. Além disso, embora a face de Moisés tenha sido revelada quando ele estava conversando com Deus e relatando as palavras de Deus a todos, ele foi velado até que ele retornasse à presença do Senhor (Ex 34,33-35)<sup>49</sup>.

Os cristãos, no entanto, da nova aliança, veem a glória divina com faces continuamente descobertas. O participio perfeito passivo dativo neutro singular “ἀνακεκαλυμμένω/desvendado” sublinha a permanência e a irreversibilidade de seu estado desvelado. O substantivo “προσώπῳ/face” é um dativo singular distributivo e refere-se figurativamente, por metonímia, ao reconhecimento e à compreensão, de modo que toda a frase “ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ/com a face desvendado”, que exprime conjunturas ou maneiras acompanhantes em relação a “κατοπτριζόμενοι/contem-

<sup>47</sup> HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 318; BORRELL, A., La Glòria del Senyor en la Nova Aliança. Una interpretació de 2Co 3,18, p. 372.

<sup>48</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 429; BOOR, W., Carta aos Coríntios, p. 354.

<sup>49</sup> HARRIS, M. J., The Second Epistle to the Corinthians, p. 309; KISTEMAKER, S. J.; HENDRIKSEN, W., Exposition of the Second Epistle to the Corinthians, p. 129; SCOTT, J. M., 2 Corinthians, p. 82.

*plando*”, se refere à visão desimpedida dos cristãos em contraste com a visão impedida dos judeus (vv.14-15). Um véu não removido impede o reconhecimento da glória da nova aliança. Um véu removido não apenas garante o reconhecimento dessa glória, mas também permite a participação nessa glória<sup>50</sup>.

O que os cristãos contemplam como se refletido em um espelho é “τὴν δόξαν κυρίου/a glória do Senhor”. Como na expressão paralela “τὸ πνεῦμα κυρίου/Espírito do Senhor” no v.17, “κύριος/Senhor” possivelmente se refere a YHWH, não a Jesus. No uso da LXX “ἡ δόξα κυρίου/a glória do Senhor” reiteradamente se refere à glória de YHWH, incluindo, expressivamente, passagens que se referem ao Sinai (Ex 24,17) e à tenda do encontro (Ex 40,34-35; Lv 9,5-6, 23; Nm 14,10; 16,19)<sup>51</sup>. Além disso, em 2Cor 4,6, Paulo se refere a “ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ/a glória de Deus na face de Jesus Cristo”, uma declaração composta que mostra como “ἡ δόξα τοῦ θεοῦ/a glória do Senhor” está relacionada a Cristo como “εἰκὼν τοῦ θεοῦ/imagem de Deus” (2Cor 4,4). Nesse sentido, “a glória do Senhor” é a glória de Deus revelada à sua imagem, que é Jesus Cristo. Se devemos identificar o espelho no qual a glória de Deus é vista, é mais provável que seja Cristo como presente no evangelho, cuja essência é Cristo, junto com a vida cristã vivida no Espírito<sup>52</sup>.

## Conclusão

Não há como negar a importância da Bíblia Sagrada para os que servem ao Senhor. Quando falamos do livro sagrado, referimo-nos aos dois Testamentos, AT e NT, pois os próprios autores neotestamentários evidenciaram a veracidade dos textos antigos e os consideraram como Palavra de Deus. “O apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) é a maior prova disso, tendo em vista ser

<sup>50</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 314; KRUSE, C. G., *2 Corinthians*, p. 100.

<sup>51</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 315.

<sup>52</sup> HARRIS, M. J., *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 315; WRIGHT, T., *Paul for Everyone: 2 Corinthians*, p. 39.

ele o autor do NT que mais textos escreveu. Na verdade, ele não apenas escreveu, mas também, com zelo, fez-nos contemplar a grandeza do AT.

Falando em véu, 2Cor 3,12-18 ilumina os nossos olhos para que enxerguemos a glória do Filho de Deus, Jesus Cristo, que pelo Espírito Santo atua e habita por meio de sua nova aliança nos crentes transformados pela Palavra. Paulo nos mostrou o contraste entre as duas alianças e o foco em que cada uma se fundamentou. Na antiga aliança, Moisés é o protagonista, mas ainda não havia conseguido a ousadia para desvelar o seu próprio véu, enquanto na nova aliança, o agente principal é Jesus, que por meio de seu Espírito traz liberdade “onde o Espírito do Senhor está, há liberdade” (2Cor 3,17).

Ao que se sabe, o NT não é um texto fictício ou uma criação do imaginário humano, ele é um construto que revela a experiência de fé dos crentes no Cristo ressuscitado, desenvolvido no meio da comunidade, que acreditava e ainda acredita que o AT serviu como base estrutural para o desenvolvimento desse novo escrito que sustentou e sustenta a Igreja do passado e do presente. Nesse sentido, pode-se celebrar a bondade de Deus, que se revelou a nós por meio de sua Palavra e agora podemos proceder “com muita ousadia” (2Cor 3,12) a fim de desvendar os nossos véus para contemplarmos a glória do Filho de Deus.

## Referências bibliográficas

BAKER, W. R. Did the Glory of Moses' Face Fade? A Reexamination of *καταργέω* in 2 Corinthians 3:7-18. **Bulletin for Biblical Research**. v. 10, n.1, p. 1-15, 2000.

BALLA, P. 2 Coríntios. In: CARSON, D. A.; BEALE, G. K. (Org). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo I**. São Paulo: Loyola, 1989.

BARCLAY, J. 2 Corinthians. In: DUNN, J. D. G.; ROGERSON, J. W. (Orgs.), **Eerdmans Commentary on the Bible**. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company. p. 1359-1360, 2003.

BARNETT, P. **The Second Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1997.

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

BOOR, W. **Carta aos Coríntios**. Comentário: Esperança. Curitiba, 2004.

BORRELL, A. La Glòria del Senyor en la Nova Aliança. Una interpretació de 2Co 3,18. **Revista Catalana de Teologia**. v. 46, n.2, p. 363-384, 2021.

CANEDAY, A. B. Glory Veiled in the Tabernacle of Flesh: Exodus 33–34 in the Gospel of John. **The Southern Baptist Journal of Theology**. v. 20, n.1, p. 55-72, 2016.

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

FITZMYER, J. A. Glory Reflected on the Face of Christ (2Cor 3:7–4: 6) and a Palestinian Jewish Motif. **Theological Studies**. v. 42, n.4, p. 630-644, 1981.

FURNISH, V. P. **II Corinthians**: translated with introduction, notes, and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

GARLAND, D. E. **2 Corinthians**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes (Orgs.). Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 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; TELLES, Adalberto do Carmo. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. **Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul.-dez., 2022. <https://revista.fbm.org.br/index.php/davar/article/view/52>

GUTHRIE, H. G. Καταργέω and the People of the Shining Face (2 Corinthians 3:7-18). **The Southern Baptist Journal of Theology**. v. 19 n.3, p. 41-60. 2015.

HAFEMANN, S. Paul's use of the Old Testament in 2 Corinthians. **Interpretation**. v. 52, n.3, p. 246-357, 1998.

HARRIS, M. J. **The Second Epistle to the Corinthians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI; Milton Keynes, UK: W.B. Eerdmans Pub. Co.; Paternoster Press, 2005.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. Michigan: YALE University Press. 1967.

KISTEMAKER, S. J.; HENDRIKSEN, W. **Exposition of the Second Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001.

KOOTEN, G H. V. Why did Paul include an exegesis of Moses' shining face (Exod 34) in 2 Cor 3?: Moses' strength, well-being and (transitory) glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian sophists. **The significance of Sinai**, p. 149-181, 2008.

KRUSE, C. G. **2 Corinthians**: an introduction and commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1987.

LAETSCH, T. Study on 2 Cor. 3: 12-18. *Concordia Theological Monthly*. v. 14, n.1, p. 96-109, 1943.

LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; KLING, C. F.; WING, C. P. **A commentary on the Holy Scriptures**: 2 Corinthians. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

LENSKI, R. C. H. **The interpretation of St. Paul's First and Second epistle to the Corinthians**. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1963.

MARTIN, R. P. **2 Corinthians**. Dallas: Word, Incorporated, 1998.

MARTIN, R. P.; TONEY, C. N. 2 Corinthians. In: **Cornerstone Biblical Commentary**: 1 Corinthians, 2 Corinthians. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, v. 15, p. 303-306, 2009.

METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament, second edition, a companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament**. London; New York: United Bible Societies, 1994.

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

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". São Paulo: SBB, 2010.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento en el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SCHEFFLER, E. Reflecting on Paul's (non-) use of the Old Testament in the letter to the Romans. *Scriptura. Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa*. v. 108, m.1, p. 269-281, 2011.

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SCOTT, J. M. **2 Corinthians**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.

THORSELL, P. R. The Spirit in the Present Age: Preliminary Fulfillment of the Predicted New Covenant According to Paul. *Journal-Evangelical Theological Society*. v. 41, p. 397-414, 1998.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Editora Paulus, 2002.

WRIGHT, T. **Paul for Everyone: 2 Corinthians**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2004.

## Capítulo 9

### Ensaio sobre uma [outra] cegueira: uma leitura teoliterária de Is 59,10

*Essay on De-Idolatry: A Theoliterary Reading of Blindness  
in Saramago and the Prophets*

*Ensayo sobre la desidolatría: una lectura teoliteraria de la  
ceguera entre Saramago y los profetas*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>

João Victor Vasconcelos de Sousa<sup>2</sup>

#### Resumo

Este estudo propõe uma abordagem teoliterária da idolatria a partir da categoria bíblica da cegueira, especialmente formulada em Is 59,10, articulando crítica profética, análise socioteológica do capitalismo e hermenêutica literária contemporânea. Parte-se da hipótese de que a cegueira narrada por José Saramago, em *Ensaio sobre a cegueira*, ultrapassa o campo ficcional, configurando-se como revelação literária de uma patologia ética própria da modernidade tardia: a perda progressiva dos sentidos enquanto efeito da idolatria. A tradição profética ilumina esse diagnóstico ao compreender a idolatria como desordem sensorial que desumaniza o sujeito e o torna semelhante ao ídolo: cego,

<sup>1</sup> 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](mailto:waldecir@hotmail.com)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>2</sup> Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <[joaovv.sousa@gmail.com](mailto:joaovv.sousa@gmail.com)>, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8968450239741822> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-0650-939X>

surdo e insensível. No horizonte contemporâneo, essa lógica se atualiza de forma sistêmica no capitalismo neoliberal, entendido como religião sacrificial que sacraliza o lucro, naturaliza a desigualdade e administra vidas, constituindo, portanto, um regime necropolítico. A leitura teoliterária funciona como parábola crítica dessa insensibilidade civilizatória, dramatizando, por meio da ficção, aquilo que os profetas denunciaram teologicamente. A partir dessa convergência, a pesquisa propõe a *desidolatria* como tarefa espiritual e política em três movimentos: restaurar os sentidos pela reeducação ética da percepção; cultivar práticas econômicas alternativas inspiradas no Jubileu (Lv 25) e na comunhão de bens de At 4,34-35; e reconstruir vínculos litúrgicos capazes de reorientar o desejo e romper com a lógica mamônica. Conclui-se que a fidelidade ao Evangelho exige discernir, denunciar e desarticular os mecanismos idolátricos que produzem cegueira e morte, recuperando, pela imaginação bíblica e pela vida comunitária, a capacidade de ver a vida como dom e a justiça como horizonte de comunhão.

**Palavras-chave:** Idolatria, Cegueira, Teologia Bíblica, Teoliterária, Capitalismo.

## Abstract

This study proposes a theo-literary approach to idolatry based on the biblical category of blindness, specifically as formulated in Isaiah 59:10, articulating prophetic critique, socio-theological analysis of capitalism, and contemporary literary hermeneutics. The central hypothesis posits that the blindness narrated by José Saramago in *Blindness* transcends the fictional realm, configuring itself as a literary revelation of an ethical pathology inherent to late modernity: the progressive loss of the senses as an effect of idolatry. The prophetic tradition illuminates this diagnosis by understanding idolatry as a sensory disorder that dehumanizes the subject, rendering them similar to the idol: blind, deaf, and insensible. In the contemporary horizon, this logic is

systemically updated within neoliberal capitalism, understood as a sacrificial religion that sacralizes profit, naturalizes inequality, and administrates lives, thus constituting a necropolitical regime. The theo-literary reading functions as a critical parable of this civilizational insensitivity, dramatizing through fiction what the prophets denounced theologically. Based on this convergence, the research proposes “de-idolatry” as a spiritual and political task through three movements: restoring the senses through the ethical re-education of perception; cultivating alternative economic practices inspired by the Jubilee (Leviticus 25) and the communion of goods in Acts 4:34-35; and reconstructing liturgical bonds capable of reorienting desire and breaking with the mammonic logic. The study concludes that faithfulness to the Gospel requires discerning, denouncing, and dismantling the idolatrous mechanisms that produce blindness and death, recovering, through biblical imagination and community life, the capacity to perceive life as a gift and justice as a horizon of communion

**Keywords:** Idolatry, Blindness, Biblical Theology, Theo-literary, Capitalism.

## Resumem

Este estudio propone un abordaje teoliterario de la idolatría a partir de la categoría bíblica de la ceguera, especialmente formulada en Is 59,10, articulando la crítica profética, el análisis socioteológico del capitalismo y la hermenéutica literaria contemporánea. Se parte de la hipótesis de que la ceguera en *Ensaio sobre la ceguera* de Saramago trasciende la ficción, revelando una patología ética de la modernidad tardía: la pérdida sensorial como efecto de la idolatría. La tradición profética ilumina este diagnóstico al comprender la idolatría como desorden sensorial que deshumaniza al sujeto, volviéndolo ciego e insensible como el ídolo. Esta lógica se actualiza sistémicamente en el capitalismo neoliberal, entendido como religión sacrificial que sacraliza el lucro y naturaliza la desigualdad, constituyendo, para tanto, un régimen necropolítico.

La lectura teoliteraria funciona como parábola crítica de esta insensibilidad civilizatoria, dramatizando, mediante la ficción, aquello que los profetas denunciaron teológicamente. A partir de esta convergencia, la investigación propone la desidolatría como tarea espiritual y política en tres movimientos: restaurar los sentidos mediante la reeducación ética de la percepción; cultivar prácticas económicas alternativas inspiradas en el Jubileo (Lv 25) y en la comunión de bienes como Hch 4,34-35; y reconstruir vínculos litúrgicos capaces de reorientar el deseo y romper con la lógica mamónica. Se concluye que la fidelidad al Evangelio exige discernir, denunciar y desarticular los mecanismos idolátricos que producen ceguera y muerte, recuperando, mediante la imaginación bíblica y la vida comunitaria, la capacidad de ver la vida como don y la justicia como horizonte de comunión.

**Palabras claves:** Idolatría, Ceguera, Teología Bíblica, Teoliteraria, Capitalismo.

## Introdução

A presente reflexão nasce de uma dupla inquietação que atravessa nossa experiência contemporânea: de um lado, a denúncia literária formulada por José Saramago, em *Ensaio sobre a cegueira* (1995), obra em que a perda da visão opera como metáfora civilizatória para o colapso dos vínculos humanos e para a falência das estruturas que sustentam a vida comum; de outro lado, o discurso teológico persistente dos profetas bíblicos, especialmente Isaías e Jeremias, que identificam na idolatria não apenas uma ruptura religiosa, mas uma cegueira sensorial e espiritual que impede o povo de discernir a justiça de Deus e de reconhecer a dignidade do próximo.

Tanto o romance saramaguiano quanto a tradição profética veterotestamentária convergem ao retratar uma humanidade marcada por um apagamento progressivo dos sentidos: já não vemos o outro, já não ouvimos a Terra, já não percebemos o pobre, faminto, o miserável, o doente, o sedento, o nu, o preso, o migrante,

o estrangeiro etc. Trata-se de uma condição que, se no campo literário assume forma narrativa, na Teologia Bíblica aparece como diagnóstico espiritual-ético e antropológico.

Partindo desse horizonte, este estudo propõe uma *leitura teopoética*<sup>3</sup> da cegueira enquanto gramática da idolatria. Sustenta-se a hipótese de que se vive hoje, como no passado, sob o domínio de uma velha-nova forma idolátrica: o domínio de *Mamon*, cuja racionalidade, conforme sugeriu Benjamin<sup>4</sup>, manifesta-se como uma religião<sup>5</sup> sem misericórdia. A idolatria, assim compreendida, não é mera substituição cultural, mas uma reorganização profunda da percepção e dos afetos. Ela produz sujeitos incapazes de ver, ouvir, palpar e sentir: “*têm olhos, mas não veem; têm ouvidos, mas não ouvem*” (Sl 115,4-8). Dessa forma, entende-se que hoje a humanidade está diante de uma cegueira sensorial programada, que inviabiliza a responsabilidade ético-moral, a justiça social e a própria consciência.

Essa hipótese exige, entretanto, uma metodologia capaz de integrar diferentes camadas hermenêuticas. A Teologia Bíblica fornece a matriz simbólica e conceitual, sobretudo por meio da crítica profética à idolatria como desordem dos sentidos. Noutro giro, a literatura contemporânea, tal como em Saramago, contribui ao oferecer, segundo Bingemer<sup>6</sup>, um espelho narrativo da experiência moderna de insensibilidade, atualizando o drama bíblico em linguagem estética e antropológica. E a teologia sistemático-pastoral permite articular esses referenciais teóricos, interpretando-os à luz do discernimento espiritual e da responsabilidade pública da fé cristã. Não se trata de uma exegese literária da Bíblia nem de uma leitura teológica de Saramago, mas de uma hermenêutica teoliterária que busca iluminar as continuidades entre a cegueira bíblica e a insensibilidade civilizatória contemporânea.

<sup>3</sup> KUSCHEL, K.J., *As escrituras e os escritores: retratos teológicos-literários*, p. 209.

<sup>4</sup> DOS ANJOS, F., *Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro*, p. 155.

<sup>5</sup> BENJAMIM, W., *O capitalismo como religião*, p. 21.

<sup>6</sup> BINGEMER, M.C.B., *Teopoética: uma conexão entre teologia, mística e estética*, p. 68.

Antes de adentrar na análise teoliterária da tradição profética, tarefa primordial deste estudo, importa explicitar seus objetivos fundamentais: 1) em primeiro lugar, oferecer uma interpretação teológica da idolatria como crise sensorial, tomando a cegueira como chave para compreender os mecanismos antropológicos e espirituais-éticos pelos quais os ídolos desfiguram a percepção e deformam o humano; 2) em segundo lugar, demonstrar como a leitura teoliterária pode ampliar a crítica profética e auxiliar na formulação de uma teologia pública contemporânea, capaz de discernir as formas modernas da cegueira idolátrica, especialmente aquelas que se manifestam nas estruturas econômicas, culturais e políticas do capitalismo neoliberal.

Para realizar tais objetivos, esta pesquisa se organiza em cinco tópicos, além desta introdução e das considerações finais: 1) o primeiro tópico analisa a cegueira como sintoma teológico, destacando sua centralidade na teologia profética e sua função como metáfora antropológica da idolatria; 2) o primeiro tópico aprofunda a idolatria como desordem dos sentidos, examinando como Isaías, Jeremias e Habacuque descrevem o processo pelo qual o povo se torna semelhante aos ídolos que fabrica e adora; 3) o primeiro tópico estabelece o diálogo teoliterário com José Saramago, mostrando como *Ensaio sobre a cegueira* (1995) funciona como parábola contemporânea da desumanização idolátrica; 4) o primeiro tópico explora a idolatria como cegueira ética, articulando a crítica profética, os sintomas modernos da insensibilidade e a necessidade de uma teologia pública que reconheça em *Mamon* a figura espiritual do capitalismo absolutizado<sup>7</sup>; 5) o primeiro tópico propõe caminhos de cura e restauração dos sentidos, apresentando práticas espirituais e comunitárias de *desidolatria*<sup>8</sup> à luz da tradi-

<sup>7</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 30.

<sup>8</sup> Entendemos por *desidolatria* não uma simples negação conceitual ou retórica do ídolo, mas um processo formativo, espiritual e comunitário, que visa desfazer as estruturas sensoriais, afetivas e sociais moldadas pela lógica idolátrica. Trata-se de um caminho que integra, de forma inseparável, a denúncia profética das falsas divindades e o ensaio concreto de outras formas de vida. A *desidolatria*, sob tal ótica, não se limita à crítica, mas propõe alternativas narrativas, éticas, econômicas e litúrgicas que testemunham a

ção bíblica e da práxis cristã, com destaque para o Jubileu, segundo Lv 25, e para At 4,34-35 como horizonte anti-mamônico<sup>9</sup>.

Nessa linha de raciocínio, a compreensão teológica da cegueira como categoria crítica encontra em Is 59,10 (“Como cegos que andam a apalpar o muro, sim, como os que não têm olhos, andamos às apalpadelas. Tropeçamos no médio dia como se fosse no crepúsculo; como mortos entre pessoas sadias”) uma formulação paradigmática, cuja força imagética se revela indispensável para o desenvolvimento deste estudo. Conforme é desenvolvido nesta pesquisa, o profeta constrói ali o que poderíamos denominar, em diálogo com Saramago, um (outro) ensaio sobre a cegueira, embora não-ficcional, mas profético. Nesse *outro* ensaio, o “tropeçar ao meio-dia” torna-se uma imagem incômoda e teologicamente decisiva. A cena não descreve mera limitação fisiológica, mas denuncia uma incapacidade estrutural de perceber a luz mesmo quando ela se oferece em plenitude. Tal diagnóstico não se limita a um comentário moralizante quanto ao comportamento do povo, mas revela o núcleo da idolatria como processo de desorganização dos sentidos e colapso da percepção ética.

Ver sem enxergar e caminhar como quem tateia na escuridão descrevem uma condição espiritual marcada pelo afastamento do Deus da aliança, cuja consequência é a incapacidade de reconhecer a injustiça e de responder ao clamor dos vulneráveis. Por essa razão, Is 59,10 não é apenas uma referência ilustrativa, mas eixo hermenêutico fundamental para compreender como a idolatria, no horizonte profético, se manifesta como cegueira senso-

---

soberania do Deus vivo diante de um mundo capturado por *Mamon*. O termo será desenvolvido na seção 4.

<sup>9</sup> O uso da expressão “anti-mamônica”, embora seja incomum na teologia sistemática clássica, é adotado aqui de forma intencional para identificar e qualificar uma postura pastoral de resistência espiritual e estrutural à lógica idolátrica de *Mamon*, nome atribuído por Jesus (Mt 6,24 e Lc 16,13) ao poder espiritual do dinheiro absolutizado. Preferimos a expressão anti-mamônico invés de expressões mais usuais como “anticapitalista” ou “alternativa econômica”. Desejamos enfatizar que o problema tratado não é apenas econômico ou sociopolítico, mas relacional e teológico. Trata-se de uma fidelidade ao Deus visto no rosto de Jesus Cristo que exige discernimento quanto aos ídolos do nosso tempo e uma conversão com ações práticas para o Reino, cuja justiça subverte as liturgias do mercado.

rial, espiritual e social. A densidade dessa imagem justifica sua centralidade no presente estudo, pois permite articular, com precisão analítica e profundidade simbólica, a convergência entre crítica bíblica, literatura contemporânea e análise socioteológica da modernidade tardia.

Trata-se, portanto, de uma reflexão teológica que integra fontes bíblicas, imaginário literário e crítica socioteológica, com a convicção de que recuperar a capacidade de ver – Deus, o outro e o mundo – é condição indispensável para resistir às formas contemporâneas de idolatria e para reimaginar, à luz do Evangelho, um mundo no qual a justiça possa correr “como um rio caudaloso!” (Am 5,24).

## 1. A cegueira como sintoma teológico

A presente investigação parte do chão no qual pensar teologicamente no século XXI exige não apenas revisitar os fundamentos da Teologia Bíblica, mas fazê-lo a partir de referenciais epistemológicos capazes de dialogar criticamente com a realidade contemporânea. Isso se torna ainda mais urgente quando recordamos a advertência de Jürgen Moltmann: “toda teologia precisa refletir sobre seu ponto de vista”<sup>10</sup>. Tal reflexão não é ornamento metodológico, mas condição de sobrevivência: para Moltmann, uma teologia que deixa de examinar suas mediações históricas, culturais e afetivas corre o risco de tornar-se progressivamente obsoleta<sup>11</sup>, encerrada em si mesma, incapaz de falar ao mundo real; e, nesse caso, afirma ele, “a falta de relação [com a realidade] seria a morte”<sup>12</sup> de qualquer discurso teológico.

É a partir desse horizonte que propomos um exercício de entrelaçamento entre Teologia Bíblica, Hermenêutica Simbólica e

<sup>10</sup> MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 27

<sup>11</sup> MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 24

<sup>12</sup> MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 28

Análise Teoliterária, tomando a *cegueira* – categoria fundamental tanto na tradição profética quanto na literatura moderna – como chave de leitura para interpretar o diagnóstico espiritual de nosso tempo. A cegueira aqui não é apenas metáfora. Antes, trata-se de uma síntese crítica de um mal-estar civilizatório que compromete nossa capacidade de perceber o outro, discernir o real e responder à vida com justiça e compaixão.

A reflexão que propomos começa destacando um diagnóstico não-inédito<sup>13</sup>. Como indica Scribano, em nossa contemporaneidade, vivemos uma “epidemia de insensibilidade”<sup>14</sup>, como traço estrutural de nossa cultura neoliberal<sup>15</sup>. Trata-se de uma erosão sistemática da capacidade humana de perceber, sentir e responder ao *outro*. Esse processo manifesta-se em múltiplas dimensões: na incapacidade de comoção diante da violência<sup>16</sup>, na indiferença perante a desigualdade<sup>17</sup>, na normalização do sofrimento<sup>18</sup> dos pobres e na redução da vida a mercadoria. A sensibilidade, em sentido espiritual, ético e político, parece ter sido capturada por forças que reorganizam nossos afetos e desejos.

A Teologia Bíblica ilumina essa realidade ao oferecer um diagnóstico profundo: a cegueira é, no horizonte profético, fruto da idolatria. Não se trata de metáfora periférica, mas de categoria teológica estruturante. A idolatria, ao capturar a imaginação do povo, desordena os sentidos, obscurece a percepção da justiça e desfigura a capacidade humana de reconhecer o outro como portador de dignidade. Os profetas perceberam que o ídolo não apenas substitui Deus: ele produz uma desconfiguração do humano, instaurando uma crise sensorial que se expressa como colapso ético, espiritual e social.

<sup>13</sup> BAUMAN, Z. e LEONCINI, T., Nascidos em tempos líquidos, p. 57.

<sup>14</sup> SCRIBANO, A., The thousand faces of neoliberalism: From politics to sensibilities, p. 93.

<sup>15</sup> ANDERSON, B., Neoliberal affects, p. 741.

<sup>16</sup> KIVIVUORI, J., Understanding trends in personal violence: Does cultural sensitivity matter?, p. 312.

<sup>17</sup> HELLEVIK, O., ‘Margin insensitivity’ and the analysis of educational inequality, p. 1113.

<sup>18</sup> MEDINA, J., On refusing to believe: Insensitivity and self-ignorance, p. 193.

É precisamente nesse ponto que a análise teoliterária revela sua fecundidade hermenêutica. Se a tradição profética descreve a idolatria como uma cegueira que se alastra pelo corpo social, a literatura moderna (especialmente em José Saramago) oferece uma dramatização narrativa dessa mesma crise.

Longe de funcionar como simples ilustração, a literatura opera como um laboratório simbólico no qual a experiência da cegueira é explorada em sua densidade existencial, política e antropológica. O romance se converte em espaço de revelação crítica, permitindo-nos perceber o que, muitas vezes, já não conseguimos ver em nossa própria realidade.

Assim, ao aproximarmos a crítica profética e a tessitura literária, perceberemos que ambas convergem para a mesma intuição fundamental: uma sociedade idólatra é, inevitavelmente, uma sociedade cega, na qual torna-se incapaz de ver o pobre, de ouvir a Terra, de sentir a dor do outro, de discernir o real.

### 1.1. A idolatria como desordem dos sentidos na tradição profética

A partir desse horizonte, torna-se possível compreender por que, para os profetas bíblicos, a cegueira não é apenas uma metáfora acessória, mas o sintoma teológico central da idolatria. No imaginário profético, o colapso da visão – e, por extensão, dos demais sentidos – não é uma fatalidade fisiológica, mas o efeito espiritual e antropológico da ruptura da aliança.

Quando Israel troca o Deus vivo por obras de suas próprias mãos, como o Bezerro de ouro no Deserto (Ex 32 e Dt 9), não perde apenas um objeto de culto: perde a capacidade de perceber o real. A idolatria inaugura uma deformação sensorial que compromete a relação com Deus, com o próximo e com a criação.

Essa dinâmica aparece de modo particularmente agudo na crítica de Isaías, um livro que sempre marcou presença nas listas e catálogos bíblicos desde o judaísmo até o cristianismo<sup>19</sup>, sendo um

---

<sup>19</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos* (2019).

dos textos mais lidos e comentados das Sagradas Escrituras. Logo na vocação do profeta (Is 6,9), o povo é descrito como portador de sentidos atrofiados:

9 Vai e dize a este povo:  
Podeis ouvir certamente, mas não entenderéis;  
podeis ver certamente, mas não compreenderéis.

Trata-se de um diagnóstico que transcende o plano cognitivo: a incapacidade de ver e ouvir é, simultaneamente, uma incapacidade de reconhecer a justiça, de discernir o mal e de acolher o apelo de YHWH. A idolatria reorganiza afetos, percepções e desejos, produzindo um modo de habitar o mundo marcado pela insensibilidade. Por isso, Isaías denunciará mais tarde que o povo, mesmo ao meio-dia, “apalpa as paredes como se fosse noite” (Is 59,10), revelando que o problema não é a ausência de luz, mas a perda da capacidade de vê-la.

A centralidade de Is 59,10 torna-se ainda mais evidente quando lida em continuidade com o capítulo precedente, Is 58, no qual o profeta explicita o que significa, para YHWH, um culto verdadeiro. Ali, a crítica ao jejum ritualizado revela que a cegueira não é apenas desordem sensorial, mas consequência direta de uma espiritualidade desconectada da justiça. O povo que estende as mãos ao templo, mas retém a mão diante do irmão, acredita enxergar; no entanto, seu culto é denunciado como vazio, precisamente porque não rompe o jugo, não reparte o pão com o faminto, não acolhe o oprimido. Is 58 apresenta a antítese perfeita da idolatria: um culto que envolve o corpo inteiro, orientado para a libertação do próximo. Nesse horizonte, a cegueira denunciada em Is 59,10 aparece como a etapa seguinte de um processo que começou com a recusa de agir conforme a justiça do Deus da aliança. Assim, quando o profeta Isaías afirma que o povo:

10 Como cegos que andam a apalpar um muro,  
Sim, como os que não têm olhos, andamos às apalpadelas.

Tropeçamos ao meio-dia como se fosse no crepúsculo;  
Somos como mortos entre pessoas sadias.

Ele não descreve simplesmente um estado espiritual abstrato, mas o resultado ético do culto distorcido. A incapacidade de ver a luz que brilha em plenitude é a consequência natural de um coração que deixou de ouvir o clamor do aflito, de um corpo que já não pratica a misericórdia e de uma comunidade que se afastou das exigências concretas da aliança. A cegueira de Is 59,10 é a imagem madura de uma espiritualidade que perdeu a capacidade de converter fé em justiça social. Por isso, ela se torna chave hermenêutica para compreender que, no imaginário profético, idolatria não é primariamente erro devocional, mas colapso ético, incapacidade de reconhecer o pobre e de deixar a luz da justiça orientar os caminhos.

O profeta Jeremias aprofunda esse diagnóstico com igual rigor. Em Jr 5, ele convoca o povo a escutar a palavra de YHWH, dirigindo-se explicitamente “a um povo insensato e sem coração”, que de pessoas que têm “olho, mas não veem” e “ouvidos, mas não ouvem” (Jr 5,21). Aqui, a cegueira é a manifestação concreta de um coração anestesiado, incapaz de ser afetado pela dor social e de responder à exigência ética da aliança. A idolatria não é somente erro doutrinário-dogmático; é dessensibilização ético-moral. Ela impede o povo de Israel de perceber o clamor do órfão, da viúva e do estrangeiro: as figuras privilegiadas da justiça divina, indicado tanto no AT (Jr 7,5-7) como no NT (Tg 1,27)). Essa é a razão pela qual, nos textos proféticos, idolatria e injustiça nunca aparecem separadas: a cegueira produzida pelos ídolos resulta imediatamente em práticas sociais que sacrificam a vida dos vulneráveis.

Essa relação entre idolatria e anestesia ético-moral encontra seu ápice no Sl 115,4-8, no qual a crítica ao deus-fabricado é acompanhada pelo anúncio mais grave de todos: “os que os fazem se tornarão como eles”, pois assumem, seguem e praticam seus princípios sociais e ético-morais injustos. Vejamos:

4 Os ídolos deles são prata e ouro,  
obra de mãos humanas:  
5 têm boca, mas não falam;  
têm olhos, mas não vêem;  
6 têm ouvidos, mas não ouvem;  
têm nariz, mas não cheiram;  
7 têm mãos, mas não tocam;  
têm pés, mas não andam;  
não há um murmúrio em sua garganta.  
8 Os que os fazem ficam como eles,  
todos aqueles que neles confiam.

O processo idolátrico é um processo de mimese degradante: ao adorar o que é inerte, o ser humano se torna inerte; ao adorar o que é insensível, torna-se insensível; ao adorar o que é mudo, perde a linguagem do encontro; ao adorar o que é injusto, torna-se injusto; ao adorar ao deus *Mamon*, assume sua regra de jogo e age como tal, segundo sua lógica e princípios mercadológicos injustos, perversos, nefastos, tóxicos e mortais. Eis a lógica profunda da idolatria na Escritura: aquilo que o ser humano fabrica, o ser humano acaba por reproduzir em si. Por isso, a idolatria é sempre um processo de desumanização.

Tal desumanização manifesta-se concretamente como injustiça social. Se a idolatria cega os olhos, ela igualmente endurece o coração e paralisa as mãos. Não sem razão, o profeta Habacuque denuncia essa dinâmica ao acusar o ídolo de ser um “mestre de mentiras” (Hab 2,18), que seduz o povo com uma falsa promessa de segurança, mas conduz à violência estrutural. É nesse contexto que o profeta identifica o surgimento de sociedades inteiras edificadas sobre o derramamento de sangue, revelando que a idolatria não é apenas um problema teológico, mas um problema político-social. Por trás das estruturas de opressão há sempre uma forma idolátrica de desejar, ver e agir.

Assim, a tradição profética compreende a idolatria como uma desordem dos sentidos e dos afetos, que destrói a capacidade de

reconhecer o valor inegociável da vida humana. O colapso da visão, da audição e da sensibilidade, nesse horizonte, é consequência direta do abandono do Deus que vê, ouve e sente (Ex 3,7)

Nas palavras de Bingemer, o Deus bíblico é “um Deus Pai com entranhas maternas”<sup>20</sup>. Ou seja, um Deus *sensível*, que escuta o clamor, que vê a opressão, que desce para libertar. Logo, a idolatria não é apenas adoração indevida; é negação prática desse Deus sensível, com a consequente formação de sujeitos insensíveis.

Esse diagnóstico abre caminho para uma compreensão mais ampla da cegueira como fenômeno teológico. A perda dos sentidos não é mero acaso: é o espelho espiritual de uma sociedade que se afastou da justiça. E como veremos o próximo subtópico, essa erosão afetiva e perceptiva encontra paralelos notáveis na reflexão filosófica e teoliterária contemporânea, sobretudo na análise de Ricardo Timm de Souza sobre a atrofia da linguagem<sup>21</sup> e da imaginação provocada pelo universo idolátrico. A crítica profética, portanto, prepara o terreno para reconhecer, na modernidade tardia, as mesmas dinâmicas de cegueira que os profetas identificaram na antiga Israel.

## 1.2. A clausura da linguagem e da imaginação

Se a tradição profética identifica na idolatria uma desordem dos sentidos que culmina em cegueira espiritual, parte da produção contemporânea sobre o tema permite aprofundar esse diagnóstico ao revelar as dinâmicas simbólicas que tornam a idolatria um regime de clausura da *linguagem*<sup>22</sup> e da *imaginação*<sup>23</sup>.

Conforme visto na obra *A crítica da razão idolátrica* (2020), o debate da mera crítica aos objetos idolátricos desloca o olhar para a análise do *processo idolátrico* como estrutura de empobrecimento hermenêutico e afetivo.

<sup>20</sup> BINGEMER, M. C., Um rosto para Deus?, p. 79

<sup>21</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 38.

<sup>22</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 39.

<sup>23</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 43.

Para Souza, a idolatria cria um “mundo mágico”<sup>24</sup>: um universo simbólico fechado, autorreferente, estático e ilusório<sup>25</sup>, no qual a realidade é reconfigurada para se encaixar em formas prévias, rígidas e impermeáveis ao real histórico. Esse “mundo mágico” não deve ser entendido como fantasia inofensiva, mas como sistema de controle da percepção. O idólatra não evita a realidade: ele não a *conhece*.

Considerando que a realidade enquanto *Criação* é, nas palavras de Moltmann, “um sistema aberto de possibilidades presentes e futuras<sup>26</sup>” ou seja, de *relações*, é razoável o diagnóstico de Souza ao declarar que a idolatria não conhece a realidade porque “conhecer é acompanhar essas relações. E relações pressupõem multiplicidade, ou seja, possibilidade de vida em posição à autorreferencia da morte”<sup>27</sup>.

Nesse universo, a linguagem sofre uma atrofia radical do sentido de linguagem da linguagem<sup>28</sup>. Para Souza, a idolatria produz uma “linguagem esvaziada”, incapaz de mediação e de revelação. A palavra deixa de abrir mundos – como na tradição bíblica, onde a Palavra criadora inaugura realidade (Jo 1,3) e torna-se repetição vazia, fórmula, slogan. É linguagem que não escuta e não responde, linguagem que não se arrisca no encontro. A palavra, que deveria ser espaço de alteridade e hospitalidade simbólica, converte-se em instrumento de fechamento<sup>29</sup>.

Essa clausura linguística produz, inevitavelmente, a clausura da imaginação. A imaginação, entendida como a faculdade huma-

<sup>24</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idólatra: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 35.

<sup>25</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idólatra: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 35.

<sup>26</sup> MOLTSMANN, J., *Ciência e sabedoria. Um diálogo entre ciência natural e teologia*, p. 57.

<sup>27</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idólatra: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 165.

<sup>28</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idólatra: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 39.

<sup>29</sup> DE SOUZA, R. T., *Crítica da razão idólatra: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*, p. 43.

na de abrir-se ao possível, de conceber mundos alternativos<sup>30</sup>, de hospedar o outro em sua diferença, é severamente reduzida no processo idolátrico. Incapaz de imaginar a vida a partir de coordenadas distintas das suas próprias, o idólatra torna-se prisioneiro de um repertório simbólico diminuto e repetitivo. A idolatria, portanto, não apenas cega; ela impede de imaginar. Ela bloqueia o horizonte, estreita o campo das possibilidades, impede que o novo seja sequer concebível.

Sem imaginação, desaparece a capacidade de reconhecer que o outro é portador de dignidade inalienável. Por isso, o Rabino Jonathan Sacks afirma que “a imaginação é condição elementar para a compaixão”<sup>31</sup>: não sentimos a dor do outro sem antes imaginá-lo como outro. Sob esse viés, Souza converge com o diagnóstico profético, pois, “só existe idolatria quando inexiste amor”<sup>32</sup>. A idolatria e o amor são mutuamente excludentes porque a primeira é fechamento e a segunda é abertura; a primeira é clausura, a segunda é hospitalidade; a primeira é repetição do mesmo, a segunda é acolhimento do outro. Uma sociedade idólatra perde a gramática da compaixão porque perde a linguagem do encontro.

O universo idolátrico, ao empobrecer a linguagem e a imaginação, empobrece, portanto, a própria humanidade. Uma sociedade idolátrica é uma sociedade na qual as palavras deixam de nomear a verdade, a política deixa de cuidar da vida e a cultura deixa de cultivar o sentido. Nela, a sensibilidade ética se perde, os vínculos se dissolvem e a justiça se torna impraticável, porque o imaginário que a sustenta foi corroído. O que os profetas descrevem como cegueira espiritual – a incapacidade de ver o pobre, de ouvir o clamor da Terra, de perceber a injustiça – encontra, assim, sua formulação filosófico-teológica: trata-se da perda da linguagem do encontro e da morte da imaginação do possível.

A contribuição de Ricardo Timm de Souza em seu livro *A crítica da razão idolátrica* (2020) permite, portanto, iluminar de

<sup>30</sup> BRENNAN, R. E., The thomistic concept of imagination, p. 153.

<sup>31</sup> SACKS, J., Not in God's name: Confronting religious violence, p. 158.

<sup>32</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 85.

modo decisivo a crítica bíblica à idolatria. Ela demonstra que a cegueira denunciada pelos profetas não é apenas o produto de uma crise cultural ou moral, mas o efeito simbólico profundo de uma linguagem enferma e de uma imaginação atrofiada. A idolatria é, ao mesmo tempo, o colapso dos sentidos e o colapso da imaginação ética que torna possível a justiça. Em suma: idolatria não apenas cega; ela impede de imaginar que alguém que *não-eu* também é portador de dignidade.

Essa intuição teórica prepara o terreno para o passo seguinte de nossa reflexão. Se, na tradição profética, a idolatria é desordem dos sentidos e, em Ricardo Timm de Souza, conforme analisado em *A crítica da razão idôlátrica*, clausura da linguagem e da imaginação, então a literatura (como espaço de reconfiguração dos sentidos e de expansão da imaginação) torna-se um *locus* privilegiado para compreender e desmascarar as formas modernas da cegueira espiritual. É essa ponte hermenêutica que nos conduzirá, agora, à análise teoliterária do romance *Ensaio sobre a cegueira*, de José Saramago, cuja capacidade simbólica possibilita explorar a idolatria como experiência social total e como gramática de desumanização.

### 1.3. Ensaio sobre a cegueira como espelho teoliterário da idolatria

Na obra *Ensaio sobre a cegueira* (1995), José Saramago oferece um campo privilegiado para compreender, em chave narrativa, os processos antropológicos e sociais que a tradição profética denomina “cegueira idôlátrica”. No romance, descreve-se uma epidemia de cegueira<sup>33</sup>. Nela, o autor apresenta um quadro no qual generaliza-se a incapacidade (ou impossibilidade) de ver. Não há causa conhecida, nem agente transmissor, nem lógica epidemiológica: e é precisamente essa ausência de explicação que confere ao fenômeno sua força simbólica. Trata-se de um mal que não se anuncia pela racionalidade, mas pela suspensão radical das capacidades sensíveis, éticas e relacionais. A cegueira branca (ou

<sup>33</sup> SARAMAGO, J., *Ensaio sobre a cegueira*, p. 39.

o “mal branco”), atinge uma cidade inteira e, aos poucos, aquela sociedade vai perdendo – além da visão – todas as competências humanitárias e sociais que conseguem estruturar um corpo social.

No universo saramaguiano, a perda da visão opera como desencadeador de uma progressiva desumanização<sup>34</sup>. À medida que a epidemia se espalha, colapsam também as estruturas de cuidado e de civilidade, e o mundo torna-se arena de violência, egoísmo e brutalidade. O cenário de deterioração ética e social não deriva apenas do fato biológico da cegueira, mas da incapacidade daqueles personagens de reorganizarem a vida sem recorrer às estruturas anteriores do olhar.

Na ficção saramaguiana, uma sociedade cega ética e socialmente vai se degenerando a ponto daquele contexto se tornar um caos como efeito de uma cegueira. Cegueira que começa com relação à própria existência de cada personagem – cego – e se alastra como uma cegueira social, política e ética, que vai tomando a sociedade e a destruindo aos poucos. Trata-se de um fenômeno de origem indeterminada: o narrador não identifica, nem explica as causas biológicas ou responsáveis, o que acentua o caráter parabólico e metafísico da condição humana ali descrita.

Apesar disso, a cegueira é contagiosa. Menos para uma mulher, *a mulher do médico*. Ela é capaz de enxergar e, por essa razão, é fundamental para que as pessoas e, por consequência, a sociedade, possam gradualmente encontrar uma cura. Essa é, em linhas gerais, a síntese sobre o *Ensaio sobre a cegueira* de José Saramago.

Privados da visão literal, eles revelam uma cegueira mais profunda: a incapacidade de ver o outro como outro. É justamente essa segunda dimensão da cegueira (sensorial e ética ao mesmo tempo) que aproxima a narrativa literária do diagnóstico profético.

Jacques Derrida afirma que a literatura é “esta estranha instituição que permite tudo dizer sobre qualquer coisa”<sup>35</sup>. Ela é dar

<sup>34</sup> MONTE, B. C. S., O processo de desumanização à luz da obra “Ensaio sobre a cegueira” de José Saramago, p. 430.

<sup>35</sup> DERRIDA, J. Essa estranha instituição chamada Literatura, p. 22.

capaz de dizer, inclusive, sobre aquilo que, em um primeiro momento, parece indizível ou invisível. Além desses apontamentos, também é possível afirmar que a obra de Saramago não somente narra uma epidemia fictícia, mas nos oferece uma chave simbólica para analisar, interpretar e compreender patologias sociais mais profundas, como, por exemplo: 1) a insensibilidade ética e civilizatória; 2) o colapso dos vínculos sociais; e 3) a perda do reconhecimento do outro.

A cegueira, na pena de Saramago, torna-se gramática de denúncia. Nessa perspectiva, o romance funciona como parábola contemporânea da idolatria. Assim como os profetas denunciaram que Israel “têm olhos, mas não veem” porque seus afetos foram sequestrados pelos ídolos, Saramago mostra personagens que, mesmo antes de perderem fisicamente a visão, já haviam perdido a capacidade de ver eticamente e moralmente. A cegueira literal apenas torna visível uma cegueira anterior que, para ele, é a mais grave em sua sociedade cega.

A mulher do médico (a única personagem que conserva a visão), na obra, cumpre função teopoética singular. Ela é, ao mesmo tempo, testemunha e guardiã da humanidade que resiste. Sua visão não é dom sobrenatural, mas responsabilidade; não é privilégio, mas chamado; não é imunidade, mas vocação para o cuidado e para a mediação. Em termos teológicos, a mulher representa o resto profético, a parcela da humanidade que não sucumbe completamente ao mundo mágico da idolatria e, por isso, é capaz de ver onde outros apenas tateiam. Em seu olhar, encontramos uma contranarrativa da sensibilidade: ela é portadora de uma visão que não se corrompe porque não se fecha ao sofrimento do outro.

Assim, a leitura teoliterária permite reconhecer *Ensaio sobre a cegueira* como laboratório simbólico para investigar as consequências sociais, éticas, morais e espirituais da idolatria. O romance dramatiza aquilo que os profetas denunciavam: a idolatria como produção social de cegueira. E, ao fazê-lo, revela que a cegueira não é apenas ausência de visão, mas ausência de justiça;

não é apenas escuridão, mas indiferença; não é apenas perda de sentidos, mas perda de sentido.

Por essa razão, a literatura de Saramago se torna aliada hermenêutica para pensar o fenômeno idolátrico em chave contemporânea. Seu romance funciona como lente que amplia e atualiza o diagnóstico bíblico, permitindo visualizar como a cegueira espiritual se traduz, hoje, em cegueira política, econômica e cultural.

Com isso, chegamos naturalmente ao próximo passo de nossa reflexão. Se a tradição profética descreve a idolatria como colapso dos sentidos e se *Ensaio sobre a cegueira* dramatiza a mesma lógica de desumanização, então é necessário voltar o olhar para nosso próprio tempo. A pergunta que se impõe é inevitável: quais são os ídolos que hoje produzem cegueira? E mais: como essa cegueira assume formas éticas, morais, sociais e estruturais nas sociedades contemporâneas?

É esse deslocamento – do horizonte bíblico e literário para o horizonte socioeconômico e político atual – que orienta o tópico seguinte, no qual a idolatria é examinada como cegueira ética em nossas sociedades marcadas pela lógica de *Mamon* e pelos dispositivos de desumanização característicos do capitalismo neoliberal.

## 2. O capitalismo como regime de morte: a verdadeira face de *Mamon*

Se até aqui, analisamos a cegueira como sintoma teológico e antropológico da idolatria, é preciso agora deslocar o olhar para o modo como essa dinâmica se encarna nas estruturas de nosso tempo. A idolatria, como vimos na tradição profética, não é apenas um desvio cultural, mas um colapso sensorial que produz injustiça, deformação da linguagem e perda da capacidade de perceber o outro em seu direito à vida plena. Por isso, o passo seguinte consiste em reconhecer que essa lógica não pertence apenas ao passado bíblico: ela reaparece, com nova roupagem, nas arquiteturas políticas e econômicas da modernidade tardia e continuam a ser praticadas hoje, pois o mercado é voraz e insaciável em sua ganância.

É precisamente neste ponto que a crítica profética se encontra com a crítica socioteológica contemporânea. O que a tradição profética denunciou como cegueira idolátrica assume hoje forma sistêmica no modelo econômico que governa o mundo globalizado. Essa cegueira, contudo, não pertence apenas ao passado profético. No horizonte contemporâneo, ela ganha um *velho-novo* nome: *Mamon*. O capitalismo, sobretudo em sua forma neoliberal, assume o rosto de *Mamon*, como que sendo seu deus e sua regra régia, entranhando e engendrando todo seu mecanismo de funcionamento.

Essa nova idolatria não se manifesta apenas em estruturas econômicas, mas em toda uma reconfiguração simbólica da arquitetura social, onde o lucro ascende como critério supremo de decisão e a legitimidade da existência vincula-se à sua tradução em mercadoria. Consolida-se, desse modo, uma liturgia do capital que opera através de uma estrutura análoga à religiosa: a) seus templos *seculares* materializam-se nos centros de consumo e shoppings; b) seus sacerdotes são os gestores do mercado; c) suas doutrinas fundamentam-se na meritocracia e no empreendedorismo despojado de direitos; e d) seus rituais de dissimulação gerem a violência sacrificial do mercado, naturalizando o desemprego, a precarização e a exclusão seletiva<sup>36</sup>.

Longe de ser uma equivalência meramente metafórica, tal constatação encontra eco em uma robusta linhagem teórica – que inclui Walter Benjamin, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Gustavo Gutiérrez, Ricardo Timm de Souza e Achille Mbembe. Estes autores convergem para a tese de que o capitalismo contemporâneo opera como uma religião de culto permanente, mas de natureza imanente. Diferente das religiões tradicionais, esta “religião do capital” não exige a transcendência ou templos apartados do cotidiano, pois ela se infiltra na própria imanência da vida social. Trata-se de uma estrutura que reorganiza afetos, molda percepções e captura desejos, determinando, por meio de uma necro-

<sup>36</sup> DOS ANJOS, F., *Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro*, p. 153.

política simbólica e material, quais vidas são dotadas de valor e quais são consideradas descartáveis.

O ponto nevrálgico é que, ao contrário da fé bíblica, que insiste na vida, na justiça, no *shalom*, essa religião moderna possui uma natureza essencialmente sacrificial<sup>37</sup>. Ela exige vítimas cotidianas; ela não dá a vida, e sim ceita e tira, para sobreviver e continuar sacrificando outras vidas, sendo insaciável em sua fome e desejos. E, como alertam os teólogos latino-americanos, essas vítimas têm nome, rosto e endereço: são os pobres, os precarizados, os descartáveis, os racializados, os que vivem nas franjas do capital<sup>38</sup>. Se a idolatria, para os profetas, significava sempre uma ruptura com o Deus da vida, no contexto neoliberal ela se traduz em uma economia que naturaliza a morte como componente ordinário da ordem social.

Sob essa ótica, torna-se imperativo sublinhar a conclusão de Souza, para quemque “idolatria e morte são irmãos gêmeas”<sup>39</sup>, constituindo uma mesma lógica expressa em níveis distintos. Enquanto na Escritura a idolatria é denunciada como cegueira sensorial e injustiça estrutural, na modernidade tardia essa mesma dinâmica se manifesta como *necropolítica*, categoria que Achille Mbembe<sup>40</sup> utiliza para descrever sistemas que administram quem deve viver e quem deve morrer. O rosto de *Mamon* se revela como aquilo que sempre foi: uma força que desumaniza, paralisa os sentidos e sacrifica vidas em nome da eficiência, do lucro e da competitividade.

O mundo que perdeu a capacidade de ver (como na ficção de José Saramago) é o mesmo mundo que produz desigualdade, destrói ecossistemas, transforma relações humanas em relações de mercado e banaliza a morte como efeito colateral, faz com que a injustiça se pareça como coisa normal, desidratando a justiça de seus elementos vitais e primordiais. A cegueira ética denunciada

<sup>37</sup> ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F., J. A idolatria do mercado, p. 14.

<sup>38</sup> GUTIÉRREZ, G., O Deus da vida, p. 83.

<sup>39</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 125.

<sup>40</sup> MBEMBE, A., Necropolítica, p. 17.

pelo romance encontra seu correspondente empírico nas estatísticas de fome, de violência, de miséria, de devastação ambiental e de exclusão estrutural. Tudo isso revela que a idolatria mamônica não é apenas uma metáfora espiritual, mas uma lógica real que governa a vida coletiva.

É, portanto, nesse cenário de idolatria totalizada que precisamos situar a crítica desenvolvida por Walter Benjamin em seu escrito *O capitalismo como religião* (1921), cuja lucidez antecipou em termos quase proféticos aquilo que apenas mais tarde se tornaria evidente: o capitalismo não opera apenas como sistema econômico, mas como uma religião dotada de culto, rituais, promessas e exigências próprias. Essa percepção abre um caminho decisivo para compreender como a cegueira idolátrica descrita nos profetas se reconfigura na modernidade tardia, convertendo-se em lógica estrutural de mercado que molda subjetividades, regula afetos e naturaliza a morte como componente funcional da ordem social. Ao iluminar o caráter cultural do capitalismo, Walter Benjamin (1921) oferece a chave hermenêutica necessária para reconhecer que a idolatria bíblica e a racionalidade neoliberal não são fenômenos estanques, mas expressões distintas de uma mesma dinâmica teológica. É sob essa perspectiva, que crítica bíblica e crítica sociopolítica se esclarecem mutuamente, como será tratado no próximo subtópico.

## 2.1 O capitalismo como religião: Walter Benjamin e o culto sem expiação

Em seu clássico fragmento *O capitalismo como religião* (1921), Walter Benjamin propõe que:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só

uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. Não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos. Mais tarde, porém, teremos uma visão geral disso. Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua colaboração religiosa<sup>41</sup>.

Para Walter Benjamin, o capitalismo não é apenas uma forma histórica de economia, mas uma religião propriamente dita: uma religião puramente cultural, sem dogmas, sem teologia, sustentada exclusivamente pela prática incessante do culto. Nele, todas as coisas só adquirem significado em relação ao culto, isto é, ao consumo, à produção e ao desempenho. O capitalismo, assim, não apenas funciona como uma religião, mas assume a posição de religião universal, absorvendo o espaço simbólico que, anteriormente, era ocupado pela fé.

A partir dessa chave de leitura, os teólogos da liberação Hugo Assmann e Franz Hinkelammert desenvolveram uma abordagem na obra *A idolatria do mercado* (1989) que servirá como metodologia: a análise do capitalismo como sistema idolátrico. Influenciados por Karl Marx e Marx Weber, mas sobretudo inspirados por uma opção pastoral pelos pobres, segundo Felipe dos Anjos, esses pensadores identificaram no capitalismo uma “teologia endógena”<sup>42</sup> isto é, uma estrutura teórico-prática que funciona religiosamente, ainda que sob vestes seculares. O nome disso: idolatria do mercado. Como um refrão, eles questionavam: “Não se percebe, em tal cenário, a presença determinante de uma teoria sacrificial que estabelece critérios de

<sup>41</sup> BENJAMIN, W., O capitalismo como religião, p. 21.

<sup>42</sup> DOS ANJOS, F., Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro, p. 151.

valorização de umas vidas humanas e flagrante desvalorização de outras?”<sup>43</sup>.

Retomando Hugo Assmann e Franz Hinkelammert, o capitalismo opera por meio de uma dinâmica sacrificial, uma vez que “haveria uma violência implacável e um sacrificialismo intrínseco ao paradigma econômico, uma verdadeira teologia sacrificial, operantes em nível subjacente aos disfarces estruturais produzidos pela economia moderna.”<sup>44</sup>. Trata-se, nas palavras de Fellipe dos Anjos, de uma religião “sem trégua e sem misericórdia”<sup>45</sup> que exige, a todo instante, novas vítimas. Essas vítimas, nas palavras de Gustavo Gutiérrez, são os pobres, pois:

O culto a *Mamon* significa derramar o sangue do pobre. (...) Se o pobre é oprimido, se os seus direitos são pisados, seu sangue é derramado, age-se contra a vontade de Deus. (...) Se vamos à raiz das coisas, a idolatria manifesta seu pleno significado: ela se opõe ao Deus da Bíblia que é um Deus da vida. A idolatria é morte. Deus é vida<sup>46</sup>.

E não só. Apesar de ser uma religião cültica e idolátrica, o capitalismo é intencionalmente culpabilizador, uma vez que:

(...) [esse] culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação. Esta, portanto, não deve ser esperada do culto em si, nem mesmo da reforma dessa religião, que deveria poder encontrar algum ponto de apoio

<sup>43</sup> ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J., A idolatria do mercado, p. 14.

<sup>44</sup> ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J., A idolatria do mercado. p. 292.

<sup>45</sup> DOS ANJOS, F., Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro, p. 155.

<sup>46</sup> GUTIÉRREZ, G., O Deus da vida, p. 83.

firme dentro dela mesma; tampouco da recusa de aderir a ela. Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano. Essa passagem do planeta “ser humano” pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o éthos definido Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano [Übermensch], o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista<sup>47</sup>.

Ou seja, a idolatria mamônica converte a desigualdade em culpa pessoal. Todavia, nas palavras de Medeiros:

A desigualdade é um produto de escolhas. Escolhas representam interesses, e sua justificativa, na esfera pública, se baseia em valores políticos. O conjunto desses valores são as lentes através das quais o mundo é julgado. Por isso, antes de ser uma questão técnica, a análise de desigualdade é um desafio filosófico<sup>48</sup>.

Essa dimensão filosófica (leia-se político-social) da desigualdade já era intuída com clareza pela tradição patrística. Para Basílio de Cesareia, reter o que excede às próprias necessidades quando há quem padeça de carência não é apenas um pecado moral, como a avareza, mas um ato de injustiça<sup>49</sup>. A propósito:

<sup>47</sup> BENJAMIN, W., O capitalismo como religião, p. 22.

<sup>48</sup> MEDEIROS, M., Os ricos e os pobres: o Brasil e a desigualdade, p. 50.

<sup>49</sup> ANDRADE, P. F. C., A Questão da Propriedade dos Bens na Doutrina Social da Igreja, p. 3.

É talvez injusto Deus, que nos distribui os meios de subsistência de modo desigual? Por que tu és rico e aquele é pobre? Certamente para que tu pudesses receber a recompensa da bondade da fiel administração e aquele pudesse conseguir o magnífico prêmio da paciência. E tu, e quanto procuras abarcar tudo nos insaciáveis ventres da avareza, julgas não fazer injustiça a ninguém, privando tanta gente do necessário? Quem é o avaro? Aquele que não se contenta com aquilo que lhe é suficiente. Quem é o ladrão? Quem tira aquilo que é de outro. Não és avaro? Não és ladrão, tu que fazes tua a propriedade que recebeste para administrar? Quem espolia alguém que está vestido é tido como ladrão; e quem, podendo fazê-lo, não reveste quem está nu merecerá outro nome? O pão que tu reténs pertence ao faminto, o manto que guardas no armário é de quem está nu; os sapatos que apodrecem em tua casa pertencem ao descalço; o dinheiro que tens enterrado é do necessitado. Porque tantos são aqueles aos quais fazes injustiças, quantos aqueles que poderias socorrer<sup>50</sup>.

Com base nisso, é possível afirmar que a desigualdade, na perspectiva bíblica e patrística, não é um acaso trágico nem uma responsabilidade exclusivamente individual, mas expressão de uma arquitetura social iníqua e idolátrica. Ainda assim, o discurso dominante opera uma inversão perversa: os pobres não são apenas descartados, mas são ensinados a se sentirem culpados por sua própria exclusão. A meritocracia funciona como doutrina teológica da religião do mercado, convertendo privilégio em merecimento e sofrimento em fracasso. O resultado é uma sociedade, de acordo com a ficção saramaguiana e com a tradição profética, desprovida de sentidos, na qual a morte (simbólica e concreta) alheia não comove e a injustiça é naturalizada. Como bem aponta Gabor Maté:

---

<sup>50</sup> CESAREIA, B., Homilia sobre Lucas 12. Homilia sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo, p. 22-23.

O capitalismo não está conseguindo entregar o que foi prometido, mas está entregando o que não prometeu: desigualdade, poluição, desemprego e, o mais importante de tudo, a degradação dos valores, a ponto de tudo ser aceitável e ninguém poder ser responsabilizado<sup>51</sup>.

Neste cenário, faz-se necessário retomar a crítica profética. Ou seja, diante de um sistema idólatra, é preciso recordar que, na tradição bíblica, a profecia não era previsão do futuro, mas denúncia das estruturas injustas e anúncio de um novo modo de viver<sup>52</sup>. Contra a lógica sacrificial do mercado, é preciso recuperar a missão profética como serviço de *desidolatria*: reabrir os olhos cegados pela indiferença, restaurar os sentidos cauterizados pelo consumo e reacender o desejo por justiça. Em outras palavras, é preciso reencontrar a profecia como a voz que Deus empresta à agonia silenciosa aos que [mais] sofrem<sup>53</sup>.

Assim, ao se afirmar que o capitalismo é idolátrico, também se (re)afirma que sua lógica sistêmica contradiz frontalmente a justiça do Reino de Deus. A solidariedade concreta com os pobres é, nas palavras de Jesus, o critério definidor. Onde houver misericórdia, há Reino. Onde houver cuidado com os últimos, ali está a verdadeira justiça. É na solidariedade concreta e anti-mamônica que a Igreja reencontra sua vocação profética e sua fidelidade ao Evangelho.

Se a crítica benjaminiana revela o capitalismo enquanto religião e Hugo Assmann e Franz Hinkelammert demonstram sua natureza sacrificial, resta ainda considerar um aspecto decisivo: a subjetividade produzida por essa religião<sup>54</sup>. Pois nenhuma estrutura idolátrica se mantém apenas por coerção externa; ela precisa formar corações, modelar afetos, instruir percepções. Em outras palavras, o culto a *Mamon* não opera apenas nos mercados, mas no interior do sujeito, nos modos de sentir, desejar, esperar e sofrer.

<sup>51</sup> MATÉ, G.; MATÉ, D., O mito do normal, p. 261.

<sup>52</sup> SCALABRINI, P.R., Livros proféticos, p. 30.

<sup>53</sup> HESCHEL, A. J., Escritos essenciais, p. 67.

<sup>54</sup> ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J., A idolatria do mercado, p. 133.

A idolatria torna-se então uma pedagogia da insensibilidade, um regime que educa para *não-ver*. Assim, a cegueira deixa de ser apenas sintoma estrutural e se torna afeto configurado, linguagem incorporada, hábito produzido. É nesse território (o da constituição teológica e política dos afetos) que se insere o próximo subtópico.

## 2.2. A produção social da insensibilidade: neoliberalismo e a formação dos afetos

Se a tradição profética identifica a idolatria como cegueira, e José Saramago descreve sua expansão como epidemia sensorial, o neoliberalismo representa a forma mais sofisticada desse processo no mundo contemporâneo. Não se trata apenas de uma política econômica, mas de uma racionalidade totalizante que reorganiza subjetividades, reestrutura desejos e redefine o que significa ser humano.

Essa nova antropologia política opera como uma fábrica de afetos<sup>55</sup>. Ela gera um sujeito desprotegido, precarizado e solitário, cuja identidade é permanentemente atravessada por discursos de eficiência, mérito e autossuficiência<sup>56</sup>. Nesse regime, fracassar é pecado; sofrer é culpa; cansar é falha moral. Como consequência, produz-se um tipo humano incapaz de reconhecer a própria vulnerabilidade e, portanto, incapaz de reconhecer a vulnerabilidade alheia<sup>57</sup>; mais ainda, é sempre culpabilizador e condenatório. A cegueira idólatrica descrita pelos profetas reaparece, aqui, como anestesia moral.

Essa reconfiguração subjetiva, operada pela lógica mercantil, mina as possibilidades de solidariedade ao instaurar o que Byung-Chul Han define como o paradigma da exaustão<sup>58</sup> em seu texto

<sup>55</sup> LEONARD, C., Neoliberalismo y afectos: un análisis de las subjetividades odiantes. p. 147.

<sup>56</sup> STANKEVECZ, R.; BERTONCINI, M., A meritocracia neoliberal e o desafio de garantir a justiça social, p. 9

<sup>57</sup> HOGGETT, P., Shame and performativity: Thoughts on the psychology of neoliberalism, p. 372.

<sup>58</sup> HAN, B.C., Sociedade do cansaço, p. 27.

*Sociedade do Cansaço (2020)*. Sob o imperativo do desempenho, o neoliberalismo produz sujeitos que se autoconsumem em uma cobrança incessante, resultando em uma atrofia progressiva da capacidade de compaixão. Quando a percepção do outro é mediada pela concorrência, e não pela alteridade, sua dor deixa de interpelar a consciência, consolidando a cegueira ética como norma.

Em termos teológicos, o neoliberalismo reverte a ética da responsabilidade e da interdependência bíblica, na qual o apóstolo Paulo exorta aos gálatas a fim de carregar as cargas uns dos outros (Gl 6,2), instaurar a ética do desempenho, a qual deve acontecer hoje e sempre, como ética da solidariedade entre todos. Todavia, na lógica de mercado, a justiça, que nas Escrituras é sempre *relacional*, converte-se em cálculo; e a misericórdia, em ineficiência.

Nesse cenário, a sensibilidade torna-se perigosa. Sofrer pelo outro é visto como fraqueza. Por isso, o neoliberalismo precisa anestésiar: criar condições emocionais para que a injustiça não revolte, para que a exclusão não escandalize, para que a morte cotidiana seja percebida como dado natural da paisagem social, banalizada<sup>59</sup>.

Essa pedagogia da indiferença é um dos elementos mais devastadores da idolatria contemporânea. Se a idolatria bíblica produzia cegueira física e espiritual, e se a cegueira saramaguiana denunciava o colapso dos sentidos, o neoliberalismo produz uma cegueira afetiva: não é mais apenas que o sujeito não vê, mas que ele não sente, não se abala, não reage, não mais escandaliza e nem se sensibiliza com a dor e a injustiça do outro. Estamos diante de uma nova forma de insensibilidade programada, perversa e impiedosa.

A partir dessa perspectiva, o discurso meritocrático – que converte desigualdade em culpa e fracasso em responsabilidade individual – não é apenas ideologia econômica, mas mecanismo espiritual. Ele absolve o sistema e condena o indivíduo. Ele protege *Mamon* e sacrifica o pobre. Ele produz, por fim, aquilo que o profeta Ezequiel chama de “coração de pedra” (Ez 36,26): uma

<sup>59</sup> ARNETT, R. C., A banality of evil: Precarity as the offspring of individualism, p. 7.

subjetividade incapaz de se comover, de julgar ou de se solidarizar. É a consumação da cegueira idolátrica em sua forma emocional.

Por isso, compreender o neoliberalismo como um “regime afetivo” é decisivo para nossa análise: a idolatria contemporânea não se contenta em estruturar mercados; ela modela almas. Não basta destruir os laços sociais; é preciso convencer os indivíduos de que nunca precisaram deles. Assim, a conclusão de Souza é pontual, pois “*todos os caminhos levam à morte*, a um estado geral de morte. A necropolítica se expressa, em suma, na concretude da *necroética*, como forma de existência”<sup>60</sup>.

Portanto, trata-se de uma missão que não apenas denuncia os ídolos de nosso tempo, mas que também anuncia, com gestos e palavras, a possibilidade de outro mundo. Nesse horizonte, a *desidolatria* não se dá apenas no nível do discurso, mas na reorganização da vida a partir da dignidade do outro, principalmente de quem não é reconhecido como sujeito, ou seja, os pobres. Assim, é a partir dessa tarefa profética (crítica e compassiva) que se abre espaço para a próxima etapa de nossa reflexão: as práticas de *desidolatria* como caminhos espirituais de restituição dos sentidos. Se a idolatria mamônica nos cegou e nos dessensibilizou, é urgente imaginar, criar e experimentar, percursos de cura; e é isso que propomos a seguir tratando no próximo tópico.

### 3. A profecia como interrupção da cegueira idolátrica

Chegados a este ponto da reflexão, entende-se como necessário aprofundar a dimensão profética como resposta político-teológica à idolatria estrutural de nosso tempo. Se a seção anterior identificou o capitalismo neoliberal como expressão contemporânea de *Mamon* (lido como ídolo que reorganiza sentidos, desejos e vínculos), a terceira parte tem como objetivo resgatar o papel da profecia bíblica como *contraliturgia*.

<sup>60</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentativa de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 143.

Trata-se de compreender a vocação profética não apenas como denúncia, mas como um movimento de reconfiguração sensível, capaz de romper a anestesia idolátrica e restituir a escuta, o olhar e a compaixão: os sentidos. Aqui, a missão anti-idolátrica é descrita como espaço de mediação da esperança, onde o sofrimento dos silenciados torna-se audível e a justiça de Deus, visível e concreta.

A metáfora da cegueira, explorada por José Saramago, em *Ensaio sobre a cegueira*, nos oferece uma chave hermenêutica fundamental para compreender os efeitos sensoriais e existenciais da idolatria em nosso tempo. Em sua obra, a epidemia de cegueira branca não representa apenas a perda da visão física, mas simboliza a erosão da consciência e sensibilidade coletiva: uma sociedade que, privada dos sentidos, colapsa em indiferença, violência e morte.

À luz dessa metáfora, analisamos como o capitalismo (em sua face neoliberal), enquanto religião idolátrica, opera uma cegueira estrutural-estruturante: ela nos impede de ver o pobre, de escutar o grito da Casa Comum<sup>61</sup>, de sentir a dor dos corpos sacrificados. O culto a *Mamon* anestesia os afetos, cauteriza a compaixão e legitima a injustiça como constitutiva do sistema econômico. Nesse contexto, a profecia emerge como interrupção desse torpor<sup>62</sup>, como rompimento da anestesia idolátrica. De acordo com Scalabrini, o agir profético envolve interpretar a história<sup>63</sup>. Mas não só. Para ele:

[o] profeta não recebe somente a missão de interpretar a história, mas também de influenciá-la, de mudar seus processos, enquanto portador de uma palavra eficaz que incide nas consciências para transformar a sociedade. Ele entende que a sociedade não é boa e vê nela alguma que deve ser mudada. Assim sendo, a voz dos profetas incessantemente se levanta para defender os direitos dos fracos, dos ameaçados e vilipen-

<sup>61</sup> LS 1; GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 8,22, p. 99125.

<sup>62</sup> BRUEGGEMANN, W. A imaginação profética, p. 57.

<sup>63</sup> SCALABRINI, P.R. Livros proféticos, p. 340.

diados em sua dignidade. O fazem porque fizeram a experiência da paixão de Deus pelos últimos, pelos deserdados, pelos oprimidos. Dessa forma, os profetas são porta-vozes de um Deus que não pode ficar calado diante da injustiça e buscam edificar uma comunidade na qual seja superada a miséria, as discriminações e toda forma de opressão<sup>64</sup>.

Dessa forma, se a morte (re)produzida em um sistema idolátrico não corresponde à justiça do Reino de Deus, “também não correspondente ao bem humano”<sup>65</sup>, e, portanto, não pode ser tolerado, mas radicalmente mudado. No dizer de Heschel<sup>66</sup>, a profecia diante desse sistema idolátrico é, então, a porta de entrada para a ressurreição da sensibilidade e uma renovação da consciência<sup>67</sup>. Além disso, o rabino nos ensina que a experiência profética ultrapassa a dimensão descritiva de desvelar a realidade, mas também possui uma dimensão normativa na qual precisa ser construtiva e transformadora da realidade social. Por outro lado, Brueggemann, em sua obra *A imaginação profética* (1983), define que a “função do ministério profético é alimentar, nutrir, fazer surgir uma consciência e uma percepção alternativa à consciência e à percepção culturais dominantes à nossa volta”<sup>68</sup>.

Em suma, a profecia não resume ao grito de denúncia, mas a um exercício de imaginação político e histórico, por meio da angústia, a qual Brueggemann entende como “a porta de existência histórica, que assumir o fim permite novos começos”<sup>69</sup>. Ela oferece símbolos e narrativas capazes de reconfigurar o sensível, nomeando o sofrimento ocultado e apontando para novas possibilidades de existência. É esse o papel da comunidade de Cristo em tempos de idolatria mamônica: criar espaços e estruturas sociais na qual a dor possa ser ouvida, onde a esperança possa ser

<sup>64</sup> SCALABRINI, P.R., Livros proféticos, p. 341.

<sup>65</sup> SCALABRINI, P.R., Livros proféticos, p. 341.

<sup>66</sup> HESCHEL, A. J., Escritos essenciais, p. 21.

<sup>67</sup> HESCHEL, A. J., Escritos essenciais, p. 8.

<sup>68</sup> BRUEGGEMANN, W., *A imaginação profética*, p. 12.

<sup>69</sup> BRUEGGEMANN, W., *A imaginação profética*, p. 77.

cultivada e onde o Reino de Deus possa ser antecipado em gestos concretos de justiça.

O capitalismo, enquanto sistema idolátrico, viola a imagem de Deus nos pobres, sacrifica os frágeis e usurpa o lugar da providência divina com a promessa da salvação pelo consumo. Nada mais contrário ao que as Escrituras nos apontam como caminho de vida. Nesta mesma linha de raciocínio, segundo o rabino Heschel, a “Bíblia insiste que os interesses dos pobres têm precedência em relação aos interesses dos ricos. Os profetas têm uma inclinação a favor dos pobres”<sup>70</sup>.

É nesse ponto que a tradição profética alcança sua densidade teológica máxima: ao revelar que a injustiça não é apenas um desvio humano, mas uma afronta ao coração e ao projeto do Reino de Deus. A desigualdade não é apenas uma falha de um sistema econômico, é uma blasfêmia contra a dignidade sagrada de cada vida. E aqui, como ensina Heschel, somos confrontados com uma verdade desconcertante:

O sentido de injustiça do homem é uma pobre analogia em relação ao sentido de injustiça de Deus. A exploração dos pobres, para nós, é uma contravenção; para Deus é um desastre. Nossa reação é a desaprovação, a reação de Deus é algo que a linguagem não consegue comunicar.<sup>71</sup>

Após esta forte afirmação do rabino, torna-se ainda mais urgente recuperar a dimensão sensível da profecia em tempos de idolatria mamônica. A morte simbólica e concreta dos pobres, que frequentemente é tratada como dado natural ou excepcionalidade, aparece nas Escrituras como escândalo. A voz profética, à vista disso, não é mero protesto político: é a reverberação do sofrimento divino diante da dor humana.

Diante desse quadro, a vocação profética é a de restaurar os sentidos. Os profetas da tradição de Israel e de hoje são aqueles

<sup>70</sup> HESCHEL, A. J., *Escritos essenciais*, p. 77.

<sup>71</sup> HESCHEL, A. J., *Escritos essenciais*, p. 93.

que gritam quando todos se calam, que veem onde todos já se acostumaram à escuridão, que escutam a dor que o sistema censura. São eles que denunciam o escândalo: a idolatria produz cegueira, e a cegueira produz morte, em um ciclo vicioso e irreversível. A missão profética não é apenas de ruptura, mas de cura: uma vez que os sentidos foram anestesiados pela lógica capitalista, é necessário reabilitar o olhar. A profecia não se contenta em resistir ao mundo como está: ela ousa imaginar o mundo como Deus o sonha. Brueggemann, refletindo sobre a atividade do ministério profético, é incisivo ao afirmar que:

Fica bem claro, que, se há uma coisa que a cultura dominante não pode tolerar ou cooptar, é a compaixão, a capacidade de solidarizar-se com as vítimas da ordem presente. (...) A consciência imperial vive por sua facilidade de silenciar os gemidos de dor e passar adiante como se fossem coisa normal, como se ninguém estivesse sofrendo e se não houvesse manifestação desse sofrimento. Se os gemidos tornam-se audíveis, se são ouvidos nas ruas, nos mercados e nas cortes, então a consciência do dominar está posta em perigo. (...) O sofrimento tornando-se audível e visível produz a esperança, pois a expressão da dor é a porta da novidade<sup>72</sup>.

A partir dessa leitura, torna-se evidente que o diagnóstico profético não visa apenas denunciar a anestesia produzida pela idolatria, mas convocar a comunidade a romper com ela. Se, como afirma Walter Brueggemann<sup>73</sup>, todo sistema imperial depende de silenciar o sofrimento e tornar inaudível o clamor dos vulneráveis-oprimidos, então a tarefa profética consiste exatamente em reabrir os espaços onde o grito pode ser ouvido e acolhido. A compaixão, portanto, não é mero afeto, antes, trata-se de uma prática teológica que ameaça a lógica sacrificial do mercado e subverte os mecanismos de normalização da dor.

<sup>72</sup> BRUEGGEMANN, W., A imaginação profética, p. 116.

<sup>73</sup> BRUEGGEMANN, W., A imaginação profética, p. 114.

É precisamente aqui que se delinea o passo seguinte de nossa reflexão. Se a idolatria opera sequestrando os sentidos, cauterizando a imaginação e neutralizando a sensibilidade ética, a resposta cristã não pode permanecer no nível analítico-abstrato. Ela exige um conjunto de gestos, práticas, ações concretas e formas de vida capazes de restaurar aquilo que a idolatria possibilita em destruir, uma vez que se organiza como processo formativo e comunitário que reeduca o olhar, refina a escuta e reconstrói vínculos que devolvem ao corpo e à comunidade a capacidade de ser afetados. Com isso, abre-se o horizonte para o próximo tópico: explorar práticas concretas de *desidolatria* que, inspiradas nos valores do Evangelho e da tradição profética, recuperem os sentidos obscurecidos pelo culto a *Mamon* e cultivem modos de vida que antecipem, no cotidiano, a lógica do Reino.

Capítulo 9

#### 4. Práticas de *desidolatria*: restaurar os sentidos, cultivar uma economia anti-mamônica e reconstruir os vínculos litúrgicos

Após identificar a idolatria de *Mamon* como causa de uma cegueira sensorial, social e teológica, e descrever a profecia como *contranarrativa* que desvela o sofrimento ocultado, aqui propomos a explorar os caminhos concretos da *desidolatria*. O objetivo agora é articular uma espiritualidade encarnada, que forme pessoas e comunidades capazes de resistir à lógica do mercado e de cultivar sinais do Reino.

Inspirada pela tradição profética e pelo horizonte jubilar, a comunidade de Cristo é chamada a restaurar os sentidos, possibilitar concretamente modelos anti-mamônicos de organização social e reconstruir os vínculos litúrgicos. Não se trata apenas de um discurso teológico, mas de uma práxis comunitária que testemunha, mesmo que de modo pequeno e localizado, a possibilidade de outro modo de viver: um modo marcado pela graça, pela justiça e pela partilha.

Antes, importante destacar que, aqui, *desidolatria* é com-

preendida sob duas perspectivas: 1) como *denúncia*, pois no mundo regido por *Mamon*, as relações sociais são estruturadas a partir da lógica do capital, e quem não possui é sacrificado; enquanto no Reino de Deus, a dignidade não depende de posses, mas é inegociável e inerente, defende e preserva a vida; e 2) como *convite*, pois numa sociedade cegada pela idolatria, a arquitetura social violenta corpos, retira direitos e agride a dignidade dos vulneráveis, ceifa vidas, leva à morte; mas no Reino de Deus, não, ele é o horizonte antagônico à lógica mamônica: um ensaio do futuro.

Se, conforme demonstrado, a idolatria mamônica opera como uma cegueira estrutural e estruturante que entorpece os sentidos e redireciona relações em conformidade com os valores do mercado, a resposta cristã a essa realidade precisa ser igualmente formativa. Não se combate a idolatria apenas com doutrina ou informação, mas com práticas que encarnem uma espiritualidade alternativa.

Como indica Walter Brueggemann<sup>74</sup>, a profecia começa por oferecer novos símbolos, capazes de dar forma ao sofrimento ocultado e de despertar uma nova sensibilidade diante da realidade. A Igreja, nesse contexto, torna-se o espaço eclesial onde essas práticas de *desidolatria* podem ser cultivadas como resistência encarnada ao império capitalista.

Mais do que denunciar, a Igreja propõe uma *contracultura*: comunidades que sejam laboratórios do Reino com *outra* economia, *outro* tempo, *outro* corpo, *outro* desejo e relações sociais possam ser experienciados. O objetivo, portanto, é não apenas dizer que “outro mundo é possível”, mas testemunhar que ele já começou a nascer, ainda que em pequenos gestos, em comunidades pequenas e locais, em práticas simples, porém transformadoras.

Neste horizonte de resistência, resiliência e criação, vale destacar a imagem profundamente inspiradora proposta pelo Papa Francisco ao falar dos chamados “poetas sociais”, em sua encíclica *Fratelli Tutti* (2020), como construtores de fraternidade e amizade social<sup>75</sup>. Trata-se daqueles que, muitas vezes invisibilizados

<sup>74</sup> BRUEGGEMANN, W., A imaginação profética, p. 62-63.

<sup>75</sup> GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia

pelas estruturas de poder, a partir das margens, cultivam práticas de cuidado, solidariedade e partilha que desafiam a lógica dominante. Não são especialistas, nem técnicos; são, na realidade, gente comum, organizada, que faz do cotidiano um terreno fértil de transformação. Assim, Francisco escreve que os desempregados, trabalhadores precários e informais e tantos outros que não entram facilmente nos canais já estabelecidos:

são semeadores de mudanças, promotores de um processo para o qual convergem milhões de pequenas e grandes ações interligadas de modo criativo, como numa poesia. Neste sentido, são poetas sociais que à sua maneira trabalham, propõem, promovem e libertam. Com eles, será possível um desenvolvimento humano integral, que implica superar a ideia das políticas sociais concebidas como uma política *para* os pobres, mas nunca *com* os pobres, nunca *dos* pobres, e muito menos inserida num projeto que reúna os povos.<sup>76</sup>

Inspirada por essa intuição, a Igreja precisa se converter também em espaço de poesia encarnada, ou seja, lugar onde a fé se traduz em gestos que restauram o humano, curam vínculos e rompem com o cegueira estrutural-estruturante da idolatria mamônica. A resposta cristã não pode limitar-se a denunciar a lógica sacrificial do mercado; ela precisa encarnar alternativas que devolvam profundidade à experiência sensível e reabram a possibilidade de encontro. Em outras palavras, *desidolatrar* significa reaprender a sentir.

#### 4.1 Restaurar os sentidos: reaprender a ver, ouvir, tocar

A idolatria do mercado opera por dessensibilização: treina os olhos para ver inconscientemente vitrines, produtos e não rostos; os ouvidos para captar ofertas e não clamores; o corpo para o

---

Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

<sup>76</sup> FT 169.

desempenho e não para o cuidado. Desse modo, uma das tarefas mais urgentes de uma espiritualidade anticapitalista é restaurar os sentidos, ou seja, devolver-lhes a capacidade de afetar-se e compadecer-se, de ver, sentir e compadecer-se com as necessidades dos mais pobres e sofredores.

Essa restauração não é abstrata. Ela se dá em práticas espirituais concretas e repetitivas: visitas comunitárias em vez de interações virtuais, refeições compartilhadas no lugar do consumo apressado, escuta atenta antes do julgamento. Trata-se de reencenar cotidianamente o gesto de Jesus que tocava (e se deixava tocar) leprosos, curava cegos, escutava os marginalizados, olhava os invisíveis. Tudo isso apenas é possível diante do sopro do Espírito nos mobiliza para além de nós.

Essa restauração, contudo, não é apenas uma reeducação ético-moral; é um processo espiritual que exige descentramento. Ver de novo pressupõe deslocar-se de si, negar a si mesmo e permitir que o mundo (sobretudo o mundo ferido) volte a nos alcançar. A idolatria ensina a não sentir; o Evangelho, ao contrário, inicia o discípulo na arte de ser sensível à vulnerabilidade do outro. Por isso, restaurar os sentidos não significa simplesmente “sentir mais”, mas sentir de outro modo: sentir como Cristo, mover-se internamente na lógica da compaixão do Divino Mestre.

Reaprender a ouvir implica silenciar as narrativas que nos formaram para o desempenho e abrir espaço para o clamor dos corpos que sofrem. Se o Deus bíblico é Aquele que “escutou o clamor do seu povo” (Ex 3,7), portanto, a espiritualidade cristã só pode ser uma espiritualidade da *escuta*. Entre o ruído das redes e o barulho dos mercados, recuperar um ouvido pastoral é reaprender a discernir a voz de Deus nas vozes sufocadas da história.

Do mesmo modo, restaurar o tato é mais do que tocar fisicamente; é recuperar a capacidade de ser tocado. O toque é uma forma de verdade que nenhum discurso substitui. A idolatria neoliberal, ao transformar corpos em algoritmos e relações em transações, gera sujeitos intocáveis e intocadores, para quem a proximidade é ameaça e a ternura, fraqueza. Contudo, o cristianismo nasce do

toque: do Verbo que “se fez carne” (Jo 1,14), do Jesus que estende a mão, das primeiras comunidades que partilham pão, do Ressuscitado que convida Tomé a tocar suas feridas. Não há restauração espiritual sem restaurar o corpo como espaço de encontro. Em síntese, a reconstrução dos sentidos não é um convite meramente moral, mas um chamado à conversão sensorial: uma *metanoia* que acontece nos olhos, nos ouvidos, nas mãos, nos afetos.

Ela nos convida a recusar a cegueira idôlatrica e a abraçar uma espiritualidade encarnada, capaz de reconhecer que a vida só se sustenta com vínculos, com escuta, com proximidade. Trata-se de reorientar o modo como percebemos o mundo para que, no lugar da lógica sacrificial do mercado, emergja a lógica da compaixão que caracteriza o Reinado de Deus. Nessa direção, podemos afirmar que cada gesto de atenção, à luz do seguimento de Jesus, é um ato sacramental de *desidolatria*, porque rompe a lógica da indiferença e reabilita a sensibilidade ética.

#### 4.2 Economia alternativa como ensaio do Reino: o Jubileu como horizonte

Não é possível pensar em desfazer as relações sociais regidas pela lógica de *Mamon* sem propor, ao mesmo tempo, uma alternativa concreta e viável. A *desidolatria*, enfim, não se resume a uma negação do sistema vigente, todavia requer a afirmação de outro modo de viver e organizar a vida comum.

Essa alternativa não precisa ser inventada do zero: ela já foi vislumbrada na tradição bíblica como horizonte possível. O *Jubileu*, conforme descrito em Lv 25, apresentava uma ruptura cíclica com a lógica do acúmulo e da exploração: a terra retornava ao seu dono original, as dívidas eram canceladas, dentre outras formas de libertação. Trata-se de uma economia moldada não pelo mérito ou pelo capital, mas pela graça; não pela competição, mas pela redistribuição; não pela permanência das estruturas, mas pela sua interrupção periódica em favor da justiça. Esse sonho jubilar ganha lampejos de concretude na experiência da comunidade cristã primitiva, conforme narrado no livro de At 4,32-35:

32 A multidão dos que haviam crido era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era comum.

33 Com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação.

34 Não havia entre eles necessitado algum. De fato, os que possuíam terrenos ou casas, vendendo-os, traziam os valores das vendas 35 e os depunham aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então, a cada um, segundo a sua necessidade.

O que impressiona nesse relato não é a exceção de uma generosidade egóica, mas a realização e concretização do Jubileu cujo horizonte formava, no tempo presente, uma economia da comunhão, da suficiência e da dignidade. A comunidade não acumulava, não excluía, não deixava faltar. Antes, vivia, com singeleza, um ensaio do Reino. Isso não é utopia ingênua: é testemunho histórico de uma possibilidade encarnada de justiça.

A comunidade de Cristo, inspirada por esse modelo, deve se empenhar na promoção de práticas econômicas jubilares, como cooperativas solidárias, bancos comunitários, hortas urbanas, redes de troca, fundos de partilha, feiras de economia alternativa. Cada uma dessas expressões é, em si, também um ato de *desidolatria*, pois anunciam, com o corpo e o cotidiano, que a economia do Reino é real, possível e desejável.

Retomar o Jubileu como horizonte não é apenas uma proposição de justiça econômica: é, sobretudo, um gesto teológico. É reconhecer que toda redistribuição verdadeira é reflexo de uma lógica mais profunda: a da própria comunhão divina. Como sugere Moltmann, em *Trindade e Reino de Deus* (2011), a partilha não se limita a um mecanismo social, mas uma expressão da vida trinitária, uma vez que a Trindade “corresponde [a] uma comunidade em que as pessoas se definem pelas suas relações entre si e pelo que um significa para os outros, e não pelo poder e pela posse de uns sobre os outros”.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> MOLTSMANN. J. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*, p. 204.

A Trindade, como comunhão sem hierarquia e sem dominação, torna-se, assim, o fundamento teológico fundamental para uma crítica ao sistema mamônico do acúmulo e da competição. O Jubileu, por isso, aparece como antecipação escatológica de uma economia do Reino, cujas marcas são a suficiência, o cuidado e pela interdependência.

### 4.3 Liturgias contraculturais: culto que liberta, não consome

Se a idolatria se estrutura por meio de rituais, sejam eles invisíveis, cotidianos ou espetaculares, então a *desidolatria* também requer práticas litúrgicas capazes de formar outros sentidos, outros afetos e, por consequência, outro imaginário. A Igreja, nesse ponto, é chamada a reposicionar as liturgias cristãs como espaços de resistência espiritual e social, nos quais a fé não seja instrumento de adaptação à lógica de *Mamon*, mas sinal visível de seu questionamento.

Importante ressaltar que a crítica não é à liturgia em si, mas à sua colonização e dominação pelo mercado. Muitos cultos contemporâneos, em especial no movimento neopentecostal<sup>78</sup>, ainda que involuntariamente, reproduzem a lógica do espetáculo, transformando o espaço de celebração cültica em vitrine de performance e consumo religioso, capaz de gerar relações sociais e visões de mundo<sup>79</sup>. A oração se reduz a pedidos individualistas; a oferta, à manutenção de estruturas suntuosas; a Ceia, a um rito descolado da partilha real. Contra isso, é urgente resgatar práticas litúrgicas que formem discípulos e não consumidores; comunidades, e não clientelas.

Assim sendo, a Ceia do Senhor assume centralidade profética: não como ritual simbólico esvaziado, mas como mesa concreta de reconciliação, partilha e comunhão com os que sofrem, compromisso real e concreto com o Senhor e com seu projeto de edificação do Reino. O corpo de Cristo, partido e entregue aos

<sup>78</sup> ORTUNES, L., A., sociedade do espetáculo e a ética do neopentecostalismo, p. 6.

<sup>79</sup> ORTUNES, L., A., sociedade do espetáculo e a ética do neopentecostalismo, p. 2.

marginalizados, desfaz a idolatria da separação e nos educa para o bem comum. A liturgia da *desidolatria* também precisa ser corporal e encarnada com a carne ferida do mundo. Comer os pobres transforma mais do que apenas ler ou falar sobre pobreza.

Não se trata apenas de repensar os cultos dominicais, mas de fomentar liturgias sociais: gestos repetitivos<sup>80</sup> que moldem, pelo corpo e pelo tempo, o desejo pelo bem comum. Exemplos não faltam: celebrações comunitárias em torno da mesa com os empobrecidos; vigílias por justiça social; mutirões de cuidado como expressão de oração encarnada; rituais de escuta e reconciliação entre gerações. Essas práticas não são acréscimos periféricos, são, antes, a própria materialidade da espiritualidade anticapitalista.

Em suma, é preciso reconhecer que, em tempos de idolatria institucionalizada, praticar a justiça é uma forma de culto profético e libertador. A dimensão profética da comunidade de Cristo, assim compreendida, não é apenas um setor funcional da igreja, mas sua vocação central: o coração missionário da fé cristã quando ela se recusa a servir aos ídolos e decide seguir o Cristo pobre, crucificado e ressuscitado.

## Conclusão

Partimos da hipótese de que a cegueira, tal como narrada por José Saramago, em *Ensaio sobre a cegueira*, não é apenas um artifício literário nem uma crítica social isolada, mas uma chave hermenêutica que permite interpretar a condição espiritual, antropológica e sociopolítica de nosso tempo. A “cegueira branca”, descrita pelo autor – epidêmica, contagiosa, desorientadora – funciona como diagnóstico de um mal-estar civilizatório mais profundo: a perda dos sentidos, o colapso da linguagem ética, o esvaziamento da imaginação e a erosão da capacidade de reconhecer o outro. Paradoxalmente, trata-se de uma cegueira à luz do dia, no seio de sociedades tecnologicamente iluminadas e afetivamente obscurecidas.

<sup>80</sup> TÜRCKE, C., *Filosofia do sonho*, p. 39.

Argumentamos, ao longo da pesquisa, que essa cegueira não é um fenômeno acidental. Ela possui raízes teológicas. No horizonte bíblico-profético, a cegueira é sempre consequência e sintoma da idolatria, que não apenas desvia o culto, mas desfigura o humano, desordena os sentidos e corrompe a justiça. O que a tradição profética denunciou com imagens contundentes (olhos que não veem, ouvidos que não ouvem e corações cauterizados) encontra, na ficção saramaguiana, sua dramatização narrativa: uma sociedade inteira tornando-se semelhante aos ídolos que fabrica, incapaz de perceber a vida, de proteger os vulneráveis, de restabelecer vínculos de cuidado.

Desenvolvemos, em seguida, a tese de que essa lógica idolátrica reaparece, com força agravada, na *pós*-modernidade. A crítica de Walter Benjamin serviu como ponto de partida: o capitalismo, sobretudo em sua expressão neoliberal, não é apenas um sistema econômico, mas uma religião sem expiação, que opera por meio de uma liturgia diária de consumo, culpa e sacrifício. A partir dessa chave, dialogamos com Assmann, Hinkelammert, Gutiérrez, Mbembe, Souza e tantos outros que identificam na racionalidade neoliberal um regime de morte: *Mamon*, que captura afetos, produz insensibilidade e legitima o descarte de vida(s). Como mostramos, “idolatria e morte são irmãos gêmeas”<sup>81</sup>: o ídolo exige vítimas, e o neoliberalismo oferece as suas diariamente.

Frente a esse cenário, retomamos a tradição profética não como nostalgia, mas como horizonte de discernimento e resistência. A profecia – bíblica e literária – consiste precisamente em interromper a naturalização da cegueira, denunciar a lógica sacrificial que converte desigualdade em culpa e anunciar um modo alternativo de viver, orientado pela justiça do Reino. Por isso, defendemos que a comunidade de Cristo com uma *práxis* estruturante de *desidolatria*: um labor cotidiano de restauração dos sentidos, reeducação do desejo e reconstrução dos vínculos comunitários.

Portanto, a *desidolatria* não é apenas uma pauta teórica; é

<sup>81</sup> DE SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência, p. 125.

uma práxis espiritual que se manifesta em gestos concretos: ver quem foi invisibilizado, ouvir quem foi silenciado, tocar quem foi descartado, partilhar com quem foi despojado. O discipulado de Jesus é uma pedagogia dos sentidos restaurados, uma conversão sensorial que desafia o regime de morte instaurado por *Mamon* e reabre a possibilidade de uma vida vivida na chave do cuidado, da justiça e da compaixão.

Concluimos afirmando que, diante da idolatria totalizada do mercado, a fidelidade ao Crucificado exige mais do que discursos religiosos: exige práticas de resistência e esperança, de perseverança e resiliência. Exige comunidades que encarnem, mesmo em pequena escala, a lógica jubilar do Reino; que recusem sacrificar vidas no altar do lucro; que insistam em reparar o mundo com gestos cotidianos de misericórdia.

Em um tempo marcado pela cegueira ética, viver o Evangelho é, por si só, um ato de *desidolatria*. É testemunhar, no meio das ruínas, que outro modo de viver não apenas é possível, mas já começou, onde quer que os sentidos sejam restaurados e o outro volte a ser visto.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, Ben. Neoliberal affects. **Progress in Human Geography**, v. 40, n. 6, p. 734-753, 2016.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A questão da propriedade dos bens na Doutrina Social da Igreja. **Revista Encontros Teológicos**, v. 36, n. 1, 2021. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1654>. Acesso em 26 de outubro. 2025. DOI: <https://doi.org/10.46525/ret.v36i1.1654>

ARNETT, Ronald C. A banality of evil: Precarity as the offspring of individualism. In: **Precarious places: Social, cultural and economic aspects of uncertainty and anxiety in everyday life**. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2020. p. 1-17.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz Josef. **A idolatria do mercado**. Petrópolis: Vozes, 1989.

BAUMAN, Zygmunt; LEONCINI, Thomas. **Nascidos em tempos líquidos: transformações no terceiro milênio**. São Paulo: Editora Schwarcz; Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Editorial, 2015.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?**. São Paulo: Paulus, 2014.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Teopoética: uma conexão entre teologia, mística e estética. In: **XI Congresso Internacional em Ciências da Religião**. Religião e Cultura: multiplicidades convergentes, 2023, Goiania. Religião e Cultura. Multiplicidades convergentes. Goiania: editora fi.org, 2023. p. 48-73.
- BRENNAN, Robert E. The thomistic concept of imagination. In: **The New Scholasticism**, v. 15, n. 2, p. 149-161, 1941.
- BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CESAREIA, Basílio de. **Homilia sobre Lucas 12. Homilia sobre a origem do homem. Tratado sobre o Espírito Santo**. São Paulo: Paulus, 1999.
- DE SOUZA, Ricardo Timm. **Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência**, Porto Alegre: Zouk, 2020.
- DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura**. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- DOS ANJOS, Fellipe. **Biopolíticas do sacrifício: religião e militarização da vida na pacificação das favelas do Rio de Janeiro**. São Paulo: Recriar, 2019.
- FRANCISCO. PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. 03 de outubro de 2020. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)>. Acesso em: 27 outubro. 2025
- FRANCISCO. PP. **Carta Encíclica Laudato Si'**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- 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 construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 227-249, 2022. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>
- GONZAGA, Waldecir. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 8,22. **Ephata**, Portugal, v.4, no.1, 2022, p. 99125. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. São Paulo: Loyola, 1992.
- HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- HELLEVIK, Ottar. 'Margin insensitivity' and the analysis of educational inequality. In: **Sociologický časopis/Czech Sociological Review**, v. 43, n. 06, p. 1095-1119, 2007.
- HESCHEL, Abraham Joshua. **Escritos essenciais**. São Paulo: Comunidade Shalom Sinagoga Masorti de São Paulo, 2023.
- HOGGETT, Paul. Shame and performativity: Thoughts on the psychology of neo-liberalism. **Psychoanalysis, Culture & Society**, v. 22, n. 4, p. 364-382, 2017.
- KIVIVUORI, Janne. Understanding Trends in Personal Violence: Does Cultural Sensitivity Matter?. In: **Crime and Justice: Why crime rates fall, and why they don't**. The University of Chicago Press, 2014. p. 289-340.

KUSCHEL, Karl-Josef. **As escrituras e os escritores: retratos teológicos-literários**. São Paulo: Loyola, 1999.

LEONARD, Clarisa. Neoliberalismo y afectos: un análisis de las subjetividades odiantes. In: **El banquete de los dioses**, n. 9, 2021.

MATÉ, Gabor; MATÉ, Daniel. **O mito do normal**. Rio de Janeiro: Sextante, 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MEDEIROS, Marcelo. **Os ricos e os pobres: o Brasil e a desigualdade**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2023.

MEDINA, José. On refusing to believe: Insensitivity and self-ignorance. In: **Rationality reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on knowledge, belief, and practice**, p. 187-200, 2016.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Edifício Editoria, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MONTE, Bianca Carol Soares. O processo de desumanização à luz da obra “Ensaio sobre a cegueira” de José Saramago. **Anais do CIDIL**, v. 2, p. 428-442, 2016.

ORTUNES, Leandro. **A sociedade do espetáculo e a ética do neopentecostalismo**. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1359>>. Acesso em 27 junho. 2025.

ROCHE, Gerald. The necropolitics of language oppression. **Annual Review of Anthropology**, v. 51, n. 1, p. 31-47, 2022. Disponível em: <<https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-anthro-041420-102158>>. Acesso em: 27 outubro. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-041420-102158>

SACKS, Jonathan. **Not in God's name: Confronting religious violence**. New York: Schocken, 2017.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

SCALABRINI, Patrizio Rota. **Livros proféticos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCRIBANO, Adrian. The thousand faces of neoliberalism: From politics to sensibilities. In: **Neoliberalism in multi-disciplinary perspective**. Cham: Springer International Publishing, 2018. p. 89-117.

STANKEVECZ, Rafael Velloso; BERTONCINI, Mateus. A meritocracia neoliberal e o desafio de garantir a justiça social. **Revista do CEJUR/TJSC: Prestação Jurisdicional**, v. 9, n. 1, p. e0370-e0370, 2021.

TÜRCKE, Christoph. **Filosofia do sonho**. São Paulo: Unijuí, 2010.

## Capítulo 10

# Profetas para um mundo automatizado: uma análise acerca da Inteligência artificial à luz de Jr 1,4-10

*Prophets for an automated world: an analysis of artificial  
intelligence in light of Jeremiah 1,4-10*

*Profetas para un mundo automatizado: un análisis sobre la  
inteligencia artificial a la luz de Jr 1,4-10*

Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>

Francisco Évison<sup>2</sup>

### Resumo

A perícopre de Jr 1,4-10, núcleo teológico do relato vocacional do profeta Jeremias, constitui um dos testemunhos mais densos e paradigmáticos da tradição profética veterotestamentária, revelando dimensões fundamentais da relação entre Deus e o ser humano na história. Inserido no contexto sociopolítico do final do século VII a.C., o texto articula, com profundidade literária e teológica, a tensão entre a iniciativa soberana do chamado divino e a fragilidade existencial do profeta. Assim como Jeremias não esco-

<sup>1</sup> 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>

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estudante do *Studium Biblicum Franciscanum* (Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia) em Jerusalém no período de outubro de 2023 à abril de 2024. Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <evison.isaias@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0794648035072900> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3487-5126>

lheu por si mesmo ser profeta, mas foi chamado e capacitado por Deus, também o ser humano é convocado a criar tecnologia não por mera curiosidade ou desejo de domínio, mas para cooperar com a missão maior de transformar o mundo em espaço de vida, justiça e comunhão. Essa tensão entre limite humano e capacitação divina pode ser analogamente aplicada ao uso da IA: ela surge para suprir limitações humanas, ampliando horizontes de conhecimento, sem jamais substituir a vocação relacional, ética e espiritual que define a humanidade. Este estudo propõe-se a realizar uma análise exegética do relato, servindo-se de alguns passos do Método Histórico-Crítico, bem como de uma leitura teológica que ilumina a atualidade do texto no cenário contemporâneo marcado pela emergência da IA. Neste sentido, o artigo sustenta que a IA, quando integrada ao horizonte teológico do cuidado com a criação e missão, deixa de representar uma ameaça, transformando-se em oportunidade de cooperação na obra evangelizadora, convocando a humanidade a exercer sua liberdade e criatividade a serviço da vida, da justiça e da comunhão.

**Palavras-chave:** Jeremias, Vocação, Palavra, Profecia, Teologia, Inteligência Artificial.

## Abstract

The pericope of Jer 1,4-10, the theological core of the vocational account of the prophet Jeremiah, constitutes one of the most dense and paradigmatic testimonies of the Old Testament prophetic tradition, revealing fundamental dimensions of the relationship between God and human beings in history. Set in the socio-political context of the late seventh century BC, the text articulates, with literary and theological depth, the tension between the sovereign initiative of the divine call and the existential fragility of the prophet. Just as Jeremiah did not choose to be a prophet himself, but was called and empowered by God, so too are human beings called to create technology not out of mere curiosity or desire for domination, but to cooperate with the greater mission of

transforming the world into a space of life, justice, and communion. This tension between human limitation and divine empowerment can be analogously applied to the use of AI: it arises to overcome human limitations, broadening horizons of knowledge, without ever replacing the relational, ethical, and spiritual vocation that defines humanity. This study proposes to conduct an exegetical analysis of the account, using some steps of the Historical-Critical Method, as well as a theological reading that illuminates the relevance of the text in the contemporary scenario marked by the emergence of AI. In this sense, the article argues that AI, when integrated into the theological horizon of care for creation and mission, ceases to represent a threat, becoming an opportunity for cooperation in the work of evangelization, calling on humanity to exercise its freedom and creativity in the service of life, justice, and communion.

**Keywords:** Jeremiah, Vocation, Word, Prophecy, Theology, Artificial Intelligence.

## Resumen

El pasaje de Jr 1,4-10, núcleo teológico del relato vocacional del profeta Jeremías, constituye uno de los testimonios más densos y paradigmáticos de la tradición profética del Antiguo Testamento, revelando dimensiones fundamentales de la relación entre Dios y el ser humano en la historia. Inserto en el contexto sociopolítico de finales del siglo VII a. C., el texto articula, con profundidad literaria y teológica, la tensión entre la iniciativa soberana de la llamada divina y la fragilidad existencial del profeta. Así como Jeremías no eligió por sí mismo ser profeta, sino que fue llamado y capacitado por Dios, también el ser humano es llamado a crear tecnología no por mera curiosidad o deseo de dominio, sino para cooperar con la misión mayor de transformar el mundo en un espacio de vida, justicia y comunión. Esta tensión entre el límite humano y la capacitación divina puede aplicarse de manera análoga al uso de la IA: surge para suplir las limitaciones humanas,

ampliando los horizontes del conocimiento, sin sustituir jamás la vocación relacional, ética y espiritual que define a la humanidad. Este estudio se propone realizar un análisis exegético del relato, valiéndose de algunos pasos del método histórico-crítico, así como de una lectura teológica que ilumina la actualidad del texto en el escenario contemporáneo marcado por la emergencia de la IA. En este sentido, el artículo sostiene que la IA, cuando se integra en el horizonte teológico del cuidado de la creación y la misión, deja de representar una amenaza y se convierte en una oportunidad de cooperación en la obra evangelizadora, convocando a la humanidad a ejercer su libertad y creatividad al servicio de la vida, la justicia y la comunión.

**Palabras claves:** Jeremías, Vocación, Palabra, Profecía, Teología, Inteligencia Artificial.

## Introdução

A revolução tecnológica que marca o início do século XXI tem colocado a humanidade diante de desafios éticos, antropológicos e teológicos grandiosos. A irrupção da inteligência artificial, em suas múltiplas aplicações, desde a automação de tarefas cotidianas até a geração de conteúdos complexos e decisões estratégicas, transforma profundamente as formas de conhecer, comunicar, relacionar-se e organizar a vida social. Ao mesmo tempo, tal avanço suscita questões decisivas: qual é o lugar do ser humano em um mundo mediado por máquinas inteligentes? Qual a fronteira entre criatividade humana e produção algorítmica? De que maneira as Escrituras, a fé e a teologia podem oferecer critérios para o discernimento do uso responsável dessas tecnologias?

É precisamente nesse horizonte de interrogações que se insere a presente investigação, que propõe uma releitura teológico-exegética da vocação de Jeremias (Jr 1,4-10) como chave hermenêutica para pensar a presença e a função da inteligência artificial na contemporaneidade.

A escolha do texto de Jeremias não é casual. Entre os relatos vocacionais do AT, o chamado do profeta de Anatot se destaca pela densidade teológica e pela força antropológica com que descreve a relação entre Deus e o ser humano em sua missão histórica. Nele se revelam os elementos constitutivos da vocação profética: a iniciativa divina que antecede qualquer mérito humano, a experiência do limite e da fragilidade, a pedagogia transformadora de Deus, a autoridade comunicada pela Palavra e a dimensão histórica da missão.

Cada um desses elementos oferece categorias fundamentais para repensar o papel da inteligência artificial à luz da fé cristã. O relato não é apenas um registro histórico do século VII a.C.; ele se torna paradigma teológico para discernir como o ser humano, dotado de liberdade e criatividade, é chamado a colaborar com Deus na transformação do mundo, inclusive por meio das tecnologias que cria.

O objetivo deste artigo é, portanto, estabelecer um diálogo fecundo entre exegese bíblica e reflexão teológica contemporânea, investigando de que modo o relato vocacional de Jeremias ilumina os debates atuais sobre inteligência artificial. Assim, ao invés de abordar a IA apenas sob o ponto de vista técnico ou ético, busca-se compreender seus impactos e possibilidades à luz da revelação, tomando a Escritura como fonte de discernimento crítico.

A vocação profética é, aqui, entendida não apenas como missão individual de Jeremias, mas como arquétipo da relação entre o Criador e a criatura no exercício de corresponsabilidade sobre a história. A inteligência artificial, ao ampliar as capacidades humanas, potencializa essa corresponsabilidade, mas também a desafia, exigindo uma reflexão teológica que vá além da “tecnofilia” acrítica ou da “tecnofobia” paralisante.

Para alcançar tal objetivo, este estudo se estrutura metodologicamente a partir do uso de alguns passos do método histórico-crítico, que oferece instrumentos adequados para uma leitura rigorosa e contextualizada do texto bíblico. Inicialmente, realiza-se a delimitação literária da perícopes, identificando seus limites nar-

rativos e temáticos dentro da unidade maior do livro de Jeremias. Em seguida, aplica-se a crítica literária, com atenção à estrutura composicional, às unidades de sentido e ao gênero literário do relato vocacional.

Além disso, a crítica da forma permite situar a perícopes em seu contexto sociocultural e religioso original, reconhecendo as tradições proféticas que a moldaram. A crítica da redação, por sua vez, busca identificar as intenções teológicas do autor e a função do texto no conjunto da obra. Finalmente, a análise teológica interpreta a mensagem do texto em sua dimensão perene, tornando-a capaz de dialogar com os desafios contemporâneos.

Essa abordagem metodológica não é um mero exercício técnico, mas um caminho para resgatar o potencial transformador da Palavra de Deus em contextos históricos distintos. A exegese, neste sentido, permite compreender que a missão de Jeremias não surgiu do acaso nem de um voluntarismo humano, mas de um chamado que antecede sua existência e dá sentido à sua história.

Essa dimensão vocacional encontra eco nas reflexões atuais sobre inteligência artificial: a tecnologia, embora fruto da criatividade humana, não deve ser compreendida como fim em si mesma, mas como instrumento colocado a serviço de uma missão maior que é a de transformar a realidade segundo critérios de justiça, dignidade e comunhão. A tarefa teológica, portanto, é articular a responsabilidade humana pela criação de tecnologias com a consciência de que toda vocação, inclusive a técnica, tem origem e finalidade em Deus.

A escolha do profeta Jeremias como interlocutor privilegiado para essa reflexão se justifica, ainda, pelo caráter profundamente humano de sua experiência. Sua objeção ao chamado, marcada pela consciência da própria incapacidade e juventude, reflete a condição humana diante de desafios que superam suas forças, uma condição que se repete hoje frente à complexidade da inteligência artificial.

A resposta divina, que transforma a fragilidade em missão e comunica a Palavra como fonte de autoridade, ilumina o caminho

da humanidade contemporânea: não se trata de dominar a tecnologia com arrogância, mas de integrá-la em um projeto maior de cooperação com a ação divina no mundo. A pedagogia de Deus com Jeremias torna-se, assim, paradigma para uma pedagogia teológica diante da tecnologia: a de capacitar o ser humano a exercer com liberdade e responsabilidade a tarefa de construir o futuro.

Além disso, a vocação de Jeremias revela que a palavra profética não se limita ao anúncio religioso, mas tem impacto direto na realidade política, social e cultural. O profeta é colocado “sobre as nações e sobre os reinos” com a missão de “arrancar e destruir” estruturas injustas e “edificar e plantar” novos horizontes de esperança. Essa dupla dimensão, crítica e construtiva, oferece um referencial poderoso para a reflexão sobre a inteligência artificial.

Desta forma, ela pode ser usada tanto para perpetuar desigualdades, manipular consciências e concentrar poder, quanto para promover justiça, democratizar o acesso ao conhecimento e criar soluções para os grandes desafios da humanidade. A missão profética, nesse sentido, inspira uma ética tecnológica que vai além do utilitarismo e se orienta pela transformação social conforme o projeto do Reino de Deus.

A proposta deste artigo, portanto, não se restringe à análise exegética de um texto bíblico, mas busca contribuir com o desenvolvimento de uma teologia pública da tecnologia. Ao trazer Jeremias para o centro do debate sobre inteligência artificial, pretende-se demonstrar que a Escritura continua sendo fonte privilegiada de sabedoria para discernir as implicações éticas e espirituais das inovações humanas. A teologia, longe de se opor ao avanço científico, pode oferecer-lhe fundamento, orientação e horizonte. Assim como a vocação profética é, ao mesmo tempo, dom e tarefa, também a tecnologia deve ser compreendida como dom que exige responsabilidade e como tarefa que deve ser orientada ao bem comum.

## 1. Segmentação e tradução de Jr 1,4-10

Visando uma melhor compreensão da questão central delimitada pelo autor sagrado em um texto bíblico, além da determinação de alguns elementos como época, fatores históricos, culturais e teológicos, também é de suma importância considerar outros aspectos literários como a tradução, a delimitação do texto, verificando se este abarca ou não coesão e coerência, bem como os fatores linguísticos que permitem o enquadramento do texto em determinado gênero literário<sup>3</sup>.

E aconteceu <sup>4</sup>	4 <sup>a</sup>	וַיְהִי
que a Palavra de YHWH (veio) a mim	4b	דְּבַר־יְהוָה אֵלַי
para dizer:	4c	לֵאמֹר:
Antes que eu te formasse no ventre,	5 <sup>a</sup>	בְּטֶרֶם אֲצוּרָךְ [אֶצְרֶךָ] בְּבֶטֶן
(eu) te conheci,	5b	יְדַעְתִּיךָ
e, antes que tu saíesses do útero,	5c	וּבְטֶרֶם תֵּצֵא מִרְחֶם
(Eu) te consagrei;	5d	הַקְדִּישְׁתִּיךָ
profeta para as nações, eu te constituí.	5e	נָבִיא לְגוֹיִם נִתְמַדֵּיךָ
E eu disse: Ah, Senhor YHWH!	6 <sup>a</sup>	וַאֲמַר אֵהָה אֶלְנִי יְהוָה
Eis que eu não sei falar	6b	לֹא־יָדַעְתִּי דַבָּר הַגָּד
Porque sou um jovem!	6c	כִּי־נָעַר אֲנִי
E YHWH me disse:	7 <sup>a</sup>	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
Não digas:	7b	אַל־תֹּאמַר
Eu sou um jovem;	7c	נָעַר אֲנִי
porque para todos a quem eu te enviar	7d	כִּי עַל־כָּל־אִשֶּׁר אֲשַׁלְּחֶךָ
tu irás,	7e	תֵּלֵךְ
e tudo o que eu te ordenar	7f	וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָ
tu falarás:	7g	תְּדַבֵּר:
Não temas diante deles;	8 <sup>a</sup>	אַל־תִּירָא מִפְּנֵיהֶם
porque eu (estou) contigo	8b	כִּי־אֲנִי עִמָּךְ

<sup>3</sup> LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 26-29

<sup>4</sup> *Apud* NICCACCI, A., Sullo stato sintático del verbo hayâ, p. 9-23. Quando seguido diretamente por um sujeito nominal definido, como aqui: דְּבַר־יְהוָה, o verbo וַיְהִי mantém seu sentido pleno de “acontecer, suceder, ocorrer”. (Niccacci, Syntax, p. 9–10). Neste caso, וַיְהִי tem sentido pleno, e não apenas função macrossintática.

para te salvar <sup>5</sup> , oráculo de YHWH	8c	לְהַצִּילָךָ נְאֻם־יְהוָה:
e YHWH estendeu a sua mão,	9 <sup>a</sup>	וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־יָדוֹ
tocou a minha boca,	9b	וַיַּגֵּעַ עַל־פִּי
E YHWH me disse:	9c	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
Eis que ponho <sup>6</sup> minhas palavras em tua boca;	9d	הִנֵּה נֹתְמִי דְבָרֵי בְּפִיךָ:
Vê,	10a	רְאֵה
hoje te designo <sup>7</sup> sobre as nações e sobre os reinos	10b	הַפְּקֹדְתִיךָ הַיּוֹם הַזֶּה עַל־ הַגּוֹיִם וְעַל־הַמְּמַלְכוֹת
Para arrancar	10c	לְנִתּוֹשׁ
e para derrubar,	10d	וּלְנִתּוֹץ
para destruir	10e	וּלְהַאֲבִיד
e para arruinar,	10f	וּלְהַרְוֹס
para edificar	10g	לְבָנוֹת
e para plantar.	10h	וּלְנִטְוֹעַ: פ

Fonte: texto hebraico da BHS<sup>8</sup>; tabela e tradução dos autores.

## 1. Notas de tradução e de crítica textual de Jr 1,4-10

Tomando como ponto de partida o aparato crítico da BHS, é possível dar seguimento a crítica textual de Jr 1,4-10, pertencente ao conjunto dos livros proféticos do AT, o qual aparece em todas as listas e catálogos bíblicos antigos<sup>9</sup>. Nesta perspectiva é necessária atenção no que tange às diferenças de palavras, adições e possíveis harmonizações com outras passagens do mesmo livro. A leitura crítica dos manuscritos fortalece a interpretação e ajuda a garantir que a tradução seja precisa e fiel ao contexto original<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Outra tradução poderia ser “para te livrar”.

<sup>6</sup> *Apud* WALTKE, B.; O’CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 32.2.1e. No hebraico bíblico, הָבָה + *qatal* frequentemente tem valor presente ou performativo, sobretudo em atos de instituição, oráculos e fórmulas de consagração.

<sup>7</sup> *Apud* WALTKE, B.; O’CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, p. 32.2.1d. O verbo הִתְקַדְּשָׁה pode ser traduzido em seu valor performativo presente, no caso de oráculos e discursos.

<sup>8</sup> ELLIGER, K., RUDOLPH, W., *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*.

<sup>9</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 401-404.

<sup>10</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 214-223.

Seguindo os critérios clássicos da crítica textual como *lectio difficilior potior*, *brevior lectio potior*, qualidade dos manuscritos e coerência contextual, pode-se avaliar as principais variantes como segue:

No v.4ab – “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי/Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim”, verifica-se que A LXX apresenta a variante grega: “πρὸς αὐτόν/a ele” em vez de “πρὸς με/a mim”, que seria a tradução grega para a expressão hebraica אֵלַי, que constitui a leitura do Texto Massorético (TM<sup>1</sup>). A variante “πρὸς αὐτόν/a ele” parece ser uma tentativa de harmonização com outros textos proféticos como em Ez 1,3, e Os 1,1 os quais a palavra do Senhor é direcionada ao profeta na terceira pessoa. De todo modo, o aparato crítico da BHS não registra variantes hebraicas para אֵלַי, indicando estabilidade da leitura no TM. Assim, a forma massorética permanece preferível por sua clareza e apoio unânime na tradição textual hebraica.

No v.5a – “בְּטֶרֶם אֲצוּרָךְ [אֲצוּרָךְ] בְּטֶטֶן/ Antes que eu te formas-se no ventre”, é apresentada um caso clássico de Ketiv/quere. A forma Ketiv é אֲצוּרָךְ, forma consonantal escrita no códice hebraico tradicional. Entretanto, a forma lida segundo os massoretas, Qere é אֲצוּרָךְ, que é morfológicamente identificada como *qatal*, 1ª pessoa do singular do verbo יצר. Deste modo, a vocalização oficial (massorética) mantém a coerência verbal e sintática. A grafia defectiva pode gerar ambiguidade, mas a vocalização massorética corrige isso, garantindo coerência gramatical. A leitura Qere deve ser adotada, pois preserva a integridade linguística da frase.

No v.5e – “וַיְבִיא לְגוֹיִם נְתִיבָה/ profeta para as nações, eu te constitui”, constata-se que a leitura massorética apresenta a forma “וַיְבִיא לְגוֹיִם נְתִיבָה/profeta para as nações te estabeleci”, estrutura que é mantida literalmente (calque) em alguns poucos manuscritos da LXX, como indica a nota  $\text{G}^{\text{cal}}$  sg no aparato da BHS. Esses manuscritos gregos isolados preservam uma tradução mais próxima da ordem e formulação do hebraico, contrastando com a maioria da tradição textual da LXX de Jeremias, que geralmente apresenta abreviações, omissões e reestruturações significativas do texto.

No v.7b – “אֶל־תֹּאמְרֵי/ Não digas”, verifica-se que poucos manuscritos da LXX (G) e da Peshitta (S) acrescentam a partícula “וְ/que/poque”. O TM omite a partícula וְ no início da frase. A adição da referida partícula facilita a leitura e a ligação lógica da frase. Sua ausência no TM representa uma forma mais difícil, porém plenamente compreensível no hebraico bíblico. A leitura breve (*brevior lectio potior*) e mais complexa do TM deve ser preferida por ser potencialmente mais próxima do original.

No v.9a “וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־יָדוֹ – /E YHWH estendeu a sua mão” observa-se que a LXX faz um acréscimo de “πρὸς με/a mim”, uma explicação da direção da fala. O TM mantém a forma breve. Assim, pelo critério da *Lectio brevior*, e *Lectio difficilior potior* (O TM deixa a direção implícita) o TM é preferível.

No v.9b – “וַיַּגֵּעַ עַל־פִּי/ tocou a minha boca” verifica-se que A LXX (G) e a Vulgata leem “וַיַּגֵּעַ/e tocou” como está presente no texto massorético. Isso atesta a estabilidade da tradição textual neste ponto. Mantém-se o TM.

No v.10f – “וְלִהְיוֹאֲבָדֵי/ E para arruinar”, verifica-se que a sequência a-a tem um possível acréscimo que está de acordo com Jr 18,7; 24,6 e em outros lugares. Trata-se de possível harmonização com passagens posteriores do mesmo livro. A adição no início do versículo visa explicitar a autoridade profética dada a Jeremias. Como se trata de possível influência de textos paralelos, e a forma breve do TM é coerente e compreensível, mantém-se o TM como leitura preferida.

## 2. Análise da constituição do texto de Jr 1,4-10

Além da tradução e segmentação de um texto bíblico, a análise de outros aspectos literários são cruciais para a compreensão acerca da questão central refletida pelo autor sagrado. Dentre esses elementos destacam-se a identificação da constituição do texto, mediante a verificação dos seus limites, àquilo que dá unidade, coesão e coerência ao texto; e os aspectos linguísticos que viabilizam o enquadramento em determinado gênero literário ou

se apresenta em si múltiplos gêneros; também são importantes a determinação da época e do contexto dos escritos, os elementos culturais e teológicos que lhe são sublinhados e que formam o pano de fundo do texto<sup>11</sup>.

Nesta perspectiva, a perícopes de Jr 1,4-10 apresenta-se como uma unidade bem delimitada por marcadores formais e temáticos. No v.4a, aparece a fórmula de introdução profética “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי / *Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim*” que inicia o oráculo e é uma fórmula estereotipada que ocorre também em outros livros proféticos (Ez 1,3; Os 1,1; Jl 1,1). O encerramento da perícopes com a enumeração solene de seis verbos de destruição e reconstrução (v.10c-10h) confere fechamento lógico, teológico e estrutural à vocação. Assim, os vv.4-10 prorrompem como uma unidade coerente em si<sup>12</sup>. Além disso, o v.11 abre uma segunda seção no texto com a mesma fórmula de introdução: “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי: / *Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim*”, seguida da mudança de assunto, rompendo assim com a temática dos versículos precedentes.

A referida perícopes pode ser identificada como uma forma literária comum entre os escritos proféticos (Is 6; Ez 1–3; Ex 3). Tal unidade é introduzida pela fórmula típica de revelação divina: “Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio)...” (v.4), e é encerrada com a declaração conclusiva da missão de Jeremias: “Vê, hoje te designo sobre as nações e sobre os reinos.” (v.10ab). Esses dois elementos fornecem a moldura literária que demarca a perícopes<sup>13</sup>.

A unidade gramatical do texto é, de modo geral, estável. A mudança de pessoa entre narrador e vocacionado é marcada de 3<sup>a</sup> para 1<sup>a</sup> pessoa, como se observa na transição entre “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי / *Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim*” (v.4a, 3<sup>a</sup> pessoa) e “וַאֲמַר אֲהֵהּ אֲדַנְיָ יְהוָה / *E eu disse: Ah, Senhor YHWH!*” (v.6a, 1<sup>a</sup> pessoa). Essa alternância é típica de relato de vocação<sup>14</sup>. O paralelismo entre “Antes que eu te formasse... eu te conheci... te consa-

<sup>11</sup> LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica*, p. 26-29

<sup>12</sup> HOLLADAY, W. L., *Jeremiah 1*, p. 37.

<sup>13</sup> BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah*, p. 25–26.

<sup>14</sup> WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, p. 93.

grei” (v.5) e “Ah, Senhor YHWH, eu não sei falar...” (v.6) mostra coesão temática. Não há interrupções estruturais que comprometam a unidade.

O aparente contraste entre a ação de “destruir” e “plantar” no v.10 pode ser visto como um recurso de estrutura em paralelismo. Verifica-se, nesta perspectiva, três pares de verbos: “לְנִתּוֹשׁ וְלִנְתוֹץ /arrancar e derrubar”; “וּלְהָרִס /destruir e demolir”; “לְבָנוֹת וְלִנְטוֹעַ /construir e plantar”, reforçando que a mensagem de Jeremias começa com o juízo, mas se orienta à esperança.

Observa-se ainda na perícopre de Jr 1,4-10 palavras-chave que se repetem: “דְּבַר־יְהוָה /palavra de YHWH” (vv.4a,9d), “פִּי /boca” (vv.9b,9d), “עַל־הַגּוֹיִם וְעַל־הַמְּמַלְכוֹת /nações e reinos” (v.10b), marcando unidade temática. Outro ponto importante, é o fato de que o uso de “formar”, “conhecer”, “consagrar” (v.5) está ligado a linguagem sacerdotal como é possível verificar em Nm 3,3; Ex 28,41, sugerindo, deste modo, uma base litúrgica. O termo “נִטְעַ /plantar” e “בָּנִית /edificar” aparecem em outros textos de Jeremias como Jr 18,7-8; 24,6), indicando coerência estilística.

Todos os elementos analisados (estruturais, linguísticos, temáticos e estilísticos) apontam para uma unidade redacional. Não há sinais claros de interpolação ou acréscimo posterior dentro de Jr 1,4-10. Nesta perspectiva, a passagem pode ser considerada uma composição coesa, homogênea e completa em si mesma.

A estrutura interna do texto segue um padrão reconhecível em outros textos proféticos, conforme observado por estudiosos como Thompson<sup>15</sup>, McKane<sup>16</sup> e Carroll<sup>17</sup>. Esse padrão apresenta uma progressão temática bem definida e lógica narrativa clara, integrando chamado, resistência, encorajamento e envio. Gnilka<sup>18</sup> observa que essa lógica confere à passagem uma coesão interna nítida, tal como também visto em outras vocações proféticas como a de Isaías (Is 6) e a de Ezequiel (Ez 1-6).

<sup>15</sup> THOMPSON, J. A., *The Book of Jeremiah*, p. 88-92

<sup>16</sup> MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 1-5.

<sup>17</sup> CARROLL, R. P., *Jeremiah: A Commentary*, p. 45-50

<sup>18</sup> GNILKA, J., *El profeta Jeremías*, p. 45

O texto também apresenta grande coesão linguística e textual. A conjunção “ו/e” aparece frequentemente, conectando os eventos de forma fluida e/ou contínua (vv.7-10). O paralelismo verbal do v.5, com os verbos “וַיְהִי כִּי יָדַעְתִּיךָ/ *eu te conheci*”, “וַיְהִי כִּי הִקְדַּשְׁתִּיךָ/ *eu te consagrei*” e “וַיְהִי כִּי נִתַּחְתִּיךָ/ *eu te constitui*”, reforça a progressão da ação divina e a centralidade da vocação.

O vocabulário de envio e missão צוה, נתן, שלח associa Jeremias à tradição profética anterior. O toque na boca (v.9b) simboliza a transmissão direta da palavra divina, conferindo autoridade profética e enfatizando a relação entre o profeta e o discurso de YHWH. Este gesto encontra paralelo em Is 6,7 e Ez 3,1-3<sup>19</sup>.

Do ponto de vista teológico e histórico, o texto se insere no contexto de formação da identidade profética de Jeremias no início do livro. A missão universal (sobre as nações e reinos, v.10) aponta para um escopo profético que transcende Judá. A eleição desde o ventre materno indica o domínio absoluto de Deus sobre a história e os instrumentos de sua revelação.

De modo conciso, Jr 1,4-10 forma uma unidade literária coesa, com estrutura típica e vocabulário consistente com outros relatos de vocação, articulando de forma clara o chamado, a missão e a autoridade profética de Jeremias.

### 3. Análise da forma de Jr 1,4-10

A análise sintática da perícopé de Jr 1,4-10 sublinha uma predominância significativa de orações verbais em relação às nominais. Nesta perspectiva, das vinte e quatro orações analisadas, vinte e uma são verbais, enquanto apenas três apresentam estrutura nominal, localizadas nos vv.6c.7c.8b. Essa predominância do tipo verbal manifesta a natureza discursiva e dinâmica do texto, cuja função principal é narrar um evento revelatório de vocação profética, bem como transmitir os atos de fala de Deus, que instituem, capacitam e enviam Jeremias.

<sup>19</sup> SCHMITT, F., um chamado para a vida, p. 381-403

As orações nominais, por sua vez, aparecem pontualmente em momentos específicos para expressar estados existenciais ou ontológicos, especialmente na autodeclaração de insuficiência do profeta no v.6c e v.7c “כִּי־נָעַר אֲנִי / *porque sou um jovem*” e na afirmação da presença divina que assegura a realização da missão, no v.8b “כִּי־אִתְּךָ אֶהְיֶה / *porque eu estou contigo*”.

Quanto às formas verbais, observa-se uma predominância do *qatal*, com sete ocorrências (vv.5a<sup>20</sup>, 5b<sup>21</sup>, 5d<sup>22</sup>, 5e<sup>23</sup>, 6b<sup>24</sup>, 9d<sup>25</sup>, 10b<sup>26</sup>), indicando ações perfeitas, concluídas, especialmente nas declarações de eleição e de instituição do profeta. O *wayyiqtol* aparece cinco vezes (vv.4a<sup>27</sup>, 7a<sup>28</sup>, 9a<sup>29</sup>, 9b<sup>30</sup>, 9c<sup>31</sup>), funcionando como forma narrativa sequencial, marcando os eventos históricos da manifestação divina. A forma *yiqtol* também possui cinco ocorrências (vv.5c<sup>32</sup>, 7d<sup>33</sup>, 7e<sup>34</sup>, 7f<sup>35</sup>, 7g<sup>36</sup>), expressando valores prospectivos, de obrigatoriedade e continuidade, sobretudo no discurso direto de Deus que instrui e define a missão futura de Jeremias.

Aparecem ainda dois casos de imperativo (v.7b.8a), utilizados na formulação de proibições divinas (“não digas”, “não temas”), bem como um imperativo isolado (v.10a – “vê”), que serve como abertura solene do ato de instituição. Por fim, encontram-se seis formas infinitivas (v.10c–10h), todas empregadas em uma sequên-

<sup>20</sup> הִרְצֵא - Qatal 1ª pessoa singular do verbo רָצַע , “eu te formei”.

<sup>21</sup> הִתְעַדְתִּי - Qatal 1cs de עָדַי , “eu te conheci”.

<sup>22</sup> הִתְשַׁבַּחְתִּיךָ - Qatal Hifil 1cs de שָׁבַח , “eu te consagrei”.

<sup>23</sup> הִתְחַבַּרְתִּי - Qatal 1cs de חָבַר , “eu te constituí”.

<sup>24</sup> יִתְעַדְתִּי - Qatal 1cs de עָדַי , “eu soube”.

<sup>25</sup> יִתְחַבַּרְתִּי - Qatal 1cs de חָבַר , “eu pus”.

<sup>26</sup> הִתְחַבַּרְתִּיךָ - Qatal Hifil 1cs de חָבַר , “eu te constituí”.

<sup>27</sup> יִהְיוּ - Wayyiqtol 3ms de הָיָה , “aconteceu”.

<sup>28</sup> רָמַא - Wayyiqtol 3ms de רָמַא , “e disse”.

<sup>29</sup> חָלַשׁ - Wayyiqtol 3ms de חָלַשׁ , “e estendeu”

<sup>30</sup> עָגַב - Wayyiqtol 3ms de עָגַב , “e tocou”.

<sup>31</sup> רָמַא - Wayyiqtol 3ms de רָמַא , “e disse”.

<sup>32</sup> אֶצֵּאת - Yiqtol 2ms de אָצַע , “tu saíesses”

<sup>33</sup> הִתְלַשְׁטֵךָ - Yiqtol 1cs de חָלַשׁ com sufixo 2ms, “eu te enviar”;

<sup>34</sup> הִלַּחְתִּיךָ - Yiqtol 2ms de הָלַח , “tu irás”

<sup>35</sup> הִרְצֵא - Yiqtol 1cs de הָרַע com sufixo 2ms, “eu te ordenar”

<sup>36</sup> רִבַּדְתִּיךָ: Yiqtol 2ms de רָבַד (Piel), “tu falarás”;

cia que expressa os objetivos e os desdobramentos da missão profética: “arrancar, derrubar, destruir, arruinar, edificar e plantar”.

A perícopre de Jr 1,4-10 se inicia com a fórmula estereotipada “וַיְהִי כִּי־בָרַךְ־יְהוָה אֵלַי”/ *Aconteceu que a palavra de YHWH veio a mim*”, estrutura comum em livros proféticos (como por exemplo em Ez 1,3; Os 1,1), sendo o verbo וַיְהִי um wayyiqtol 3ms do verbo היה, empregado para iniciar uma narrativa temporal e teológica. O infinitivo לֵאמֹר, que segue imediatamente (v.4b), indica a introdução da citação direta do discurso divino.

O v.5 apresenta orações temporalmente subordinadas, introduzidas pela locução adverbial “בְּטֶרֶם/antes que”, estabelecendo o fundamento anterior ao nascimento de Jeremias. As formas verbais empregadas no v.5a – “אֶצְרְךָ/que te formasse” (yiqtol 1cs de יצר) e v.5c “תֵּצֵא/que tu saíesses” (yiqtol 2ms de יצא) marcam ações ainda não realizadas, subordinadas logicamente às ações principais que se seguem: “יְדַעְתִּיךָ/eu te conheci”, “הִקְדַּשְׁתִּיךָ/eu te consagrei” e “נִתְּתִיךָ/eu te constitui”. Estes três verbos estão na forma qatal 1cs, indicando ações concluídas e determinadas na perspectiva divina, realçando assim a ação de Deus em relação ao vocacionado. A forma pronominal “te” identifica que o beneficiário dessa ação é o profeta. Deste modo, trata-se aqui de uma tríade teológica que fundamenta a identidade profética de Jeremias: conhecimento, consagração e envio<sup>37</sup>.

Nos vv.5a-5c, é possível verificar a existência de paralelismo de ordem sintática e semântica, como é o caso do paralelismo sinonímico: “בְּטֶרֶם אֶצְרְךָ בְּבֶטֶן/ Antes que eu te formasse no ventre” (v.5a) / “וּבְטֶרֶם תֵּצֵא מִרֶחֶם/ e antes que tu saíesses do útero” (v.5c). Esse uso estilístico reforça a dinâmica da anterioridade da eleição divina.

Outro ponto que se destaca é o fato de que o nome “נְבִיא/ profeta”, que está em posição enfática no v.5e, seguido da expressão “לְגוֹיִם/para as nações”, reforça o caráter universal da missão profética. O verbo “נִתְּתִיךָ/ eu te constitui” do radical נתן, confirma a ideia de uma designação irrevogável, com função de mandato.

<sup>37</sup> SICRE DÍAZ, J. L., Introdução ao Profetismo Bíblico, p. 234-235.

No v.6, a resposta de Jeremias é introduzida por “וַיֹּאמֶר/*e eu disse*”, (forma *wayyiqtol* 1cs do verbo אמר), indicando ação subsequente. A interjeição אָהָהּ revela o tom de angústia e recuo diante da missão, como também se nota em outras vocações, como é o caso de Moisés em Ex 4,10. A recusa se constrói em duas partes: primeiro, a expressão negativa no v.6b – “לֹא־יִדְעָתִי דְבַר־/Eu não sei falar”, onde לֹא antecede o verbo *qatal* 1cs de ידע, indicando inaptidão. Em seguida, apresenta-se a razão dessa dificuldade com “כִּי־נָעַר אָנֹכִי/*porque sou um jovem*”, sendo נָעַר o predicativo do sujeito, e אָנֹכִי o pronome enfático da primeira pessoa. A declaração de inadequação sublinha a tensão entre o chamado divino e a limitação humana.

A resposta divina (vv.7-8) é marcada por estruturações volitivas e promissivas. No v.7a, a introdução da fala com “וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי/*mas YHWH me disse*” retoma a fórmula profética padrão. O v.7b traz uma proibição: “אַל־תֹּאמַר נָעַר אָנֹכִי/*Não digas: sou um jovem*”, com תֹּאמַר em *yiqtol* jusivo do verbo אמר. O motivo da proibição é apresentado por meio de duas orações consecutivas nos vv.7d-7g. A primeira, “כִּי עַל־כָּל־אֲשֶׁר אֶשְׁלַחְךָ תִּלְךָ/*porque para todos a quem eu te enviar tu irás*”, contém os verbos אֶשֶׁר לְךָ (*yiqtol* 1cs de שלח) e תִּלְךָ (*yiqtol* 2ms de הלך), expressando o futuro certo do envio profético. No caso da segunda oração, “וְעַתָּה אֶצְוֶךָ אֲמַרְתָּ/*e tudo o que eu te ordenar tu falarás*” verifica-se os verbos אֶצְוֶךָ (*yiqtol* 1cs de צוה) e תִּדְבַר (*yiqtol* 2ms de דבר), ampliando a missão ao conteúdo verbal da proclamação. As duas sentenças possuem forma paralela, com estrutura asseverativa e lógica conclusiva. A continuidade é reforçada pela partícula copulativa ו, que liga os elementos com fluidez.

Verifica-se ainda nos versículos supracitados quatro verbos que integram a ordem divina. Dois que designam a ação de Deus: “enviar” e “ordenar”, e dois que apontam para ação do homem, isto é, para resposta que o profeta é chamado a dar: os verbos “ir” e “falar”. Nesta perspectiva, é possível identificar aqui o binômio: enviar-ir; ordena-falar. Essa estrutura é de grande valor, uma vez que manifestará o *modus operandi* de Jeremias diante dos falsos

profetas, ao abordar que estes não foram enviados e nem receberam de Deus uma ordem, como se verifica em Jr 14,14<sup>38</sup>.

O v.8 mantém o tom exortativo com uma nova proibição: “אלֹּלֵהֶם/ não temas diante deles”, sendo יִקְטֹל *yiqtol* jussivo de יָרָא, acompanhado da preposição “מִן/de” com o substantivo unido ao sufixo pronominal “פְּנֵיהֶם/a face deles”. A motivação da coragem é apresentada nos vv.8b-8c com “כִּי־אֶתְּךָ אֲנִי לְהַצִּילְךָ נְאֻם־יְהוָה/ porque eu (estou) contigo para salvar-te, oráculo de YHWH”. É possível perceber ainda que a preposição כִּי introduz a razão: “porque eu estou contigo”, com 1) אֲנִי funcionando como reforço enfático. O infinitivo לְהַצִּיל da raiz נצל (“livrar, salvar”) indica o propósito da presença divina. A cláusula é selada com a fórmula oracular נְאֻם־יְהוָה, que confere autoridade profética à declaração.

A seção seguinte, vv.9-10, manifesta à investidura profética por meio de ações simbólicas. O v.9a traz dois verbos de movimento no *wayyiqtol*: “וַיִּשְׁלַח/estendeu” e “וַיַּעֲטֹף/e tocou”, representando um gesto sacramental de transmissão da Palavra divina (a boca do profeta tocada pela mão de Deus, paralelo a Is 6,7 e Ez 2,8-3,3. No segmento v.9b, é possível depreender que a nova declaração divina começa com וַיִּאמֶר, retomando a fórmula padrão. O conteúdo da fala, “הִנֵּה נֹתְתִי דְבָרִי בְּפִיךָ/eis que ponho minhas palavras na tua boca”, contém o verbo נֹתְתִי em *qatal* 1cs do verbo נתן, seguido do substantivo unido ao sufixo pronominal “דְּבָרִי/minhas palavras” e da expressão locativa “בְּפִיךָ/na tua boca”, confirmando a posse e a origem divina do discurso profético.

O v.10a inicia com “רֹאֵה/ vê”, imperativo de רָאָה, que serve como um chamado de atenção. Em seguida, no v.10b a declaração הַיּוֹם הַזֶּה עַל־הַגּוֹיִם וְעַל־הַמַּמְלָכוֹת/ Hoje te designo sobre as nações e sobre os reinos” utiliza o verbo הִפְקַדְתִּיךָ *qatal* causativo (*hifil*) da raiz “פָּקַד/designar, estabelecer”, com dativo de objeto direto (2ms) e complementos preposicionados indicando domínio.

O versículo termina com uma série de infinitivos construtos, dispostos em três pares antitéticos: “לְנַתֵּשׂ וּלְנַתֵּץ/arrancar e derubar”, em seguida “לְהַצְבִּיד וּלְהָרוֹס/destruir e arruinar”, por fim,

<sup>38</sup> SICRE DÍAZ, J. L., Introdução ao Profetismo Bíblico, p. 234-235.

“לְבָנוֹת וְלִטְוֵעַ/edificar e plantar”. Verifica-se aqui quatro verbos destrutivos (arrancar, derrubar, destruir, arruinar) que contrastam com dois verbos construtivos (edificar, plantar), refletindo uma teológica de juízo e restauração, central no ministério profético. A cadência e o paralelismo binário desses seis verbos conferem ritmo e clareza programática à missão profética de Jeremias, cuja tarefa incluirá juízo e restauração.

É possível enxergar ainda uma espécie de quiasmo temático de estrutura ABB'A' onde A, diz respeito a vocação (vv.º-é); B, a objeção do profeta (v.ᶜ); B', a refutação da objeção (vv.ª-ᵛ); e A', a investidura e missão. Essa estrutura reforça uma teologia da vocação na qual iniciativa, capacitação e sucesso do chamado não dependem meramente das habilidades humanas, mas repousa sobre a soberania, na palavra e na presença ativa de Deus. A tensão entre a fraqueza do profeta e o poder divino não apenas estrutura literariamente o texto, mas exprime seu núcleo teológico: Deus é aquele que conhece, escolhe, capacita e sustenta, mesmo diante das objeções e fragilidades humanas.

#### 4. Estrutura da perícopé de Jr 1,4-10

A estrutura que se segue apresenta a progressão narrativa do chamado de Jeremias, desde a iniciativa divina e a objeção do profeta, até sua confirmação e envio. Observa-se uma organização tripartida que evidencia a coerência interna do relato e a construção gradual da identidade e missão profética de Jeremias:

##### 4.1. Encontro com Deus e eleição divina antes do nascimento (vv.4-5):

Esta primeira parte é demarcada tanto pela fórmula de abertura típica dos relatos proféticos “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר/Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim para dizer”, quanto pela sequência de três verbos no *qatal* “וַיְדַעַתִּיךָ/eu te conheci”, “וַיְקַדְּשֵׁתִיךָ/eu te consagrei” e “וַיִּתְּתִיךָ/eu te constitui”, que expressam ações concluídas e irrevogáveis no plano divino, funcionando

como uma tríade teológica de eleição, consagração e designação, com forte peso performativo. Além disso, as duas orações subordinadas introduzidas pela locução temporal **בְּטַרְם** (vv.5a.5c), que estabelecem um paralelismo sintático e semântico, funcionam como moldura temporal que antecede as ações divinas principais. Assim, o v.5 apresenta o conteúdo da palavra divina, na qual Deus declara ter conhecido, consagrado e designado Jeremias como profeta das nações antes mesmo de seu nascimento, pondo em relevo a soberania e a iniciativa de Deus na eleição profética, e revelando que a missão de Jeremias não é fruto de mérito humano, mas da escolha livre e antecipada do Senhor. Verifica-se que este chamado transcende o tempo, dando ao profeta uma identidade e uma missão fundamentadas no plano divino. A escolha de Jeremias “antes que saíesses do ventre” sublinha o caráter irrevogável e prévio da vocação, conferindo-lhe um peso teológico e uma missão universal.

#### 4.2. Objeção do profeta e resposta divina (vv.6-8):

Diante da grandiosidade do chamado, Jeremias externa a sua limitação (vv.6a-6c). Essa resistência aponta o seu sentimento de inadequação diante da missão. Tal objeção é manifestada pela expressão negativa no v.6b – “לא־יְדַעְתִּי דְבָר / *Eu não sei falar*”, e pela razão dessa dificuldade “כִּי־נָעַר אָנֹכִי / *porque sou um jovem*”. Essa declaração de inadequação aponta para a tensão entre o chamado divino e a limitação do profeta. Em outras palavras, essa resposta de Jeremias revela tanto a sua humildade quanto o seu temor diante da responsabilidade profética. No entanto, Deus responde imediatamente à objeção com uma dupla ação: uma ordem e uma promessa. A ordem elimina qualquer desculpa (“Não digas: Eu sou um jovem”) e reafirma o imperativo da missão: “porque para todos a quem eu te enviar tu irás, e tudo o que eu te ordenar tu falarás” (vv. 7d-7g). A promessa, por sua vez assegura a presença e proteção divina: “Não temas diante deles; porque eu (estou) contigo para salvar-te... (vv.8a-8c). A combinação entre mandato e ga-

rantia forma a base teológica da vocação profética: o profeta não age por si, mas como mensageiro respaldado pela presença constante de Deus.

#### 4.3. Promessa divina, investidura e envio (vv.9-10):

A vocação é então selada com um gesto simbólico: “E YHWH estendeu a sua mão, tocou a minha boca,” (vv.9a-9b). Esse ato confere autoridade ao profeta, indicando que sua palavra será a própria palavra do Senhor. A expressão subsequente: “Eis que ponho as minhas palavras na tua boca” (v.9d), reforça a natureza mediadora do profeta: Jeremias será porta-voz do próprio Deus. O envio é explicitado no v.10 com um tom solene e abrangente: “Hoje te designo sobre as nações e sobre os reinos”. Essa declaração destaca a dimensão internacional da missão de Jeremias. A tarefa é descrita com seis verbos, organizados em dois grupos de três: os primeiros negativos: “arrancar, derrubar, destruir”, e os últimos positivos “edificar e plantar”. Tal paralelismo reflete o duplo aspecto da missão profética: denunciar e erradicar o que é injusto, mas também reconstruir e renovar. Esses verbos estabelecem não só o conteúdo da missão, mas também seu equilíbrio entre juízo e esperança, destruição e restauração, num estilo característico do vocabulário profético<sup>39</sup>.

### 5. Análise do gênero literário de Jr 1,4-10

Alguns autores, como Alonso Schökel<sup>40</sup> e Lohfink<sup>41</sup> reconhecem que o texto integra múltiplos gêneros literários menores, como o oráculo de investidura (notável nos vv.9-10, com a concessão formal da missão), o oráculo de salvação e proteção (na promessa de presença divina no v.8) e fórmulas de legitimação profética, características de redações em contextos de crise, sobre-

<sup>39</sup> COUTURIER, Guy P., *Jeremias*, p. 550.

<sup>40</sup> SCHÖKEL, L. A., *Profetas*, p. 18-19.

<sup>41</sup> LOHFINK, N., *Teologia do Antigo Testamento*, p. 104-106.

tudo no exílio, como forma de assegurar a autoridade do profeta frente ao colapso das instituições tradicionais.

Apesar dessa diversidade, o gênero que predomina na perícopa de Jr 1, 4-10, é o relato de vocação, cujo objetivo não é meramente biográfico, mas teológico e legitimador da missão profética. Isso se verifica mediante todo o itinerário percorrido até aqui. A comparação com outras perícopas que integram esse gênero corrobora essa identificação. Em Ex 3-4 (vocação de Moisés), Is 6 (vocação de Isaías) e Ez 2-3 (vocação de Ezequiel), é possível encontrar os mesmos elementos estruturais: revelação inicial, declaração do chamado, resistência do vocacionado, encorajamento divino, e por fim o envio. Em Jeremias, esses elementos aparecem de forma bastante clara e sequencial, o que permite classificar o trecho com segurança dentro desse gênero<sup>42</sup>.

Sicre<sup>43</sup>, por exemplo, observa elementos comuns entre o relato da vocação de Jeremias e o relato da vocação de Gedeão (Jz 6,11-17), reconhecendo que ambos seguem um modelo literário comum presente nos textos veterotestamentários de vocação profética. O referido autor destaca que esse modelo inclui, de forma recorrente, os seguintes elementos: o encontro com Deus, um discurso introdutório da parte divina, uma ordem comissionante geralmente marcada pelos verbos “*וַיִּרְאֵהוּ*/ir” e “*וַיִּשְׁלַח*/enviar”, a objeção do chamado, palavras de alento, especialmente a fórmula “*כִּי אֶשְׁתָּחֲוֶה לְפָנָיו*/eu estarei contigo”, e a concessão de um sinal confirmador da eleição divina. Esse padrão é claramente perceptível na narrativa de Gedeão e, com algumas variações, também se aplica ao chamado de Jeremias, revelando um arquétipo teológico-literário no qual a missão profética nasce da iniciativa divina e é sustentada por sua presença ativa.

No caso do relato de Jeremias, embora os mesmos elementos estejam presentes, sua ordem se mostra levemente modificada. A objeção do profeta ocorre antes da ordem explícita, pois ela se encontra já implícita no discurso introdutório do v.5, que menciona a eleição antes do nascimento e o envio divino. A sequência

<sup>42</sup> SCHÖKEL, L. A; SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, p. 411-439.

<sup>43</sup> SICRE DÍAZ, J. L., *Introdução ao Profetismo Bíblico*, p. 234-235.

narrativa, segundo Sicre, compreende o encontro com Deus (v.4), o discurso divino de eleição (v.5), a objeção do profeta quanto à sua capacidade de falar (v.6), a ordem missionária com os verbos “ir” e “enviar” (v.7), a palavra de encorajamento “porque eu estou contigo” (v.8), e finalmente o sinal da eleição e missão, representado pela imposição da mão e pela série de seis verbos (v.9-10) que descrevem a dupla função de Jeremias: derrubar, destruir, arruinar, e edificar e plantar.

Deste modo, Ex 3,1-12; Jz 6, 11-17; Is 6,1-13, e Ez 2,1-3,11, além de Jn 1,1-3 como variação narrativa irônica compartilham elementos fixos e uma semelhante organização retórica e teológica. Por exemplo: A fórmula introdutória da revelação: “Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio)...” (Jr 1,4; Ez 1,3); a declaração de eleição e envio: “Antes que eu te formasse... te consagrei... te constituí profeta” (Jr 1,5) comparável à eleição de Moisés (Ex 3,10) e de Isaías (Is 6,8).

Além disso, verifica-se a objeção do vocacionado, como reação a ação divina: “Ah, Senhor YHWH! Eu não sei falar...” (Jr 1,6), em paralelo com Ex 4,10 e Is 6,5. Diferentemente de Isaías, Jeremias não sente medo por encontrar-se diante de Deus, mas sim por se considerar inadequado diante da grandeza da missão. A resposta divina é de negação da objeção de Jeremias e ao mesmo tempo de encorajamento e promessa de presença: “Não digas: sou um jovem... porque eu estarei contigo” (Jr 1,7-8), como também em Ex 3,12 e Is 6,7. O gesto simbólico de investidura: “tocou a minha boca” (Jr 1,9), é comparável, por sua vez, ao toque do carvão na boca de Isaías (Is 6,7) e à ingestão do livro em Ezequiel (Ez 2,8-3,3)<sup>44</sup>.

Outro elemento importante é que a missão final explicitada com verbos imperativos ou infinitivos: “arrancar, derrubar, destruir... edificar, plantar” (Jr 1,10), embora seja incomum em outros relatos, funciona aqui como especificação programática do ministério.

<sup>44</sup> SICRE DÍAZ, J. L., Introdução ao Profetismo Bíblico, p. 234-235.

Deste modo, observa-se que os pontos comuns entre Jr 1,4-10 e os textos citados não estão apenas na temática, mas na sequência formal e na linguagem estereotipada utilizada: as fórmulas de revelação, objeção e envio são recorrentes e compartilham a mesma construção teológica. Em outras palavras, o chamado divino se impõe sobre a fragilidade humana, e é confirmado por um gesto de capacitação e pela promessa de presença.

As diferenças entre os textos são principalmente de ênfase. Enquanto Moisés e Isaías recebem um chamado mais vinculado à mediação ou à visão do templo, Jeremias recebe uma vocação com escopo internacional desde o início, sendo “designado sobre as nações e os reinos” (Jr 1,10). Ezequiel, por sua vez, tem um chamado fortemente litúrgico e visionário. Em Jeremias, destaca-se também o uso de verbos destrutivos e construtivos no v.10, os quais configuram uma missão de julgamento e restauração<sup>45</sup>.

Quanto ao *Sitz im Leben* do texto, pode-se afirmar que esse gênero surge em um contexto de crise sociopolítica e religiosa, quando a liderança tradicional (rei, sacerdócio, anciãos) mostra-se ineficaz, e a figura do profeta assume o papel de porta-voz autorizado da vontade divina. No caso de Jeremias, a crítica ao templo (Jr 7), à aliança política com potências estrangeiras e à idolatria exige uma vocação marcada desde o ventre materno, em um tempo de ruptura. Como tal, o gênero dos relatos de vocação insere-se no *Sitz im Leben* do profetismo institucional do antigo Israel, onde a autoridade profética precisava ser legitimada mediante um chamado divino inquestionável e público<sup>46</sup>.

## 6. Crítica da redação de Jr 1,4-10

A análise do vocabulário, da temática e da estilística de Jr 1,4-10 evidencia que esta perícope se harmoniza profundamente com outros trechos da tradição de Jeremias, de modo especial aqueles que expressam a tensão entre juízo e restauração. O vo-

<sup>45</sup> COUTURIER, Guy P., Jeremias, p. 550.

<sup>46</sup> SCHÖKEL, L. A.; SICRE DÍAZ, J. L., Profetas I, p. 411-439.

cabulário de eleição: “עָדַף/*conhecer*<sup>47</sup>”, “שָׁקַדְתִּי/*consagrar*<sup>48</sup>”, “נָתַן/*constituir*<sup>49</sup>”, aparece também em outros contextos do livro, como em Jr 24,7; 31,33-34, confirmando que a teologia da eleição e do chamado profético prorrompe como uma das colunas mestras da redação jeremiana.<sup>50</sup>

Além disso, essa tríade teológica articula uma lógica que é profundamente enraizada na teologia cultural e sacerdotal do AT (Nm 3,3; Ex 28,41). No hebraico bíblico, por exemplo, עָדַף vai além do “saber” em sentido cognitivo. Significa conhecer de modo relacional, experiencial, íntimo e comprometido. Assim, quando Deus “conhece” alguém, isso implica escolha, eleição, estabelecimento de um vínculo de aliança. Amós, mais detidamente Am 3,2 (“De todas as famílias da terra, só a vós conheci”), apresenta esse mesmo uso para עָדַף, expressando a eleição de Israel. No contexto sacerdotal, esse verbo aparece para indicar a relação especial e de serviço exclusivo a Deus<sup>51</sup>.

A forma verbal “שָׁקַדְתִּי /*eu te consagrei*” da raiz שָׁקַד tem uso predominante na esfera cultural, litúrgica e sacerdotal. Aparece, por exemplo, em Ex 28,41: “Ungirás, ordenarás e consagrarás (שָׁקַדְתִּי) para que me sirvam como sacerdotes.” Esse verbo significa separar alguém ou algo do uso comum para ser propriedade exclusiva de Deus. Aqui, esse vocábulo é aplicado não ao sacerdócio, mas à função profética de Jeremias, indicando que o profeta é separado, santificado, não para ofícios culturais, mas para ser mediador da palavra divina.

O verbo נָתַן/constituir, aparece também no contexto sacerdotal e legal do Pentateuco, frequentemente empregado no sentido de “dar alguém para uma função”, “designar” ou “estabelecer” (Ex 28,3; Nm 3,9).

<sup>47</sup> Jr 1,5; 9,2.3.23; 11,18; 16,21; 22,16; 24,5.7; 31,34; 44,15.

<sup>48</sup> Jr 1,5; 6,4; 12,3; 22,7; 51,27-28.

<sup>49</sup> Com o mesmo sentido de constituir e/ou designar aparece apenas em Jr 1,10; 13,21 e 39,12.

<sup>50</sup> MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 1-5.

<sup>51</sup> RÖMER, T.C., *The So-Called Deuteronomistic History*, p. 121-124.

Nm 3,9 afirma: “וְנִתְּמָה אֶת-הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִים נְתוּנִים הַמָּה לְוִי: / *Tu darás, pois a Aarão e a seus filhos os levitas, como doados; eles lhe serão doados pelos filhos de Israel.*” Trata-se de uma designação formal, jurídica, que institui uma pessoa no exercício de uma função sagrada.

De igual modo, os seis infinitivos presentes nos vv.10a-10h: “לְהַחֲרֹשׁ/arrancar”, “לְהַחֲרֹשׁ/derrubar”, “לְהַחֲרֹשׁ/destruir”, “לְהַחֲרֹשׁ/ar-ruinar”, “לְבַנּוֹת/edificar” e “לְנַטְעַע/plantar” são recorrentes em outras passagens do livro (Jr 18,7-9; 24,6; 31,28), apontando para uma linha de continuidade<sup>52</sup> estilística e teológica, na qual o ministério profético está intrinsecamente ligado tanto à denúncia do pecado e ao anúncio do juízo, quanto à promessa de restauração e de nova criação.<sup>53</sup>

Além disso, o gesto simbólico de Deus que toca a boca de Jeremias (v.9) possui paralelo direto com Jr 5,14, onde Deus põe suas palavras como fogo na boca do profeta, reforçando a função da palavra como instrumento de transformação pessoal, histórica e social.<sup>54</sup>

Dentro do horizonte mais amplo do AT, é possível perceber que Jr 1,4-10 dialoga com outros relatos de vocação, especialmente com os de Moisés (Ex 3-4), Isaías (Is 6) e Ezequiel (Ez 1-3). A fórmula “וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי/Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim” é compartilhada por Ez 1,3 e Os 1,1, com pequenas diferenças em relação ao pronome usado para identificar o destinatário da Palavra, (descrito nestes exemplos em 3º pessoa do singular), configurando-se como uma marca redacional comum no gênero profético.<sup>55</sup>

O paralelismo semântico entre destruição e reconstrução nos vv.10d-10h remete a estruturas similares encontradas no oráculo contra as nações em Jr 46-51. Exemplo disso está em Jr 46,28: “quando eu exterminar todas as nações nas quais eu te dispersei,

<sup>52</sup> Arrancar/destruir - Jr 1,10; 12,14-17; 18,7; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4; edificar/ plantar - Jr 1,10; 12,14-17; 18,9; 24,6; 29,5; 31,4.28; 32,41;

<sup>53</sup> HOLLADAY, W. L., Jeremiah 1, p. 49-51.

<sup>54</sup> Lundbom, J.R., Jeremiah 1-20, p. 198-202.

<sup>55</sup> MCKANE, W., A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, p. 1-5.

não te exterminarei...” (destruição), e Jr 48,47, após juízo sobre Moabe: “Mas eu mudarei a sorte de Moabe...” (reconstrução).

Também é possível verificar esse paralelismo nos textos de restauração do Segundo Isaías (Is 40–55). Exemplo disso está em Is 40,4: “seja entulhado todo vale, todo monte e toda colina sejam nivelados; transformem-se os lugares escarpados em planície...” (imagem de destruição do antigo para a criação de algo novo). Neste sentido, tal paralelismo aponta para uma confluência teológica entre a tradição de Jeremias, a tradição deuteronomista e ecos da tradição exílica e pós-exílica<sup>56</sup>.

A referida perícope apresenta uma solidez estilística típica da redação jeremiana. Isso se justifica pelo forte uso de paralelismos binários e ternários, especialmente na enumeração dos verbos do v.10; emprego reiterado da fórmula oracular “יְהוָה אֱלֹהֵינוּ/oráculo de YHWH” (v.8c), que garante a autoridade do discurso; repetição da raiz לבר (palavra) nos vv.4 e 9, reforçando a centralidade da comunicação verbal na missão profética; além da alternância entre formas verbais perfectivas (*qatal*), imperativas e infinitivos, criando um ritmo de alternância entre ação divina pretérita, mandato presente e missão contínua.<sup>57</sup>

A análise dos dados linguísticos, temáticos e estilísticos permite afirmar que Jr 1,4-10 pertence com alta probabilidade ao núcleo mais antigo da redação do livro, possivelmente da etapa pré-exílica ou dos primeiros anos do exílio. Sicre Díaz<sup>58</sup> propõe uma datação que se insere no contexto inicial da atividade profética do próprio Jeremias, situada no final do século VII a.C., mais especificamente durante o reinado de Josias (640–609 a.C.). A clareza da teologia da palavra, o tom internacional do chamado (“sobre as nações e reinos”) e a tensão entre destruição e restauração refletem uma teologia desenvolvida em tempos de crise sociopolítica, quando a autoridade profética se impõe frente ao colapso das instituições tradicionais (rei, sacerdotes, anciãos)<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament*, p. 565-568.

<sup>57</sup> CARROLL, R.P., *Jeremiah*, p. 82-86.

<sup>58</sup> SICRE DÍAZ, J. L., *Introdução ao Profetismo Bíblico*, p. 234-235.

<sup>59</sup> BRIGHT, J., *Jeremiah*, p. 55-58.

Essa mesma teologia é reelaborada posteriormente em textos como Jr 24 e Jr 30-31, onde a restauração ganha maior destaque, mas mantendo os pressupostos estabelecidos em Jr 1. Nesta perspectiva, a crítica da redação aplicada a Jr 1,4-10 confirma que se trata de uma unidade literária e teológica cuidadosamente composta, portadora de marcas terminológicas, estilísticas e temáticas próprias da redação jeremiana<sup>60</sup>. Em termos redacionais, Jr 1,4-10 é não apenas um relato de vocação, mas um texto programático, cuja teologia da palavra, da eleição e da missão se projeta sobre todo o restante do livro e serve como chave hermenêutica para compreender a identidade e a missão profética no contexto da crise do século VII-VI a.C.<sup>61</sup>

## 7. Crítica das Tradições de Jr 1,4-10

A perícopé de Jr 1,4-10, que apresenta o relato da vocação do profeta, desponta como resultado de uma confluência de tradições teológicas bem definidas no AT. É possível identificar, por exemplo, a tradição da eleição profética, que articula a ideia de uma escolha prévia e soberana de Deus sobre indivíduos para uma missão específica, mesmo antes do nascimento (Is 49,1; Sl 139,13-16). Este elemento pertence ao conjunto maior das tradições de mediação, nas quais Deus escolhe mediadores para comunicar sua vontade à humanidade<sup>62</sup>.

Além disso, nota-se uma interação com a tradição da Palavra eficaz de Deus, em que o discurso divino tem potência criadora e operativa (Gn 1; Is 55,10-11). Essa tradição fundamenta a teologia da palavra profética como instrumento de transformação da realidade. A expressão “Eis que ponho as minhas palavras em tua boca;” (v.9d) exprime um gesto e uma palavra da parte de Deus, como se verifica, por exemplo em Dt 18,18 e pode ser vista também como intimamente ligada à ideia

<sup>60</sup> MCKANE, W., *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, p. 6-8.

<sup>61</sup> THOMPSON, J. A., *The Book of Jeremiah*, p. 152-155.

<sup>62</sup> SCHÖKEL, L. A., *Profetas*, p. 18-19

veterotestamentária da palavra como veículo de ação eficaz de Deus no mundo.<sup>63</sup>

A referida perícope articula uma série de motivos e temas tradicionais, recorrentes na Bíblia hebraica. Destaca-se o motivo do toque divino na boca (vv.9a-9b), presente também em Is 6,7, que simboliza a purificação e a capacitação para a missão. A eleição desde o ventre materno (vv.5a-5d) remete ao motivo da pré-ordenação divina, comum em vocações especiais (Is 49,1; Sl 22,10-11). O tema dominante, sob este prisma, é o da missão profética às nações, que ultrapassa a mera dimensão local de Judá, projetando a autoridade do profeta no cenário internacional, algo peculiar no corpus profético e indicativo de uma ampliação teológica presente sobretudo nas reflexões do exílio e pós-exílio.<sup>64</sup>

À nível linguístico, o relato utiliza fórmulas típicas dos relatos de vocação, conforme abordado precedentemente (Ex 3; Is 6; Jr 6), tais como: “Aconteceu que a Palavra de YHWH (veio) a mim”, “Eis que ponho as minhas palavras em tua boca”; e “Não digas: eu sou um jovem”. Esses enunciados pertencem a um conjunto bem reconhecido de expressões fixas associadas à legitimação da autoridade profética. A análise da terminologia, com o uso dos verbos “יָדַע/*conhecer*”, e “שָׁדַק/*consagrar*”, revela uma conexão direta com o campo semântico da eleição e separação para Deus, temas presentes na tradição sacerdotal e na tradição da santidade.<sup>65</sup>

Além disso, os pares verbais “arrancar e derrubar,” “destruir e arruinar”, postos em antítese ao par verbal “edificar e plantar” (vv.10c-10h) refletem não só a função judicial do profeta, mas também um motivo tradicional presente na tradição da aliança, em que Deus atua tanto como juiz destruidor quanto como restaurador do povo<sup>66</sup>.

Conforme descrito na crítica da redação, a perícope de Jr 1,4-10 se insere, de forma bastante clara, dentro do desenvolvimento

<sup>63</sup> SCHÖKEL, L. A., Profetas, p. 18-19

<sup>64</sup> LOHFINK, N., Teologia do Antigo Testamento, p. 104-106

<sup>65</sup> FOHRER, G., Introdução ao Antigo Testamento, p. 385-386.

<sup>66</sup> HOLLADAY, W. L., Jeremiah 1, p. 49-51.

teológico do profetismo clássico israelita, cuja origem remonta ao século VIII a.C., com Amós, Oséias, Miquéias e Isaías. Entretanto, a formulação presente em Jeremias já reflete um momento posterior, mais especificamente o contexto de crise nacional que antecede e acompanha a queda de Jerusalém em 586 a.C.<sup>67</sup>

É importante perceber que a ênfase na eleição realizada antes do nascimento, na força da palavra, e na missão às nações, revela uma evolução dessa tradição, que se adapta ao cenário do exílio e à necessidade de reinterpretar o papel de Israel e de seus porta-vozes diante das potências internacionais e do colapso do templo e da monarquia davídica<sup>68</sup>.

Embora claramente enraizado na tradição dos relatos de vocação profética, a perícope de Jr 1,4-10 não se limita a reproduzir modelos anteriores. A redação apresenta sinais visíveis de reelaboração, possivelmente deuteronomista, perceptível na centralidade da palavra (“coloquei minhas palavras na tua boca”) e na teologia da obediência e missão, que é típica da reflexão do exílio e do pós-exílio.<sup>69</sup> O texto reflete, portanto, tanto a preservação de tradições anteriores como sua reinterpretação em função de novos contextos históricos e teológicos.

## 8. Comentário Exegético

### 8.1. Encontro com Deus e eleição divina antes do nascimento (vv.4-5)

O v.4 inicia-se com a fórmula clássica “וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי/ *Aconteceu que a Palavra de YHWH veio a mim*”. Tal expressão, que aparece em outros contextos proféticos (Os 1,1; Ez 1,3), não constitui mera introdução narrativa, mas um elemento teológico fundamental: a vocação profética nasce sempre de uma iniciativa divina, não de um desejo humano ou projeto pessoal. Nesta perspectiva, o profeta não fala simplesmente

<sup>67</sup> BRUEGGEMANN, W., Introdução ao Antigo Testamento, p. 243-244

<sup>68</sup> BRUEGGEMANN, W., Introdução ao Antigo Testamento, p. 243-244

<sup>69</sup> SICRE, J. L., Introdução aos Profetas, p. 126-128.

porque quer, mas porque a palavra de Deus irrompe em sua vida e o arranca da normalidade<sup>70</sup>.

Essa dinâmica mostra que a missão profética não está radcada na competência técnica, nem é resultado dela, muito menos da decisão individual, mas de uma convocação que transcende a autonomia humana e exige resposta livre e responsável. É justamente nesse sentido, a narrativa de Jeremias situa a missão no âmbito do dom e do chamado, recordando que o agir humano só encontra seu sentido pleno quando orientado por uma palavra maior do que ele mesmo.

É interessante perceber que esta perícopo de Jr 1.1, 2, lança luz sobre a compreensão contemporânea da inteligência artificial. Em primeiro momento esta relação pode parecer desconexa, mas numa análise minuciosa, é possível perceber que assim como Jeremias não escolheu por si mesmo ser profeta, também o ser humano não é chamado a desenvolver tecnologia por mera curiosidade ou desejo de poder, mas como cooperação com a missão divina de transformar o mundo em espaço de vida, justiça e comunhão<sup>71</sup>.

Além disso, a “palavra que vem”, simboliza o impulso criador que orienta a ação humana para além da eficiência e do domínio: recorda que a técnica não é um fim em si mesma, mas um meio subordinado ao bem comum. Sob este prisma, a IA pode ser compreendida como expressão da inteligência e da criatividade humana participando da criatividade divina<sup>72</sup>. Deste modo, pode ser usada como uma ferramenta capaz de processar dados em escala impensável, resolver problemas complexos e abrir novos horizontes de conhecimento. Tal como a palavra de YHWH capacita Jeremias para além de suas forças, a IA pode ampliar a ação humana para contribuir com o bem comum e do meio ambiente<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah*, p. 25–26.

<sup>71</sup> XU, Simeon., *Understanding AI from a Theological Perspective*, p. 4-6.

<sup>72</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum, n. 83.

<sup>73</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum, n. 102-103.

Contudo, a mesma analogia revela também riscos significativos. A vocação profética é dom, mas também aponta, no que concerne ao âmbito humano, para limites: Jeremias não controla a palavra que recebe, não a possui, nem pode manipulá-la para seus interesses. Isso indica que a tecnologia, por mais poderosa que seja, deve permanecer sob discernimento ético e sob o controle humano. Sob este ponto de vista, quando a IA é usada sem referência a valores transcendentais, ela corre o risco de substituir a dimensão relacional e ética que constitui a essência do humano<sup>74</sup>. Deste modo, a origem e o propósito de toda iniciativa, seja profética ou tecnológica, não podem ser reduzidos à autonomia técnica, mas sim devem ser orientados pela verdade, pela justiça e pela responsabilidade.

Outro aspecto essencial deste versículo é a dimensão relacional expressa no pronome “אני/ *a mim*”, que indica que a palavra de Deus é dirigida a um sujeito concreto e pessoal. A vocação profética não é impessoal nem generalizada, mas relacional e histórica. Essa característica ajuda a pensar criticamente os limites da IA: sistemas algorítmicos podem processar informações sobre milhões de pessoas, mas não são capazes de conhecer ninguém no sentido bíblico do termo, isto é, numa relação de aliança e reconhecimento mútuo.

É sob esta mesma ótica que Simeon Xu<sup>75</sup> enfatiza que a inteligência artificial carece de consciência relacional e de intenção moral, dimensões que pertencem exclusivamente ao ser humano criado à imagem de Deus. É interessante perceber que assim como Jeremias foi chamado pelo nome e em sua singularidade, o uso da IA deve respeitar a singularidade e a dignidade de cada pessoa, evitando reduzir seres humanos a dados ou perfis estatísticos.

A fórmula “a Palavra de YHWH veio” também implica responsabilidade. Ou seja, quando Deus fala, o destinatário se torna portador de uma mensagem que não lhe pertence, mas que deve

<sup>74</sup> DIMARA, V.; CHATZIVASILEIOU, D.; PSOMIADI, A.; EFTHYMIU-EGLETON, T. W., KASSAR, L.; GANCAS, H., *Artificial Intelligence and Theology*, p. 1-9.

<sup>75</sup> XU, Simeon., *Understanding AI from a Theological Perspective*, p. 9-11.

ser comunicada fielmente. Do mesmo modo, quem desenvolve ou utiliza inteligência artificial participa de uma cadeia de responsabilidade sobre os efeitos de suas criações.

McKane<sup>76</sup> observa que a autoridade profética deriva da fidelidade ao conteúdo recebido, não da habilidade retórica do profeta. Da mesma maneira, a autoridade de quem cria sistemas de IA deve ser julgada não apenas pela inovação técnica, mas pelos impactos éticos e sociais de suas aplicações<sup>77</sup>. A palavra de Deus que vem ao profeta e o envia ao mundo recorda que toda ação tecnológica requer prestação de contas diante da sociedade e, em última instância, diante do Criador.

Vale ressaltar ainda, a esse respeito, que toda palavra verdadeira tem origem fora do ser humano e visa transformá-lo em instrumento de justiça. Esse princípio teológico oferece uma chave de leitura para os debates contemporâneos sobre automação do discurso: a tecnologia, por mais avançada que seja, não pode gerar vocação, propósito ou sentido último<sup>78</sup>. Ela pode ser aliada no serviço à verdade, mas nunca sua fonte. Assim como Jeremias foi transformado pela palavra que o chamou, a humanidade é chamada a deixar-se orientar pela Palavra criadora mesmo no uso das ferramentas mais sofisticadas. A IA, quando orientada por critérios éticos e teológicos, pode tornar-se instrumento de serviço ao Reino; quando usada sem discernimento, corre o risco de obscurecer a voz de Deus em meio ao ruído das máquinas.

O v.5 prorrompe como o cerne teológico do relato de vocação, condensando em quatro verbos uma densa teologia da eleição: “יצר/*formar*”, “ידע/*conhecer*”, “קדש/*consagrar*” e “נתן/*constituir*”. O paralelismo dessas ações denota a iniciativa soberana de Deus, anterior a qualquer mérito humano. O uso de “בְּטָרְם/*antes que*” sublinha a anterioridade temporal e ontológica do chamado, situando a vocação profética no plano eterno da vontade divina<sup>79</sup>. Deste modo, a ideia de ser conhecido antes do

<sup>76</sup> MCKANE, W., A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, p. 1-25.

<sup>77</sup> GRAVES, M., Theological Foundations for Moral Artificial Intelligence, p. 182-211.

<sup>78</sup> MCKENZIE, G. S., Sons of Disobedience and their Machines, p.129-151.

<sup>79</sup> BRUEGGEMANN, W., A Commentary on Jeremiah, p. 25.

nascimento evoca não um saber intelectual, mas um conhecimento relacional e eletivo: Deus se vincula a Jeremias em uma relação de aliança e propósito, antecipando sua missão universal “às nações” (לְגוֹיִם), o que amplia seu horizonte profético além dos limites de Judá<sup>80</sup>.

Esta anterioridade da escolha divina tem implicações importantes quando colocada em diálogo com a realidade contemporânea da inteligência artificial. Isso se deve ao fato de que assim como a vocação de Jeremias não nasce do acaso nem de seu esforço, a criação e desenvolvimento da IA não podem ser reduzidos a uma simples curiosidade humana ou a uma busca por domínio técnico. Tal como o profeta é moldado por Deus para servir a um propósito, a tecnologia, em seu sentido mais profundo, deve ser “formada” para cooperar com a missão humana de transformar o mundo segundo a vontade de Deus<sup>81</sup>.

Vale destacar aqui que a referência a “צַר/ *formar*” evoca a imagem criacional de Gn 2,7, e convida a pensar a tecnologia e a IA como co-criação: um prolongamento da criatividade humana orientado para o bem comum, não um projeto desvinculado de valores éticos e escatológicos<sup>82</sup>.

A afirmação “eu te conheci” aprofunda a dimensão relacional do chamado. O verbo יָדַע, no hebraico bíblico, implica conhecimento experiencial e compromisso. Aplicado ao profeta, indica que sua identidade está enraizada numa relação pessoal com Deus. Esta perspectiva clarifica o debate contemporâneo sobre a “consciência” da inteligência artificial. Ou seja, por mais que algoritmos possam processar dados e “reconhecer” padrões, não há aqui conhecimento no sentido bíblico, pois falta a dimensão relacional, intencional e ética que caracteriza a pessoa<sup>83</sup>. A teologia recorda, desta forma, que, enquanto a IA pode reconhecer, apenas o ser humano pode conhecer no sentido pleno e é justamente essa

<sup>80</sup> GNILKA, J., *El profeta Jeremías*, p. 45.

<sup>81</sup> GRAVES, M., *Theological Foundations for Moral Artificial Intelligence*, p. 186.

<sup>82</sup> HYNEMAN, J.; SHORE, C., *Why Are We Stewards of Creation*, p. 31

<sup>83</sup> JACOBA, R., *Exploring the Role of Artificial Intelligence in Interreligious Discourse*, p. 378.

capacidade relacional que fundamenta a responsabilidade ética diante da tecnologia.

O verbo “שָׁדַק/*consagrar*” insere Jeremias em uma realidade sagrada: separado do uso comum e destinado a um serviço específico. Esta noção de separação e finalidade pode iluminar um dos debates mais urgentes no campo da IA: o uso ético e responsável dos sistemas inteligentes. Isto é, assim como a consagração não é um privilégio, mas um chamado ao serviço, a criação tecnológica carrega consigo uma dimensão vocacional. As aplicações de IA em saúde, educação, justiça e combate à pobreza, quando orientadas por valores humanos, revelam seu potencial de “serviço consagrado” ao bem comum<sup>84</sup>. Ao mesmo tempo, desvios éticos, como o uso para vigilância opressora, manipulação de dados ou guerra, representam formas de profanação tecnológica, afastando a IA daquilo que deveria ser a sua vocação primordial<sup>85</sup>.

A expressão “profeta para as nações” destaca o caráter universal da missão de Jeremias, transcendendo fronteiras étnicas e políticas. Analogamente, a IA, como fruto do engenho humano, tem potencial global e transnacional. Suas aplicações em contextos interculturais, diálogo interreligioso, uso arqueológico, bíblico e cooperação internacional podem servir à construção da paz e da justiça global<sup>86</sup>. Todavia, essa universalidade traz também riscos: a imposição de modelos tecnológicos hegemônicos e a concentração de poder em mãos de poucos agentes corporativos ou políticos. Assim como o profeta precisa manter fidelidade à Palavra no meio de impérios, a IA deve ser constantemente discernida para que sua universalidade não se torne instrumento de dominação e opressão aos mais vulneráveis<sup>87</sup>.

O verbo “שָׁדַק/*eu te constitui*” confirma a dimensão performativa do chamado: Jeremias não é apenas destinatário da Palavra, mas portador ativo dela. Esta performatividade oferece um paralelo fecundo com a própria função da tecnologia: não basta

<sup>84</sup> AGRAWAL, R.; PRABAKARAN, S., Big Data in Digital Healthcare, p. 530.

<sup>85</sup> VOUSINAS, G. L., Ethical Dilemmas Behind Artificial Intelligence, p. 5.

<sup>86</sup> CHATZIVASILEIOU, D., AI, International Relations & Religion, p. 14.

<sup>87</sup> SPENCER, N., Is Artificial Intelligence a Threat to Theology?, p. 3

criar sistemas inteligentes; é necessário integrá-los em projetos que transformem a realidade e promovam a dignidade humana<sup>88</sup>.

Ao mesmo tempo, a teologia adverte contra a tentação de substituir a ação humana pela máquina. A constituição profética implica responsabilidade, e a presença da IA deve servir para capacitar, não para desumanizar. Assim como Jeremias é enviado não para falar por si mesmo, mas para transmitir a Palavra, a IA deve operar como instrumento e não como sujeito último da decisão moral e histórica.

## 8.2. Objeção do profeta e resposta divina (vv.6-8)

O v.6 apresenta a resposta de Jeremias à Palavra divina e manifesta um dos elementos estruturais mais característicos dos relatos vocacionais: a objeção do chamado. A interjeição “אֶהָיָה/Ah!” exprime emoção intensa, traduzindo medo, insuficiência e reverência diante da tarefa imposta. Além disso, a dupla confissão: “לֹא-יְדַעְתִּי דְבַר/” não sei falar” e “נְעַר אֶנֶכִי/sou um jovem”, revela a consciência da própria limitação, tanto retórica quanto existencial<sup>89</sup>. Ao contrário de figuras carismáticas autoconfiantes, Jeremias se percebe incapaz de desempenhar a missão profética. Essa autopercepção não é obstáculo, mas condição pedagógica: a vocação autêntica nasce no reconhecimento da própria insuficiência, para que a eficácia da missão seja atribuída à ação divina e não ao mérito humano<sup>90</sup>.

Essa pedagogia divina, que transforma a fraqueza em espaço de manifestação da graça, encontra um paralelo teológico capilar na relação entre humanidade e IA. A confissão “não sei falar” evoca a consciência dos limites humanos, os quais impulsionam a criação de tecnologias capazes de expandir as capacidades cognitivas e comunicativas. Sistemas de IA, como modelos de linguagem e tradutores automáticos, surgem para suprir lacunas que a

<sup>88</sup> KUÇURADI, I., *The Concept of Human Dignity*, p. 11.

<sup>89</sup> LUNDBOM, J., *Jeremiah 1–20*, p. 52.

<sup>90</sup> GNILKA, J., *El profeta Jeremías*, p. 48.

condição humana, por si só, não consegue preencher<sup>91</sup>. No entanto, assim como Jeremias não é dispensado de falar, mesmo com sua limitação, também o ser humano não é dispensado de pensar, discernir e decidir, mesmo com o auxílio de ferramentas artificiais. A IA pode oferecer suporte à missão humana, mas não substitui a voz profética que exige consciência, liberdade e responsabilidade.

O argumento de Jeremias de que é “יָנוּעַ/jovem” não se refere apenas à idade biológica, mas à percepção de inexperiência, falta de autoridade e incapacidade diante da complexidade da missão. Essa consciência de fragilidade é um elemento essencial no processo pedagógico divino: Deus não escolhe os melhores ou mais capacitados, mas acolhendo o seu sim, os forma e capacita<sup>92</sup>. Em termos contemporâneos, isso recorda que a tecnologia, embora poderosa, não elimina a dimensão da formação, do crescimento e do discernimento humanos.

A pedagogia divina também desvela que a limitação não é motivo de exclusão, mas ponto de partida para a cooperação com Deus. Em outras palavras, Jeremias é chamado não apesar de sua fraqueza, mas por meio dela. Esse princípio teológico lança luz sobre o discernimento ético do uso da inteligência artificial: sua função não é eliminar a fragilidade humana, mas ser instrumento que, integrado a essa fragilidade, potencializa a ação humana no mundo. Assim, quando usada para ampliar a educação, democratizar o acesso ao conhecimento ou facilitar a comunicação intercultural, a IA torna-se expressão dessa pedagogia divina aplicada à cultura<sup>93</sup>. Mas quando usada para mascarar a responsabilidade, automatizar decisões morais ou substituir a relação humana autêntica, ela se desvia de sua vocação criatural.

Ao dizer “não sei falar”, Jeremias expressa um medo fundamental: o de que sua palavra não seja suficiente para a missão. Em contextos de IA, esse medo ressurgue na preocupação de que a palavra humana perca relevância diante do discurso automatiza-

<sup>91</sup> AGRAWAL, R., *Big Data in Digital Healthcare*, p. 529.

<sup>92</sup> THOMPSON, J., *The Book of Jeremiah*, p. 48.

<sup>93</sup> EFTHYMIU, I., *Artificial Intelligence and the Future for Charities*, p. 5.

do. Contudo, a teologia recorda que a palavra profética não reside na eloquência, mas na autoridade derivada de Deus. De modo semelhante, a palavra humana, mesmo em um mundo saturado por linguagem artificial, continua portadora de um valor único: é expressão de consciência, intencionalidade e transcendência<sup>94</sup>. A pedagogia divina, ao capacitar o profeta a falar, ensina que a verdadeira eficácia não depende de recursos técnicos, mas da fidelidade à verdade e ao bem.

Deste modo, a objeção de Jeremias é acolhida por Deus como parte do processo vocacional. O medo, a insuficiência e a juventude tornam-se matéria-prima para a graça transformadora. Essa lógica se aplica igualmente à relação entre humanidade e tecnologia: a IA não deve ser vista como ameaça ao ser humano, mas como oportunidade de reconhecer sua vulnerabilidade e transformá-la em cooperação criativa com o Criador. A teologia não deve temer a IA enquanto produto humano; mas sim àquilo que ela pode se tornar mediante a idolatria tecnológica que esquece a origem e o fim da inteligência humana<sup>95</sup>.

Nesta perspectiva, o “não sei” de Jeremias não é um fim, mas o início de um caminho pedagógico em que Deus educa sua voz. Assim também a humanidade é chamada a educar e governar a inteligência que cria, para que ela sirva à vida e não ao poder, à comunhão e não ao domínio.

O v.7 apresenta a resposta divina à objeção de Jeremias, a qual inaugura uma nova etapa do relato vocacional: a pedagogia da autoridade e do envio. A frase inicial “אֶל-תְּאֶמֶר נַעַר אֲנִי־נָא/*Não digas: sou um jovem*” não é uma simples correção, mas a quebra de um paradigma antropocêntrico: a missão não depende da idade, eloquência ou competência humana, mas da soberania absoluta de Deus que escolhe, envia e sustenta<sup>96</sup>. A teologia profética aqui enfatiza que o chamado é eficaz porque parte da iniciativa divina. A ordem “para todos a quem eu te enviar, tu irás” e “tudo o que eu

<sup>94</sup> MARTIN, S., *Theological and Ethical Dangers of AI*, p. 3.

<sup>95</sup> SPENCER, N., *Is Artificial Intelligence a Threat to Theology?*, p. 4.

<sup>96</sup> BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah*, p. 27.

te ordenar, tu falarás” expressa a dinâmica essencial da vocação: o profeta não age em nome próprio, mas como mediador autorizado da Palavra de Deus<sup>97</sup>. Tal autoridade é teocêntrica e não pode ser delegada ou instrumentalizada segundo interesses humanos.

Essa soberania divina que legitima a missão profética oferece um critério teológico fulcral para pensar o papel da inteligência artificial no mundo contemporâneo. Assim como Jeremias não fala por si mesmo, também a tecnologia, enquanto instrumento criado pelo ser humano, não possui autoridade intrínseca: sua legitimidade deriva do uso que se faz dela e do fim a que se destina. A IA não pode, desta maneira, pretender substituir a Palavra ou oferecer “respostas salvíficas” autônomas, uma vez que estas pertencem somente ao Deus que envia e ordena<sup>98</sup>.

Quando algoritmos passam a ser tratados como oráculos infalíveis, ou quando o verossímil (namorada(o) digital) substitui relações verdadeiramente humanas, ou quando decisões éticas são delegadas cegamente a sistemas automatizados, corre-se o risco de idolatria tecnológica, um fenômeno que a Igreja alerta ao insistir que “a técnica, por mais admirável que seja, não é fim em si mesma, mas deve ser orientada ao serviço da pessoa humana”<sup>99</sup>.

A missão profética descrita no v.7 também ilumina o papel do ser humano no uso da IA. Desta forma, o envio divino pressupõe ação: “tu irás” (תֵּלֵךְ). Essa dimensão dinâmica convida a Igreja e a teologia a compreenderem os ambientes digitais como novos “areópagos” de evangelização<sup>100</sup>. O chamado de Jeremias ecoa hoje na missão de anunciar a Palavra também nos espaços mediados por algoritmos, plataformas e redes, não como instrumentos neutros, mas como territórios missionários que exigem discernimento, criatividade e presença ética.

A autoridade divina também ressignifica a noção de “fala” (דִּבְרֵי). Jeremias não deve dizer o que pensa, mas aquilo que Deus

<sup>97</sup> THOMPSON, J., *The Book of Jeremiah*, p. 49.

<sup>98</sup> GRAVES, M., *Theological Foundations for Moral Artificial Intelligence*, p. 195.

<sup>99</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum, n. 112.

<sup>100</sup> JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, n. 37.

ordena. Essa dimensão teológica da palavra profética desafia a cultura digital, marcada por fluxos incessantes de informação e discursos e ações automatizadas, o que se manifesta por exemplo através daquilo que no meio digital é chamado de “trend/tendência”.

No contexto da IA generativa, capaz de produzir textos, imagens e discursos, a tentação é confundir a produção massiva de linguagem com comunicação verdadeira. No entanto, a teologia da Palavra recorda que não basta falar, é preciso anunciar com fidelidade ao conteúdo revelado. “A evangelização não se faz apenas com palavras humanas, mas com a Palavra de Deus que transforma<sup>101</sup>”. Nesse sentido, a missão humana não é gerar mais dados, mas transmitir sentido, e a IA, quando bem orientada, pode ser aliada nesse anúncio, ajudando a traduzir, contextualizar e difundir a mensagem evangélica em novas linguagens.

A frase “para todos a quem eu te enviar” amplia o horizonte da missão e evoca o caráter universal do envio profético. Jeremias não será mensageiro para um grupo restrito, mas para todos os destinatários designados por Deus. Este universalismo da missão inspira uma teologia da presença nos espaços tecnológicos globais. A cultura digital, alimentada pela IA, não conhece fronteiras geográficas; nela, a palavra pode alcançar povos e culturas simultaneamente. A Igreja reconhece, por isso, que “o ambiente digital constitui um continente a ser evangelizado<sup>102</sup>”. A soberania de Deus, que envia o profeta “a todos”, continua vigente: o mandato de ir e anunciar inclui hoje os “territórios algorítmicos” onde bilhões de pessoas vivem, pensam e formam suas convicções.

A obediência exigida a Jeremias expressa uma pedagogia missionária que permanece atual. A missão não é negociável nem opcional, mas resposta a um chamado divino que transcende a lógica da eficiência humana. O profeta deve falar tudo o que Deus ordenar, mesmo quando a mensagem for impopular ou contracultural. De modo semelhante, a Igreja é chamada a anunciar a verda-

<sup>101</sup> PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

<sup>102</sup> FRANCISCO, *Christus Vivit*, n. 86.

de integral do Evangelho também no ambiente digital, resistindo à tentação de diluí-la para se adequar ao algoritmo ou à lógica das plataformas.

É justamente nesta esteira que afirmou Bento XVI, “o anúncio deve ser verdadeiro em seu conteúdo e caridoso em seu modo, mesmo em novos contextos comunicativos”<sup>103</sup>. Assim como Jeremias, a comunidade cristã é chamada a unir obediência e criatividade, fidelidade e inovação, palavra eterna e linguagem nova para que a soberania divina continue a ser proclamada em todas as linguagens, inclusive as digitais.

O v.8 marca um ponto decisivo no relato vocacional: à objeção de Jeremias e ao seu sentimento de insuficiência, Deus responde com a promessa de presença e salvação. A frase “אַל-תִּירָא/אַל-תִּירָא לְפָנֵי הַמַּלְאָכִים/”*Não temas diante deles*” é típica das fórmulas de encorajamento presentes em outras vocações (Ex 3,12; Js 1,5), e tem função teológica clara: o medo humano não é obstáculo para a missão quando a presença divina acompanha e sustenta o enviado<sup>104</sup>.

Além disso, a partícula causal “כִּי/porque” introduz a razão dessa coragem: “אַתָּה עִמָּךְ/Eu estou contigo”. O verbo estar indica presença contínua, não pontual, e o infinitivo “לְהַצִּילָהּ/para te salvar” amplia a promessa, associando a presença de Deus à libertação ativa. Essa dinâmica é teologicamente fundamental: a vocação profética não é sustentada por competências humanas, conforme destacado anteriormente, mas por uma relação permanente de companhia e fidelidade divina<sup>105</sup>.

Tal promessa de presença divina lança luz sobre a condição humana diante das novas tecnologias. Ou seja, a inteligência artificial, por mais potente que seja, não elimina a experiência do medo: medo da substituição, da irrelevância, da desumanização. O anúncio “Eu estou contigo” recorda que a identidade humana não se define pela capacidade técnica, mas pela relação com o Deus que acompanha e salva. Como afirma Francisco: “a técni-

<sup>103</sup> BENTO XVI, Mensagem para o 47º Dia Mundial das Comunicações Sociais, 2013.

<sup>104</sup> LUNDBOM, J., Jeremiah 1-20, p. 56.

<sup>105</sup> BRUEGGEMANN, W., A Commentary on Jeremiah, p. 28.

ca não pode responder às perguntas mais profundas do coração humano<sup>106</sup>”.

Assim como Jeremias não precisa temer os poderosos porque Deus está ao seu lado, a humanidade não precisa temer o avanço tecnológico quando este é discernido e orientado por uma consciência enraizada na presença divina<sup>107</sup>. Esta fórmula “eu estou contigo” também revela uma dimensão missionária no contexto digital. A promessa que sustenta o profeta é a mesma que fundamenta a missão da Igreja: “Eis que estarei convosco todos os dias até o fim dos tempos” (Mt 28,20).

Essa presença acompanha o anúncio do Evangelho mesmo nos novos areópagos criados pela tecnologia. Desta forma, o ambiente digital, moldado por algoritmos, redes e inteligências artificiais, é hoje um dos principais espaços onde a humanidade tem buscado sentido. Por isso, a Igreja é chamada a “habitar com fé e criatividade esses ambientes, levando neles a presença de Cristo<sup>108</sup>”. Assim como Jeremias é enviado com a garantia de que Deus estará com ele diante dos reis e sacerdotes, também os cristãos são enviados com essa mesma presença para anunciar a Palavra em meio aos fluxos de dados, às inteligências artificiais e às novas formas de cultura.

Vale mencionar que a promessa: “para te salvar” introduz uma dimensão soteriológica, e isso pode ressignificar o papel da tecnologia. A salvação, no horizonte bíblico, não é apenas libertação de perigos externos, mas restauração integral do ser humano em sua dignidade. A inteligência artificial pode colaborar nesse processo, por exemplo, ao promover saúde, educação e justiça, mas nunca poderá oferecê-lo em sua plenitude.

Somente a presença salvífica de Deus pode dar sentido último à história humana. Por isso, a sociedade deve estar atenta a duas possíveis tentações: a de absolutizar a tecnologia como salvadora e a de demonizá-la como ameaça. O caminho autêntico é o

<sup>106</sup> FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum, n. 112.

<sup>107</sup> VOUSINAS, G. L., *Ethical Dilemmas Behind Artificial Intelligence*, p. 6.

<sup>108</sup> PAPA FRANCISCO, *Christus Vivit*, n. 87.

da integração: reconhecer que a presença divina não exclui o uso da inteligência artificial, mas orienta sua aplicação para fins que participem da obra salvífica de Deus no mundo<sup>109</sup>. Assim, a palavra dirigida a Jeremias ecoa hoje para a Igreja e para a sociedade tecnológica: “Não temas... eu estou contigo”, também diante das máquinas.

### 8.3. Promessa divina, investidura e envio (vv.9-10)

O v.9 representa o clímax do processo vocacional, no qual a autoridade profética de Jeremias é conferida por meio de um gesto simbólico de profunda densidade teológica. A ação de Deus que “estende a mão” (וַיִּשְׁלַח אֶת-יָדוֹ) e “toca a boca” (וַיַּגֵּעַ עַל-פִּי) do profeta recorda gestos semelhantes de investidura em Isaías (Is 6,7) e Ezequiel (Ez 2,8–3,3). O toque divino não tem caráter mágico, mas sacramental: comunica autoridade, purifica e capacita para a missão<sup>110</sup>.

A boca, *locus* da palavra e do anúncio, torna-se instrumento direto da revelação. A frase conclusiva, “וַיִּתֵּן יְדִבְרֵי בְּפִי/ponho as minhas palavras na tua boca”, expressa a transferência de autoridade: o profeta não falará em nome próprio, mas será porta-voz do próprio Deus. A missão profética nasce, portanto, de uma Palavra recebida, não inventada<sup>111</sup>.

Este versículo oferece uma chave interpretativa fundamental para o discernimento ético da inteligência artificial, especialmente no campo da linguagem. No mundo contemporâneo, algoritmos de IA são capazes de gerar textos, discursos e até homilias, fenômeno que levanta questões teológicas cruciais sobre autoridade e autenticidade. Assim como Jeremias só pode falar após receber a Palavra de Deus, a linguagem humana, mesmo mediada por tecnologias, deve permanecer orientada pela verdade e pelo bem.

A produção automática de discursos pode ser útil quando auxilia a difusão de conteúdos educativos ou evangelizadores, mas

<sup>109</sup> KUÇURADI, I., *The Concept of Human Dignity*, p. 13.

<sup>110</sup> THOMPSON, J., *The Book of Jeremiah*, p. 50.

<sup>111</sup> BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah*, p. 29.

torna-se perigosa quando cria “palavras sem origem”, desconectadas da verdade revelada ou manipuladas para fins ideológicos<sup>112</sup>. A teologia recorda que “não é o volume de palavras que salva, mas a Palavra que vem de Deus<sup>113</sup>”, e por isso a IA deve ser discernida como ferramenta, jamais como fonte normativa de fé ou doutrina.

O gesto divino de tocar a boca também revela o valor sacramental da linguagem, algo que a tecnologia não pode replicar. A palavra profética não é mera informação, mas performatividade: ela realiza aquilo que anuncia (Is 55,11). Esse princípio é essencial diante de uma cultura digital onde a palavra, muitas vezes produzida artificialmente, tende a perder densidade ontológica e peso ético. A missão do profeta consiste em ser canal da Palavra viva, não em gerar discursos vazios. A Igreja, ao refletir sobre a comunicação contemporânea, insiste que “a linguagem deve ser um serviço à verdade e à comunhão<sup>114</sup>”. Por isso, mesmo em ambientes digitais saturados de mensagens, a tarefa eclesial permanece a mesma: ser boca de Deus no meio do ruído. A inteligência artificial pode servir a esse propósito, ajudando a traduzir e contextualizar a Palavra, mas nunca poderá substituir a dimensão sacramental do anúncio que nasce de uma relação viva com Deus.

O v.10 O representa a culminação teológica e programática do chamado profético de Jeremias. A fórmula introdutória “רָאָה/ *Vē*” funciona como imperativo vocacional, chamando o profeta a reconhecer a magnitude da missão que lhe é confiada. O verbo “הִפְקִדְתִּיךָ/ *te designo*” (hifil de פקד) expressa a investidura formal em uma função de autoridade e responsabilidade. A missão não é apenas religiosa ou cultural, mas histórica e política: Jeremias é posto “sobre as nações e sobre os reinos”, indicando um alcance universal que transcende Judá<sup>115</sup>. A sucessão de seis infinitivos: “arrancar, derrubar, destruir, arruinar, edificar e plantar”, estrutura a vocação em dois movimentos complementares: o negativo (juízo) e o positivo (restauração). Essa polaridade expressa a natureza

<sup>112</sup> SPENCER, N., *Is Artificial Intelligence a Threat to Theology?*, p. 4.

<sup>113</sup> PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 76.

<sup>114</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Communio et Progressio*, n. 11.

<sup>115</sup> LUNDBOM, J., *Jeremiah 1–20*, p. 60.

dialética da profecia: não há construção verdadeira sem desconstrução do que é injusto, e não há juízo autêntico que não conduza à esperança<sup>116</sup>.

Esse binômio profético “destruir e construir”, oferece uma chave importante para compreender o papel da inteligência artificial na história humana. Tal como Jeremias é chamado a confrontar estruturas de poder, idolatria e injustiça, a IA, quando orientada eticamente, pode servir como instrumento de diagnóstico e desconstrução de sistemas sociais usados para a destruição humana e ambiental.

Algoritmos aplicados à análise de grandes volumes de dados podem revelar desigualdades invisíveis, denunciar injustiças estruturais e auxiliar na formulação de políticas mais justas<sup>117</sup>. Contudo, assim como o profeta não tem poder próprio, a tecnologia não possui agência moral por si mesma: ela precisa ser guiada por princípios humanos e teológicos. Se empregada de modo irresponsável, pode reforçar desigualdades e perpetuar estruturas de dominação<sup>118</sup>, tornando-se mais instrumento de “arruinar” que de “plantar”.

A dimensão positiva da missão: “edificar e plantar”, aponta para a vocação construtiva do profetismo: não basta denunciar, é preciso propor e instaurar novas possibilidades de vida. Do mesmo modo, a inteligência artificial pode ser utilizada para promover uma cultura de paz, educação acessível, saúde universal e soluções sustentáveis para os grandes desafios globais<sup>119</sup>. Essa capacidade criativa se insere na tradição bíblica da nova criação, onde o juízo prepara o terreno para a restauração. A Igreja reconhece que a técnica, quando orientada ao bem comum, pode ser “expressão da criatividade com a qual o ser humano colabora com a obra do Criador<sup>120</sup>”. Por isso, a tarefa não é rejeitar a tecnologia, mas evangelizá-la, isto é, integrá-la ao projeto de Deus que deseja “plantar” justiça e “edificar” comunhão na história.

<sup>116</sup> BRUEGGEMANN, W., *A Commentary on Jeremiah*, p. 31.

<sup>117</sup> AGRAWAL, R., *Big Data in Digital Healthcare*, p. 530.

<sup>118</sup> VOUSINAS, G. L., *Ethical Dilemmas Behind Artificial Intelligence*, p. 7.

<sup>119</sup> EFTHYMIU, I., *Artificial Intelligence and the Future for Charities*, p. 8.

<sup>120</sup> FRANCISCO, *Laudato Si'*, n. 124.

Por fim, a dupla função do profeta: “derrubar e construir”, recorda que a missão cristã em tempos de inteligência artificial não é apenas adaptar-se às mudanças, mas discernir, julgar e orientar essas mudanças segundo o Evangelho. O uso da IA não pode ser acrítico: deve ser submetido ao crivo da justiça, da dignidade humana e do destino universal dos bens. O mesmo Deus que “designou” Jeremias sobre os reinos continua chamando a Igreja a exercer um papel profético sobre as estruturas tecnológicas do mundo atual. Como recorda João Paulo II, “a evangelização exige não apenas anúncio, mas transformação das culturas<sup>121</sup>”. Nesse sentido, o profetismo em tempos de inteligência artificial consiste em arrancar as idolatrias tecnocráticas, derrubar sistemas desumanizantes, destruir paradigmas injustos e, ao mesmo tempo, edificar novas formas de convivência, plantar justiça e promover uma civilização do amor também no universo digital.

## Conclusão

Ao final desta presente investigação, torna-se patente que o relato vocacional de Jeremias não é apenas uma memória literária do profetismo israelita, mas um verdadeiro paradigma hermenêutico capaz de iluminar questões urgentes do presente. A perícopes de Jr 1,4-10, lida com rigor histórico-crítico e profundidade teológica, revela uma estrutura narrativa que vai muito além de seu contexto original: nela estão contidos elementos universais sobre a relação entre Deus e o ser humano, sobre o sentido da missão, sobre os limites e potencialidades da liberdade humana e sobre a responsabilidade de transformar a realidade segundo a vontade divina.

Esse horizonte antropológico e teológico, ao ser colocado em diálogo com os desafios contemporâneos da inteligência artificial, demonstra o potencial fecundo da exegese bíblica para oferecer discernimento ético, espiritual e cultural em um tempo de rápidas transformações tecnológicas.

<sup>121</sup> Redemptoris Missio, n. 52

O percurso realizado ao longo deste estudo demonstrou que a vocação profética descrita em Jeremias segue uma dinâmica que permanece atual: ela nasce de uma iniciativa divina que precede o sujeito, encontra resistência na fragilidade humana, é acompanhada por uma pedagogia transformadora, recebe autoridade pela Palavra e se concretiza em uma missão histórica. Cada uma dessas etapas revelou paralelos significativos com o modo como a humanidade se relaciona hoje com a inteligência artificial.

A criação de tecnologias inteligentes, longe de ser um ato neutro ou meramente técnico, está inserida no mesmo horizonte de vocação: ela deve ser resposta a um chamado de corresponsabilidade pela história, e não simples fruto de curiosidade, poder ou lucro. Assim como Jeremias foi chamado a falar em nome de Deus e não em nome próprio, também a ação humana no campo tecnológico precisa estar orientada a valores que vão além dos interesses imediatos e promovam a dignidade e o bem comum.

Um dos aspectos mais relevantes que emergiram desta análise é a pedagogia divina que transforma a fraqueza em força, tema muito caro nas Escrituras, sobretudo em Rm 8,18-27<sup>122</sup>. A objeção de Jeremias “não sei falar”, ecoa hoje no temor humano diante do avanço da inteligência artificial: o medo de ser substituído, de perder relevância ou de perder o controle sobre suas próprias criações. Diante disto, a resposta divina “eu estou contigo” recorda que a missão não se realiza pela competência técnica, mas pela fidelidade à presença e ao projeto de Deus.

Essa lógica teológica deve informar também a relação da sociedade com a IA: as tecnologias não são ameaças em si mesmas, mas instrumentos que, quando usados de forma responsável, podem ampliar a liberdade e a criatividade humanas. Nesta perspectiva, a fragilidade, longe de ser um obstáculo, pode tornar-se ocasião de cooperação com a graça, contanto que o ser humano não abdique de sua vocação ética e relacional.

---

<sup>122</sup> À nível de aprofundamento, recomenda-se a leitura de “A intercessão do Espírito como socorro à fraqueza humana: uma análise de Rm 8,18-27”. *Apud* GONZAGA, W.; ÉVISON, F., *A intercessão do Espírito como socorro à fraqueza humana*, p.185-212.

Outro ponto crucial que emerge do texto bíblico é a dimensão da Palavra. Jeremias não fala por iniciativa própria: Deus toca a sua boca e coloca em seus lábios as palavras que deverá pronunciar. Essa teologia da Palavra tem implicações profundas para a reflexão sobre a inteligência artificial, especialmente no campo da linguagem. Num mundo em que algoritmos são capazes de gerar textos, discursos e decisões, torna-se urgente recordar que nem toda palavra tem a mesma autoridade. A Palavra profética não é produto de cálculo, mas fruto de relação. Ela nasce do encontro com o mistério divino e se orienta ao serviço da verdade e da justiça. Assim, a teologia oferece um critério decisivo: a linguagem mediada por máquinas pode ser útil e complementar, mas nunca deve substituir a dimensão relacional e revelacional da palavra humana inspirada por Deus.

A dimensão histórica da vocação de Jeremias também auxilia na compreensão do papel transformador da tecnologia. A missão profética é descrita em termos de destruição e construção: arrancar, derrubar, destruir e arruinar estruturas injustas, para depois edificar e plantar novas realidades. Essa lógica dialética oferece um modelo ético para o uso da inteligência artificial. A tecnologia pode e deve ser usada para desmontar sistemas de opressão, corrigir desigualdades e denunciar injustiças, ao mesmo tempo em que contribui para construir sociedades mais justas, inclusivas e sustentáveis. Contudo, isso exige discernimento: sem orientação ética e teológica, as mesmas ferramentas que podem libertar podem também escravizar, reforçando dinâmicas de dominação e exclusão. A vocação profética convida, portanto, a uma postura crítica diante da tecnologia, evitando tanto a idolatria tecnocrática quanto o medo paralisante.

Outro elemento de suma importância é o fato de que O diálogo entre Bíblia e inteligência artificial, não é apenas possível, mas necessário. Ele permite que a teologia ofereça à sociedade contemporânea aquilo que ela mais necessita: critérios para discernir o sentido de seu progresso. A técnica, por si só, não é portadora de finalidade; ela precisa ser inserida em um horizonte de sentido

maior, que aponte para o bem da pessoa humana e da criação. Ao articular esse horizonte com a ajuda da Escritura, a teologia não pretende frear o avanço científico, mas conferir-lhe profundidade, direção e responsabilidade. A vocação profética de Jeremias mostra que toda ação humana, inclusive a tecnológica, precisa ser avaliada à luz do chamado divino à justiça, à comunhão e à vida.

Portanto, a análise desenvolvida ao longo deste artigo permite concluir que a vocação profética, tal como narrada em Jr 1,4-10, oferece uma gramática teológica essencial para pensar a inteligência artificial em chave cristã. A iniciativa divina que chama, a fragilidade humana que responde, a pedagogia que capacita, a Palavra que autoriza e a missão que transforma constituem um modelo paradigmático para orientar o uso das tecnologias emergentes. A IA, quando compreendida dentro dessa lógica vocacional, deixa de ser ameaça para tornar-se oportunidade: oportunidade de servir à vida, de promover a justiça, de ampliar a comunhão e de colaborar com a ação criadora e redentora de Deus na história.

## Referências bibliográficas

AGRAWAL, Raag.; PRABAKARAN, Sudhakaran. Big Data in Digital Healthcare: Lessons Learnt and Recommendations for General Practice. *Heredity*, v. 124, n. 4, p. 525-534, 2020.

BRUEGGEMANN, Walter. **A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 25-26.

BRUEGGEMANN, Walter. **Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy**. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

CARROLL, Robert P. **From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah**. London: SCM Press, 1981.

CONCÍLIO VATICANO II. **Communio et Progressio**: Instrução Pastoral sobre os Meios de Comunicação Social. São Paulo: Paulinas, 1971.

COUTURIER, Guy P., Jeremias. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 542-602.

DIMARA, Vasilias et alii. Artificial Intelligence and Theology: Can Different Doctrines Have Different Outcomes?. *Journal of Politics and Ethics in New Technologies and AI*, 3(1), e37714. <https://doi.org/10.12681/jpentai.37714>.

EFTHYMIU, Ioannis P. et al. Artificial Intelligence and the Future for Charities. *International Journal of Non-Profit Sector Empowerment*, v. 2, n. 1, e35345, 2023.

EFTHYMIU, Ioannis P. et al. **Artificial Intelligence and the Future for Charities**. *International Journal of Non-Profit Sector Empowerment*, v. 2, n. 1, e35345, 2023.

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

FOHRER, Georg. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Christus Vivit**. São Paulo: Paulinas, 2019.

GNILKA, Joachim. **El profeta Jeremías**. Salamanca: Sígueme, 1980. p. 45.

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; ÉVISON, Francisco. A intercessão do Espírito como socorro à fraqueza humana: uma análise de Rm 8,18-27. **Revista Davar Polisêmica**, Belo Horizonte, v. 19, n.1, jan.-jul., 2025. ISSN 2236-2711. DOI: Link: <https://revista.fipemig.com.br/index.php/davar/issue/view/13>

GRAVES, Mark. Theological Foundations for Moral Artificial Intelligence. **Journal of Moral Theology**, v. 11, n. 1, p. 182–211, 2022.

HOLLADAY, Willian Lee. **Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25**. Minneapolis: Fortress Press, 1986.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Redemptoris Missio**: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1990.

KUÇURADI, Ioanna. **The Concept of Human Dignity and its Implications for Human Rights**. *Bioethics Update*, v. 5, n. 1, p. 7-13, 2019.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

LUNDBOM, Jack Raymond. **Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1999.

MARTIN, Stephen A. The Theological and Ethical Dangers Associated with Using Artificial Intelligence in Christian Religious Settings. **Firebrand Magazine**, 23 maio 2023. Disponível em: <https://firebrandmag.com/articles/the-theological-and-ethical-dangers-associated-with-using-artificial-intelligence-in-christian-religious-settings>. Acesso em: 10 fev. 2024.

McKANE, William. **Jeremiah 1–25: A Critical and Exegetical Commentary**. Edinburgh: T&T Clark, 1986.

MCKENZIE, Gregory. S. Sons of Disobedience and their Machines: How Sin and Anthropology Can Inform Evangelical Thought About AI. **Eleutheria**, v. 5, n. 2, p. 129–151, 2021.

NICCACCI, Alviero. Sullo stato sintattico del verbo hayâ. In: **Liber Annuus**, 40 (1990), p. 9–23.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1975.

RÖMER, Thomas Christian. **The So-Called Deuteronomistic History**: A Sociological, Historical and Literary Introduction. London: T&T Clark, 2005.

SCHMITT, Flávio. Um chamado para a vida: vocação e missão em Isaías 6,1-13. Revista **Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 381–403, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12905>. Acesso em: 15 maio 2025.

SCHÖKEL, Luis Alonso; SICRE DÍAZ, José Luis., **Profetas I**: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Introdução ao Profetismo Bíblico**. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.

SPENCER, Nick. **Is Artificial Intelligence a Threat to Theology?** Church Times, 10 mar. 2023. Disponível em: <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2023/10-march/comment/opinion/is-artificial-intelligence-a-threat-to-theology>. Acesso em: 03 out. 2025.

THOMPSON, John Arthur. **The Book of Jeremiah**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

VOUSINAS, George L. et al. Mapping the Road of the Ethical Dilemmas Behind Artificial Intelligence. **Journal of Politics and Ethics in New Technologies and AI**, v. 1, n. 1, e31238, 2022.

WESTERMANN, Claus. **Basic Forms of Prophetic Speech**, Westminster John Knox, 1991.

XU, Ximian. **The Theology and Ethics of Artificial Intelligence Technologies**: An Interview with Ximian Xu at Singapore Bible College. Edited by Jackie Hwang and Jean Luah. Center for House Church Theology, 2024. Available at: <https://housechurchtheology.com>. Accessed: 2 oct. 2025.

A obra *Cânon, Escritura e Teologia* é fruto de pesquisas realizadas a partir de aulas e do Grupo de Pesquisa, entre professor e alunos de pós-graduação, mestrandos e doutorandos *stricto sensu* em Teologia Bíblica e em Teologia Sistemático-Pastoral (cursos acadêmicos): um trabalho transdisciplinar e interdisciplinar, com leituras de interface e a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos das primeiras obras, nas quais disponibilizamos vários textos, agora publicamos outros três, que trazem o resultado do fruto de pesquisas a partir da interpretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, seguindo a mesma dinâmica de antes, ou seja, em diálogo com temas de diversas áreas, como: sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São pesquisas e estudos voltados especialmente para temas 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 constata 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 e Teologia em diálogo*; 3) *Perscrutando as Escrituras*. 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 978-65-5252-299-3



9 786552 522993