

ACADÊMICA

Série



WALDECIR GONZAGA *ET ALII*

EXEGESE, ESCRITURA E TEOLOGIA

LETRAPITAL

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
waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>

ORCID ID:
<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Waldecir Gonzaga *et alii*

Exegese, 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

E96

Exegese, escritura e teologia [recurso eletrônico] / organização Waldecir Gonzaga et alii. -
1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: pdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-303-7 (recurso eletrônico)

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

26-104357.0

CDD: 220.6

CDU: 27-273

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

01/04/2026 02/04/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-303-7>

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

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Basílio da Silva, OSB (FSBRJ)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

Prefácio. Deus fala aos homens como a amigos.....	8
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	
Apresentação. Exegese, Escritura e Teologia	13
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo 1. O Reino em parábolas: uma abordagem hermética de Mt 13,1-50.....	25
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Elias Luz Vieira</i>	
Capítulo 2. Mariologia e sinodalidade: a Anunciação, a vocação e a missão para a paz em Lc 1,26-38, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica.....	57
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Eliara Marli Rosa</i>	
Capítulo 3. A relação de Jesus com os coletores de impostos: uma proposta de análise pragmática de Lc 19,1-10	102
<i>Victor Silva Almeida Filho</i>	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo 4. A proeminência da lei: contribuições teológicas a partir de Rm 10,4a.....	132
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Ulicélio Valente de Oliveira</i>	
Capítulo 5. 1Cor 1,23-24: O crucificado à luz da Teodramática de Hans Urs von Balthasar	158
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Henrique Juvenal Viana dos Santos</i>	

Capítulo 6. O uso do Antigo Testamento em 1Tm 5,17-22: citação, alusão e ecos	181
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Darlan Alves de Barros Rezende</i>	
Capítulo 7. A finalidade da catequese com adultos. Reflexão sobre 2Tm 3,16-17	207
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Edvaldo Andrade Amaral</i>	
Capítulo 8. A oração do penitente: Análise exegética de Tobias 3,1-6 à luz da Análise Retórica <i>Bíblica Semítica</i>	236
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Eliseu Fernandes Gonçalves</i>	
Capítulo 9. Elementos da teologia do <i>sensus fidei</i> em Jr 31,31-34	281
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
<i>Edson Cassiano Lopes</i>	
Capítulo 10. Um estudo de Amós 3,1-8 a partir dos instrumentos da metodologia exegética	314
<i>Antonio Marcos dos Santos</i>	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	

Prefácio

Deus fala aos homens como a amigos

Fabio da Silveira Siqueira¹

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

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

Aprouve a Deus em sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e tonar conhecido o mistério de sua vontade (Ef

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro dos Grupos de Pesquisa: Análise Retórica Bíblica Semítica; TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento, ambos credenciados junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

1,9), pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (Ef 2,18; 2Pd 1,4). Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (Ex 33,11; Jo 15,14-15), e com eles se entretém (Br 3,38) para os convidar à comunhão consigo e nela os receber.

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

Em primeiro lugar, chama atenção a escolha do verbo com o qual o parágrafo inicia: *Placuit Deo... 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”, ou seja, dar a conhecer sua intimidade; e, conjuntamente a isso, manifestar seu plano salvífico. Tal não poderia ser diferente, tendo em vista que Deus sempre se manifestou na história da salvação como aquele cuja “intimidade” é amor e que jamais abandona o ser humano, obra de suas mãos, à própria sorte.

Deus fala aos homens como a amigos... Essa é uma afirmação que nos põe em estreito contato com a ternura divina que pode ser percebida no seu gesto de vir ao nosso encontro. O Papa

Leão XIV, em 07 de janeiro deste ano de 2026, iniciou uma série de catequeses sobre o Concílio Vaticano II. Depois da catequese introdutória, o Pontífice dedicou cinco outras catequeses ao estudo da *Dei Verbum*. Na primeira, que também tem como título “Deus fala aos homens como a amigos”, comentando este trecho de DV 2, ele afirma:

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

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

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

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

A Sagrada Escritura é o testemunho escrito desta Revelação de Deus. Sabemos que o conceito “Palavra de Deus” é mais am-

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

Sabemos, todavia, que a correta interpretação das Escrituras é uma tarefa árdua. É justamente em virtude disso, que o trabalho tão esmerado de exegetas e estudiosos das Sagradas Letras deve ser sempre mais estimulado e valorizado. Encontrar nas “palavras humanas” da Bíblia a “palavra de Deus”, ou seja, saber interpretar o texto sagrado para se apreender o que, de fato, Deus nos quis revelar por meio dele, é uma nobre e árdua tarefa. Prof. Waldecir é um dos que se dedicam com afincos 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, colhendo nele os mais preciosos frutos que alimentem sua vida espiritual. Assim poderão testemunhas do Senhor, pondo em prática a Palavra ouvida e assimilada, sendo promotores da justiça e da paz em todos os ambientes onde o Senhor os enviar.

Apresentação

Exegese, Escritura e Teologia

Waldecir Gonzaga¹

Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando com a pesquisa e produção de estudos bíblico-teológicos, a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas² de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, de 1993, e pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos³, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas⁴ (Paulo), Cartas católicas⁵ (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus

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

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

³ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

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

⁵ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 421-444; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 408-409; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 61-92.

e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino⁶, bem como de textos do *Antigo Testamento*⁷ e do *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira pluridisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar e interdisciplinar, trazendo ensaios que envolvem temas sobre *Cânon Bíblico, Sagrada Escritura e Sagrada Teologia*, temas estes que estão presentes em vários *corpora* da Bíblia (Antigo Testamento e Novo Testamento).

Neste sentido, os leitores e leitoras encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do Antigo Testamento (Pentateuco, Históricos, Sapienciais e Proféticos) e do Novo Testamento (Evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse), bem como temas ligados ao *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* [citação (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente)] – a exemplo de vários trabalhos existentes nesta área⁸ –, um

⁶ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

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

⁸ *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241; GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle 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, p. 395-413; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 133-180.

método de leitura bíblica muito 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 Meynet⁹, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado¹⁰, inclusive com um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado “Análise Retórica Bíblica Semítica”¹¹.

Como nas obras publicadas anteriormente (desde 2022.2 até 2025.2), também estes livros são oferecidos nos dois formatos (*e-book* e impresso) e mantêm o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentadas informações referentes a seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade entre as obras, como ocorreu nas anteriores. Cada capítulo conserva o estilo artigo, com título, resumo, palavras-chave e um *minibio* dos autores. Além de capítulos inéditos, em sua maioria, os leitores também poderão encontrar alguns textos que foram publicados anteriormente no formato artigo em algum periódico/revista, sempre dando os créditos à revista que o publicou por primeiro, indicando-lhe a precedência e a procedência.

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

⁹ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

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

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

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 I** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Elias Luz Vieira, com o texto “O Reino em parábolas: Uma abordagem hermética de Mt 13,1-50”; o **capítulo II** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Eliara Marli Rosa, com o texto “Mariologia e sinodalidade: a Anunciação, a vocação e a missão para a paz em Lc 1,26-38, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”; o **capítulo III** apresenta a colaboração de Victor Silva Almeida Filho e Waldecir Gonzaga, com o texto “A relação de Jesus com os coletores de impostos: uma proposta de análise

pragmática de Lc 19,1-10”; o **capítulo IV** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Ulicélio Valente de Oliveira, com o texto “A proeminência da lei: contribuições teológicas a partir de Rm 10,4a”; o **capítulo V** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Henrique Juvenal Viana dos Santos, com o texto “1Cor 1,23-24: O crucificado à luz da teodramática de Hans Urs von Balthasar”; o **capítulo VI** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Darlan Alves de Barros Rezende, com o texto “O uso do Antigo Testamento em 1Tm 5,17-22: citação, alusão e ecos”; o **capítulo VII** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Edvaldo Andrade Amaral, com o texto “A finalidade da catequese com adultos. Reflexão sobre 2Tm 3,16-17”; o **capítulo VIII** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, com o texto “A oração do penitente: Análise exegética de Tobias 3,1-6 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”; o **capítulo IX** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Edson Cassiano Lopes, com o texto “Elementos da teologia do *sensus fidei* em Jr 31,31-34”; o **capítulo X** traz a colaboração de Antonio Marcos dos Santos e Waldecir Gonzaga, com o texto “Um estudo de Amós 3,1-8 a partir dos instrumentos da metodologia exegética”.

Além de todos os capítulos, a obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio) e o *Prefácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). Como dito antes, ela é publicada nos dois formatos (*e-book* e impresso), e seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilingües (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com seu conteúdo, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, além da obra ter seu ISBN e DOI geral, cada capítulo também conta com seu DOI específico e com o 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://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes; EdiPUC-Rio, 2019.
- GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas**. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.52, n.3, set./dez.2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>
- GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego S.; CARVALHO SILVA, Ygor A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, **Kerygma**, Engenheiro Coelho, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>
- GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>
- GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, jan./jun. 2021, p. 9-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). **La investigación en teología: problemas y métodos**: Rio de Janeiro: PUC-Rio; Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1239&sid=3> e http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf

WEBER, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Bíblia 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: <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_js7REaaJLgVHyuiwPHAxey/view

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GONZAGA, Waldecir [et 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>

crisã quanto a hermética apresentam uma estrutura simbólica focada na transformação interna do indivíduo, na revelação gradual da verdade e na vivência mística do “Reino dos Céus”. Os achados indicam que o simbolismo, como um meio de comunicação do invisível, possibilita uma interpretação transdisciplinar e profundamente espiritual dos textos sagrados, ressaltando o caráter iniciático das parábolas de Jesus, conforme narrados nos Evangelhos, especialmente em Mt 13,1-50. O estudo enfatiza a relevância da hermenêutica simbólica como uma alternativa às leituras estritamente literalistas. A conexão entre as narrativas parabólicas e o hermetismo reforça a ideia de que o “Reino dos Céus” é uma realidade interna, acessível àqueles que buscam desvendar os sinais do mistério. Ao final, conclui-se que o símbolo transcende e ressignifica seu papel como mero objeto de interpretação, tornando-se um caminho para o autoconhecimento e a revelação espiritual.

Palavras-chave: Mateus 13, Parábolas do Reino, Hermenêutica simbólica, Pensamento hermético.

Abstract

The present study aims to examine the possible interrelations between Hermetic thought and the parables of the “Kingdom of Heaven”, as presented by Jesus in the Gospel according to Matthew (Mt 13:1-50). Although it is one of the three Synoptic Gospels, Matthew also has its peculiarities, as is the case with this chapter. The research is based on the idea that the symbolic language used in the parables contains elements that are in line with the Hermetic tradition, especially with regard to the mediation of the sacred through symbols. The analysis was carried out using a bibliographic methodology, based on classical and contemporary authors in the areas of theology, symbolic hermeneutics and esoteric philosophy. The theoretical discussion reveals that both the Christian and the Hermetic traditions present a symbolic structure focused on the internal transformation of the individual, on the gradual revelation of the truth and on the mystical experience of the “Kingdom of

Heaven”. The findings indicate that symbolism, as a means of communicating the invisible, enables a transdisciplinary and profoundly spiritual interpretation of the sacred texts, highlighting the initiatory character of Jesus’ parables, as narrated in the Gospels, especially in Mt 13:1-50. The study emphasizes the relevance of symbolic hermeneutics as an alternative to strictly literalist readings and suggests the opening for dialogue between Christian theology and other wisdom traditions. The connection between parabolic narratives and Hermeticism reinforces the idea that the “Kingdom of Heaven” is an internal reality, accessible to those who seek to unravel the signs of the mystery. In the end, it is concluded that the symbol transcends its role as a mere object of interpretation, becoming a path to self-knowledge and spiritual revelation.

Keywords: Matthew 13, Parables of the Kingdom, Symbolic Hermeneutics, Hermetic Thought.

Resumen

Este estudio busca examinar las posibles interrelaciones entre el pensamiento hermético y las parábolas del “Reino de los Cielos”, tal como las presenta Jesús en el Evangelio de Mateo (Mt 13,1-50). Si bien es uno de los tres Evangelios Sinópticos, Mateo también presenta sus peculiaridades, como es el caso de este capítulo. La investigación parte de la idea de que el lenguaje simbólico empleado en las parábolas contiene elementos que se alinean con la tradición hermética, especialmente en lo que respecta a la mediación de lo sagrado a través de símbolos. El análisis se realizó mediante una metodología bibliográfica, basada en autores clásicos y contemporáneos de las áreas de teología, hermenéutica simbólica y filosofía esotérica. La discusión teórica revela que tanto la tradición cristiana como la hermética presentan una estructura simbólica centrada en la transformación interna del individuo, la revelación gradual de la verdad y la experiencia mística del “Reino de los Cielos”. Los hallazgos indican que el simbolismo, como

medio para comunicar lo invisible, permite una interpretación transdisciplinaria y profundamente espiritual de los textos sagrados, destacando el carácter iniciático de las parábolas de Jesús narradas en los Evangelios, especialmente en Mt 13,1-50. El estudio enfatiza la relevancia de la hermenéutica simbólica como alternativa a las lecturas estrictamente literalistas. La conexión entre las narraciones parabólicas y el hermetismo refuerza la idea de que el “Reino de los Cielos” es una realidad interna, accesible a quienes buscan desentrañar los signos del misterio. En conclusión, se argumenta que el símbolo trasciende y redefine su papel como mero objeto de interpretación, convirtiéndose en un camino hacia el autoconocimiento y la revelación espiritual.

Palabras claves: Mateo 13, Parábolas del Reino, Hermenéutica Simbólica, Pensamiento Hermético.

Introdução

O texto de Mt 13,1-50 se destaca pela rica compilação de sete parábolas que Jesus utiliza como ferramenta educativa e teológica para ilustrar o “Reino dos Céus”. A forma hermética com que essas histórias são apresentadas, levando em conta elementos simbólicos, cosmológicos e gnósticos do pensamento helenístico, oferece novas perspectivas de interpretação. A herança hermética, vinculada às ideias de Hermes Trismegisto, possibilita a leitura do texto sagrado como um espaço repleto de várias camadas de significado, onde o literal se transforma em simbólico e o histórico em arquetípico³.

As origens históricas dessas parábolas estão ligadas ao cenário sociopolítico do séc. I d.C., um período marcado pela dominação romana, pela esperança messiânica e pela prolífica criação de textos de sabedoria e apocalípticos na tradição judaica do Segundo Templo. Jesus recorre a metáforas do cotidiano agrícola e comercial para expressar uma realidade além do comum, enquanto

³ FERREIRA, A. C.; MARTINEZ, S. A. O. C., *Hermenéutica simbólica, Jung e transdisciplinaridade*, p. 20.

os ouvintes são instigados a perceber os sinais velados do “Reino dos Céus” em meio à vida cotidiana. Nesse aspecto, a hermenêutica simbólica, influenciada por pensadores como Paul Ricoeur⁴, surge como uma ferramenta essencial para a compreensão de significados mais profundos.

O objetivo central desta investigação é analisar as parábolas do “Reino dos Céus” de Mt 13,1-50, um dos três Evangelhos Sinóticos⁵, por meio de uma abordagem hermética, buscando identificar correspondências entre os símbolos empregados por Jesus e os princípios universais encontrados no pensamento hermético. A pesquisa busca evidenciar que essa interpretação simbólica não apenas enriquece a compreensão teológica das histórias narradas nos textos bíblicos mateanos, mas também possibilita um diálogo produtivo entre as espiritualidades tradicionais e contemporâneas⁶

A justificativa para este estudo repousa na necessidade de romper com leituras exclusivamente moralistas ou historicistas do texto bíblico, que limitam o alcance da mensagem evangélica à sua superfície literal, desembocando em leitura fundamentalistas e descontextualizadas; pois uma leitura dos textos bíblicos precisa ter em mente os três sentidos do texto bíblico: literal, espiritual e pleno⁷. A hermenêutica simbólica propõe uma abordagem interpretativa abrangente e rica, que consegue unir razão, intuição e vivência espiritual na compreensão do texto. Essa perspectiva não anula outras formas de exegese, mas as enriquece, desvelando significados que não são captados por análises gramaticais ou sociológicas isoladas, limitadas a determinados aspectos do texto⁸.

A abordagem utilizada nesta pesquisa é a bibliográfica, fundamentada em fontes tanto clássicas quanto contemporâneas que

⁴ COSTA BENTHO, E. C., *Hermenêutica fácil e descomplicada*. Rio de Janeiro, p. 45.

⁵ 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.

⁶ FERREIRA, A. C.; MARTINEZ, S. A. O. C., *Hermenêutica simbólica, Jung e transdisciplinaridade*, p. 14.

⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 93-102.

⁸ ABREU, F. H., *Teologia como Hermenêutica Simbólica*, p. 23.

discutem a tradição hermética e os estudos bíblicos. Esta pesquisa examina de forma crítica as obras de Hermes Trismegisto, textos sobre hermenêutica simbólica e comentários exegéticos referentes a Mt 13,1-50, à luz de categorias interpretativas das áreas de semiótica, psicologia analítica e teologia narrativa. O estudo busca ser interdisciplinar entre diferentes áreas do saber e a dimensão religiosa, ressuscitando valores arquetípicos compartilhados entre diferentes tradições espirituais⁹

A importância deste estudo reside em sua contribuição para os estudos bíblicos atuais, ao apresentar uma interpretação interdisciplinar e transdisciplinar das parábolas, focada na mudança interna e no aprimoramento da consciência. O simbolismo hermético, ao apresentar imagens universais como a luz, a semente e o campo, estabelece uma conexão com as metáforas usadas por Jesus, permitindo assim um redescobrimto do texto sagrado por meio de uma espiritualidade voltada à verdade e à sabedoria¹⁰ bíblica da tradição judaico-cristã e em diálogo com as contribuições das ciências e dos saberes contemporâneos.

O problema central que direciona esta pesquisa é: em que grau uma interpretação hermética das parábolas presentes em Mt 13,1-50 pode enriquecer a percepção do “Reino dos Céus” como uma realidade tanto espiritual quanto simbólica, indo além de uma leitura literal? Essa questão visa recuperar a natureza iniciática das falas de Jesus, entendendo-as como convites ao autoconhecimento e à reconexão com o sagrado.

A análise se concentra nas sete parábolas que Jesus compartilha em Mt 13,1-50, com especial atenção para as parábolas “do tesouro oculto” (v.44) e “do joio e do trigo” (v.24-30.36-43). Essas histórias serão comparadas a trechos do *Corpus Hermeticum*¹¹ e da *Tábua de Esmeralda*¹², buscando identificar possíveis semelhanças em linguagem, temas e objetivos espirituais. Além disso, serão levados em conta comentários de autores patrísticos

⁹ COSTA BENTHO, E. C., *Hermenêutica fácil e descomplicada*, p. 35.

¹⁰ COSTA BENTHO, E. C., *Hermenêutica fácil e descomplicada*, p. 55.

¹¹ TRISMEGISTO, H., *Corpus Hermeticum*.

¹² TRISMEGISTO, H., *A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina)*.

e contemporâneos que reconhecem camadas místicas nas afirmações de Jesus.

A tradição das parábolas, como aponta Santos¹³, possui um profundo valor educacional que vai além da simples transmissão de dados, buscando despertar a consciência e desafiar crenças estabelecidas. Assim, as parábolas relacionadas ao “Reino dos Céus” podem ser entendidas como chamados enigmáticos para uma mudança interna, onde o ouvinte se torna parte do mistério do “Reino dos Céus” ao ouvir com atenção, interpretar simbolicamente e vivenciar a experiência sagrada¹⁴.

Ao destacar o discurso simbólico de Jesus à luz dos princípios herméticos, este estudo busca proporcionar uma chave de interpretação que conecte fé e lógica, tradição e simbolismo, texto e vivência. Trata-se de um esforço acadêmico voltado para redescobrir a profundidade espiritual dos evangelhos canônicos, atribuindo às palavras de Jesus uma força transformadora que ainda ressoa nos dias de hoje, em um contexto em que a busca pelo sagrado permanece intensa.

1. A hermenêutica simbólica e o discurso parabólico de Jesus

A hermenêutica simbólica constitui uma abordagem interpretativa que busca apreender os significados profundos e arquetípicos contidos nos textos religiosos e filosóficos. Inspirada nos estudos de Paul Ricoeur¹⁵ e na psicologia analítica de Carl Gustav Jung¹⁶. Essa perspectiva compreende que o símbolo não representa apenas algo externo, mas atua como ponte entre o visível e o invisível, entre o consciente e o inconsciente coletivo. Aplicada ao discurso parabólico de Mt 13,1-50, também chama-

¹³ SANTOS, C. A. V., *As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13*, p. 144.

¹⁴ SANTOS, C. A. V., *As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13*, p. 145.

¹⁵ RICOEUR, P., *O que é hermenêutica para Paul Ricoeur?* Redalyc, p. 31-32.

¹⁶ FERREIRA, A. C.; MARTINEZ, S. A. O. C., *Hermeneutica simbólica, Jung e transdisciplinaridade*, p.22-23.

do de “o capítulo da decisão”¹⁷, a hermenêutica simbólica revela que as imagens utilizadas por Jesus como o campo, a semente, o fermento e a pérola, não apenas comunicam verdades teológicas, mas também evocam estruturas psíquicas universais, favorecendo a interiorização da mensagem. O uso de figuras cotidianas por Jesus, nesse contexto, especialmente em suas parábolas¹⁸, assume uma dimensão iniciática, onde o ouvinte é convidado a ultrapassar o literal e acessar o mistério do “Reino dos Céus” por meio da contemplação simbólica¹⁹.

A hermenêutica simbólica aparece como um método interpretativo que se afasta de análises estritamente literais ou histórico-críticas dos textos sagrados, propondo uma investigação das estruturas simbólicas na linguagem religiosa. Essa abordagem reconhece que a verdade teológica não se limita a uma declaração racional, mas se desvela por meio de signos que representam uma realidade mais profunda e universal. No âmbito dessa perspectiva, o símbolo vai além de uma simples alegoria²⁰; ele atua como uma ponte entre o visível e o invisível, assim como entre o humano e o transcendente. Ao analisar as Escrituras sob essa lente, o intérprete é chamado a desvendar as camadas escondidas que indicam significados existenciais e espirituais mais vastos.

As parábolas de Jesus, especialmente aquelas narradas em Mt 13,1-50, servem como um rico material para a prática da hermenêutica simbólica, pois são estruturadas a partir de imagens cotidianas que revelam verdades sobre o “Reino dos Céus”. A linguagem das parábolas, sendo um recurso educativo, usa o que é palpável para representar o que não pode ser visto, conectando o concreto com o transcendente. A interpretação dessas imagens de forma simbólica possibilita uma leitura que estabelece um diálogo com a psique humana, desvelando verdades espirituais que

¹⁷ GETTY-SULLIVAN, M. A., *Le parabole del regno*, p. 83-84.

¹⁸ GETTY-SULLIVAN, M. A., *Le parabole del regno*, p. 100-101.

¹⁹ FERREIRA, A. C.; MARTINEZ, S. A. O. C., *Hermenêutica simbólica, Jung e transdisciplinaridade*, p. 23.

²⁰ JEREMIAS, J., *As Parábolas de Jesus*, p. 68-91; BLOMBERG, C. L., *Interpretando as Parábolas*, p. 35-58.

são tanto universais quanto atemporais. Assim, para entender a mensagem da parábola, é necessário ter uma abertura interna e a vontade de vivenciar uma experiência sagrada transformadora.

O discurso parabólico utiliza mudanças de significado que desafiam entendimentos comuns e incentivam o leitor a reavaliar sua percepção da realidade. Essa abordagem é característica de textos que trazem sabedoria e iniciáticas, em que a verdade não é apresentada de maneira direta, mas de forma sutil, demandando um esforço de interpretação para ser compreendida. No caso das parábolas de Mt 13,1-50, essa necessidade de interpretação se torna ainda mais clara, pois Jesus menciona que usa parábolas especificamente para que os segredos do “Reino dos Céus” não sejam revelados amplamente, mas sim para aqueles que têm “ouvidos para ouvir” (Mt 13,9.43). Esse critério de seleção enfatiza a essência esotérica do ensinamento²¹.

A aplicação da hermenêutica simbólica nesse cenário revela que o ensinamento de Jesus se configura como uma trajetória de revelação gradual, em que os ouvintes são guiados ao entendimento não por imposição, mas através de um despertar interno. A escolha de símbolos – como a semente, o campo, a rede, a pérola e o fermento – é proposital, com cada um deles representando processos espirituais como germinação, purificação, discernimento e transformação. Esses símbolos funcionam como chaves interpretativas que, ao serem analisadas sob a perspectiva do simbólico, desvendam uma teologia do “Reino dos Céus” voltada para o interior do ser.

A ideia de símbolo como veículo de um sentido superior tem suas raízes na tradição grega e se prolonga e se transforma no pensamento cristão. Hermes Trismegisto, em sua obra *Corpus Hermeticum*, apresenta uma perspectiva em que o universo visível espelha uma ordem espiritual cósmica, sendo que cada elemento da natureza possui uma relação intrínseca com o divino. Essa abordagem também é observada nas parábolas de Jesus, nas quais o cotidiano serve como um meio de expressar uma realidade que

²¹ RICOEUR, P., O que é hermenêutica para Paul Ricoeur? Redalyc, p. 32.

não é percebida aos olhos. A hermenêutica simbólica, portanto, estabelece conexões entre diversas tradições religiosas e propõe um caminho de interpretação que transcende disciplinas²².

Ao analisar os textos sagrados sob esse prisma, o leitor transcende a mera análise histórico-social, permitindo-se acessar um nível de significado que dialoga com a subjetividade humana em todas as épocas. As parábolas, como expressões simbólicas, não estão confinadas a um período específico, mas se reconfiguram continuamente na interação com o intérprete. O símbolo não se esgota; pelo contrário, ele se expande indefinidamente para novas interpretações, pois opera no âmbito do indizível e do mistério. Essa característica proporciona às parábolas uma vitalidade que perpassa diferentes culturas e tradições religiosas²³.

A utilização de imagens relacionadas à agricultura, como a semente, o trigo e o joio, expressa uma pedagogia espiritual em que o crescimento do “Reino dos Céus” é associado a processos naturais, cíclicos e discretos. Essa perspectiva simbólica enfatiza que o “Reino dos Céus” não surge por imposição, mas sim por uma transformação interna e gradual. A interpretação simbólica possibilita entender esses elementos como metáforas²⁴ que refletem diferentes etapas da jornada espiritual humana, na qual é necessário discernir entre luz e escuridão, verdade e ilusão, essência e aparência. Essa interpretação torna o discurso de Jesus semelhante à linguagem esotérica dos mistérios.

O fermento que se oculta na massa, a valiosa pérola e o tesouro escondido no terreno são representações que aludem ao aspecto secreto do “Reino dos Céus” e à necessidade de uma busca pessoal para atingi-lo. A interpretação simbólica mostra que esses elementos não são meras ilustrações, mas sim guias espirituais que apontam para o caminho da sabedoria. O empenho em entender as parábolas requer um processo de reflexão interna e tranquilidade, já que o conhecimento do “Reino dos Céus” não é transmitido por

²² TRISMEGISTO, H., *A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina)*, p. 23.

²³ CULPEPPER, R. A., *El mundo y las gentes de las parábolas* (2025).

²⁴ SHOSTTROFF, L., *As parábolas de Jesus*, p. 124-127.

palavras externas, mas por uma revelação interior. Essa dinâmica é fundamental na abordagem pedagógica de Jesus.

Na área da teologia, a hermenêutica simbólica constitui um progresso metodológico que viabiliza a fusão entre fé, razão e vivências espirituais, evitando simplificações. A interpretação simbólica se conecta à busca por uma espiritualidade mais profunda e analítica, que reconhece a riqueza do texto bíblico e sua capacidade de ter diversos significados. Esse enfoque é particularmente no contexto contemporâneo, no qual se observa uma crescente busca por experiências religiosas percebidas com mais significativas e existencialmente relevantes. A parábola, enquanto símbolo, proporciona uma vivência estética, ética e espiritual do sagrado.

A linguagem simbólica presente nas parábolas é semelhante às narrativas míticas, pois ambas operam no âmbito do imaginário e da intuição. A hermenêutica simbólica, ao identificar esse paralelo, sugere uma interpretação que valoriza a força arquetípica das imagens, ressaltando seu papel como meio de conexão com o transcendente. Ao empregar parábolas, Jesus não oferece ensinamentos sistemáticos, mas convida a experiências simbólicas que requerem envolvimento pessoal e abertura ao mistério. O símbolo atua na alma de maneira transformadora, evocando significados que vão além do raciocínio lógico²⁵.

A interpretação das parábolas de Mt 13,1-50, através da hermenêutica simbólica, possibilita perceber uma teologia do que está oculto e do que é revelado. O “Reino dos Céus”, conforme apresentado por Jesus, existe, mas está disfarçado; é verdadeiro, mas não é imediatamente visível; é ativo, mas não se pode vê-lo. Esse paradoxo é uma característica da linguagem simbólica, que sempre transita entre o que é dito e o que não é dito, entre o que é manifesto e o que está escondido. Neste contexto, a hermenêutica simbólica permite ao leitor permanecer entre esses limites e acolher a tensão como parte do processo de ouvir o sagrado.

A análise simbólica desafia a abordagem linear da leitura, adotando uma visão circular e reflexiva. Ao abordar uma parábola

²⁵ TAYLOR, W. C., Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego, p. 43.

de maneira simbólica, diferentes níveis de significado emergem, dependendo do grau de consciência do leitor. Essa qualidade torna a leitura uma experiência única e individual, que requer abertura para o silêncio, a escuta atenta e a contemplação. Assim, a hermenêutica simbólica não se limita apenas a decifrar o texto, mas também proporciona uma transformação no leitor, convertendo a leitura em um ato espiritual²⁶.

O símbolo, ao concentrar diversos significados em uma única representação, funciona como um reflexo da profundidade humana e da sabedoria divina. As parábolas de Jesus não apenas trazem informações sobre o “Reino dos Céus”, mas também manifestam sua presença por meio da escuta atenta. A interpretação simbólica possibilita que o discurso parabólico seja compreendido como uma epifania, uma revelação sutil do mistério divino na linguagem dos humanos. Essa abordagem manifesta possibilidades interpretativas, abrindo um diálogo entre o nível literal e o nível simbólico do texto, e assegurando uma compreensão mais profunda da revelação na linguagem parabólica.

A natureza fechada das parábolas é ressaltada pela separação feita por Jesus entre aqueles que “veem sem perceber” e os que “ouvem e compreendem” (Mt 13,10-17)²⁷. Essa escolha está relacionada à disposição interna do intérprete, que deve estar alinhado com os movimentos do Espírito para entender o significado simbólico do texto. A hermenêutica simbólica enfatiza essa perspectiva ao sugerir que o verdadeiro entendimento não é algo que se impõe, mas sim algo que é revelado no silêncio da escuta. Neste contexto, o símbolo não é meramente explicado, mas vivenciado como uma manifestação do mistério²⁸.

A parábola “do joio e do trigo” (Mt 13,24-30.36-43)²⁹ representa a dualidade presente na vivência do “Reino dos Céus”, em

²⁶ BENTHO, E. C., Parábolas bíblicas: um estudo introdutório [inclui análise de Mateus 13], p. 45.

²⁷ GETTY-SULLIVAN, M. A., Le parabole del regno, p. 88-92.

²⁸ TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 45

²⁹ LOHFINK, G., Las cuarenta parábolas de Jesús, p. 125-130; BLOMBERG, C. L., Interpretando as Parábolas, p. 264-270; GEMÜNDEN, P., Stradicare o lasciar crescere?

que o bom e o mau coexistem até o momento da colheita. A interpretação simbólica deste relato indica que essa dualidade não é uma falha do mundo, mas sim uma parte essencial do processo de discernimento que leva à maturidade espiritual. O “Reino dos Céus” não é estabelecido pela erradicação do mal, mas sim pela compreensão gradual da luz e seu irradiar contagiante e transformador, mesmo que lenta e gradativamente. Neste contexto, a hermenêutica simbólica nos mostra que o desenvolvimento espiritual requer lidar com as sombras e superar as ilusões.

A interpretação simbólica das parábolas enriquece a teologia cristã ao revalorizar o símbolo como um meio de acesso ao sagrado. Essa perspectiva intensifica o intercâmbio entre filologia, teologia, psicologia, filosofia e espiritualidade, criando oportunidades para a compreensão das Escrituras. Quando o discurso parabólico de Jesus é analisado sob essa ótica, ele se transforma, de um mero código a ser decifrado de forma racional, em um convite ao mistério, à reflexão e à transformação pessoal. O símbolo, como forma de comunicação do “Reino dos Céus”, continua a reverberar enquanto houver pessoas dispostas a escutar (Mt 13,9, 43).

1.1 O pensamento hermético e suas correspondências com as parábolas do Reino dos Céus

A tradição hermética, atribuída a Hermes Trismegisto, reúne textos sapienciais que articulam cosmologia, ética e espiritualidade sob uma ótica simbólica e esotérica. Obras como o *Corpus Hermeticum*, a *Tábua de Esmeralda* e o tratado *Poimandres* apresentam princípios que encontram ressonância nas parábolas de Mt 13,1-50, como a unidade entre o macrocosmo e o microcosmo, o nascimento da luz no interior da alma e a transmutação espiritual do ser. Essa visão holística do saber, segundo a qual “o que está em cima é como o que está embaixo”³⁰, possibilita uma leitura das parábolas como narrativas de ascensão da consciência, em que o “Reino dos Céus”

La zizzania nel campo di grano (Mt 13,24-30.36-43), p. 650-672; GETTY-SULLIVAN, M. A., Le parabole del regno, p. 94-97.

³⁰ TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 54.

não é apenas realidade futura, mas dimensão interna acessível ao homem desperto. Assim, a comparação entre os textos herméticos e as palavras de Jesus revela afinidades simbólicas que apontam para uma pedagogia espiritual universal, baseada na sabedoria, na transformação e na busca da verdade interior³¹.

A tradição hermética, associada a Hermes Trismegisto, baseia-se na ideia de que há uma correspondência entre os reinos visível e invisível, resumida na frase “o que está em cima é como o que está embaixo”³². Essa visão sugere que a esfera espiritual se revela no mundo material por meio de símbolos, metáforas e arquétipos, que atuam como ligas entre o humano e o divino. O *Corpus Hermeticum* apresenta um entendimento do saber em que o autoconhecimento está intimamente relacionado ao entendimento do cosmos, mostrando uma espiritualidade reflexiva e iniciática.

A filosofia hermética reconhece o simbolismo como uma forma legítima de manifestação espiritual, uma vez que o símbolo vai além de uma simples descrição e assume uma função reveladora. Essa abordagem se assemelha ao método pedagógico de Jesus em suas parábolas, especialmente em Mt 13,1-50, onde o ensinamento sobre o “Reino dos Céus” é apresentado de maneira oculta, demandando uma escuta atenta. As parábolas atuam como enigmas espirituais que necessitam de uma profundidade interna para serem compreendidos, refletindo o aspecto esotérico das doutrinas herméticas.

A utilização de imagens simples e do dia a dia nas parábolas, como “o grão de mostarda” (Mt 13,31-32) ou “a semente lançada à terra” (Mc 4,26-29), bem como a imagem do “pai de família que do seu tesouro tira coisas novas e coisas velhas” (Mt 13,52)³³, ilustra a dinâmica hermética de esconder o extraordinário dentro do ordinário. Para Hermes, o divino permeia todas as coisas, mas não de forma explícita; é preciso desenvolver a capacidade de enxergar o que é invisível no que é visível. Essa mesma abordagem é percebida nas parábolas do “Reino dos Céus”, onde verdades

³¹ SANTOS, C. A. V., As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13, p. 54.

³² TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 54.

³³ MÜLLER, P., Cose nuove e cose antiche dal tesoro del padrone di casa – Il vero scriba (Mt 13,52), p. 693-701; GETTY-SULLIVAN, M. A., Le parabole del regno, p. 102-105.

transcendentais são reveladas através de situações cotidianas, como a atividade de um semeador (Mt 13,4-9.18-23) ou o uso de fermento na massa (Mt 13,33).

A abordagem hermética para o crescimento espiritual através do autoconhecimento se relaciona com o convite subliminar presente nas parábolas, que instiga o ouvinte a se modificar à medida que decifra os símbolos. A compreensão não ocorre por meio de uma lógica racional, mas por meio de uma revelação interna. Ao afirmar que as parábolas são acessíveis somente àqueles que recebem a visão dos mistérios do “Reino dos Céus”, Jesus manifesta a natureza seletiva das tradições iniciáticas, nas quais o conhecimento é destinado apenas aos que estão iniciados.

No âmbito do judaísmo do Segundo Templo, elementos místicos e simbólicos coexistiam com os ensinamentos rabínicos convencionais. O Evangelho de Mateus, ao compilar parábolas ricas em simbolismo, evidencia a influência dessas tradições e recupera uma dimensão de sabedoria que vai além da simples lição moral. O “Reino dos Céus” não é descrito como uma entidade perceptível, mas sim como uma realidade espiritual que opera de maneira discreta no coração daqueles que a aceitam. Essa perspectiva se alinha à proposta hermética de transformação interna como um caminho para o divino³⁴

A utilização de linguagem simbólica nas parábolas aponta para uma abordagem educacional que valoriza a vivência pessoal do ouvinte. A verdade não é imposta externamente, mas é incentivada a surgir do interior, em uma dinâmica parecida com a dos textos herméticos, em que o mestre guia o discípulo em direção à iluminação por meio do diálogo e da reflexão. Dessa maneira, a parábola se transforma em um reflexo da alma, permitindo que o ouvinte visualize seu estado espiritual e seja instigado a superar sua situação presente.

Na narrativa do semeador (Mt 13,4-9.18-23)³⁵, a semente que cai na terra simboliza não apenas a mensagem divina, mas também um

³⁴ BALANIUC, H. M., Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44, p. 33.

³⁵ GETTY-SULLIVAN, M. A., *Le parabole del regno*, p. 85-88, 92-93.

princípio espiritual que, quando aceito no interior do ser humano, tem o potencial de brotar e mudar a vida. Essa analogia se relaciona com o conceito hermético de *Lógos* seminal, que sugere que o Verbo divino permeia todas as coisas e necessita de um solo apropriado para que sua força se manifeste. Nesse âmbito, a terra representa a psique, cuja preparação influencia a efetividade da intervenção divina³⁶.

O fermento que faz a massa crescer (Mt 13,33) é um símbolo com grande significado hermético. Ele simboliza o processo escondido, silencioso e transformador pelo qual o “Reino dos Céus” se manifesta no mundo. Dentro do hermetismo, a obra alquímica acontece de maneira gradual e interna, no qual a matéria bruta é transformada em ouro espiritual. Assim, o fermento representa a transmutação da alma, que, após ser tocada pelo divino, começa a espalhar essa transformação por todas as áreas da vida.

A parábola da pérola de grande valor (Mt 13,45-46)³⁷ representa a busca pelo conhecimento profundo, que leva a pessoa a abrir mão de tudo para obter o que é verdadeiro e eterno. Esse processo é descrito nas obras herméticas como a renúncia ao mundo material em prol da meditação sobre o Uno, o Transcendente. A pérola é um símbolo da centelha divina oculta dentro do ser, cuja revelação requer dedicação, sacrifício e sabedoria. A construção da parábola, com sua lógica de troca e valorização, reflete a jornada do iniciado em direção ao Absoluto³⁸.

A hermenêutica simbólica proporciona as ferramentas necessárias para entender a profundidade das parábolas, uma vez que admite que o significado do texto sagrado vai além da sua interpretação literal, envolvendo uma ressonância espiritual. O símbolo, por ser múltiplo em seus significados, permite leituras que superam a lógica e alcançam a intuição e a sensibilidade. Essa perspectiva está alinhada tanto com a essência das Escrituras quanto com a tradição hermética, a qual enfatiza o mistério como uma parte fundamental da revelação.

³⁶ BENTHO, E. C., *Parábolas bíblicas: um estudo introdutório* [inclui análise de Mateus 13], p. 31.

³⁷ BLOMBERG, C. L., *Interpretando as Parábolas*, p. 413-417.

³⁸ TRISMEGISTO, H., *A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina)*, p. 56.

A conexão entre a narrativa em parábolas e o pensamento hermético se evidencia também na estrutura formativa de ambas as tradições. Em ambas, a transmissão do conhecimento é gradual e requer abertura para ouvir, meditar e se transformar. O “Reino dos Céus”, conforme expresso nas parábolas, se assemelha ao caminho de iluminação descrito nas obras herméticas, onde o buscador atravessa etapas até conseguir a união com o divino. Essa correlação indica uma sinergia entre a sabedoria bíblica e a filosofia esotérica.

No ambiente cultural do Mediterrâneo na antiguidade, havia uma troca vibrante de conceitos religiosos e filosóficos. Os escritos herméticos, apesar de terem surgido após a época de Jesus, incorporam elementos que já faziam parte do imaginário coletiva daquela época. A utilização de uma linguagem simbólica nas parábolas, nesse contexto, ressoa com as tradições místicas do Egito, Grécia e Judaísmo, que enfatizavam o emprego de mitos, alegorias e imagens para comunicar realidades superiores³⁹. Essa conexão histórica fortalece a validade da análise comparativa entre as parábolas e o hermetismo.

A perspectiva hermética das parábolas não tem a intenção de unir diferentes doutrinas, mas sim de revelar significados diversos através da linguagem simbólica que é compartilhada entre várias tradições. O propósito não é simplificar e muito menos reduzir o ensinamento de Jesus a uma filosofia secreta, mas sim perceber que a dimensão simbólica de suas palavras ultrapassa limites confessionais. Essa interpretação estimula o leitor atual a reencontrar o poder transformador das parábolas, que atuam como aberturas para o mistério do “Reino dos Céus”, que reside silenciosamente no interior do ser humano⁴⁰.

As parábolas, ao apresentarem o “Reino dos Céus” como uma realidade que, embora escondida, está presente, dialogam com a lógica hermética que afirma que a verdade espiritual não pode ser percebida pelos olhos físicos. A revelação acontece não através da

³⁹ Eliade, M., *O sagrado e o profano*, 1992.

⁴⁰ COSTA BENTHO, E. C., *Hermenêutica fácil e descomplicada*, p. 56.

imposição, mas por meio de uma iluminação interna, em que cada ouvinte deve assumir a responsabilidade pela sua receptividade à verdade. Essa abordagem pedagógica vai além de simplesmente informar; ela provoca uma transformação, funcionando como um convite à introspecção e ao despertar espiritual, alinhando-se aos princípios centrais do pensamento hermético.

Analisar as parábolas do “Reino dos Céus” sob a perspectiva do hermetismo é perceber que a linguagem simbólica vai além de um simples enfeite no texto sagrado, sendo, na verdade, sua essência. O símbolo atua como um elo entre o humano e o divino, conectando a Terra ao Céu. Ao investigar essa relação, o leitor embarca em uma experiência interpretativa que não se limita a buscar significado, mas que também cria novos significados. Essa abordagem hermenêutica revela a relevância das parábolas e sua habilidade de se conectar com os desejos espirituais de todas as eras.

2. Métodos

Este estudo utiliza uma abordagem bibliográfica com a finalidade de identificar, examinar e conectar as semelhanças conceituais entre a filosofia hermética e as parábolas do “Reino dos Céus”, focando especialmente nas que aparecem no capítulo 13 do evangelho de Mateus. Para isso, a pesquisa realiza uma seleção e uma revisão crítica de obras clássicas e contemporâneas nas áreas da teologia, filosofia, exegese e simbolismo. A opção por essa metodologia se justifica pela necessidade de compilar, estruturar e interpretar os discursos já elaborados sobre o tema sob diferentes perspectivas epistemológicas. A análise do texto é realizada a partir de um enfoque hermenêutico simbólico, ressaltando os significados subentendidos nas narrativas parabólicas e suas conexões com a tradição hermética.

A abordagem metodológica envolveu a definição do corpus textual, composto por fontes tanto primárias quanto secundárias. As fontes primárias incluem textos bíblicos e herméticos, como o *Corpus Hermeticum*, a *Tábua de Esmeralda* e o *Evangelho de*

Mateus na versão *Almeida Revista e Atualizada*⁴¹. Já as fontes secundárias são constituídas por artigos científicos, obras teológicas e interpretações acadêmicas que interagem com a simbologia das parábolas e o contexto filosófico hermético. A análise dessas fontes foi conduzida com critérios de sistematização e crítica, priorizando autores com credibilidade acadêmica e importância nas áreas de teologia, filosofia e semiótica religiosa⁴².

A pesquisa segue um caminho de leitura, registro, categorização e análise de conteúdos escritos, enfocando temas recorrentes como simbolismo, mistério, iniciação, “Reino dos Céus” e analogia cósmica. Os textos são agrupados por temas, possibilitando a criação de conexões entre as narrativas parabólicas e os princípios herméticos, como correspondência, transmutação e revelação interna. Essa abordagem facilita a identificação da estrutura pedagógica e iniciática nas parábolas, fazendo comparações com os processos delineados no pensamento hermético, que se referem a trajetórias de ascensão espiritual e autoconhecimento.

Com o objetivo de assegurar a variedade e a amplitude das fontes consultadas, foi feita uma pesquisa bibliográfica em plataformas digitais acadêmicas e repositórios especializados em teologia. Foram aplicados critérios de seleção com base em data, pertinência ao tema e impacto editorial, visando garantir que o conteúdo fosse atual e fidedigno. A coleta incluiu obras em português, espanhol e inglês, levando em consideração os parâmetros de acessibilidade e contextualização da investigação. As plataformas mais frequentes foram SciELO, Google Scholar, Periódicos CAPES, Academia.edu e vários repositórios de instituições vinculadas à teologia.

⁴¹ TAYLOR, W. C., Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego, p. 45.

⁴² TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 56.

Tabela 1 – Fontes de busca utilizadas na revisão bibliográfica

Base de Dados / Repositório	Palavras-chave utilizadas	Tipo de Fonte	Relevância
SciELO	Hermenêutica simbólica; parábolas; Mateus 13	Artigos científicos	Alta
Google Scholar	Hermetismo e parábolas; teologia simbólica	Teses, livros, artigos	Alta
Periódicos CAPES	Reino dos Céus; símbolos religiosos	Revistas acadêmicas	Alta
Academia.edu	<i>Corpus Hermeticum</i> ; Trismegisto; espiritualidade	Trabalhos científicos	Média
Sites especializados	Tabula Smaragdina; parábolas do Reino	Fontes primárias online	Alta

Fonte: os autores.

A avaliação qualitativa dos conteúdos fundamentou-se na leitura simbólica dos textos, aplicando o método da hermenêutica simbólica para interpretar os elementos metafóricos encontrados nas parábolas. Dentro dessa abordagem interpretativa, a simbologia foi considerada uma ferramenta epistemológica fundamental para entender as verdades espirituais ocultas nas narrativas. A interpretação simbólica dessas parábolas ativa estruturas mentais arquetípicas que, conforme o hermetismo, servem como meios válidos de acesso à realidade espiritual, alinhando-se assim à perspectiva do estudo⁴³.

O uso do método simbólico demonstra uma comparação entre os textos sagrados e as obras herméticas. Foram examinadas as conexões entre os símbolos encontrados na perícopes de Mt 13,1-50, como sementes, fermento, tesouro, pérola e rede, e os conceitos esotéricos contidos no *Corpus Hermeticum*, incluindo logos,

⁴³ TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 56-57

pneuma e gnose. A análise teve como objetivo entender como essas imagens funcionam como veículos de revelação e transformação espiritual em ambos os sistemas de pensamento, propondo um modelo de interpretação que transcende disciplinas.

A abordagem escolhida leva em conta os elementos históricos e culturais do cenário onde os textos foram criados. O contexto do Oriente Médio durante a época helenística favorecia a troca de ideias entre várias tradições religiosas e filosóficas. Essa fusão cultural explica a conexão entre o pensamento hermético e a literatura sapiencial presente no Novo Testamento. Nesse aspecto, a análise histórico-crítica não pretende diminuir o conteúdo teológico, mas busca entender suas origens e influências culturais, enriquecendo a interpretação simbólica do discurso parabólico.

A utilização de obras de referência dedicadas à interpretação das parábolas possibilita um exame mais profundo de cada narrativa contida no texto de Mt 13,1-50. A análise das perspectivas tradicionais, dispensacionistas e simbólicas trouxe elementos valiosos para destacar as particularidades da hermenêutica simbólica. Pesquisadores como Starllad⁴⁴, Benthó⁴⁵ e Balaniuc⁴⁶ desempenharam um papel importante ao elucidar as diferenças e interseções nas interpretações modernas, sublinhando a riqueza de significados dos textos parabólicos e sua receptividade ao diálogo com outras tradições espirituais³

A pesquisa em obras clássicas sobre o hermetismo assegura a consistência teórica necessária para a base comparativa do estudo. Textos como *Poimandres*, *Corpus Hermeticum* e *Tabula Smaragdina* foram examinados em sua configuração simbólica e doutrinária. A interpretação segue princípios da análise comparativa, permitindo traçar relações entre os conteúdos herméticos e os ensinamentos parabólicos de Jesus, conforme discutido na seção de análise do presente estudo, preservando a integridade teológica de cada um dos sistemas. A similaridade simbólica

⁴⁴ ABREU, F. H., Teologia como Hermenêutica Simbólica, p. 90.

⁴⁵ STALLARD, M., Hermenêutica e Mateus 13 – Parte I: Preliminares, p.43.

⁴⁶ BENTHO, E. C., Parábolas bíblicas: um estudo introdutório [inclui análise de Mateus 13], p.78.

identificada é apoiada por estruturas linguísticas e epistemológicas correspondentes.

As interpretações textuais das parábolas de Mt 13,1-50 seguiram os fundamentos da semiótica religiosa, conforme a proposta de Balaniuc⁴⁷, que considera a parábola como um signo com múltiplas dimensões. Cada imagem utilizada por Jesus possui um significado aberto, influenciado por aspectos culturais, espirituais e simbólicos. Essa abordagem possibilita conectar o universo simbólico da parábola com os arquétipos do hermetismo, superando visões simplistas e moralizantes. A aplicação da semiótica reforça o método empregado, pois enfatiza o poder do símbolo como um meio de transmitir significados transcendentais⁴⁸.

A organização das informações e a estruturação da análise foram realizadas com base nas obras consultadas e no *corpus* bíblico analisado, com o intuito de destacar os aspectos comuns e as diferenças entre os discursos. A abordagem bibliográfica demonstra ser eficiente na criação de um painel interpretativo que valoriza a singularidade dos textos analisados, ao mesmo tempo em que sugere novas interpretações. A criteriosa seleção das fontes e a aplicação de métodos de análise simbólica e comparativa garantem a solidez e a credibilidade científica do estudo. A abordagem utilizada favorece uma releitura contemporânea das parábolas em conexão com amplas tradições filosóficas e espirituais⁴⁹.

A pesquisa realizada a partir da consulta a base de dados possibilita a conexão de diversas disciplinas, como teologia, filosofia, hermenêutica e psicologia simbólica dentro de uma proposta que abrange múltiplos saberes. A análise da interação entre o pensamento hermético e as parábolas do “Reino dos Céus” ilumina a faceta espiritual dos textos bíblicos, sugerindo uma interpretação que dá ênfase ao mistério, aos símbolos e à profundidade interior. Essa perspectiva reitera a relevância

⁴⁷ BALANIUC, H. M., Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44, p.76.

⁴⁸ BALANIUC, H. M., Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44, p. 60.

⁴⁹ SANTOS, C. A. V., dos. As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13. v. 5, p. 134–152.

das parábolas e sua capacidade transformadora, abrindo espaço para novas investigações acadêmicas sobre espiritualidade e a linguagem sagrada.

3. Discussão e resultados

A interpretação simbólica das parábolas encontradas em Mt 13,1-50 evidencia a presença de narrativas estruturadas com significados diversos, em que o símbolo funciona como um elo entre o plano material e o espiritual. A utilização de elementos do dia a dia, como o semeador, o solo, a semente de mostarda e a rede, nas parábolas de Mt 13, reflete uma abordagem educativa que não se limita a transmitir valores morais, mas busca levar o ouvinte a uma ampliação da consciência. Tal processo está alinhado com a filosofia hermética, que vê o símbolo como uma ferramenta iniciática para a revelação do sagrado.

As parábolas examinadas (Mt 13) têm uma função ativa, pois não se limitam a transmitir conceitos, mas estimulam o indivíduo a passar por uma transformação interna. Essa dinâmica está refletida na filosofia hermética, em que a palavra é vista como um princípio criador, capaz de dar origem a novas realidades a partir de um conhecimento oculto que é desvelado. A semântica dos textos evangélicos, ao interagir com elementos da natureza, ecoa os princípios herméticos de correspondência e analogia, enfatizando a ideia de que o “Reino dos Céus” habita tanto dentro quanto fora do ser humano ao mesmo tempo.

A ideia do “Reino dos Céus”, que desempenha um papel fundamental nas parábolas de Mt 13,1-50, é apresentada como uma realidade que, embora não visível, está em ação, refletindo o princípio hermético que afirma que “o que está em cima é como o que está embaixo”⁵⁰ A representação simbólica do “Reino dos Céus”, seja como uma semente, um fermento ou um tesouro oculto, sugere que sua descoberta requer uma transformação na consciência, assim como postula o hermetismo com seu conceito de uma

⁵⁰ TRISMEGISTO, H., *Tábua de Esmeralda*, 1992.

ascensão espiritual contínua. Ambas as tradições compartilham a crença em uma realidade escondida que só pode ser acessada pelos iniciados⁵¹.

A parábola do semeador (Mt 13,3-9) destaca a variedade na receptividade espiritual, demonstrando que a efetividade da mensagem está atrelada à disposição interna do ouvinte. Esse conceito alinha-se à perspectiva hermética que considera o conhecimento como resultado da preparação do aprendiz. Assim como a semente precisa de um terreno fértil, o ensinamento esotérico demanda uma mente pronta para compreender e aprofundar os mistérios. A imagem do solo, portanto, serve como uma metáfora para a alma em seu processo de renovação⁵².

A parábola do trigo e do joio (Mt 13,24-30) exemplifica a presença simultânea do bem e do mal até o momento da colheita, que representa o julgamento final. Dentro da perspectiva hermética, essa dualidade é reconhecida, mas está subordinada à unidade do Todo, que une os opostos como etapas de um mesmo processo. A análise simbólica dessa história ajuda a entender que o discernimento não ocorre de forma imediata ou humana, mas está relacionado à sabedoria divina. O juízo é apresentado como fruto do amadurecimento espiritual, em vez de depender de ações externas⁵³.

A parábola do grão de mostarda (Mt 13,31-32)⁵⁴ descreve o “Reino dos Céus” como uma diminuta semente que se transforma em uma imensa árvore, uma ideia comum no hermetismo, onde o microcosmo possui o potencial do macrocosmo. O crescimento simbólico da mostarda ilustra a evolução da consciência a partir de um núcleo fundamental, que é uma característica da gnose hermética. Por outro lado, o símbolo da árvore simboliza a ligação entre diferentes dimensões e o caminho da transformação interna⁵⁵.

O fermento oculto na massa (Mt 13,33) representa a influência discreta e oculto da divindade na existência. Dentro do her-

⁵¹ BALANIUC, H. M., Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44, p.46.

⁵² SANTOS, C. A. V., As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13, p.148.

⁵³ ABREU, F. H., de. Teologia como Hermenêutica Simbólica, p. 45.

⁵⁴ GETTY-SULLIVAN, M. A., Le parabole del regno, p. 98-100.

⁵⁵ TRISMEGISTO, H., A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina), p. 56.

metismo, essa representação pode ser relacionada ao processo de transformação espiritual, que atua internamente no indivíduo. A parábola indica uma espiritualidade que, embora não visível, é poderosa, atuando nas bases tanto humanas quanto sociais. Esse conceito se alinha à visão hermética de que a verdadeira sabedoria se revela de forma gradual, até mesmo lenta e paulatinamente, muitas vezes imperceptível no início, mas com o potencial de causar uma profunda transformação no ser⁵⁶.

O tesouro escondido (Mt 13,44) e a pérola de inestimável valor (Mt 13,45-46), com a alegria de tê-lo encontrado⁵⁷, ressaltam a importância da busca espiritual como um caminho de desprendimento e descoberta interna. Esses símbolos refletem o ideal hermético de que o verdadeiro conhecimento está oculto, possui grande valor e requer um comprometimento profundo. Encontrar o tesouro implica abrir mão do que é superficial, um movimento que se assemelha ao processo de iniciação hermética, onde o neófito se despede das ilusões para alcançar a sabedoria eterna. A imagem da pérola está ligada à realização e ao autoconhecimento⁵⁸.

A rede lançada no mar (Mt 13,47-50)⁵⁹ ilustra a ampla disseminação da mensagem do “Reino dos Céus”, evidenciando seu aspecto inclusivo, mas também a sua natureza seletiva durante o juízo. No contexto hermético, essa imagem da rede é utilizada para representar a totalidade do ser que é apreendida pela inteligência divina. O julgamento subsequente, que distingue os justos dos ímpios, sugere uma avaliação entre a verdadeira essência e as aparências, um princípio central do hermetismo. Essa distinção é vista como um processo de clareza interior, ao invés de uma condenação moral⁶⁰.

⁵⁶ COSTA BENTHO, E. C., *Hermenêutica fácil e descomplicada*, p. 45.

⁵⁷ MÜLLER, P., *La gioia della scoperta – Il tesoro nel campo e la perla (Mt 13,44.45s.)*, p. 673-684.

⁵⁸ BENTHO, E. C., *Parábolas bíblicas: um estudo introdutório [inclui análise de Mateus 13]*, p. 33.

⁵⁹ LOHFINK, G., *Las cuarenta parábolas de Jesús*, p. 122-125; BLOMBERG, C. L., *Interpretando as Parábolas*, p. 270-274; MÜNCH, C., *Alla fine si fa la cernita – La rete di pesca (Mt 13,47-50)*, p. 685-692; GETTY-SULLIVAN, M. A., *Le parabole del regno*, p. 97-98.

⁶⁰ STALLARD, M., *Hermenêutica e Mateus 13 – Parte I: Preliminares*, p. 55.

A intenção educacional das parábolas não busca uma instrução direta, mas sim estimular a compreensão simbólica. Esse recurso retórico assemelha-se à forma como os textos herméticos são organizados: são abertos, figurativos e voltados para o leitor que está em processo de iniciação. A aplicação intencional de imagens cotidianas com significados subjacentes proporciona uma leitura em dois níveis. Ao empregar parábolas, Jesus estabelece um contexto de iniciação similar ao dos escritos herméticos, nos quais o significado é revelado apenas àqueles que estão preparados para compreendê-lo.

As parábolas presentes em Mt 13,1-50 estabelecem uma estrutura narrativa que desafia o raciocínio lógico. A abordagem hermetica, ao enfatizar o símbolo como forma de comunicação do espírito, encontra neste capítulo uma conexão clara, uma vez que ambos os discursos operam na esfera do inconsciente coletivo. A eficácia educativa das parábolas está precisamente em seu aspecto simbólico, o que possibilita que a mensagem transcenda barreiras culturais e temporais. A utilização de uma linguagem simbólica é uma característica compartilhada entre as tradições místicas e esotéricas.

As relações percebidas entre as parábolas e o hermetismo não devem ser vistas como uma dependência imediata ou uma simples adoção de ensinamentos, mas sim como uma confluência espiritual entre tradições que valorizam o autoconhecimento, a introspecção e a transformação do ser. A proposta simbólica em comum sugere uma metafísica compartilhada, na qual o “Reino dos Céus” e o Uno, o totalmente Outro, representam manifestações de uma mesma realidade elevada. Nesse cenário, o símbolo atua como um elo entre o mundo visível e o invisível, entre o que é conhecido e o inefável⁶¹.

As informações examinadas corroboram que a interpretação simbólica das parábolas enriquece a compreensão teológica do “Reino dos Céus”, apresentando-o como um processo dinâmico, interno e vivencial. O hermetismo, ao abordar essa mesma es-

⁶¹ ORTIZ-OSÉS, A., *Eranos: entre o inconsciente e o cosmos*, p. 23.

fera com metáforas universais, contribui para uma leitura mais profunda e abrangente dos textos sagrados. Essa perspectiva interdisciplinar reforça o domínio da teologia simbólica e sugere uma hermenêutica que integra mais efetivamente fé, razão e espiritualidade⁶².

A abordagem comparativa utilizada neste estudo também favorece a interação entre a teologia cristã e diversas tradições espirituais. Ao reconhecer semelhanças simbólicas, é viável estabelecer conexões hermenêuticas entre o cristianismo e o pensamento filosófico-esotérico. Essa atitude é essencial para uma teologia que procura permanecer significativa e efetiva no contexto atual, caracterizado pelo pluralismo religioso e pela busca de experiências místicas genuínas.

Os resultados alcançados demonstram que a chave simbólica, ao ser aplicada às parábolas do “Reino dos Céus”, possibilita uma interpretação mais rica, unindo aspectos antropológicos, psicológicos e espirituais. Essa perspectiva fornece um modelo de análise que mantém a literalidade do texto, mas transcende essa dimensão, revelando caminhos de compreensão que vão além de interpretações históricas ou morais. Dessa forma, a parábola se transforma em um meio de revelação contínua, semelhante ao percurso hermético⁶³.

A ligação entre o simbolismo parabólico e os fundamentos do hermetismo não diminui a importância teológica das Escrituras; muito pelo contrário, expõe a profundidade de suas interpretações. A existência de diversos níveis de interpretação nos Escritos Sagrados é suportada por várias tradições religiosas e corroborada pela vivência espiritual de seus leitores. A interpretação simbólica apresentada aqui fortalece a ideia de que o texto bíblico é uma fonte de sabedoria atemporal e um meio de desenvolvimento espiritual que transcende religiões.

⁶² RICOEUR, P., O que é hermenêutica para Paul Ricoeur? Redalyc, p. 14.

⁶³ BARBOSA, L. H. L., Breve análise de duas visões na interpretação das parábolas do Reino (Mt 13,3b–9.31–33), p. 12.

Conclusão

A investigação das parábolas presentes em Mt 13,1-50, à luz do pensamento hermético, revelou uma notável conexão simbólica entre o ensinamento parabólico de Jesus e os princípios essenciais do hermetismo. A pesquisa evidenciou que tanto as parábolas quanto os textos herméticos utilizam uma linguagem simbólica que visa a revelação de verdades espirituais por meio da vivência e da transformação interna. O símbolo emergiu como um elemento comum nas duas tradições, servindo como uma ponte entre o mundo visível e a realidade superior.

Os achados indicam que a hermenêutica simbólica, quando utilizada na interpretação teológica, proporciona uma alternativa rica em relação às metodologias que se baseiam apenas em aspectos históricos ou dogmáticos. Essa abordagem simbólica mantém a profundidade do texto bíblico, evitando sua redução a uma interpretação literal ou moralista. A conexão entre o símbolo parabólico e a gnose hermética sugere um caminho de entendimento místico que valoriza o autoconhecimento, o silêncio e o despertar espiritual como maneiras válidas de acesso ao “Reino dos Céus”⁶⁴.

Ao relacionar as parábolas do “Reino dos Céus” com os textos herméticos, esta pesquisa contribuiu para enriquecer a hermenêutica teológica por meio de uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar, que combina conhecimentos da tradição cristã com princípios da filosofia esotérica antiga. Essa junção de significados possibilita uma teologia mais flexível, apta a dialogar com diversas formas de espiritualidade e a atender a crescente busca atual por uma experiência religiosa mais simbólica e introspectiva.

O símbolo se mostrou um elemento crucial para a compreensão da realidade nas duas tradições estudadas. O “Reino dos Céus”, visto como uma realidade espiritual e invisível, requer uma escuta atenta, uma disposição contemplativa e uma capacidade de entender símbolos para ser plenamente compreendido. Esse percurso está intimamente ligado ao caminho hermético, que implica

⁶⁴ TRISMEGISTO, H., *A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina)*, p. 55.

uma transformação na visão e na purificação do coração. Assim, a interpretação simbólica das parábolas não apenas oferece entendimento, mas também serve como um rito de iniciação⁶⁵.

A importância dessa perspectiva hermenêutica reside em sua habilidade de revitalizar a leitura da Bíblia, mostrando que o texto sagrado contém uma essência poética, simbólica e iniciática frequentemente desconsiderada por uma sua interpretação racional e literal. Ao trazer à tona essa camada simbólica, o leitor é guiado a uma compreensão espiritual que vai além do mero raciocínio, alcançando uma vivência tangível do sagrado. O símbolo, atuando como um portal para o mistério, une fé e saber, razão e criatividade.

Este estudo destaca a relevância de uma teologia simbólica que considere as várias camadas de significado dos textos sagrados e que possa interagir com conhecimentos alternativos. A intersecção entre as parábolas do “Reino dos Céus” e o pensamento hermético sugere uma abordagem teológica que valoriza o mistério, percebendo o símbolo não como um enigma a ser resolvido, mas como um espaço para revelações contínuas. Portanto, a hermenêutica simbólica propõe um modelo interpretativo que se alinha mais intimamente à estrutura da experiência religiosa⁶⁶.

O percurso sugerido neste estudo reforça a ideia de que as narrativas religiosas de diversas tradições possuem uma linguagem simbólica similar, que pode ser utilizada para ampliar a compreensão da fé e aprofundar vivências espirituais. Ao identificar essa conexão, a teologia cristã enriquece suas possibilidades de interpretação e se reconecta com suas origens místicas. A interpretação parabólica, quando vinculada ao hermetismo, ganha uma nova força reveladora, ampliando a concepção do “Reino dos Céus” como uma realidade tanto interna quanto cósmica.

⁶⁵ BALANIUC, H. M., Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44, p.36.

⁶⁶ BARBOSA, L. H. L., Breve análise de duas visões na interpretação das parábolas do Reino (Mt 13,3b–9.31–33), p.22.

Por último, os resultados deste estudo demonstram que a conexão entre a filosofia hermética e as parábolas de Mateus não apenas esclarece o significado do texto sagrado, mas também reavive seu potencial transformador. O símbolo serve como um elo de reconciliação entre espiritualidade e racionalidade, crença e conhecimento, herança cultural e vivência pessoal da boa nova de Jesus Cristo. Assim, a hermenêutica simbólica revela-se não apenas como uma abordagem de interpretação, mas também como um caminho para a formação teológica, ética, moral e espiritual.

Referências

ABREU, Fábio Henrique de. Teologia como Hermenêutica Simbólica: breves considerações sobre o método teológico de Richard Shaull. *Numen*, [S. l.], v. 1, n. 1–2, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21820>. Acesso em: jun. 2025.

BALANIUC, Humberto Marcos Parábola e sentido: uma análise semiótica de Mateus 13.44. *Acta Semiótica et Lingvistica*, v. 27, n. 3, art. 62782, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/actas/article/view/62782/36295>. Acesso em: jun. 2025.

BARBOSA, Luiz Henrique Lucas. Breve análise de duas visões na interpretação das parábolas do Reino (Mt 13,3b–9.31–33): as visões dispensacionalista e tradicional. *ReBíblica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 305–324, dez. 2022. Disponível em: <https://revistarebiblica.teo.puc-rio.br/index.php/rebiblica/article/view/63/51>. Acesso em: jun. 2025.

BENTHO, Esdras Costa. Parábolas bíblicas: um estudo introdutório [inclui análise de Mateus 13]. *Teologia & Graça*, 2013. Disponível em: <https://teologiaegraca.blogspot.com/2013/01/parabolas-biblicas-um-estudo.html>. Acesso em: jun. 2025.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. **Edição Contemporânea**. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2020.

BÍBLIA SAGRADA. Sociedade Bíblica do Brasil. **Bíblia de Estudo Almeida Revista e Atualizada**. 1999.

BLOMBERG, Craig L. **Interpretando as Parábolas**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEMÜNDEN, Petra von. Stradicare o lasciar crescere? La zizzania nel campo di grano (Mt 13,24–30.36–43). In: ZIMMERNAMANN, Ruben (a curda di). **Compendio delle Parabole di Gesù**. Brescia: Queriniana, 2011, p. 650–672.

GETTY-SULLIVAN, Mary Ann. **Le parabole del regno**. Brescia: Paideia, 2020.

BENTHO, Esdras Costa, **Hermenêutica fácil e descomplicada**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. [Consulta via blog: <https://teologiaegraca.blogspot.com>]. Acesso em: jun. 2025.

CULPEPPER, Richard Alan. **El mundo y las gentes de las parábolas**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2025.

FERREIRA, Amauri C., MARTINEZ, Silvia. Hermenêutica simbólica, Jung e transdisciplinaridade: luzes e sombras na educação. **Psicologia USP**, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/MBhvjJRTwC5RSsXwm-9TkMMG/>. Acesso em: jun. 2025.

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

GONZAGA, Waldecir. 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.

JEREMIAS, Joachim. **As Parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.

LOHFINK, Gerhard. **Las cuarenta Parábolas de Jesús**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2021.

MÜLLER, Peter. La gioia della scoperta – Il tesoro nel campo e la perla (*Mt* 13,44.45s.). In: ZIMMERNAMANN, Ruben (a curda di). **Compendio delle Parabole di Gesù**. Brescia: Queriniana, 2011, p. 673-684.

MÜLLER, Peter. Cose nuove e cose antiche dal tesoro del padrone di casa – Il vero scriba (*Mt* 13,52). In: ZIMMERNAMANN, Ruben (a curda di). **Compendio delle Parabole di Gesù**. Brescia: Queriniana, 2011, p. 693-701.

MÜNCH, Cristian. Alla fine si fa la cernita – La rete di pesca (*Mt* 13,47-50). In: ZIMMERNAMANN, Ruben (a curda di). **Compendio delle Parabole di Gesù**. Brescia: Queriniana, 2011, p. 685-692.

ORTIZ-OSÉS, Andrés. Eranos: entre o inconsciente e o cosmos. **Wikipedia**, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2IEoX3S>. Acesso em: jun. 2025.

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

RICOEUR, Paul. O que é hermenêutica para Paul Ricoeur? **Redalyc**, 2023. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5766/576664144019/movil/>. Acesso em: jun. 2025.

SANTOS, C. A. V. dos. As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13. *Annales Faje*, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 134–152, nov. 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4568/4472>. Acesso em: jun. 2025.

SCHOSTTROFF, Luise. **As parábolas de Jesus**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

STALLARD, Mike. Hermenêutica e Mateus 13 – Parte I: Preliminares. *Paleo Ortodoxo*, 15 out. 2024. Disponível em: <https://paleoortodoxo.com/2024/10/15/hermeneutica-e-mateus-13/>. Acesso em: jun. 2025.

TAYLOR, William Carey. **Introdução ao Estudo do Novo Testamento Grego**. Rio de Janeiro: Juerp, 1980.

TRISMEGISTO, Hermes. **A Tábua de Esmeralda (Tabula Smaragdina)**. Disponível em: <https://www.casadapalavra.com.br/ler-online-ebook-corpus-hermeticum-a-tabua-de-esmeralda-hermes-trismegisto-pdf>. Acesso em: jun. 2025.

TRISMEGISTO, Hermes. **Corpus Hermeticum** (coleção de tratados herméticos). Tradução e comentários. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/632720461/Corpus-Hermeticum-em-portugues>. Acesso em: jun. 2025.

Capítulo 2

Mariologia e sinodalidade: a Anunciação, a vocação e a missão para a paz em Lc 1,26-38, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Mariology and synodality: the Annunciation, vocation and mission for peace in Luke 1:26-38, in the light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis

Mariología y sinodalidad: Anunciación, vocación y misión por la paz en Lc 1,26-38, a la luz del Análisis Retórico Bíblico Semítico.

Waldecir Gonzaga¹

Eliara Marli Rosa²

Resumo

Este estudo analisa o encontro do anjo Gabriel com Maria, em Nazaré da Galileia, conforme narrado em Lc 1,26-38, à luz do método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS). A pesquisa fundamenta-se na leitura do texto bíblico na língua original

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

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

acompanhada de tradução própria, e orienta-se pelos critérios metodológicos da ARBS, com o objetivo de evidenciar a estrutura literária, a lógica interna e a densidade teológica da perícopes. Tal abordagem permite acolher as contribuições do método tanto para a investigação exegética quanto para a dimensão espiritual e pastoral da escuta da Palavra de Deus. Demonstra-se na análise que a narrativa da Anunciação ultrapassa o âmbito de um simples anúncio de nascimento, configurando-se como um relato vocacional, no qual se articulam cristologia, mariologia e eclesiologia. A partir da perspectiva da ARBS emergem questões teológicas centrais: de que modo a vocação de Maria ilumina a resposta humana ao chamado de Deus? Como o “fiat”, expressão de liberdade, fé e confiança, pode inspirar o compromisso cristão no contexto contemporâneo? E, em uma perspectiva mais ampla, como o “sim” de Maria reflete a missão da Igreja em sua relação com o mundo, entre o Evangelho e a vida, em vista da construção de uma cultura de paz? O estudo busca delinear as contribuições cristológicas que emergem dos critérios fundamentais da mariologia - Sagrada Escritura, Tradição viva da Igreja, Liturgia e Magistério - favorecendo uma compreensão integrada da fé como resposta vocacional e missionária. Por fim, a pesquisa evidencia a mariologia como sabedoria eclesial sinodal.

Palavras-chave: Anunciação, “Fiat” de Maria, Vocação cristã, Mariologia, Análise Retórica Bíblica Semítica.

Abstract

This study analyzes the encounter between the angel Gabriel and Mary in Nazareth of Galilee, as narrated in Luke 1:26-38, in the light of the method of Semitic Biblical Rhetorical Analysis (SBRA). The research is grounded in a close reading of the biblical text in its original language, accompanied by the author's own translation, and is guided by the methodological criteria of SBRA in order to highlight the literary structure, internal logic, and theological depth of the pericope. Such an approach makes

it possible to receive the contributions of this method both for exegetical investigation and for the spiritual and pastoral dimension of listening to the Word of God. The analysis demonstrates that the narrative of the Annunciation transcends the scope of a mere announcement of a birth, presenting itself rather as a vocational account in which Christology, Mariology, and ecclesiology are organically interwoven. From the perspective of SBRA, several central theological questions emerge: in what way does Mary's vocation illuminate the human response to God's call? How can the "*fiat*" - an expression of freedom, faith, and trust - inspire Christian commitment in the contemporary context? And, in a broader perspective, how does Mary's "yes" reflect the mission of the Church in its relationship with the world, between the Gospel and life, with a view to the building of a culture of peace? The study seeks to delineate the Christological contributions that arise from the fundamental criteria of Mariology - Sacred Scripture, the living Tradition of the Church, Liturgy, and the Magisterium - thus fostering an integrated understanding of faith as a vocational and missionary response. Finally, the research highlights Mariology as a form of synodal ecclesial wisdom.

Keywords: Annunciation, Mary's "*Fiat*", Christian vocation, Mariology, Semitic Biblical Rhetoric Analysis.

Resumen

Este estudio analiza el encuentro del ángel Gabriel con María en Nazaret de Galilea, tal como se narra en Lc 1,26-38, a la luz del método del Análisis Retórico Bíblico Semítico (ARBS). La investigación se fundamenta en la lectura del texto bíblico en su lengua original acompañada de una traducción propia, y se orienta según los criterios metodológicos del ARBS con el propósito de poner de relieve la estructura literaria, la lógica interna y la densidad teológica de la perícopa. Este enfoque permite acoger las aportaciones del método tanto para la investigación exegetica como para la dimensión espiritual y pastoral de la escucha de la Palabra de

Dios. El análisis demuestra que el relato de la Anunciación supera el ámbito de un simple anuncio de nacimiento, configurándose como un relato vocacional en el que se articulan orgánicamente la cristología, la mariología y la eclesiología. Desde la perspectiva del ARBS emergen cuestiones teológicas centrales: ¿de qué modo la vocación de María ilumina la respuesta humana al llamado de Dios? ¿Cómo el “*fiat*”, expresión de libertad, fe y confianza, puede inspirar el compromiso cristiano en el contexto contemporáneo? Y, en una perspectiva más amplia, ¿cómo el “sí” de María refleja la misión de la Iglesia en su relación con el mundo, entre el Evangelio y la vida, en orden a la construcción de una cultura de paz? El estudio busca delinear las contribuciones cristológicas que emergen de los criterios fundamentales de la mariología - Sagrada Escritura, Tradición viva de la Iglesia, Liturgia y Magisterio - favoreciendo así una comprensión integrada de la fe como respuesta vocacional y misionera. Finalmente, la investigación pone de relieve la mariología como una auténtica sabiduría eclesial de carácter sinodal.

Palabras clave: Anunciación, “*Fiat*” de María, Vocación cristiana, Mariología, Análisis Retórico Bíblico Semítico.

Introdução

A narrativa do encontro do anjo Gabriel com Maria, em Nazaré da Galileia, conforme narrado em Lc 1,26-38, um dos três Evangelhos Sinóticos³, ocupa uma posição central na teologia cristã, ao articular de maneira orgânica a cristologia, a mariologia e uma teologia prática orientada para a vivência comunitária da fé. Muito além de um simples anúncio de nascimento, a perícopé da Anunciação se configura como um relato fundamental de vocação messiânica, revelando como Deus chama e envolve a liberdade humana em seu desígnio salvífico. A adesão de Maria à

³ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

vontade divina constitui um gesto decisivo tanto em seu itinerário pessoal de fé quanto na história da salvação, tornando-se referência paradigmática da resposta humana ao chamado de Deus e da íntima relação entre os mistérios de Jesus Cristo e de Maria na economia salvífica.

Sob a ótica da sinodalidade⁴, a narrativa de Lc 1,26-38 adquire particular densidade teológica, pois explicita o processo relacional estruturado pela escuta, pelo diálogo e pelo discernimento comunitário. O encontro entre Gabriel e Maria revela um dinamismo no qual a iniciativa divina convoca e dignifica a liberdade humana, estabelecendo uma lógica de cooperação que se harmoniza com o itinerário sinodal da Igreja. Nessa linha hermenêutica, Maria se configura como ícone e modelo de sinodalidade da Igreja, ao destacar uma atitude de escuta atenta à Palavra do Pai, de acolhida dócil ao Espírito Santo e de corresponsabilidade ativa na missão. Desse modo, tal atitude, torna-se um paradigma teológico-pastoral para uma práxis comunitária fundamentada na comunhão, participação e missão, orientada à promoção de uma cultura de paz.

O presente estudo propõe uma análise da perícope da Anunciação à luz do método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), conforme desenvolvido por Meynet⁵. A fundamentação baseia-se na leitura dos textos bíblicos nas línguas originais, acompanhada de uma tradução própria e orientada pelos critérios metodológicos específicos do método⁶. A ARBS oferece uma abordagem exegética sensível às estruturas literárias, paralelismos, simetrias e recursos retóricos característicos do pensamento semítico, permitindo uma compreensão mais profunda da lógica interna do texto e de sua intencionalidade teológica. Essa metodologia facilita a identificação das dimensões cristológicas e mariológicas do relato, evidenciando como a forma do texto transmite seu conteúdo teológico.

⁴ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos: por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão, p. 31.

⁵ MEYNET, R., *L' Analyse Retorica*, 1992; MEYNET, R. *Trattato di Retorica Bíblica*, 2008;

⁶ GONZAGA, W., *Introdução*, p. 7-17.

A partir da aplicação do método da ARBS surgem questões teológicas e pastorais relevantes para o contexto atual: como a vocação de Maria pode iluminar, tanto no plano pessoal como comunitário, a resposta ao chamado de Deus? De que maneira o “fiat” - expressão de liberdade, confiança e obediência -, pode inspirar o compromisso cristão no mundo contemporâneo? E, em uma perspectiva mais ampla, como o “sim” de Maria reflete a missão sinodal da Igreja e sua relação com o mundo, articulando Evangelho e vida na promoção de uma cultura de paz? Estas questões situam a análise exegética dentro de um horizonte pastoral-aplicativo, no qual a Palavra de Deus interpela concretamente a práxis eclesial.

Em consonância com o espírito da Constituição Dogmática *Dei Verbum* (1965)⁷, este estudo insere-se nos princípios hermenêuticos estabelecidos pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente no que tange à unidade da Sagrada Escritura, à atenção aos gêneros literários e à exigência de interpretar o texto bíblico “no mesmo Espírito em que foi escrito”⁸. Dentro desse contexto, a aplicação do método da ARBS, com seu foco nas estruturas literárias e nos aspectos comunicativos do texto, busca evidenciar as contribuições cristológicas intrínsecas ao relato da Anunciação, interpretadas à luz dos critérios fundamentais da mariologia: a Sagrada Escritura, a Tradição viva da Igreja, a Liturgia e o Magistério. A finalidade é aprofundar a compreensão da Revelação divina, centrada no mistério de Jesus Cristo, bem como esclarecer o papel singular de Maria no desígnio salvífico, em íntima comunhão com Jesus Cristo e com a Igreja.

Nesse sentido, a pesquisa justifica-se pela necessidade de compreender a mariologia não apenas como uma disciplina teológica, mas como uma verdadeira sabedoria eclesial capaz de mediar o encontro entre o conhecimento teológico, a colaboração humana e o Mistério de Deus na obra da salvação. Em uma perspectiva sinodal, a mariologia se revela como uma chave hermenêutica para a vivência da Igreja em sua vocação e missão, propondo um modelo de escuta, discernimento e resposta fiel à Palavra de Deus.

⁷ Constituição dogmática *Dei Verbum sobre a Revelação Divina*, 1965.

⁸ DV, 12.

À luz disso, o exame acurado do texto bíblico que fundamenta esta investigação constitui a base indispensável para uma análise das dimensões narrativas, retóricas e teológicas da perícope da Anunciação. O objetivo principal do estudo é apresentar uma análise exegética sustentada na estrutura Retórica Semítica do texto, integrando a teologia da vocação e a mariologia, tendo o “fiat” de Maria como eixo interpretativo de uma reflexão teológica mais ampla. Essa reflexão visa identificar e explorar aspectos teológicos significativos que emergem do texto, vinculando-os à dimensão dogmática de Maria como modelo de fé, obediência e missão que “cooperou livremente, pela sua fé e obediência, na salvação dos homens”⁹.

1. Lc 1,26-38: estrutura Retórica Semítica, teologia da vocação e o “fiat” de Maria

A estrutura Retórica Semítica, juntamente com a influência de uma nova teologia das vocações¹⁰ – em especial da vocação e do “fiat” de Maria¹¹ –, presentes na perícope de Lc 1,26-38, que narra o encontro do anjo Gabriel com Maria em Nazaré, ocupa lugar central na economia da revelação cristã. Trata-se de um mistério que se manifesta na história e que expressa a comunhão entre a transcendência divina e a resposta humana.

Nesse contexto, entrelaçam-se cristologia¹², mariologia¹³, pneumatologia¹⁴ e eclesiologia¹⁵, ao mesmo tempo em que se delineia uma antropologia¹⁶ teológica centrada na resposta livre de fé - uma espiritualidade que, desde o início, se inscreve na ampla perspectiva da história da salvação¹⁷. Nessa perspectiva, torna-se

⁹ LG, 6.

¹⁰ MASCIARELLI, M. G., Leigos, p. 692.

¹¹ NAVARRO PUERTO, M., Crente, p. 337.

¹² DE FIORES, S., Mariologia, p. 844; 858.

¹³ DE FIORES, S., Mariologia, p. 842-865.

¹⁴ AMATO, A., Espírito Santo, p. 445-446.

¹⁵ DE FIORES, S., Mariologia, p. 845; 859.

¹⁶ DE FIORES, S., Mariologia, p. 859.

¹⁷ GOFFI, T., Espiritualidade, p. 482.

fundamental reconhecer como Maria e a espiritualidade mariana podem ser compreendidas como paradigma daquilo que permanece na expectativa mais profunda da humanidade contemporânea¹⁸.

O relato querigmático de Lucas convida à contemplação da profunda harmonia entre graça e liberdade, transcendência e proximidade, proporcionando uma reflexão teológica que preserva a densidade do mistério cristão ao proclamar o mistério da Encarnação do Verbo como centro do plano salvífico¹⁹ de Deus.

Ao mesmo tempo, revela a convergência entre a vocação humana e a presença maternal de Maria, reconhecida, no desígnio divino, como aquela que, em comunhão com Jesus Cristo, participa de modo singular da economia da graça divina²⁰, colaborando na obra da Redenção e cooperando com a realização da salvação.

Nesse horizonte, destaca-se de modo particular o tema da eleição pela graça²¹, expresso na saudação divina dirigida a Maria: “cheia de graça”, “tu que foste e permaneces repleta do favor divino”, conforme traduz a Bíblia de Jerusalém²². Segundo argumenta De Fiores²³, no AT a graça corresponde frequentemente ao favor régio (1Sm 16,22; 2Sm 14,22; 16,4) ou a uma relação de amor (Ct 8,10). O autor prossegue afirmando que, ao ser aplicada a Maria - de modo semelhante ao que ocorre na figura de Ester -, essa expressão integra ambos os sentidos, apontando simultaneamente para o amor régio de Deus e para sua eleição como predileta no desígnio salvífico.

Nessa perspectiva, à luz dos objetivos deste estudo, o método de análise de Lc 1,26-38 visa evidenciar, por meio da ARBS²⁴, a arquitetura literária do texto e sua intencionalidade teológica.

¹⁸ GOFFI, T., *Espiritualidade*, p. 482.

¹⁹ DE FIORES, S., *Mariologia*, p. 858.

²⁰ AMATO, A., *Espírito Santo*, p. 468.

²¹ DE FIORES, S., *Imaculada*, p. 617-618.

²² BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1787.

²³ DE FIORES, S., *Imaculada*, p. 617-618.

²⁴ *Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)*, seus passos, níveis e frutos para a exegese bíblica, de acordo com o artigo de MEYNET, R., *I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi bíblica*, p. 403-436.

Parte-se da convicção - em consonância com a *Dei Verbum*²⁵ -, de que a forma literária é portadora de teologia: a estrutura do texto comunica seu conteúdo. A organização retórica da perícopre revela-se como uma chave interpretativa fundamental para compreender a vocação de Maria e o significado do seu “fiat” no horizonte da missão da Igreja sinodal.

1.1 A ARBS, o método de análise e a estrutura concêntrica

A ARBS, conforme sistematizada por Meynet²⁶, privilegia os dinamismos próprios do pensamento bíblico, como o paralelismo, a correspondência, a repetição significativa e a estrutura concêntrica²⁷, permitindo superar uma leitura meramente linear, argumentativa e conclusiva²⁸ do texto. Em vez disso, a metodologia desvela uma tessitura interna, na qual os elementos se organizam de forma simétrica em torno de um núcleo teológico estruturante. Dessa maneira, torna-se evidente que o texto bíblico não apenas comunica conteúdo, mas configura um espaço de sentido: apresenta a realidade, nutre o pensamento e, ao fazê-lo, provoca o leitor a um exercício interpretativo ativo, sem, no entanto, substituir sua reflexão ou antecipar conclusões²⁹.

Dentro dessa abordagem, o estudo do texto grego, realizado com tradução própria e em constante diálogo com as línguas originais, oferece acesso à arquitetura literária e teológica de Lucas. A obra lucana distingue-se pela sua vitalidade narrativa, que transcende esquemas lógicos, argumentativos e conclusivos³⁰, expressando uma teologia bíblico-pastoral³¹ única.

²⁵ DV, 12.

²⁶ Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), seus passos, níveis e frutos para a exegese bíblica, de acordo com o artigo de MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esgesi bíblica, p. 403-436.

²⁷ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 38.

²⁸ GONZAGA, W., Introdução, p. 12.

²⁹ GONZAGA, W., Introdução, p. 12.

³⁰ GONZAGA, W., Introdução, p. 12.

³¹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 52.

Aplicada à perícopre de Lc 1,26-38, essa metodologia evidencia uma estrutura concêntrica, organizada em movimentos progressivos que convergem para um centro. A dinâmica interna do texto revela um movimento que parte da iniciativa divina - o envio do anjo – e culmina na resposta livre de Maria, a jovem de Nazaré³². No interior dessa estrutura, o diálogo entre Gabriel e Maria constitui o eixo que estrutura o relato. A palavra divina não se impõe; ela interpela, esclarece, confirma e aguarda adesão. O centro teológico da perícopre situa-se no encontro que articula a revelação divina e a resposta humana.

Partindo desse pressuposto, Karris³³ observa que a pergunta de Zacarias (Lc 1,18), assim como a de Maria (“Πῶς ἔσται τοῦτο/ *Como será isto?*”, em Lc 1,34, constitui um recurso artístico e teológico empregado por Lucas para conduzir a narrativa ao seu desenvolvimento seguinte. Logo, *não* se trata de uma “objeção” no sentido de incredulidade, mas de uma expressão de discernimento diante do mistério anunciado.

Consequentemente, a resposta do anjo, ao evocar a ação do Espírito Santo e o poder do Altíssimo, desloca deliberadamente o eixo da possibilidade humana para a primazia da iniciativa divina. A estrutura do relato orienta-se progressivamente até Lc 1,38, momento em que o “fiat” assume função culminante e hermenêutica de todo o episódio.

À luz disso, Maria de Nazaré é apresentada como precursora da galeria lucana dos pequenos e marginalizados – mulheres, pecadores, pessoas simples – daqueles de quem nada se esperava, mas que, paradoxalmente, respondem de modo exemplar à *revelação de Deus*³⁴.

A ARBS caracteriza-se por uma estrutura concêntrica³⁵, na qual a questão central organiza e articula os demais elementos tex-

³² KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 228.

³³ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 226-227.

³⁴ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 228.

³⁵ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 38.

tuais, conferindo coesão ao texto³⁶. Essa organização evidencia o “ponto focal” do relato, permitindo uma leitura que respeita sua dinâmica interna e sua intencionalidade teológica. Em Lc 1,26-38, tal centro corresponde ao encontro entre o anjo Gabriel e Maria, momento decisivo na história da salvação³⁷.

Em consonância com isso, como observa Gonzaga³⁸, a ARBS auxilia o leitor (ou ouvinte) a refletir e elaborar suas próprias conclusões, sempre com atenção ao texto e ao contexto da passagem bíblica³⁹. O método evidencia que o relato não contrapõe graça e liberdade; ao contrário, integra-as de modo orgânico, revelando uma antropologia⁴⁰ teológica em que o ser humano é reconhecido como sujeito da resposta de fé.

A estrutura concêntrica⁴¹ do relato, típica da Retórica Semítica, conduz o leitor ao núcleo teológico da perícopa, no qual a palavra divina convoca, interpela e aguarda uma resposta livre. Nessa ótica, a vocação se revela como convite que respeita a liberdade da pessoa chamada e a integra plenamente no desígnio salvífico⁴².

Nessa perspectiva, o “fiat” de Maria não constitui um simples epílogo narrativo, mas o núcleo teológico situado no ponto culminante da narrativa, em torno do qual se organizam os demais elementos. A estrutura concêntrica⁴³ evidencia que a história da salvação, inaugurada na Encarnação, passa pela liberdade de uma mulher que acolhe a Palavra e responde livremente ao desígnio de Deus⁴⁴.

³⁶ GONZAGA, W., Introdução, p. 12.

³⁷ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

³⁸ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 39.

³⁹ GONZAGA, W., Introdução, p. 12.

⁴⁰ DE FIORES, S., Mariologia, p. 859.

⁴¹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 38.

⁴² CALABUIG, I., Liturgia, p. 756.

⁴³ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 38.

⁴⁴ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 228.

1.2 Teologia da vocação e o “fiat” de Maria à luz da ARBS

A leitura retórico-teológica de Lc 1,26-38, à luz da ARBS, permite entender a vocação de Maria como modelo de interação entre graça e liberdade. O termo “*κεχαριτωμένη/agraciada*”, utilizado na saudação do anjo, indica uma ação divina anterior, eficaz e permanente, uma graça que precede e torna possível a resposta humana. Logo, essa graça, exclusiva de Deus, não apenas antecede, mas fundamenta e possibilita a liberdade humana, abrindo espaço para uma resposta autêntica e livre.

Além disso, a autodefinição de Maria como “*δούλη κυρίου/serva do Senhor*” revela sua plena consciência vocacional e expressa uma disponibilidade ativa diante do desígnio de Deus. Ao assumir essa identidade de serva, ela se insere, de forma singular na dinâmica teológica do Evangelho, antecipando e inaugurando a série de figuras humildes e socialmente marginalizadas⁴⁵ que compõe o horizonte narrativo de Lucas, nas quais se evidencia a predileção de Deus pelos pequenos e esquecidos. O “sim” de Maria não é uma submissão passiva, mas uma adesão *lúcida e* responsável ao projeto salvífico de Deus. Desse modo, o “fiat” de Maria expressa a convergência entre escuta, discernimento e decisão, um processo contínuo de resposta à Palavra, onde a liberdade humana se encontra com a graça divina.

A articulação entre esses dois polos - graça⁴⁶ que precede e resposta livre - constitui o núcleo antropológico e teológico do relato. A teologia da vocação⁴⁷ que se revela nessa perícopa apresenta-se como uma experiência existencial concreta, uma verdadeira mistagogia⁴⁸, profundamente enraizada no encontro vivo e dinâmico entre a iniciativa divina e a liberdade humana.

Dentro desse contexto, em todo o trecho de Lc 1,26-38, o evangelista destaca a primazia de uma “graça”⁴⁹ que precede, sus-

⁴⁵ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 228.

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

⁴⁷ MASCIARELLI, M.G., Leigos, p. 692.

⁴⁸ DE FIORES, S., Mariologia, p. 859.

⁴⁹ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

tenta e orienta o itinerário do chamado, tornando possível a resposta e conduzindo-as à maturidade plena. A vocação se desdobra como um processo transformador, no qual o chamado é progressivamente moldado pela ação divina, experimentando uma renovação interior profunda e autêntica.

Com isso, a ARBS permite que o texto de Lucas construa uma síntese dinâmica, em que a Palavra de Deus cria espaço para a resposta humana. O “fiat”⁵⁰ de Maria, em nome de toda a humanidade, expressa confiança na eficácia da Palavra divina e inaugura uma nova etapa na história da salvação, marcando a transição definitiva da antiga para a nova aliança⁵¹. A frase “*γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου/faça-se em mim segundo a tua palavra*” não é apenas uma aceitação individual, mas um ponto de virada que abre caminho para a ação salvífica de Deus no mundo.

Revelando um horizonte de possibilidades, Maria apresenta-se como referência para o processo sinodal⁵² e como paradigma da própria Igreja. A sua atitude de escuta, discernimento e acolhida delineia um caminho sinodal no qual a Igreja, assim como Maria, é chamada a ouvir a Palavra, dialogar com a realidade, discernir a ação do Espírito Santo e responder com generosidade, permitindo que se manifeste o sentido profundo da missão.

Nesse sentido, o “sim” de Maria, pronunciado em Nazaré, transcende o âmbito pessoal e assume uma dimensão eclesial e missionária, sinalizando o compromisso da Igreja com a missão de Deus no mundo. A vocação de Maria ilumina questões essenciais para a vida cristã contemporânea: Como discernir a ação de Deus no interior da história? De que maneira integrar liberdade e obediência em uma resposta autenticamente responsável? Como tornar Jesus Cristo presente no mundo por meio de uma fé concretizada na existência cotidiana?

Em relação a essas questões, o texto oferece uma resposta profundamente existencial: a fé nasce do encontro com a Palavra

⁵⁰ AMATO, A., Espírito Santo, p. 463.

⁵¹ AMATO, A., Espírito Santo, p. 463.

⁵² SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione, p. 1.

e se concretiza na disponibilidade ativa para cooperar com o desígnio de Deus. Como aponta Brighenti, no contexto da missão cristã, essa fé se manifesta como uma visão integrada “de mundo, de Deus, da Igreja e do ser humano”⁵³. A missão não se limita à mera transmissão de uma mensagem, mas fundamenta-se em uma transformação do ser, que se abre ao movimento da ação de Deus na história e no cotidiano.

A teologia da vocação está intrinsecamente vinculada à missão⁵⁴, pois os caminhos da Palavra se desdobram no envio missionário. A vocação não é apenas um chamado pessoal, mas também um envio para a missão, como exemplificado na vida de Maria. O “sim” de Maria à vontade de Deus é uma decisão concreta, em que sua resposta livre à graça divina torna-se, simultaneamente, uma aceitação e um compromisso com o projeto salvífico de Deus para o mundo. Por conseguinte, a missão cristã não se define apenas como uma ação individual, mas como um movimento coletivo e eclesial, fundamentado na escuta, no discernimento e na generosidade de uma resposta que participa ativamente do plano divino.

Consequentemente, o método missionário⁵⁵ revela-se essencial, pois visa formar discípulos capazes de discernir a vontade divina e viver a fé de maneira concreta, à luz da teologia da vocação, que encontra em Maria o modelo supremo. O seu “fiat” firme e comprometido constitui a expressão paradigmática de uma resposta humana à iniciativa divina, permitindo a realização do projeto de salvação⁵⁶ em cada etapa da vida. À luz da ARBS, essa atitude de total acolhimento evidencia que a vocação não é apenas um chamado pessoal, mas uma participação ativa na economia da salvação.

Dessa forma, na perspectiva da missão evangelizadora, os destinatários não são meros receptores passivos da mensagem, mas interlocutores vivos do diálogo divino. De fato, para que a revelação se concretize, não basta que Deus se manifeste; como

⁵³ BRIGHENTI, A., *A missão evangelizadora no contexto atual*, p. 10.

⁵⁴ RIXEN, D.E., *Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir!*, p. 18.

⁵⁵ BRIGHENTI, A., *A missão evangelizadora no contexto atual*, p. 10.

⁵⁶ DE FIORES, S., *Imaculada*, p. 611.

observa Brighenti⁵⁷, é necessário que o ser humano responda, acolhendo essa manifestação com liberdade e fidelidade.

1.3 A ARBS na análise dos textos bíblicos de Lc 1,26-38

A aplicação da ARBS⁵⁸ à perícopé da Anunciação revela toda a profundidade hermenêutica desse método, permitindo uma leitura integrada das Escrituras, sensível ao dinamismo do texto e ao diálogo constante entre a iniciativa divina e a resposta humana. Ao considerar o texto em sua organização interna, respeitando sua matriz semítica e estrutura narrativa, a ARBS evidencia a unidade entre forma e conteúdo, história e teologia, oferecendo acesso seguro e profundo à mensagem bíblica.

Nesse sentido, Gonzaga⁵⁹ compara o método a uma “chave de cofre” descrevendo-o como uma ferramenta capaz de identificar a estrutura de um texto bíblico (AT e NT) e facilitar sua abertura e fechamento, de modo a acessar o seu conteúdo sem forçá-lo ou danificá-lo. A metáfora da chave do cofre ilustra de forma eficaz o papel da ARBS: oferecer acesso ao conteúdo teológico do texto bíblico sem reduzir a profundidade literária do Evangelho.

A partir dessa perspectiva, ao aplicar suas categorias à leitura dos textos bíblicos⁶⁰, a ARBS fornece instrumentos interpretativos que articulam cristologia, eclesiologia e antropologia⁶¹ a partir de uma mariologia bíblica⁶² profundamente enraizada na história da salvação⁶³. Dentro dessa amplitude, Maria surge como figura tipológica e paradigmática, iluminando a infância de Jesus Cristo e orientando a compreensão de sua missão. A análise detalhada de Lc 1,26-38, com tradução própria e subdivisão em unidades signi-

⁵⁷ BRIGHENTI, A., A missão evangelizadora no contexto atual, p. 38.

⁵⁸ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 31-63.

⁵⁹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 40.

⁶⁰ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 31-63.

⁶¹ DE FIORES, S., Mariologia, p. 854.

⁶² AMATO, A., Jesus Cristo, p. 639.

⁶³ CALABUIG, I. Liturgia, p. 755.

ficativas, evidencia paralelismos, simetrias e estruturas internas de matriz semítica, fortalecendo a exegese e favorecendo o diálogo do Novo Testamento com o Antigo, respeitando o contexto histórico, literário e religioso que permeiam⁶⁴ o texto.

Em consonância com isso, a narrativa lucana articula de forma exemplar a teologia da vocação e o “fiat”⁶⁵ de Maria, mostrando como a fé e a liberdade humana respondem à iniciativa divina, evidenciando, assim, o caráter sinodal, missionário e pastoral do relato. Rossé⁶⁶ lembra que “a fé não nasce do raciocínio ou da investigação sobre fatos brutos, mas do encontro com o evento-Jesus, compreendido como evento de Deus, graças ao Espírito”. Ao pronunciar seu “sim”, Maria escutou a “melodia do presente”⁶⁷, simbolizando esse encontro e oferecendo uma resposta plena de obediência e fé⁶⁸ que se torna modelo para toda a vocação cristã.

Destarte, a ARBS revela-se instrumento indispensável à compreensão e interpretação das Escrituras, considerando não apenas o conteúdo teológico, mas também o contexto cultural e religioso em que o texto foi redigido. No caso do Evangelho de Lucas, que integra a história de Israel, o ministério de Jesus Cristo e a vida da Igreja, o método evidencia como narrativa, reflexão teológica e dimensão pastoral se articulam de forma integrada, conforme observa Debergé⁶⁹.

Em complemento a isso, García⁷⁰ ressalta que a Anunciação se insere em uma configuração literária que organiza os capítulos iniciais de Lucas, expressando a continuidade e a superação entre a antiga e a nova aliança. A análise retórico-literária de Lc 1,26-38 permite perceber que o Evangelho de Lucas não é apenas um documento histórico, mas uma fonte de reflexão teológica, espiritual e pastoral.

⁶⁴ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 54-67.

⁶⁵ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 643.

⁶⁶ ROSSÉ, G., Il Vangelo di Luca, p. 10.

⁶⁷ MENDONÇA, J.T., A mística do instante: o tempo e a promessa, p. 107.

⁶⁸ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 643.

⁶⁹ DEBERGÉ, P., Para leer el Evangelio según el san Lucas, p. 25-30.

⁷⁰ GARCÍA, S., Evangelio de Lucas, p. 51-56.

Nessa ótica, a leitura atenta do texto nas línguas originais, acompanhada de uma tradução literal própria, fortalece a interpretação e os pressupostos hermenêuticos⁷¹, permitindo conclusões firmemente ancoradas no texto, em seu contexto e em sua intenção teológica, revelando a profundidade da mensagem bíblico-teológica-pastoral⁷². Sob essa perspectiva, a Anunciação⁷³ transcende o relato de nascimento: é um convite à adesão à Palavra e à participação ativa na missão de Deus na história. O rosto da Palavra é Jesus Cristo⁷⁴, manifestação viva de Deus no mundo; a casa da Palavra é a Igreja⁷⁵, chamada a acolher e anunciar essa Palavra a toda a humanidade.

2. Texto grego e tradução da narrativa de Lc 1,26-38

O texto grego de Lc 1,26-38, conforme a versão crítica Nestle-Aland 28^a edição (NA28)⁷⁶, acompanhado de tradução própria, constitui o ponto de partida metodológico desta análise. Seguindo os princípios da ARBS, a leitura na língua original é fundamental para identificar as correspondências internas, repetições significativas e articulações estruturais que sustentam a intencionalidade teológica do relato.

Como observa Valentini⁷⁷, compreender uma obra literária implica discernir tanto a intenção do autor quanto os meios literários empregados para expressá-la. No caso da narrativa lucana, forma e conteúdo se entrelaçam de modo inseparável: a estrutura literária veicula a cristologia e a teologia da salvação que o evangelista apresenta às suas comunidades.

Em relação a isso, os capítulos iniciais de Lucas (Lc 1–2), tradicionalmente chamados como “evangelhos da infância”, desempenham um papel estrutural fundamental no Terceiro Evange-

⁷¹ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 645.

⁷² MEO, S., Concílio Vaticano II, p. 300-301.

⁷³ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100.

⁷⁴ RIXEN, D.E., Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir!, p. 16-17.

⁷⁵ RIXEN, D.E., Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir!, p. 17-18.

⁷⁶ NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece (2012).

⁷⁷ VALENTINI, A., Vangelo d'infanzia secondo Luca, p. 7.

lho, funcionando como um prólogo que reúne e anuncia os métodos utilizados no aprofundamento dos grandes temas e correntes teológicas⁷⁸. Esse panorama evidencia a necessidade de situar a mariologia em um contexto mais amplo⁷⁹, inserida na história da salvação e na reflexão cristológica⁸⁰. Nesses capítulos, delineiam-se os principais eixos da cristologia lucana, que alcançarão plena manifestação no mistério pascal e na pregação apostólica narrada nos Atos dos Apóstolos. A filiação divina de Jesus Cristo (Lc 1,35), sua realeza davídica (Lc 1,32-33) e sua identidade salvífica (Lc 2,11) antecipam, de forma germinal, a cristologia⁸¹ pascal⁸², destinada a tocar o íntimo de cada geração⁸³ e a ser proclamada pela Igreja nascente como núcleo da fé cristã. Destarte, Lc 1,26-38 constitui um prólogo organicamente integrado à narrativa, orientando-a desde o início em direção à cruz e à ressurreição⁸⁴.

À medida que cresce o interesse exegético por esses capítulos, novos horizontes interpretativos têm surgido. Reconhece-se não apenas o papel estruturante que desempenham para a teologia narrativa do Evangelho, mas também sua densidade literária e espiritual⁸⁵. Essa profundidade se manifesta na perspectiva salvífica⁸⁶, nas referências geográficas⁸⁷ precisas – especialmente Jerusalém e o templo - e na articulação entre a herança de Israel e a abertura ao universal, exemplificada de modo paradigmático no cântico de Simeão (Lc 2,29-32).

Nesse sentido, o conceito de “σήμερον/hoje”, central para a teologia da salvação⁸⁸ lucana, aparece já no nascimento de Jesus Cristo como cumprimento das promessas feitas aos patriarcas, realizado pela ação contínua do Espírito Santo. Por conseguinte,

⁷⁸ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

⁷⁹ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

⁸⁰ DE FIORES, S., Mariologia, p. 858.

⁸¹ AMATO, A., Jesus Cristo, p. 633.

⁸² GOFFI, T., Espiritualidade, p. 474.

⁸³ GOFFI, T., Espiritualidade, p. 472.

⁸⁴ TORÓN DEL PIE, E., Anjos, p. 60.

⁸⁵ GOFF, T., Espiritualidade, p. 473.

⁸⁶ DE FIORES, S., Maria de Nazaré, p. 824.

⁸⁷ KARRIS, R. J., O Evangelho segundo Lucas, p. 219.

⁸⁸ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844; 853-854.

a narrativa da Anunciação revela a intenção deliberada do evangelista de construir, desde o início, uma cristologia⁸⁹ consistente, direcionada às comunidades de matriz helenista, empenhadas em integrar a fé cristã ao seu horizonte cultural e filosófico.

Inserido no contexto histórico e religioso do século I d.C., o texto lucano combina verossimilhança narrativa e profundidade salvífica, estabelecendo os fundamentos da história da salvação, cuja revelação se inaugura na Anunciação. Para esta análise, adota-se como base o texto crítico do NT de NA28⁹⁰, acompanhado de tradução própria, que permite identificar nuances estruturais e teológicas essenciais à compreensão da perícopo.

Texto grego de Lc 1,26-38 (NA28)	Tradução portuguesa
²⁶ Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἣ ὄνομα Ναζαρέθ	²⁶ No sexto mês, porém, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia chamada Nazaré
²⁷ πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ ἐξ οἴκου Δαυὶδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.	²⁷ a uma virgem prometida em casamento a um homem cujo nome era José, da casa de Davi, e o nome da virgem (<i>era</i>) Maria.
²⁸ καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν, Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.	²⁸ E, entrando até ela, disse-lhe: Alegra-te, agraciada! O Senhor (<i>está</i>) contigo.
²⁹ ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἄσπασμὸς οὗτος.	²⁹ Ela, porém, em vista da palavra, ficou perturbada e ponderava que tipo seria esta saudação.
³⁰ καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ, Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ:	³⁰ E disse-lhe o anjo: “Não temas, Maria, pois encontraste graça junto a Deus.

⁸⁹ DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

⁹⁰ NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece (2012).

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

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

A análise literária do Evangelho de Lucas evidencia que o autor se insere deliberadamente na rica tradição bíblica de Israel, retomando e reinterpretando formas narrativas do AT com notável profundidade teológica. O “fiat” de Maria, longe de ser um simples “sim” individual, inaugura a realização do plano salvífico de Deus, transformando seu gesto em modelo paradigmático de adesão livre e comprometida à iniciativa divina. A tradução literal do texto bíblico⁹¹ transcende a dimensão linguística, revelando enunciados teológicos essenciais para compreender a identidade e a missão de Jesus Cristo.

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, a cuidadosa análise do texto de Lucas oferece uma base sólida para a investigação literária e teológica da narrativa, orientando a análise a partir do sentido histórico-salvífico da Anunciação, em diálogo com a cristologia do Evangelho e com a lógica interna da construção narrativa.

Além disso, a ARBS, ao evidenciar a Retórica Semítica subjacente ao texto, permite uma leitura que respeita a coerência interna do relato e ressalta sua riqueza bíblico-teológica e pastoral. Consequentemente, a perícopé da Anunciação (Lc 1,26-38) se torna não apenas um registro histórico, mas uma fonte viva de reflexão teológica, espiritual e missionária.

Dessa maneira, desde os primeiros capítulos, o Evangelho de Lucas articula narrativas de profunda densidade teológica e espiritual, construindo uma cristologia, uma eclesiologia e uma mariologia⁹² que reconhecem a importância de Maria e da fé humana na cooperação com o mistério do plano salvífico⁹³. Com sensibilidade teológica singular, Lucas propõe uma reflexão profunda a respeito do papel da humanidade na realização do desígnio divino, posicionando Maria como modelo da resposta humana ao chamado de Deus, cujo “fiat” ilumina o caminho da vocação cristã.

⁹¹ AMATO, A., Espírito Santo, p. 448.

⁹² DE FIORES, S., Mariologia, p. 844.

⁹³ DE FIORES, S., Mariologia, p. 858.

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

A análise literária de Lc 1,26-38 confirma que Lucas insere-se conscientemente na tradição literária de Israel, retomando e reinterpretando formas veterotestamentárias⁹⁴. Como observa Valentini⁹⁵, a narrativa não se restringe ao vocabulário e estilo; ela se fundamenta em uma referência explícita às Escrituras, na recuperação de formas literárias e estruturas que, embora familiares, ganham uma nova dimensão teológica.

Nesse caso, a perícopa segue o modelo do gênero “anúncio de nascimento”, um “tipo de cena”⁹⁶, recorrente nas Escrituras, mas com uma inovação decisiva: a concepção virginal de Maria, realizada pelo Espírito Santo⁹⁷, é apresentada como um dom gratuito de Deus. Esse aspecto não é apenas factual, mas profundamente carregado de simbolismo⁹⁸, revelando a realidade divina e salvífica que se faz presente no mistério da Encarnação⁹⁹.

Além disso, Lucas, ao construir sua narrativa, recorre a uma linguagem simbólica e poética, entrelaçada com a descrição detalhada do encontro entre o anjo Gabriel e Maria. Essa configuração confere à narrativa uma densidade literária e teológica que transcende o registro histórico, transformando-a em um instrumento privilegiado de comunicação da revelação divina, ao mesmo tempo em que oferece uma orientação pastoral concreta. Nesse contexto, o modo como o texto transmite os mistérios de Deus à comunidade de fé torna a narrativa um modelo de acolhimento e compreensão da revelação¹⁰⁰ no contexto cristão: as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas

⁹⁴ DE FIORES, S., *Mariologia*, p. 858.

⁹⁵ VALENTINI, A., *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 8.

⁹⁶ MORI, E. G., *Anunciação do Senhor*, p. 100.

⁹⁷ KARRIS, R. J., *O Evangelho Segundo Lucas*, p. 228; AMATO, A., *Espírito Santo*, p. 447-449.

⁹⁸ NAVARRO PUERTO, M., *Simbolismo*, p. 1218-1254.

⁹⁹ NAVARRO PUERTO, M., *Simbolismo*, p. 1222.

¹⁰⁰ *Dei Verbum*, 1965.

pelas palavras; estas, por sua vez, declaram as obras e iluminam o mistério nelas contido¹⁰¹.

Em alinhamento com isso, nos prólogos do Evangelho e dos Atos, a intenção literária e teológica de Lucas é explícita: ele busca narrar com rigor os acontecimentos transmitidos pela tradição, oferecendo uma exposição ordenada, confiável e fiel dos fatos relativos a Jesus Cristo (Lc 1,1-2)¹⁰². O chamado “díptico dos anúncios”¹⁰³ que envolve os relatos a Zacarias e Maria demonstra não apenas uma correspondência narrativa, mas também uma assimetria intencional que serve aos propósitos teológicos do evangelista.

Ademais, os relatos da infância¹⁰⁴, como o de Lc 1,26-38, não se limitam a relatar fatos históricos, mas comunicam também o cumprimento das promessas divinas¹⁰⁵ e a fidelidade de Deus à aliança com Israel¹⁰⁶. A identidade de Jesus Cristo é proclamada não apenas por mensageiros celestes, mas também por figuras humanas, como: Isabel, Zacarias, Simeão e Ana, refletindo a revelação plena do Messias (Lc 1,32-33; 2,11.30-32).

Por meio do *sunkrisis*/paralelismo¹⁰⁷, σύγκρισις, em grego, Lucas estabelece comparações entre personagens, evidenciando semelhanças e diferenças, a fim de sublinhar a singularidade de Jesus Cristo em relação a outras figuras, como João Batista¹⁰⁸. Esse recurso literário reforça a centralidade de Jesus Cristo na mensagem do Evangelho, destacando o seu papel único no plano salvífico.

Dentro dessa perspectiva, a estrutura literária e teológica de Lc 1,26-38 conecta a narrativa da infância com as etapas posteriores da vida de Jesus Cristo. A perícopes não serve apenas como uma introdução histórica, mas é um elemento constitutivo da re-

¹⁰¹ DV, 2.

¹⁰² MUÑOZ IGLESIAS, S., Evangelhos da infância, p. 497-498.

¹⁰³ MORI, E. G., Anunciação do Senhor, p. 100.

¹⁰⁴ MUÑOZ IGLESIAS, S., Evangelhos da infância, p. 497-498.

¹⁰⁵ FITZMEYER, J.A., El Evangelio Según Lucas, p. 172.

¹⁰⁶ SERRA, A., Bíblia, p. 209.

¹⁰⁷ VALENTINI, A., Vangelo d’infanzia secondo Luca, p. 7.

¹⁰⁸ KARRIS, R. J., O Evangelho Segundo Lucas, p. 227.

velação teológica, em que o “fiat”¹⁰⁹ de Maria marca o início da realização do plano salvífico de Deus.

Nesse contexto hermenêutico, a ARBS revela a Retórica Semítica subjacente, ou seja, os padrões literários e estruturais próprios da tradição bíblica de Israel que estão implícitos na narrativa grega de Lucas. Ao trazê-los à tona, viabiliza uma leitura mais coerente e profunda, evidenciando a profundidade teológica e pastoral do texto.

4. Estrutura literária de Lc 1,26-38

Os relatos do anúncio a Zacarias (Lc 1,5-25) e a Maria (Lc 1,26-38)¹¹⁰ apresentam elementos narrativos recorrentes, organizados segundo uma estrutura literária comum. Ambos pertencem ao gênero do “anúncio de nascimento”¹¹¹, mas, ao mesmo tempo, revelam flexibilidade formal, permitindo que cada narrativa adquira uma identidade teológica própria.

Nesse sentido, a perícopes de Lc 1,26-38, pela sua proximidade literária e teológica com o relato de Zacarias (Lc 1,5-25), segue uma estrutura similar, incorporando, porém, elementos que ampliam sua densidade teológica. O gênero do “anúncio de nascimento” pode ser descrito como composto por cinco etapas principais: 1) a aparição do mensageiro celeste; 2) a perturbação ou reação do destinatário humano; 3) a comunicação da mensagem divina; 4) a objeção ou o questionamento do destinatário; e 5) a concessão de um sinal. Lucas, contudo, expande essa estrutura, inserindo-a em um contexto mais amplo de realizações messiânicas e divinas. Neste relato de Maria, a narrativa se desenvolve em sete etapas principais, articulando a estrutura da perícopes¹¹² e a interação entre o anjo Gabriel e Maria:

¹⁰⁹ PERETTO, E., *Serva*, p. 1216.

¹¹⁰ SERRA, A., *Bíblia*, p. 209; TORÓN DEL PIE, E., *Anjos*, p. 59.

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

¹¹² VALENTINI, A. *Vangelo d'infanzia secondo Luca*, p. 41-129.

Etapa	Descrição	Lc 1,26-38
1.	Ambientação e apresentação dos personagens	v.26-27
2.	Entrada do anjo mensageiro e saudação	v.28
3.	Perturbação e exortação ao temor – “Não temas!”	v.29-30
4.	Primeira parte da mensagem	v.31-33
5.	Objeção/questionamento de Maria	v.34
6.	Segunda parte da mensagem e sinal	v.35-37
7.	Conclusão da perícopé e resposta final de Maria	v.38

Fonte: Elaborado pelos autores, 2026.

As etapas anteriormente descritas revelam uma narrativa cuidadosamente arquitetada, na qual se entrelaçam, de modo orgânico, dimensões históricas, simbólicas e teológicas.

No interior dessa configuração literária, a dinâmica revelação e da resposta emerge como eixo estruturante do relato, evidenciando simultaneamente a iniciativa soberana de Deus e a adesão livre da fé humana. É precisamente nesse mesmo movimento dialógico que se torna particularmente significativa a função do chamado “ouvido¹¹³ espiritual”, o qual, segundo a reflexão de Mendonça¹¹⁴, possui uma espécie de memória interior capaz de acolher, conservar e amadurecer a palavra escutada.

Essa realidade manifesta-se de modo exemplar na figura de Maria. Aquilo que ela compreendeu - e também aquilo que permaneceu envolto em mistério do desígnio divino - acerca da identidade de Jesus Cristo era cuidadosamente guardado em seu coração e continuamente meditado (Lc 2,19).

O Evangelho da Infância de Lucas oferece um testemunho persuasivo dessa atitude interior de Maria, revelando a profundidade contemplativa com que ela acolhe os acontecimentos relacionados ao nascimento e à missão de seu Filho. A figura de Maria emerge, assim, como paradigma de uma escuta que se transforma em discernimento e contemplação, configurando-se como espaço

¹¹³ DE FIORES, S., *Virgem*, p. 1333.

¹¹⁴ MENDONÇA, J. T., *A mística do instante: o tempo e a promessa*, p. 116.

interior no qual a Palavra de Deus é acolhida, assimilada e progressivamente compreendida à luz da fé.

Conforme observa Mendonça, “a tradição cristã nos ajuda a descobrir a escuta como reflexão, um trabalhar paciente e incessante na assimilação do mistério”¹¹⁵. Essa afirmação permite compreender que a autêntica escuta da Palavra ultrapassa a mera recepção auditiva, configurando-se antes como um processo espiritual e existencial¹¹⁶ profundamente enraizado na experiência de fé.

Escutar em profundidade significa acolher, interiorizar e assimilar o que é ouvido, permitindo que a Palavra se revele gradualmente em sua plenitude. Muitas vezes, ela se manifesta como promessa que se desdobra em meditação, discernimento e amadurecimento interior, conduzindo a uma compreensão progressiva e integrada do mistério divino. Nesse sentido, a arte de escutar pode ser compreendida como um verdadeiro exercício espiritual de resistência¹¹⁷: à rapidez, à superficialidade e à dispersão que frequentemente caracterizam a experiência contemporânea.

Escutar genuinamente exige tempo, silêncio e perseverança, permitindo que a Palavra seja gradualmente assimilada e integrada à existência concreta. Esse processo revela que a escuta cristã não se reduz a um ato pontual, mas constitui um dinamismo contínuo de abertura interior à ação transformadora da Palavra de Deus.

A aplicação da ARBS revela-se particularmente fecunda, pois esse método, ao atentar para as correspondências internas, progressões narrativas e centros compositivos, permite estruturar o texto e evidenciar a lógica retórica que sustenta sua unidade e coerência.

A leitura de Lc 1,26-38 à luz da ARBS favorece um aprofundamento interpretativo que respeita a organização interna da narrativa, ao mesmo tempo que ilumina sua densidade bíblico-teológica e pastoral. Desse modo, ao abrir caminho para uma análise

¹¹⁵ MENDONÇA, J. T., *A mística do instante: o tempo e a promessa*, p. 24.

¹¹⁶ DE FIORES, S., *Mariologia*, p. 859.

¹¹⁷ MENDONÇA, J. T., *A mística do instante: o tempo e a promessa*, p. 116.

mais minuciosa da perícope da Anunciação, esse método permite reconhecer como a forma literária do relato participa ativamente da comunicação de seu conteúdo teológico, proporcionando uma compreensão mais profunda da revelação divina transmitida por meio do texto bíblico.

5. A narrativa da Anunciação em Lc 1,26-38 à luz do método da ARBS

A aplicação da ARBS¹¹⁸ à perícope de Lc 1,26-38 evidencia a notável elaboração literária do evangelista, permitindo discernir a progressiva densidade teológica do relato a partir de sua organização retórica interna. Como observa Gonzaga¹¹⁹, a ARBS requer uma atenção rigorosa ao tecido linguístico e literário da Escritura, articulando de maneira inseparável a análise exegética e a meditação da Palavra de Deus.

Dentro dessa perspectiva metodológica, a divisão do livro em diferentes níveis¹²⁰ estruturais - membros, segmentos, trechos, perícopes e sequências -, conforme proposto por Meynet¹²¹, facilita a identificação das unidades compositivas e das figuras retóricas presentes no relato. Essa abordagem, por sua vez, permite evidenciar a arquitetura literária da narrativa e compreender de maneira mais precisa os frutos¹²² hermenêuticos que a aplicação da ARBS torna possíveis¹²³.

¹¹⁸ GONZAGA, W., Introdução, p. 7-17; MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 259-270; MEYNET, R., *La retorica bíblica*, p. 434-438.

¹¹⁹ GONZAGA, W., Introdução, p. 9.

¹²⁰ GONZAGA, W., *O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT*, p. 40-43.

¹²¹ GONZAGA, W., Introdução, p. 13; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209.

¹²² GONZAGA, W., *O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT*, p. 42-43.

¹²³ A fim de se conhecer o método de Análise Bíblica Retórica Semítica, sugere-se conferir o texto do grande mestre na arte da Retórica Semítica: MEYNET, R., *L' Analyse Retórica* (1992).

5.1 O membro

No âmbito da ARBS, o membro¹²⁴ constitui a unidade mínima da organização retórica do texto, desempenhando um papel fundamental para a compreensão da sua densidade semântica e de sua profundidade teológica.

Em Lc 1, 26-38, diversos membros concentram núcleos decisivos da narrativa, nos quais a escolha lexical, a forma verbal e a construção sintática revelam nuances significativas para a compreensão do mistério da Encarnação. Cada expressão, forma verbal e estrutura sintática participam da tessitura teológica do relato, contribuindo para a articulação entre a iniciativa divina e a resposta humana no interior da história da salvação.

A saudação inicial do anjo - “*Χαῖρε, κεχαριτωμένη/Alegra-te, agraciada*” (Lc 1,28) - constitui-se em um exemplo particularmente expressivo dessa densidade retórica e teológica. Longe de se tratar de uma simples fórmula de cortesia, tal expressão configura-se como um verdadeiro anúncio messiânico que introduz a ação salvífica de Deus na história.

O imperativo “*Χαῖρε/Alegra-te*” evoca o horizonte escatológico de alegria messiânica, enquanto o participípio perfeito passivo “*κεχαριτωμένη/agraciada*” indica uma ação de graça realizada no passado, cujos efeitos permanecem eficazes no presente. A própria linguagem do texto revela a iniciativa gratuita de Deus, que prepara e fundamenta a missão confiada a Maria.

De modo semelhante, a expressão “*Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ/Não temas, Maria*” (Lc 1,30) insere-se na tradição das teofanias bíblicas. Tal fórmula desempenha uma função teológica precisa: dissipar o temor diante da manifestação do divino e instaurar um espaço de confiança no qual a revelação pode ser acolhida. Em conjunto, esses membros estruturam os fundamentos teológicos da narrativa, permitindo uma progressiva compreensão da intervenção divina.

¹²⁴ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 40; GONZAGA, W., Introdução, p. 13; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 201.

5.2 O segmento

No interior da ARBS, o segmento¹²⁵ constitui uma unidade compositiva formada pela articulação de dois ou mais membros que mantêm entre si relações de paralelismos, correspondências ou progressão temática.

As simetrias¹²⁶ - sejam paralelas, cruzadas ou quiasmáticas¹²⁷ - constituem instrumentos teológicos que aprofundam o significado do texto, articulando progressivamente a compreensão do segmento e fundamentando a percepção do mistério divino. Essa unidade retórica permite perceber de forma mais nítida a dinâmica interna do discurso, revelando como a disposição cuidadosa de palavras e frases contribui para a construção do sentido teológico da narrativa.

Na perícopa da Anunciação (Lc 1,26-38), diversos segmentos estruturam o diálogo entre o anjo e Maria, organizando progressivamente a revelação do desígnio divino. Um exemplo significativo encontra-se na sequência em que o mensageiro celestial anuncia a concepção e o nascimento do Filho: “καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν/*E eis que tu conceberás no ventre, e darás à luz um filho, e lhe darás o nome de Jesus*” (Lc 1,31). Nesse segmento, observa-se uma progressão cuidadosamente construída: a *concepção*, o *nascimento* e a *imposição do nome* constituem três momentos que delineiam o início da missão do Salvador.

A disposição dessas expressões não é casual. Ao contrário, ela segue uma lógica narrativa que conduz o leitor da promessa inicial à identidade daquele que será gerado. O anúncio da *concepção* remete diretamente à intervenção divina na história; o *nascimento* aponta para a manifestação visível do mistério da Encarnação; e a *atribuição do nome* “Jesus” revela antecipadamente a missão salvífica daquele que vem ao mundo.

¹²⁵ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 40-41; GONZAGA, W., Introdução, p. 13-14; MEYNET, R., La retórica bíblica, p. 434-438.

¹²⁶ GONZAGA, W., Introdução, p. 13.

¹²⁷ GONZAGA, W., Introdução, p. 13.

A análise segmentar revela que cada uma dessas expressões integra um encadeamento teológico, aprofundando progressivamente o conteúdo da revelação. Assim, o texto não apenas comunica informação, mas conduz o leitor à contemplação do mistério que se desdobra na história da salvação.

5.3 O trecho

Um nível estrutural mais amplo se manifesta no trecho¹²⁸, articulando diversos segmentos em torno de uma unidade temática central. Dentro da perícopa da Anunciação, é possível identificar trechos que delimitam momentos distintos da narrativa, marcados pela progressão do diálogo entre o anjo e Maria. Em Lc 1,26-38, distinguem-se três trechos que organizam o relato da Anunciação, com uma lógica narrativa e teológica bem definida:

- 1) O primeiro trecho (Lc 1,26-33) corresponde à saudação e ao anúncio do anjo. Nessa seção, o mensageiro divino revela progressivamente a identidade e a missão do Filho que Maria conceberá. A descrição de sua grandeza, de sua filiação divina e de seu reinado eterno remete explicitamente às promessas messiânicas presentes na tradição veterotestamentária, particularmente aquelas associadas à linhagem davídica.
- 2) O segundo trecho (Lc 1,34-37) apresenta a trajetória da reação, da pergunta de Maria e a explicação do anjo acerca da ação do Espírito Santo. Aqui manifesta-se um momento decisivo da narrativa: diante da revelação recebida, Maria procura compreender de que modo se realizará aquilo que lhe é anunciado. A resposta do anjo desloca o horizonte da compreensão humana para a esfera da ação divina, afirmando que a concepção do Filho será fruto da intervenção do Espírito Santo.

¹²⁸ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 229-231.

- 3) O terceiro trecho (Lc 1,38) corresponde à resposta de fé de Maria, na qual se manifesta plenamente sua disponibilidade diante do desígnio de Deus. Essa resposta constitui o ponto culminante do relato, pois nela se consuma a dinâmica revelação-fé-acolhimento que estrutura toda a narrativa.

A identificação desses três trechos permite, assim, compreender como Lucas organiza o relato em etapas progressivas, conduzindo o leitor - do anúncio inicial à plena manifestação da fé de Maria -, iluminada pela compreensão da ação divina à aceitação consciente e livre da vontade de Deus.

5.4 *A parte*

A parte¹²⁹ integra os trechos e evidencia a progressão teológica global do relato. A Anunciação revela uma transição da iniciativa divina no anúncio do anjo à acolhida humana: resposta livre e consciente de Maria.

Trata-se de movimento profundamente teológico, no qual a revelação encontra sua realização histórica na liberdade da fé. A parte evidencia, portanto, a transição do plano divino anunciado para sua acolhida concreta na história humana.

5.5 *A perícope*

No método da ARBS, a perícope¹³⁰ designa uma unidade narrativa autônoma, que embora inserida em um conjunto de outras perícopes/passagens, é caracterizada por uma coerência temática e literária distinta. A perícope da Anunciação (Lc 1,26-38) apresenta-se como um relato cuidadosamente estruturado, cuja organização interna revela um equilíbrio notável entre revelação divina e resposta humana.

¹²⁹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 246-258.

¹³⁰ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 259-270.

A análise retórica evidencia que o relato se organiza segundo uma dinâmica de crescente revelação: inicialmente, o anjo Gabriel dirige a Maria uma saudação que a identifica como destinatária da graça divina; em seguida, apresenta-lhe o conteúdo do anúncio, revelando a identidade e a missão daquele que será concebido; por fim, Maria responde com um ato de fé que manifesta sua plena adesão ao desígnio de Deus.

Essa progressão narrativa confere ao relato uma profunda unidade teológica, na qual a iniciativa divina e a resposta humana não se apresentam como realidades opostas, mas como dimensões interdependentes de um único processo salvífico.

Desse modo, a perícopes da Anunciação desponta como um dos textos mais densos do Evangelho de Lucas, articulando de forma integrada cristologia, pneumatologia e mariologia.

5.6 A sequência

O nível estrutural mais abrangente considerado pela ARBS é a sequência¹³¹, entendida como o conjunto de várias perícopes correlatas, articuladas entre si dentro de uma unidade narrativa maior, unidas por afinidades temáticas, teológicas e narrativas. No Evangelho de Lucas, a perícopes da Anunciação (Lc 1,26-38) insere-se na chamada narrativa da infância, que compreende os capítulos iniciais (Lc 1-2) e apresenta os acontecimentos relacionados aos nascimentos de João Batista e de Jesus Cristo.

A ARBS revela significativas correspondências entre o relato da Anunciação e o anúncio do nascimento de João Batista (Lc 1,5-25), articuladas por paralelismos sutis e cuidadosamente estruturados e entrelaçados entre si, linguisticamente e tematicamente por cada um dos conectivos. No entanto, esses paralelismos são complementados por contrastes teologicamente relevantes. Enquanto Zacarias responde inicialmente com dúvida diante da palavra do anjo, Maria manifesta uma atitude de abertura plena

¹³¹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350.

e disponibilidade consciente ao desígnio divino. Essa diferença não diminui a figura de Zacarias, mas acentua de modo particular a singularidade da resposta de Maria, que Lucas apresenta como modelo paradigmático de fé e adesão livre à graça.

De tal modo, a análise da sequência revela que o relato lucano da Anunciação integra uma arquitetura narrativa mais ampla (Lc 1-2), na qual Lucas articula episódios de maneira a evidenciar a novidade salvífica que se realiza em Jesus Cristo. A narrativa da Anunciação conecta-se diretamente à perícopa da Visitação (Lc 1,39-56), formando uma sequência marcada pela expansão da graça divina: do anúncio em Nazaré à proclamação jubilosa do *Magnificat*.

Nessa perspectiva, a fé acolhida por Maria converte-se em missão compartilhada, manifestando-se na comunhão ativa com Isabel e, simbolicamente, com toda a comunidade de fé. Tal sequência evidencia a dimensão relacional e missionária da fé, que se estende da aceitação pessoal do plano divino à proclamação comunitária, refletindo a vocação da Igreja como portadora da mesma graça, alegria e fidelidade ao projeto de Deus.

5.7 A seção

A seção¹³² agrupa diversas sequências em um bloco narrativo mais amplo e coeso pertencente ao inteiro livro. A Anunciação integra a seção introdutória do Evangelho de Lucas, comumente conhecida como o “evangelho da infância” (Lc 1-2), cuja função é preparar teologicamente a manifestação pública de Jesus Cristo.

Dentro dessa seção, o cumprimento das promessas a partir de modelos veterotestamentários¹³³ é explicitado desde as origens. O evangelista apresenta as origens do Messias à luz do cumprimento das promessas, estabelecendo as bases históricas, cristológicas e mariológicas do plano salvífico de Deus.

¹³² GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350.

¹³³ SERRA, A., Bíblia, p. 210.

A Anunciação ocupa um lugar central dentro dessa organização, pois inaugura a realização explícita do desígnio divino na história da salvação. Este momento inaugural é decisivo para entender a concretização do plano divino e para as manifestações subsequentes da presença de Jesus Cristo na história.

5.8 O livro

No âmbito do método da ARBS, o livro¹³⁴ corresponde à totalidade da obra, neste caso, do livro bíblico, reunindo diversas seções compreendidas como uma estrutura literária e teológica unificada, na qual cada seção contribui para a coerência e a progressão do texto sagrado.

No Evangelho de Lucas, a perícopé da Anunciação inaugura de modo paradigmático o tempo messiânico, estabelecendo os eixos centrais que perpassam toda a narrativa: a ação contínua do Espírito Santo, fidelidade inabalável de Deus às suas promessas e a resposta livre e consciente da humanidade à iniciativa divina.

Enquanto unidade narrativa e teológica integrada, o livro de Lucas revela uma progressão estruturada das seções, orientada para a apresentação da história da salvação. Cada episódio, desde a narrativa da infância até a manifestação pública do ministério de Jesus Cristo, contribui para a articulação de um plano divino coeso, no qual a interação entre a iniciativa divina e a adesão humana se torna eixo central.

Dessa maneira, a obra lucana não apenas narra acontecimentos históricos, mas os organiza em uma teologia narrativa que ilumina a cooperação da graça divina, e também a revelação do mistério messiânico e a corresponsabilidade da fé na construção do projeto salvífico de Deus.

¹³⁴ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 41; GONZAGA, W., Introdução, p. 14; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350.

6. Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)

A aplicação sistemática da ARBS à perícopes da Anunciação (Lc 1,26-38) revela-se extremamente fecunda para o delineamento estrutural do texto, bem como para o aprofundamento da hermenêutica teológica e pastoral. Esse método permite articular com precisão a relação entre forma literária e conteúdo teológico, evidenciando a complexa interação entre revelação divina e adesão humana, eixo central do relato. Entre os frutos¹³⁵ mais significativos, destacam-se:

a) Delimitação das unidades literárias

A ARBS facilita a identificação meticulosa das unidades literárias e retóricas em diferentes níveis de organização do livro bíblico¹³⁶: membros, segmentos, trechos, perícopes e sequências e seções. Essa abordagem evidencia a coerência narrativa do Evangelho e, simultaneamente, ilumina sua consistência teológica interna, permitindo perceber de que modo cada elemento do texto participa da construção do significado global da narrativa.

A divisão em unidades progressivamente maiores revela a intencionalidade do autor: os termos, as figuras retóricas e os paralelismos desempenham uma função articuladora na condução da narrativa, estruturando o fluxo da revelação e preparando a receptividade da resposta humana.

Assim a ARBS não se limita a identificar a forma, mas esclarece como a organização literária sustenta a densidade teológica do texto, desde o menor até o maior de seus elementos.

¹³⁵ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 42; GONZAGA, W., Introdução, p. 14-15; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350.

¹³⁶ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 42; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica, p. 403-413.

b) Identificação do núcleo teológico da perícopes

A análise retórica e semântica permite identificar o núcleo compositivo da perícopes, que se concentra na interação entre a Palavra divina e o “fiat” de Maria. Esse núcleo revela a centralidade da adesão livre e consciente da fé humana ao desígnio divino, demonstrando que a iniciativa de Deus encontra sua plenitude na resposta ativa de Maria.

A compreensão e identificação desse núcleo permite a integração entre cristologia, mariologia, pneumatologia e eclesiologia, evidenciando que a Encarnação se manifesta como acontecimento histórico e ato teológico pleno, no qual a colaboração humana - simbolizada pelo “fiat” de Maria - assume lugar decisivo na economia da salvação. Nesse nível de análise, a perícopes se configura como modelo paradigmático da cooperação entre graça e liberdade, oferecendo a cada fiel e à Igreja um exemplo de resposta ao chamado de Deus.

c) Leitura integrada entre perícopes

Outro fruto significativo da ARBS é a possibilidade de realizar uma leitura contínua e integrada entre as perícopes, identificando correspondências temáticas, teológicas e narrativas. A perícopes¹³⁷ da Anunciação dialoga com a narrativa da Visitação (Lc 1,39-56) e com o *Magnificat* (Lc 1,46-56), formando uma sequência coerente que evidencia a expansão da graça divina: da iniciativa de Deus em Nazaré à proclamação do louvor de Maria em visita a Isabel. Essa integração textual permite compreender a progressão da ação salvífica: o anúncio do anjo, a resposta de fé de Maria e o louvor revelam uma teologia da continuidade, na qual o acontecimento singular da Encarnação se desdobra em consequências históricas, comunitárias e missionárias. Assim, a ARBS favorece uma leitura hermenêutica que articula narrativa, reflexão teológica e prática eclesial sinodal, iluminando a dimensão missionária da fé.

¹³⁷ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 42; MEYNET, R., Rhetorical Analysis, p. 316-350.

d) Contribuição à tradução bíblica

O método da ARBS também se revela essencial para a tradução fidedigna do texto bíblico¹³⁸, ao exigir atenção à densidade retórica e semântica de termos originais. Expressões como “*κεχαριτωμένη/agraciada*” e “*δούλη κυρίου/serva do Senhor*” carregam nuances teológicas profundas, vinculadas à graça permanente e à vocação missionária de Maria. A tradução, com precisão, dessas palavras é crucial para preservar o significado teológico, bem como a progressão retórica do relato. Além disso, a análise lexical e sintática possibilita evidenciar de que modo as figuras literárias e os paralelismos potencializam a recepção da mensagem, garantindo que a tradução bíblica comunique tanto o conteúdo semântico quanto a intencionalidade narrativa e teológica de Lucas.

e) Apoio à crítica textual

A Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) constitui uma ferramenta valiosa para a crítica textual¹³⁹, pois utiliza a coerência retórica do relato como critério fundamental para avaliar variantes nos manuscritos. O método oferece uma base sólida para identificar diferenças textuais e compreender sua relevância para o núcleo teológico da perícopé. Além de suas contribuições literárias e teológicas, a ARBS fornece um aporte significativo à crítica textual, ao considerar a organização compositiva do texto e a coerência interna como parâmetros de análise, complementando princípios tradicionais. A investigação das correspondências estruturais, dos paralelismos e das simetrias internas permite avaliar em que medida, certas variantes manuscritas, preservam ou comprometem a lógica retórica do relato. Ao integrar análise retórica, sensibilidade teológica e atenção à tradição textual, a ARBS amplia as possi-

¹³⁸ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 42-43; MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 316-350.

¹³⁹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 43; MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 316-350.

bilidades hermenêuticas, promovendo uma leitura sistemática e profunda da Escritura, capaz de iluminar tanto a dimensão literária quanto a densidade teológica do texto.

f) Articulação entre estrutura, contexto e sentido

O método da ARBS, ao considerar de forma integrada estrutura, contexto e sentido¹⁴⁰ como dimensões constitutivas da coerência compositiva do texto bíblico, oferece instrumentos analíticos de natureza linguística e metodológica capazes de delimitar com rigor as unidades literárias presentes em Lc 1,26-38, nos diferentes níveis de organização do texto¹⁴¹. Essa abordagem permite identificar, com maior precisão, o contexto literário e teológico da perícopes, mas também estabelecer as condições hermenêuticas necessárias para uma interpretação mais fidedigna que respeite a lógica interna e a dinâmica própria da narrativa. Ao destacar as relações estruturais e semânticas que articulam as diversas partes do texto - desde as microestruturas retóricas até a interconexão entre as unidades narrativas -, o método propicia uma leitura mais profunda da mensagem teológica que emana da própria configuração literária da passagem.

Nesse contexto, a articulação entre estrutura, contexto e sentido revela-se particularmente fecunda para compreender a relação entre a narrativa da Anunciação e reflexão eclesiológica contemporânea no contexto da sinodalidade. A dinâmica entre o “fiat” de Maria e a resposta livre e consciente da Palavra divina emerge como um modelo concreto de sinodalidade, no qual a Igreja é chamada a caminhar em comunhão, escutando e discernindo a vontade de Deus para cumprir sua missão no mundo. Assim, ao acolher a revelação, Maria se torna uma figura paradigmática da Igreja sinodal, em que a liberdade humana se une à ação divina.

¹⁴⁰ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 43; MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 316-350.

¹⁴¹ GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Semítica e a leitura dos textos do AT e do NT, p. 43.

Em Lc 1,26-38, é possível perceber uma macroestrutura narrativa cuidadosamente elaborada, na qual cada unidade textual desempenha uma função específica no desenvolvimento do relato e na progressiva revelação de seu significado teológico. A Anunciação se configura, simultaneamente, como memória do momento decisivo do diálogo salvífico entre Deus e a humanidade e como celebração do livre consentimento de Maria, cuja resposta inaugura uma nova etapa na história da salvação, colaborando ativamente no plano da Redenção¹⁴². Assim, o relato lucano comunica um acontecimento e revela, também, a lógica do agir divino, que respeita e convoca a liberdade humana a cooperar no desígnio redentor.

A aplicação da ARBS revela de maneira evidente essa coerência interna da composição lucana, demonstrando como a Palavra divina, portadora da promessa salvífica, encontra na liberdade de Maria uma resposta plena de fé. Dessa forma, o método torna visível a convergência de importantes eixos teológicos - cristológicos, mariológicos e bíblicos - que se articulam no interior do próprio tecido narrativo do texto. Essa dinâmica de revelação e adesão encontra significativa ressonância na reflexão eclesial contemporânea acerca da sinodalidade, como recordou o Papa Francisco em seu discurso por ocasião da *Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos* (2015), ao afirmar que “o caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio”¹⁴³. Esse entendimento insere-se em uma visão mais ampla, que compreende a Igreja como povo de Deus em caminho, chamado a viver a fé em uma dinâmica de escuta, discernimento e corresponsabilidade missionária.

A própria etimologia de “sínodo”, que significa “caminhar juntos”¹⁴⁴, encontra expressão concreta na Anunciação, na qual a vocação e missão se entrelaçam de modo inseparável. Ao acolher

¹⁴² MORI, E.G., *Anunciação do Senhor*, p. 105.

¹⁴³ FRANCISCO, PP., *Discurso do Papa Francisco na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos de 17 outubro 2015*.

¹⁴⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, n. 120-121.

o mistério da Encarnação com uma resposta livre e consciente, Maria se torna ícone da verdadeira sinodalidade¹⁴⁵, caracterizada pela comunhão, participação e corresponsabilidade da missão¹⁴⁶ na realização do plano salvífico. Nesse sentido, a Anunciação configura-se como uma narrativa fundante da história da salvação, e, simultaneamente como um paradigma eclesial de profunda significação. Ao revelar a interação harmônica entre a iniciativa divina e a liberdade humana, ela oferece à Igreja um modelo concreto do dinamismo do Espírito Santo: um povo que caminha em comunhão, atento à escuta da Palavra e comprometido com uma resposta fiel e generosa ao desígnio salvífico de Deus.

Conclusão

A análise de Lc 1,26-38 permitiu evidenciar a profunda densidade teológica da narrativa da Anunciação, destacando-a como um ponto privilegiado de convergência entre a reflexão mariológica e a compreensão da sinodalidade eclesial. A aplicação do método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) revelou a presença de uma estrutura narrativa cuidadosamente organizada, na qual vocação e missão se entrelaçam no interior do horizonte mais amplo da história da salvação. O “fiat” de Maria manifesta-se como expressão paradigmática da cooperação entre a iniciativa divina e a liberdade humana, configurando-se como modelo hermenêutico para a compreensão da vocação cristã e da participação singular de Maria na economia salvífica.

Neste contexto, a dimensão sinodal emerge de maneira particularmente significativa na dinâmica relacional que marca o encontro entre o anjo Gabriel e Maria. O relato lucano descreve um processo de escuta, diálogo e discernimento, no qual a Palavra de Deus interpela a liberdade humana e suscita uma resposta consciente e responsável. A atitude de Maria - marcada por escuta

¹⁴⁵ SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione*, p. 20.

¹⁴⁶ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos: por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão.

atenta, profunda abertura interior e confiança ativa - configura-se como autêntico ícone da Igreja chamada a caminhar em comunhão e corresponsabilidade. A narrativa da Anunciação, ilumina, assim, o dinamismo sinodal como caminho de fé e missão, convocando a comunidade eclesial a acolher a Palavra e a traduzi-la em compromisso concreto na promoção de uma cultura de paz.

A utilização do método ARBS revelou-se essencial para compreender a coerência interna do texto. A análise das unidades retóricas, paralelismos e simetrias estruturais demonstrou que a forma literária do relato não constitui um elemento estilístico, mas participa ativamente da comunicação de seu conteúdo teológico. A própria organização narrativa de Lc 1,26-38 manifesta a profundidade cristológica e mariológica inscrita na composição do texto. Além disso, a leitura do texto grego, acompanhada de uma tradução própria, permitiu uma apreciação mais precisa da densidade semântica das escolhas lexicais, revelando como cada elemento linguístico contribui para a construção do significado teológico da narrativa.

No plano interpretativo, as questões teológicas e pastorais suscitadas pela Anunciação oferecem elementos significativos de atualização. A vocação de Maria, à luz de sua resposta livre e fiel ao chamado de Deus, ilumina o discernimento vocacional, tanto no âmbito pessoal quanto na missão comunitária da Igreja. O “fiat” de Maria - expressão de liberdade plena e confiança absoluta no desígnio divino -, emerge como um paradigma perene da resposta cristã, um modelo atemporal que ilumina e orienta a missão da Igreja em todas as épocas. O “sim” pronunciado em Nazaré prolonga-se na missão da Igreja, chamada a integrar o Evangelho e a vida, a fé e a história, em uma constante atitude de escuta, disponibilidade e serviço.

Em consonância com os princípios hermenêuticos da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, a interpretação desta perícopé procurou situá-la na unidade da Sagrada Escritura e na Tradição viva da Igreja, buscando compreender a mensagem bíblica “no mesmo Espírito em que foi escrita”. A articulação entre Escritura, Magistério, Liturgia e reflexão teológica aprofundou a compreensão da

missão singular de Maria, em íntima comunhão com Jesus Cristo e com a Igreja. Nessa linha de pensamento, a mariologia se mostra inseparável da cristologia, profundamente entrelaçada com o mistério da Revelação, e constitui uma chave hermenêutica essencial para a compreensão e vivência da fé cristã.

Por fim, o percurso exegético desenvolvido permite afirmar que a mariologia, iluminada pela narrativa da Anunciação e interpretada à luz da sinodalidade, oferece à Igreja uma sabedoria eclesial profunda. O “fiat” de Maria permanece como sinal de sua cooperação livre e fiel na obra da salvação, conforme recorda a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*¹⁴⁷. A aplicação da ARBS evidenciou de maneira inequívoca a estrutura literária, a coerência interna e a densidade teológica do relato, demonstrando como cada elemento da narrativa sustenta a dinâmica revelação-resposta, tornando o gesto de Maria exemplar e paradigmático para toda vocação cristã.

Portanto, Lc 1,26-38 permanece um ponto de referência central para a vida e a missão da Igreja, convidando-a a renovar continuamente sua adesão ao desígnio divino e a assumir, no dinamismo sinodal da escuta e da missão, o compromisso de construir uma cultura de paz autêntica.

Referências Bibliográficas

- AMATO, Angelo. Espírito Santo. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 445-471.
- AMATO, Angelo. Jesus Cristo. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 631-652.
- ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DO BISPOS. **XVI Assembleia Geral Ordinária dos Bispos**: por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão. Brasília: CNBB, 2024.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1. ed, 2002. 10 reimpr., 2015.
- BRIGHENTI, Agenor. **A missão evangelizadora no contexto atual**: realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas. 2006.
- CALABUIG, Ignacio. Liturgia. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 745-760.

¹⁴⁷ LG 56.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Divina Revelação**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 347-367.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 101-193.

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

DE FIORES, Stefano. Imaculada. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 598-620.

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

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

DE FIORES, Stefano. Virgem. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 1328-1340.

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

FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre Francisco na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos**. Cidade do Vaticano, 17 out. 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 06 mar. 2026.

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

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

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

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

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

GONZAGA, Waldecir. Introdução. In: GONZAGA, Waldecir. et al. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Letra Capital, 2023, p. 7-17.

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

KARRIS, Robert J. O Evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Academia Cristã. São Paulo: Paulus, 2011, p. 217-229.

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

MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do instante**: o tempo e a promessa. 1 ed. 6. reimpr. São Paulo: Paulinas, 2016.

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

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

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

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

MEYNET, Roland. La retorica bíblica. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, p. 431-468. Mai/ago., 2020.

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

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

NAVARRO PUERTO, Mercedes. Crente. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 335-351.

NAVARRO PUERTO, Mercedes. Simbolismo. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 1218-1234.

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

PERETTO, Elio. Serva. In: DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore (org.). **Dicionário de Mariologia**. 1. reimpr. São Paulo: Paulus, 2019, p. 1212-1217.

RIXEN, Dom Eugênio. **Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir!** (*Jr 20,7-9*). 1ª ed., Brasília: Edições CNBB, 2025.

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

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. **Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione**. La revisione della Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis in prospettiva sinodale missionaria. *Rapporto finale. Gruppo di Studio n. 4*. Cidade do Vaticano: Segreteria Generale del Sinodo, 2025. Disponível em: https://www.synod.va/content/dam/synod/process/implementation/10workinggroups/final-reports/sg4/GS-4_ITA_Rapporto-finale.pdf. Acesso em: 13 mar. 2026.

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

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

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

Capítulo 3

A relação de Jesus com os coletores de impostos: uma proposta de análise pragmática de Lc 19,1-10

*Jesus' relationship with the tax collectors:
a proposal pragmatic analysis of Luke 19,1-10*

*La relación de Jesús con los recaudadores de impuestos:
una propuesta de análisis pragmático de Lc 19,1-10*

*Victor Silva Almeida Filho¹
Waldecir Gonzaga²*

Resumo

O presente estudo analisa a relação de Jesus com os coletores de impostos, à luz de uma abordagem teológica e pragmático-linguística, tomando como núcleo interpretativo a perícopos de Lc 19,1-10. A narrativa do encontro com Zaqueu, chefe dos publicanos, revela o modo como Jesus desafia categorias religiosas e sociais, acolhendo aqueles considerados pecadores e socialmente excluídos. A análise pragmática evidencia a força performativa da linguagem de Jesus, cujos *atos de fala* não apenas informam,

¹ Doutor em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Teologia com ênfase em Teologia bíblica pela PUC-SP. Professor das Evangelhos Sinóticos, Atos e Introdução ao Grego do NT na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: victorsilvafilho@gmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2809542571482009> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5811-9475>

² Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

mas realizam inclusão, perdão e salvação. Nesse sentido, a proclamação “hoje a salvação entrou nesta casa” (Lc 19,9) manifesta a eficácia do discurso como ação transformadora. Além do episódio de Zaqueu, outras passagens lucanas envolvendo publicanos são examinadas, ressaltando o caráter programático da comensalidade como expressão da misericórdia divina e como sinal antecipatório do Reino. O gesto de Jesus de partilhar a mesa com pecadores adquire valor simbólico e eclesiológico, revelando uma nova lógica de comunhão. A figura de Zaqueu, por sua vez, exemplifica a possibilidade de conversão que se concretiza em gestos de justiça e partilha, ultrapassando exigências legais e apontando para uma ética do Reino. Conclui-se que a relação de Jesus com os coletores de impostos constitui um paradigma da universalidade da salvação e do dinamismo inclusivo da fé cristã, desafiando as comunidades de todos os tempos a superar exclusões e a assumir a misericórdia como critério fundamental de pertença ao Reino de Deus.

Palavras-chave: Jesus, Zaqueu, Coletores de impostos, Pragmática, Salvação, Evangelho de Lucas.

Abstract

This study analyzes Jesus' relationship with tax collectors from a theological and pragmatic-linguistic perspective, taking Lk 19:1-10 as its interpretative core. The narrative of the encounter with Zacchaeus, the chief tax collector, reveals how Jesus challenges religious and social categories, welcoming those considered sinners and socially excluded. The pragmatic analysis highlights the performative power of Jesus' language, whose *speech acts* not only inform but also accomplish inclusion, forgiveness, and salvation. In this sense, the proclamation “today salvation has come to this house” (Lk 19:9) manifests the efficacy of discourse as a transformative action. Besides the Zacchaeus episode, other Lucan passages involving tax collectors are examined, highlighting the programmatic character of commensality as an expression of divine mercy and an anticipatory sign of the Kingdom. Jesus' gesture of

sharing the table with sinners acquires symbolic and ecclesiological value, revealing a new logic of communion. The figure of Zacchaeus, in turn, exemplifies the possibility of conversion that is embodied in acts of justice and sharing, transcending legal requirements and pointing to an ethic of the Kingdom. It follows that Jesus' relationship with the tax collectors constitutes a paradigm of the universality of salvation and the inclusive dynamism of the Christian faith, challenging communities of all times to overcome exclusion and embrace mercy as a fundamental criterion for belonging to the Kingdom of God.

Keywords: Jesus, Zacchaeus, Tax collectors, Pragmatics, Salvation, Gospel of Luke.

Resumen

Este estudio analiza la relación de Jesús con los publicanos desde una perspectiva teológica y pragmático-lingüística, tomando como núcleo interpretativo el pasaje de Lc 19,1-10. La narración del encuentro con Zaqueo, el jefe de los publicanos, revela cómo Jesús desafía las categorías religiosas y sociales, acogiendo a quienes se consideraban pecadores y socialmente excluidos. El análisis pragmático destaca el poder performativo del lenguaje de Jesús, cuyos *actos de habla* no solo informan, sino que también propician la inclusión, el perdón y la salvación. En este sentido, la proclamación “hoy ha llegado la salvación a esta casa” (Lc 19,9) manifiesta la eficacia del discurso como acción transformadora. Más allá del episodio con Zaqueo, se examinan otros pasajes lucanos que involucran a los publicanos, enfatizando el carácter programático de la comensalidad como expresión de la misericordia divina y como signo anticipatorio del Reino. El gesto de Jesús de compartir la mesa con los pecadores adquiere valor simbólico y eclesiológico, revelando una nueva lógica de comunión. La figura de Zaqueo, a su vez, ejemplifica la posibilidad de conversión que se materializa en gestos de justicia y solidaridad, trascendiendo las exigencias legales y apuntando hacia una ética del Reino. Se concluye que

la relación de Jesús con los publicanos constituye un paradigma de la universalidad de la salvación y del dinamismo inclusivo de la fe cristiana, desafiando a las comunidades de todos los tiempos a superar la exclusión y a abrazar la misericordia como criterio fundamental para pertenecer al Reino de Dios.

Palabras claves: Jesús, Zaqueo, Publicanos, Pragmática, Salvación, Evangelio según Lucas.

Introdução

A perícopre de Lc 19,1-10, que descreve o encontro de Jesus com Zaqueu em Jericó, constitui uma narrativa significativa no conjunto do Evangelho de Lucas, o terceiro dos Evangelhos Sinóticos³, especialmente por expressar, de forma concentrada, temas centrais da teologia lucana, como a salvação dos marginalizados, a superação das barreiras sociais e a universalidade da graça divina. A análise do texto à luz da pragmática linguística permite identificar, para além dos elementos semânticos e sintáticos, as intenções comunicativas e os efeitos produzidos pela linguagem em seu contexto discursivo original e em sua recepção teológica.

A abordagem pragmática, ao considerar a linguagem em uso — isto é, enquanto prática situada em contextos específicos de interação —, revela-se um instrumento metodológico promissor para a exegese bíblica. Aplicada ao relato de Zaqueu, essa perspectiva possibilita a identificação de *atos de fala*, implicaturas e estratégias enunciativas que contribuem para a construção do sentido teológico da narrativa. Em particular, permite-se observar como a linguagem de Jesus, performativamente, opera a inclusão de Zaqueu na comunidade do Reino, desafiando convenções religiosas e sociais vigentes.

Portanto, este estudo propõe-se a realizar uma análise teológica de Lc 19,1-10, com o objetivo de aprofundar a compreensão

³ GONZAGA, W., *O corpus dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 1-19; GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, p. 406; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento*, p. 13-40.

do texto não apenas como relato histórico ou literário, mas como ato comunicativo teológico. Ao integrar os aportes da pragmática à reflexão exegética, busca-se evidenciar como os mecanismos linguísticos contribuem para a articulação do anúncio salvífico e para a mediação da experiência do sagrado na tradição lucana.

1. Tradução, segmentação e notas de Lc 19,1-10

Texto grego de Lc 19,1-10	vv.	Tradução portuguesa
Καὶ εἰσελθὼν	v.1a	E, tendo entrado
διήρχετο τὴν Ἰεριχώ.	v.1b	ele atravessava Jericó.
Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος,	v.2a	E eis um homem chamado pelo nome Zaqueu,
καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης	v.2b	e ele era chefe dos cobradores de impostos
καὶ αὐτὸς πλούσιος·	v.2c	e ele (era) rico.
καὶ ἐζήτηε ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν	v.3a	E procurava ver quem é Jesus
καὶ οὐκ ἠδύνατο	v.3b	e não conseguia
ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ὅτι τῇ ἡλικία μικρὸς ἦν.	v.3c	por causa da multidão, porque era de baixa estatura.
καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν	v.4a	E, correndo para a frente
ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν	v.4b	subiu sobre um sicômoro
ἵνα ἴδῃ	v.4c	para vê-lo
αὐτὸν ὅτι ἐκείνης ἡμελλεν διέρχεσθαι.	v.4d	pois, ele deveria passar por ali.
καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον,	v.5a	E quando chegou ao lugar,
ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς	v.5b	Jesus olhou para cima
εἶπεν πρὸς αὐτόν·	v.5c	e disse-lhe:
Ζακχαῖε, σπεύσας κατὰβηθι,	v.5d	“Zaqueu, desce depressa,
σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι.	v.5e	pois, hoje eu preciso ficar em sua casa”.
καὶ σπεύσας κατέβη	v.6a	E, apressando-se, desceu
καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων.	v.6b	e o acolheu com alegria.
καὶ ἰδόντες πάντες	v.7a	E quando todos viram isso,
διεγόγγυζον	v.7b	Murmuravam,

λέγοντες	v.7c	dizendo:
ὅτι παρὰ ἀμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν	v.7d	“ele com um homem pecador entrou
καταλῦσαι.	v.7e	para hospedar-se”.
σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος	v.8a	Então, Zaqueu, de pé,
εἶπεν πρὸς τὸν κύριον·	v.8b	disse ao Senhor:
ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι,	v.8c	“Eis, a metade dos meus bens, Senhor, eu dou aos pobres,
καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα	v.8d	e, se eu defraudei alguém,
ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.	v.8e	restituo-lhe quatro vezes mais”.
εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς	v.9a	Então, Jesus disse-lhe:
ὅτι σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο,	v.9b	“Hoje a salvação chegou a esta casa,
καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν·	v.9c	visto que também este é um filho de Abraão.
ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου	v.10a	porque, o Filho do Homem veio
ζητῆσαι	v.10b	para buscar
καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.	v.10c	e salvar o que está perdido”.

2. A análise pragmática

Na linguística, e nas ciências da comunicação em geral, um setor examina precisamente as ações que se realizam por meio da linguagem. Essa ciência é denominada de “pragmática”. Essa forma analítica também pode ser chamada de pragmático-linguística, bem como de análise pragmático-textual e, ainda, de pragmalinguística. *Pragma*, em grego *πραγμα*, significa “ação”⁴. No âmbito da pragmática, ela não é atribuível a uma única disciplina, mas se configura como um terreno interdisciplinar: linguística, sociologia, psicologia, narrativa, retórica, antropologia, todas as áreas

⁴ GRILLI, M.; DORMEYER, D., Palavra de Deus em Lenguaje humano, p. 17;

que se interessam pela pragmática e, ao mesmo tempo, constituem os âmbitos nos quais a pragmática se move⁵.

A análise pragmática tem por finalidade saber quais interesses tinha o autor sagrado na compilação de certa narrativa. Busca entender quais são os porquês de se redigir um texto. Quando aplicada às ciências bíblicas, será a leitura que examina, por meio de perguntas, as intenções do autor sagrado quando da redação de tais textos, bem como qual o escopo que almejava que seus ouvintes assumissem. Isso significa dizer que a pragmática indaga a finalidade comunicativa textual e pesquisa o objetivo visado. Ou seja, esta análise parte do pressuposto que, por meio de sua obra, o autor/emissor tem uma intenção de efeito no leitor/destinatário e tenta realizá-lo, direcionando a recepção por parte dos destinatários⁶.

A pragmatolinguística deriva das intuições feitas principalmente por Austin que, em sua obra, desenvolve o conceito de *Ato performativo* em oposição ao de *Ato constativo*. Considera-se *Ato performativo* quando se executa uma ação no próprio ato de proferir um enunciado. E o *Ato constativo* corresponde a uma asserção. A diferença entre os dois tipos de *Ato* pode ser identificada com extrema facilidade: por exemplo, a seguinte frase: “Eu preparo o almoço”, não constitui, em si, o ato de cozinhar; já a frase: “Eu agradeço”, constitui um verdadeiro e autêntico ato de agradecimento. Em casos como este último, apenas dizer que se vai realizar uma ação corresponde a realizá-la efetivamente. Justamente por essa razão, Austin denomina tal tipo de enunciação de “enunciação performativa”, “frase performativa” ou, simplesmente, “um performativo”⁷.

⁵ GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M., Comunicação e pragmática na exegese bíblica, p. 25.

⁶ ALMEIDA FILHO, V. S., O fariseu e o coletor de impostos diante da oração, p. 173-174. Como bem define Schnelle, a análise pragmático-textual busca saber os elementos de direcionamento que o autor utiliza para produzir os resultados em seus leitores; SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 60; ou ainda se valendo dos dizeres de Van Dijk: a análise pragmática se interessa pela função dinâmica dos textos e, conseqüentemente, pelas ações deles derivadas; VAN DIJK, T., Texto e contexto, p. 68.

⁷ AUSTIN, J. L., How to do things with words, p. 3-7; OBARA, E. M., Teoria degli atti linguistici, p. 87.

Dessa forma, é natural que todo esse processo implique uma compreensão da troca comunicativa que não se exaure no que vem dito explicitamente, mas no que é pretendido. Semanticamente, muitos diálogos transgridem as regras da comunicação. A pragmática é necessária para que uma cooperação tenha êxito positivo. Entramos, assim, no complexo fenômeno textual no qual a pragmática desempenha papel fundamental⁸. Para Egger, a teoria pragmática do texto considera a extensão de um texto como “um agir mediante o escrever”⁹, porquanto o texto pretende ou é capaz de incidir de modo eficaz sobre a relação entre o autor e leitor e sobre o contexto situacional. Com sua mensagem, busca “induzir o interlocutor a assumir um comportamento adequado a uma situação. As expressões linguísticas e textuais enquanto tentativas de influenciar o ouvinte/leitor constituem o objeto da assim chamada análise pragmático-linguística”¹⁰.

3. Teoria dos *Atos de Fala*

No contexto do estudo da língua, o termo “pragmática” foi usado pela primeira vez por dois filósofos da linguagem: Morris¹¹ e Peirce¹², no final dos anos 1930 e início de 1940. Morris, inclusive, é considerado um possível iniciador, pois, em 1938, publicou uma monografia com o título *Foundation of the Theory of Sings*, que foi reimpressa em 1969 como *Foundations of the Unity of Science Towards na International Encyclopedia of Inified Science*,

⁸ GRILLI, M., Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico, p. 39.

⁹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 130-132.

¹⁰ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 130-132; quem fala com um ouvinte ou remete uma mensagem escrita a alguém pretende influenciar o ouvinte/leitor: pretende sugerir determinadas considerações que o induzam a mudar de opinião ou o confirmem nas suas ideias, o movam a partilhar sentimentos, a assumir determinadas posições etc.

¹¹ MORRIS, C. W., *Foundation of the Theory of Sings*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

¹² PEIRCE, C. S., *Photometric Researches*, 1878. Charles Sanders Peirce (1839–1914) não publicou um livro técnico único e abrangente durante sua vida, pois a maioria de seus trabalhos consistia em artigos, resenhas e manuscritos. No entanto, ele publicou a obra “*Photometric Researches*” (1878), um trabalho científico, e contribuiu com artigos cruciais para o desenvolvimento do movimento pragmático.

em oito volumes¹³. Os *atos de fala* ou os *atos linguísticos* constituem a unidade básica do estudo da linguística pragmática. Os *atos de fala* são numerosos e de diferentes tipos: uma informação, uma constatação, uma promessa, uma petição etc., são *atos linguísticos* ou *atos de fala*. Quem descobriu a categoria dos *atos de fala* e lhe deu sua específica importância dentro do processo comunicativo foi o filósofo da linguagem Austin¹⁴, que – junto com Searle¹⁵ e Grice¹⁶ – é um dos filósofos que mais influenciou a pragmática moderna¹⁷.

A teoria dos *atos linguísticos* de Austin parte da distinção entre *atos locucionários* (do inglês *locutionary act*), *ilocutivo* ou *ilocucionário*¹⁸ (do inglês *illocutionary act*) e *perlocutivo* ou *perlocucionário* (do inglês *perlocutionary act*). Austin atribuiu ao *ato locucionário* a função de “dizer algo”, ou seja, pronunciar um enunciado dotado de estrutura morfossintática (ato fonético e factivo) e de sentido (ato retético). Ao *ato ilocucionário*, considerado central, Austin atribuiu a função de “fazer algo”, ou seja, efetuar uma modificação ou uma transformação no mesmo sujeito que emite o ato. Ao *ato perlocucionário*, Austin atribuiu a função de produzir os efeitos nos destinatários do discurso. Esta simples referência aos principais *atos linguísticos* aponta para uma importante conclusão: em um determinado contexto, a comunicação está sujeita a variações de grau, que não dependem

¹³ GRILLI, M.; DORMEYER, D., Palavra de Deus em Linguagem humana, p. 17.

¹⁴ AUSTIN, J. L., How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press, 1962.

¹⁵ SEARLE, J. R., How to do Things with Words, p. 12-14; Segundo GRILLI, M.; DORMEYER, D., Palavra de Deus em Linguagem humana, p. 19, Searle foi aluno de Austin em Oxford, sistematizou a teoria do mestre e ao mesmo tempo modificou a classificação dos *Atos Linguísticos*.

¹⁶ GRICE, H. P., Studies in the Way of Words, p. 28-37.

¹⁷ Para GRILLI, M.; DORMEYER, D., Palavra de Deus em Linguagem humana, p. 18, a pragmática parte do pressuposto de que, em uma situação comunicativa, os interlocutores não apenas produzem enunciados bem formulados, mas realizam ações por meio da linguagem, denominadas *Atos Linguísticos* (*Speech Acts*).

¹⁸ Segundo GRILLI, M.; DORMEYER, D., Palavra de Deus em Linguagem humana, p. 18-19, o ato ilocucionário, quando proferido em um contexto adequado, constitui a execução do próprio ato, implicando responsabilidade do locutor e expectativa de coerência por parte do interlocutor.

unicamente da atitude do emissor, mas da força assertiva dos atos linguísticos emitidos¹⁹.

Com palavras simples, poderíamos dizer que a linguagem, em todas as suas manifestações possíveis, não serve apenas para expressar “como as coisas vão”. Mas também para “mudar as coisas”, insinuando dúvidas, perguntas, respostas etc. Consequentemente, a linguagem é dotada de um caráter pragmático²⁰. A pronúncia das palavras é, de fato, o incidente principal na performance do ato, cuja performance também é o objeto da enunciação. Em geral, é sempre necessário que as circunstâncias em que as palavras são proferidas sejam de alguma forma apropriadas, é muito comum que o próprio emissor falante ou outras pessoas executem certas outras ações, sejam “ações físicas” ou “mentais”, ou mesmo atos de proferir outras palavras²¹. Afirmar que os elementos linguísticos de um enunciado estão dotados de um valor pragmático significa dizer que cada componente linguístico tem uma notável importância para que a comunicação seja alcançada. Em sua combinação, a ordem e a hierarquia textual fazem parte de uma determinada estratégia comunicativa destinada a obter um determinado efeito²².

4. A relação de Jesus com coletores de impostos

Como a proposta deste estudo é aproximação pragmática dos textos em destaque, é de bom tom recordar as decorrências intencionais que se encontram no interesse da produção de tais testemu-

¹⁹ Para GRILLI, M.; DORMEYER, D., *Palavra de Dios em Lenguaje humano*, p. 19, isto significa reconhecer que uma determinada comunicação verbal não tem apenas uma função descritiva do objeto em questão, mas que outras funções como: a conativa, ou a imperativa etc., por exemplo, impulsionam a aceitação de certas atitudes ou convicções.

²⁰ GRILLI, M.; DORMEYER, D., *Palavra de Dios em Lenguaje humano*, p. 19.

²¹ AUSTIN, J. L., *How to do things with Words*, p. 8.

²² O exposto até aqui evidencia a importância de o leitor/ouvinte reconhecer a estratégia textual, isto é, os elementos fônicos, lexicais, sintáticos, contextuais e retóricos que oferecem as chaves de compreensão do sistema comunicativo e de suas implicações pragmáticas. O aspecto formal de um texto não é estranho à intencionalidade comunicativa, pelo contrário, como atestam GRILLI, M.; DORMEYER, D., *Palavra de Dios em Lenguaje humano*, p. 20-21.

nhos. Verbos como *prometer* ou *absolver* têm implicações pragmáticas intrínsecas: conhece-se bem o peso de um enunciado do tipo: “Filho, teus pecados estão perdoados” (Mc 2,5); ou, “Hoje a salvação chegou a esta casa” (Lc 19,9). Outras declarações obtêm seu peso pragmático do contexto, portanto, uma simples declaração do tipo: “Que frio!”, em um determinado contexto situacional, pode levar a uma ordem (implícita) para fechar a janela. Em outras palavras, o sentido de um texto não é determinado apenas pelo que esse texto diz, mas também pelo que se quer dizer, ou seja, pela ação que determinada língua emite em determinado contexto²³.

Para Mendonça²⁴, a estratégia textual/comunicativa lucana é utilizar a credibilidade que Jesus ganhou no seu ministério com os mais pobres do povo para fazer as comunidades leitoras/ouvintes assumir essa característica “extravagante” do ministério de Jesus: o seu acolhimento aos pecadores. A ação dele com as outras personagens é uma espécie de requisito de credibilidade, o ganhar de credenciais como agente escatológico da salvação. Jesus traz ao homem o perdão dos pecados. Isso que é talvez aludido em Lc 4,18-19:

“πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφῆσει, κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν/*O espírito do Senhor está sobre mim porque Ele me ungiu. Ele me enviou para anunciar a Boa Nova aos pobres: para proclamar aos cativos a liberdade e aos cegos a recuperação da vista, para pôr os oprimidos em liberdade, para proclamar um ano favorável da parte do Senhor*”²⁵.

²³ GRILLI, M., Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico, p. 21-22, o exemplo dado mostra, que o leitor/ouvinte deve colocar a atenção na funcionalidade efetiva que a afirmação assume numa determinada comunicação.

²⁴ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 145-146

²⁵ De acordo com MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 145-146, nos Sinóticos, conta-se a amizade de Jesus com publicanos e pecadores, demonstrando para eles o amor de Deus. Os pecadores designam não já aqueles que se opõem ao anúncio e ao apelo de Jesus, mas a um particular extrato dentre o povo, que ele frequenta habitualmente.

O termo *pecador* é virtualmente uma designação técnica que não se deve aplicar ao povo comum, pois ela parece reservada aos “pecadores profissionais”, isto é, àqueles que organizaram toda a sua existência não tomando Deus por referencial. Pecador tinha essa gravidade de uma transgressão moral: a) ou porque era culpado de levar a vida de modo imoral; b) ou porque praticava uma das profissões consideradas desonradas²⁶. Ainda se poderia considerar outros três tipos de pecadores: a) os gentios para quem não há esperança de salvação; b) os judeus que podem arrepender-se sem especial impedimento; c) os judeus que se tornaram por si próprios gentios, para quem o arrependimento, se não é possível, pelo menos, surge como incontornável dificuldade²⁷.

No episódio aqui em estudo, Zaqueu, o chefe dos coletores de impostos (Lc 19,2), duas coisas chamam a atenção: a) Jesus designa Zaqueu por “filho de Abraão”, isto é, reconduz este – o qual está inserido no grupo daqueles para os quais não havia possibilidade de receber o perdão – à condição de eleitos de Deus; b) descreve implicitamente a sua atividade (procurar e salvar) a partir do modelo do pastor (Ez 34,16). Usa essa imagem explicitamente em Lc 15,3-7, na parábola da ovelha perdida, justificando aos fariseus porque comia com os pecadores. É importante recordar a motivação do tríptico de Lc 15, nas três parábolas dos perdidos e (re)encontrados²⁸: o incômodo causado nos fariseus e escribas por verem Jesus se aproximar e acolher coletores de impostos e pecadores:

“Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. Καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ

Em Mc, por exemplo, Jesus fala da necessidade do perdão divino (Mc 3,28; 4,12; 11,25), mas só por uma vez ele próprio oferece a alguém o perdão (Mc 2,1-10).

²⁶ SANDERS, E. P., *Jesus and the sinners*, p. 5.

²⁷ MENDONÇA, J. T., *A construção de Jesus*, p. 145. A categoria “pecador” é bastante ampla e nenhuma definição é exaustiva. Mais do que uma linguagem sociológica e histórica, se está perante uma linguagem religiosa. O “pecador” é aquele cuja vida se opõe à do “justo”, habitando num distanciamento existencial de Deus.

²⁸ GONZAGA, W., *Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32)*, p. 92-112.

συνεσθίει αὐτοῖς/*Aproximavam-se dele todos os publicanos e pecadores para ouvi-lo. E os fariseus e os escribas murmuravam, dizendo: ‘Este acolhe os pecadores e faz refeição com eles’*” (Lc 15,1-2).

A mesma imagem (perda e encontro) ocorre na parábola da dracma (Lc 15,8-10) e na do pai misericordioso, que descreve a alegria do pai por recuperar o filho perdido. Os atos de Jesus (Lc 15,1-2) representam a atitude que na parábola tem o próprio Deus (Lc 15,7.10.24.32)²⁹.

Para exemplificar a proximidade e o acolhimento de Jesus para com os coletores de impostos e pecadores, Jeremias³⁰ se vale do texto de parábola dos dois filhos. Sua conclusão soa: “Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ/*Em verdade vos digo que os coletores de impostos e prostitutas vos precedem no Reino de Deus*” (Mt 21,31). Os publicanos, cuja conversão era simplesmente impossível, estão mais perto de Deus do que as piedosas autoridades religiosas. Pois, aqueles taxados como pecadores, num primeiro momento disseram não ao mandamento de Deus, mas se arrependeram e fizeram penitência e, por isso, encontraram o Reino de Deus. Além disso, por um segundo motivo, eles estão mais perto de Deus do que os piedosos que não entendem o amor de Jesus pelos pecadores. Outra parábola que aponta essa inclinação de Jesus aos pecadores é a pequena parábola dos dois devedores em Lc 7,41-43.

A dinâmica de reviravolta das expectativas dos que se têm por justos e conhecedores, ao longo de todo o Evangelho, e a jus-

²⁹ Conforme MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 146, a relação de Jesus com os pecadores assume, assim, a maior importância cristológica no Evangelho de Lucas: “os apelos à *metanóia* ao longo do Evangelho (Lc 5,32; 13,3.5; 15,7.10; 16,30), no fim, se apresentam como um convite, direto e incisivo, à aceitação/reconhecimento da missão salvífica de Jesus. Segundo DUTHEIL, J., As refeições no tempo de Jesus, p. 32, O convite para a mesa não era feito de modo leviano: o anfitrião avaliava previamente a condição dos convidados e suas relações mútuas. Sabia que um fariseu só aceitaria reclinar-se à mesa com observantes da Lei como ele, jamais com os incultos (os *amei ha’ aretz*, Jo 7,49) ou, menos ainda, com pecadores (Lc 7,39).

³⁰ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 127.

tificação dos que se humilham, manifestam de forma incisiva esse propósito. O próprio escândalo da cruz passa por essa identificação quando o inocente Jesus, contado entre os iníquos, encontra-se crucificado, expressando, assim, uma relação de misteriosa solidariedade também com os rebaixados de seu tempo. Muito embora seja mais habitual para grande maioria da população ler aquele paradoxal signo de uma outra maneira. Em Lc 23,47, o centurião romano, glorificando Deus, atesta que Jesus é realmente justo. Nesse quebrar divino das aparências que Jesus promove, o coletor de impostos desce para casa justificado (Lc 18,14), a mulher vai salva e em paz (Lc 7,50), a salvação entrou na casa de Zaqueu (Lc 19,9) e ele parte para o Pai na condição de justo³¹.

O relato de Zaqueu (Lc 19,1-10), revela um pecador que se arrepende. Na verdade, Zaqueu não implora a misericórdia de Jesus (é possível um paradoxo comparativo com outros textos lucanos: Lc 17,13; 18,38), nem manifesta contrição (Lc 15,21; 18,13). Por outro lado, Jesus não se refere à fé do personagem, nem ao seu arrependimento, nem à sua conversão (Lc 15,7.10), nem à sua condição de discípulo. Nesse sentido, Lc 15,7.10 marca mais uma vez um sinalizador paradoxal, afinal três ocasiões o autor sagrado se vale da expressão “μετανοέω/*conversão*”:

“Λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῶ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίους οἵτινες οὐ χρεΐαν ἔχουσιν μετανοίας/*eu vos digo que, da mesma maneira, haverá mais alegria no céu por um pecador que se converte do que por noventa e nove justos que não precisam de conversão*” (Lc 15,7)

“οὕτως, λέγω ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῶ μετανοοῦντι/*do mesmo modo, eu vos*

³¹ MENDONÇA, J. T., A construção de Jesus, p. 148-149. Em consonância com o mesmo autor e à luz da pragmalinguística, a estratégia textual lucana visa à superação das barreiras que impediam a identificação com o “pecador”. Tal identificação constitui um dos objetivos da apresentação favorável que Lucas, mais que Mateus e Marcos, faz dessa figura (Lc 7,36-50; 13,1-5; 15,1-32). Assim, a acentuação da centralidade do pecador configura-se também como um modo de construção do leitor.

digo: há alegria entre os anjos de Deus por um pecador que se converte” (Lc 15,10).

Capítulo 3

A análise formal da história não revela nenhuma das características que se poderia esperar dessa cena (“de salvação”). Com efeito, Jesus não profere uma palavra de perdão, mas proclama a justificação e a salvação de Zaqueu: Jesus anuncia que a salvação chegou “a esta casa”, porque vê que Zaqueu é inocente e verdadeiro “filho de Abraão”, apesar da sua profissão, o que tenderia a estigmatizá-lo³².

Reagindo ao interesse de Zaqueu, Jesus toma a iniciativa e convida-se a ficar em sua casa, provavelmente para pernoitar. Jesus não hesita em ficar na casa do rico e não na do pobre, na casa do publicano e não na do cidadão comum, na casa do “pecador” e não daquela de um indivíduo inocente. É lógico que a decisão de Jesus provoque críticas e descontentamento de seus companheiros: “Entrou para hospedar-se na casa de um pecador” (v.7). Diante dessas críticas Zaqueu fica chateado; ele pode ser um “pecador”, mas dá metade de seus bens aos pobres e reembolsa integralmente qualquer extorsão em que possa ter se envolvido. A declaração de Jesus: “Hoje a salvação entrou nesta casa” (v.9) não é uma revelação de seu poder de pecados, nem implica que as extorsões do passado foram canceladas. As palavras de Jesus, dirigidas aos murmuradores, justificam Zaqueu e deixam claro que também um homem como ele pode encontrar a salvação: “também ele é filho de Abraão” (Lc 19,9)³³.

³² FITZMYER, J., *El Evangelio según Lucas*, p. 56-57. Segundo RIUS-CAMPS, J., *O Evangelho de Lucas*, p. 285, no contexto de uma sociedade teocrática como a de Israel, subjugada por uma potência estrangeira e onerada por pesados tributos de guerra, o “cobrador de impostos”, embora judeu, configurava-se como símbolo do renegado e do mercenário a serviço do poder despótico de Roma.

³³ O significado soteriológico da passagem de Lc 19,1-10 é evidente; à sua maneira, implica uma contribuição notável à teologia lucana, segundo FITZMYER, J., *El Evangelio según Lucas*, p. 57-59; para DUTHEIL, J., *As refeições no tempo de Jesus*, p. 32-33, a conduta de Jesus, ao partilhar a mesa ‘com publicanos e pecadores’ (Mt 9,10-11; Lc 15,1-2), provocava reprovação entre os fariseus. Em Jerusalém, o interdito que vedava ao judeu o convívio com estrangeiros (At 10,28) estendia-se também aos pecadores notórios, sobretudo àqueles que exerciam profissões consideradas ilícitas pela Lei (pastor,

O acréscimo no v.10 resume não só este episódio (isto é, que um judeu cobrador de impostos, proscrito pela sociedade, é contado entre os “perdidos” aos quais se abre a salvação de Jesus), mas também a mensagem soteriológica de toda a narrativa da viagem de Jesus a Jerusalém, e de todo o Evangelho de Lucas. Como “Filho do homem”, Jesus veio buscar e salvar o que estava perdido, em clara alusão ao oráculo de Ez 34,11, em que o próprio Javé se apresenta nestes termos:

Eu mesmo procurarei minhas ovelhas, seguindo seu rastro... as tirarei entre as cidades..., as apascentarei nos montes de Israel, nos vales e nas cidades do país... Eu mesmo apascentarei minhas ovelhas e as farei repousar... Buscarei as ovelhas perdidas, ajuntarei as desgarradas, enfaixarei as feridas, curarei as enfermas, as gordas e fortes as vigiarei e as apascentarei com justiça.³⁴

Zaqueu, nome próprio, sinal de realismo histórico, apresentado como “chefe dos cobradores de impostos” e “rico” (Lc 19,2), polariza em sua pessoa todas as iras da sociedade israelita, uma vez que se tinha enriquecido à custa da miséria do povo submetido. Por isso se realça que era “baixo de estatura”; não tinha a altura adequada para poder ver Jesus. Contudo, “Ele procurava ver quem era Jesus, mas não o conseguia por causa da multidão” (Lc 19,3). Um “ver” parecido tinha-se constatado a propósito de Herodes (Lc 9,9; 23,8). Mas, à diferença de Herodes, não espera que o tragam, mas “correu, então à frente [forma semítica de expressar

açougueiro, cortidor, usurário, publicano etc.); JEREMIAS, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*, p. 403-419.

³⁴ Segundo FITZMYER, J., *El Evangelio según Lucas*, p. 58, “esta passagem deve ser lida em ressonância com outros textos do Evangelho de Lucas. Zaqueu despoja-se de metade de metade de seus bens em favor dos pobres, revelando ter compreendido o sentido do ministério e da mensagem de Jesus, especialmente sua atenção aos pobres e defraudados. Em seguida, o episódio do cego que suplica para “ver novamente” (Lc 18,41) dialoga com a figura de Zaqueu, que tudo faz para “ver” Jesus. Ambos os relatos, situados ao final da grande viagem, preparam o leitor para a entrada de Jesus em Jerusalém como Filho de Davi, portador de salvação para os ‘perdidos’.

muito desejo de fazer algo] e subiu em um sicômoro [figura de Israel, de que tinha sido excomungado] para ver Jesus [a repetição do tema sublinha o interesse e a finalidade] que iria passar por ali” (Lc 19,4). Com uma série de traços, o autor lucano descreve com propriedade as inclinações e intenções da personagem³⁵.

A passagem de Zaqueu ganha um colorido especial e uma perspectiva diferente para Rius-Camps³⁶. Para ele, o hagiógrafo lucano é mestre na arte de relacionar cenas. O texto de Zaqueu prossegue: “καὶ ὡς ἤλθεν ἐπὶ τὸν τόπον/*e quando (ele) chegou ao lugar*” (Lc 19,5a). “O lugar”, com artigo (aqui, artigo definido), sempre tem relação nos Evangelho com o Templo, o lugar por excelência (recorde-se que os lugares altos são sempre os locais escolhidos para se edificar ermidas, igrejas ou templos). Zaqueu, o excomungado, encarapitou-se no ponto mais alto da instituição religiosa, convencido de que dali poderia ver a Jesus, a quem ele ainda identifica com o bom e o melhor da sociedade religiosa, da qual se automarginalizou por interesses pessoais e elitistas. No livro de Josué há uma expressão que pode iluminar a presente: “O general do exército [lit. “o arquiestrategista”, a se comparar com o “arquicobrador”] do Senhor disse a Josué: ‘Desata as sandálias de teus pés, porque o lugar onde estás é santo’” (Js 5,15).

³⁵ Segundo RIUS-CAMPS, J., *O Evangelho de Lucas*, p. 285, para interpretar a cena, é decisivo recorrer a Js 6 na versão grega da LXX. Raab, a prostituta, e Zaqueu, chefe dos cobradores de impostos, configuram, nas figuras feminina e masculina, o marginalizado social. Assim como Josué (em grego “Ἰησοῦς/Jesus”) ao entrar em Jericó, salva Raab e sua família (Js 6,17.23.25), Jesus, ao entrar na cidade, salva Zaqueu, que representa os marginalizados de Israel (Lc 19,9-10). Em ambos os relatos, o acolhimento é elemento central: Raab hospeda os emissários de Josué; Zaqueu acolhe Jesus. Ambos são tidos como traidores por suas sociedades. A ‘traição’ atribuída a Zaqueu recairá sobre Jesus e encontrará seu desdobramento na traição de Judas, ‘um dos Doze’, que, como sugere o próprio nome, encarna os valores nacionais do judaísmo (Lc 22,3).

³⁶ RIUS-CAMPS, J., *O Evangelho de Lucas*, p. 286-287. De acordo com o autor, para Jesus, “o lugar” já deixou de ser “santo” – de fato, está subindo a Jerusalém para enfrentar esse “lugar santo”. Jesus contrapõe “o lugar” à “casa”: começa a se vislumbrar a futura “casa” da comunidade de salvos provenientes do paganismo, dos quais o “arquicobrador” é figura representativa no Evangelho. “Ele desceu imediatamente (obedece prontamente: a repetição sublinha a presteza com que se afasta da instituição) e recebeu-o com alegria” (Lc 19,6). A alegria é sinal aqui de estar em linha com o projeto de Deus sobre o homem.

Dessa forma, a a decisão de Zaqueu ultrapassa em muito o que estava prescrito no Levítico (Lv 5,20-26) para reparar uma fraude. Cumpre de sobra o que estabelecia João Batista aos cobradores de impostos que se aproximavam para se batizar: “Não deveis exigir nada além do que vos foi prescrito” (Lc 3,12-13). Zaqueu está disposto a lutar por uma sociedade mais justa, ele que era símbolo personificado de toda injustiça. No fundo, isso não agrada aos teólogos do sistema judaico, porque, a longo prazo, se não a rasgar-se o bolso – ao que não estão dispostos –, se verão obrigados a recolher velas, à medida que se lhes escape o poder das mãos, cifrado como sempre no dinheiro. A quinta coluna é, portanto, o super-rico que, em vez de se vender por dinheiro, como fizera até então (entende-se que ele seja comparado com a prostituta), está disposto a servir-se do dinheiro injusto para ganhar os pobres³⁷.

Além do texto de Zaqueu (Lc 19,1-10), há outras ocorrências da expressão *τελώνης* na narrativa do Evangelho lucano em que são citados os “coletores de impostos” (o termo ocorre como: *τελωνῶν* [Lc 5,27.29.30, substantivo singular masculino], *τελώναι* [Lc 3,12; 7,29; 15,1, substantivo no plural masculino], ou como já exposto como *τελώνης* [Lc 18,10.11.13, substantivo masculino singular]). Jesus se relaciona, convive e vai ao encontro destes, conforme já exposto, são tidos como impuros diante da lei, considerados pela população como desonestos e que em alguns casos abusavam de sua autoridade para se enriquecer. Nesse sentido, ganha relevância a narrativa de Lc 5,27-32, o relato do chamado de Levi se torna emblemático, pois Jesus abre caminho para que os excomungados se integrem à nova comunidade do Reino de Deus.

As passagens de Lc 5,27 e 15,1 fazem uma admirável referência da relação estabelecida pelo Jesus lucano com os cobradores de impostos. A primeira, começa com um novo chamado; a cena

³⁷ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 288-289. Segundo FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 58, esta passagem não pode ser lida sem repercutir nuances e alusões a ideias expressas noutros textos do Evangelho de Lucas, como a pregação ética de João Batista (Lc 3,10-14), a parábola do fariseu e o cobrador de impostos (Lc 18,9-14), e o episódio do magistrado rico (Lc 18,18-23).

trata-se de um chamado de um coletor de impostos, o marginalizado por excelência, excluído definitivamente de Israel. A narrativa se inicia oferecendo ao leitor/ouvinte algumas importantes indicações. A primeira, que Jesus “ἐξῆλθεν καὶ ἐθεάσατο τελώνην/*saiu e viu um coletor de impostos*” (Lc 5,27a); a segunda sugestão é de que esse τελώνης possui um nome “ὄνόματι Λευὶν/*chamado Levi*” (Lc 5,27b); a terceira indicação está vinculada à situação em que Jesus o encontra na coletoria: “καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον/*sentado na coletoria*” (Lc 5,27c); e a quarta nota da perícopé é carregada de significado para a compreensão de toda a obra lucana: “καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μου/*e lhe disse: ‘Segue-me!’*” (Lc 5,27d)³⁸. Segundo Rius-Camps³⁹, Levi não se contenta com o seguimento:

“Καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λεὺις αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οἱ ἦσαν μετ’ αὐτῶν κατακείμενοι/*E Levi lhe ofereceu, em sua casa, um grande banquete e um grande número (multidão) de coletores de impostos e outras pessoas estavam à mesa com eles*” (Lc 5,29).

Jesus e seus discípulos recém-estreados partilham da mesma mesa com homens livres (“sentados”, lit. “reclinados”) e celebram conjuntamente o banquete do reino messiânico. Logo a seguir, a construção literária desenvolve um verdadeiro contraste: a cena

³⁸ A cena descreve com precisão o gesto decisivo: “καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ/*e, deixando tudo, levantou-se e o seguiu*” (Lc 5,28), à semelhança dos demais discípulos. Ressalta-se o chamado de um coletor de impostos, tido como irrecuperável por sua conduta. Jesus o integra, em Lucas, ao grupo dos vocacionados, imprimindo uma marca própria ao colégio apostólico. Esse dado fundamenta o murmúrio de fariseus e escribas: “Καὶ διεγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς/*e murmuravam os fariseus e escribas*” (Lc 15,2a). FITZMYER, J., *El Evangelio según Lucas*, 530, no volume II de seu comentário, sustenta-se que, para captar o sentido global do episódio, é decisivo identificar a origem da crítica, proveniente ‘dos fariseus e escribas’. O farisaísmo se estrutura segundo uma lógica separatista entre os grupos judaicos, fundada em Lv 10,10: “Separar o sagrado do profano, o puro do impuro”. Dessa postura deriva uma soteriologia por segregação. Em contraste, Jesus propõe um princípio de salvação por associação: Levi, coletor de impostos e proscrito, é chamado ao discipulado. O episódio articula-se, assim, sob o horizonte da inclusão: Jesus veio chamar à conversão não os justos, mas os pecadores.

³⁹ RIUS-CAMPS, J., *O Evangelho de Lucas*, p. 88.

apresenta os fariseus e escribas que não entram na casa nem partilham da mesa, pois não comungam de suas ideias nem querem se contaminar. Lançam um protesto dirigido aos discípulos: “διὰ τὴ μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε;/por que comeis e bebeis com coletores de impostos e pecadores?” (Lc 5,30)⁴⁰. O mesmo incômodo e conseqüente questionamento por parte de fariseus e escribas ocorre quando há a aproximação por parte dos

“τελωνῶν/coletores de impostos” e “ἁμαρτωλοὺς/pecadores”: “Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς/Todos os coletores de impostos e os pecadores aproximavam-se dele para ouvi-lo. E murmuravam os fariseus e escribas, dizendo: ‘Este acolhe os pecadores e come com eles’” (Lc 15,1-2).

Isso vai ser determinante para o desenvolvimento de Lc 15, segundo a narrativa do evangelho lucano⁴¹. As parábolas serão uma resposta ao desconforto farisaico e escriba. Da forma como está descrito, pode-se dizer que Lc 15 de Lucas fundamenta esta ação de Jesus no acolhimento de pecadores em três partes integradas entre si⁴².

⁴⁰ Consoante FITZMYER, J., *El Evangelio según Lucas*, p. 530, Jesus toma a palavra e explica sua conduta, da qual deriva a dos discípulos: “οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ υἰαίνοντες ἰατροῦ ἄλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἄλλ’ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν/os *sãos não têm necessidade de médico, mas sim os que estão doentes. Não vim chamar os justos ao arrependimento, mas sim os pecadores*” (Lc 5,31-32). O hagiógrafo apresenta pela primeira vez essa expressão, que irá explicando pouco a pouco: os “ὕγιαίνοντες/*sãos*” ou aqueles que se consideram “δίκαιοι/*justos*” (Lc, 5,31). Estes o são em aparência. Não há nada que fazer com eles, porque estão convencidos de que não têm necessidade de mudar de comportamento.

⁴¹ Para BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas*, p. 33-34, há uma aproximação “αὐτῷ/a *ele, nele*” (Lc 15,1), vinculada à tomada de consciência de um vazio que deve ser preenchido e uma obediência que começa na “escuta” (o mesmo verbo ἀκούειν é utilizado em Lc 6,47 e aqui, 15,1).

⁴² GOURGUES, M., *As parábolas de Lucas*, p. 113-115; ELOY E SILVA, L. H., *Misericordiae Gaudium*, p. 275; BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas*, p. 52.

Como se pôde perceber, propositalmente foi desenvolvido um olhar sobre o sentido de estar à mesa ou fazer refeição dentro do contexto bíblico, situação apontada em Lc 5,29 e 15,2, o que será objeto de estudo na sequência.

5. O significado de sentar-se à mesa (tomar refeição)

Um termo que resume o essencial dos preparativos da refeição judaica é a expressão (*casher/casherut*) “כַּשְׁרֻת/*pureza*”. Quer se trate do alimento ou dos utensílios de cozinha, louça de mesa ou da qualidade dos convivas, a máxima atenção deve ser prestada à sua “pureza”. Esse cuidado não coincide primeiramente com as leis de higiene. Pertence à ordem do rito no sentido mais religioso do termo. Esta pureza diz respeito à santidade de Israel e de seus filhos. Por meio dela, comer e beber se tornam atos de culto. Cada refeição se revela como “memória” da Aliança, que não cessa de separar seu povo das nações pagãs, isto é, idólatras⁴³.

Em diversos momentos, as Sagradas Escrituras oferecem exemplos de pessoas compartilhando da intimidade de uma mesa. No AT, por exemplo, na história narrada no 1Rs 17,1-16, tem-se a situação do profeta Elias, que havia recebido como incumbência ir a Sarepta. Ele busca hospedagem e sustento junto a uma viúva, que com seu filho não têm nada a comer, a não ser um bocado de farinha. Ambos esperam a morte chegar. Elias também não tem nada para comer em Sarepta; depende do sustento da viúva. Parece ousadia, ou ironia do destino: tirar a comida da boca de uma criança e de uma mulher enfraquecida! Mas, o pedido de Elias, porém, transpira confiança no futuro e motiva a mulher a dar o pouco que tem⁴⁴. É na partilha que

⁴³ Para DUTHEIL, J., *As refeições no tempo de Jesus*, p. 27.

⁴⁴ De acordo com MAZZAROLO, I., *A ética e a diaconia da eucaristia*, p. 58-59, a compreensão deste texto será melhor tomando este fato no conjunto da vida do profeta Elias e sua fé em Deus. Se a convicção da fatalidade era tal, podia ela ter dito: comamos esse resto e esperemos a morte os três juntos, que, por comer um pouco menos, ela virá antes. Elias, no entanto, não aposta na fatalidade da morte, mas mostra a esperança na vida e modifica a consciência da pobre mulher, fazendo-a acreditar na partilha, que era a partilha do aparentemente nada, mas o suficiente para fazer viver.

começa a perspectiva de um futuro diferente do que o anteriormente aguardado, a morte⁴⁵.

O NT é repleto de textos que relatam refeições. O hagiógrafo lucano não foge à regra. Do início ao fim são feitas referências, mesmo que paralelas, em seu Evangelho, sobre estar à mesa ou um simples partilhar do pão. No início de sua obra, o nascimento de Jesus ocorre na cidade de Davi, “καλεῖται Βηθλέεμ/*chamada Belém*” – Casa do pão (Lc 2,4)⁴⁶. O elemento material do pão é trazido novamente quando Jesus é provocado pelo diabo a transformar pedras em pães: “εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος/*se tu és o Filho de Deus, manda a esta pedra que se transforme em pão*” (Lc 4,3). Em Lc 14,15-24, durante uma refeição, Jesus faz referência que muitos serão convidados ao banquete do Reino, porém diante da recusa desse convite, os convidados a tomar parte dessa refeição festiva serão todos os outros encontrados pelos caminhos e cercados e “nenhum daqueles que foram convidados provará meu jantar”.

A alegria do banquete por três vezes se torna manifesta em Lc 15, pelo retorno à casa dos perdidos e que foram (re)encontrados:

“συγχαίρητέ μοι, ὅτι εὑρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός/*alegrai-vos comigo, porque encontrei minha ovelha que estava perdida!*” (Lc 15,6); “συγχαίρητέ μοι, ὅτι εὑρον τὴν δραχμὴν ἣν ἀπόλεσα/*alegrai-vos comigo, porque encontrei a dracma que tinha perdido!*” (15,9); “εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὸς καὶ εὑρέθη/*mas era preciso fazer festa e alegrar-se, porque este teu irmão estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado*” (Lc 15,32).

O convite final do pai ao filho mais velho – responsável e obediente – é um apelo para que escribas e fariseus (Lc 15,2) se-

⁴⁵ No NT, segundo REIMER, I. R., O pão na crise, p. 72-73, a história da mulher siro-fenícia, narrada em Mc7 e seu paralelo em Mt 15,21-28 (a mulher cananea), podem ser usados como exemplo de ousadia e persistência que também se deve ter, quando junto a Deus.

⁴⁶ A expressão “Belém” é de raiz hebraica: בֵּית-לֶחֶם/“casa do pão”.

jam solidários com o projeto redentor de Deus, que abraça a todos aqueles que a ele regressam, sinalizado por uma refeição festiva⁴⁷.

Para Gourgues⁴⁸, vale ressaltar o destaque que o autor lucano dá à narrativa: não basta que se traga uma túnica, tem que ser a melhor. Não basta dizer ao filho que retome seu lugar, é preciso restituir-lhe o anel. Não basta ter ao cardápio um novilho, deve ser um bezerro cevado. Não basta preparar uma boa refeição, tem que ser um festim. O verbo “εὐφραίνω/festejar” (Lc 15,23), aparece apenas outras duas vezes no Evangelho lucano para descrever uma refeição luxuosa: na parábola do rico insensato (Lc 12,19) e na passagem do rico e Lázaro (Lc 16,19)⁴⁹. Apesar de o filho mais novo, ao pedir a parte da herança que lhe cabia (Lc 15,12), considerar o pai morto, pois só se reparte uma herança com a morte do pai, este, na volta do filho, celebra – à mesa, com festa – antes de tudo a retomada de uma relação que parecia perdida para sempre, uma ausência, como se seu filho estivesse morto⁵⁰.

⁴⁷ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p.125-127. Uma das marcas emblemáticas disso fica simbolizada expressamente nos versículos Lc 15,22-24: “²²εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, ²³καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν στευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν, ²⁴ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη. Καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι/mas o pai disse a seus servos: ‘Depressa, trazei a melhor roupa e vesti-o; ponde um anel em seu dedo e sandálias nos pés; ²³trazei o bezerro cevado e matai-o; festejemos com um banquete, ²⁴porque este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi encontrado’. E começaram a se alegrar [festejar]”. Para Gourgues, o relato do Pai misericordioso enumera uma sucessão de sete verbos que revelam outros tantos procedimentos: (1) ide depressa, trazei a melhor túnica; (2) revesti-o com ela; (3) ponde-lhe um anel no dedo e sandálias aos pés; (4) trazei o novilho cevado e (5) matai-o; (6) comamos; e (7) festejemos.

⁴⁸ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 125-127.

⁴⁹ GOURGUES, M., As parábolas de Lucas, p. 153-154.

⁵⁰ ALMEIDA FILHO, V. S., Σπλαγχνίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 97-98; STAUDINGER, F., Ἐλεος, p. 1315. A parábola oferece oportunidade para se abrir a certa imagem de Deus, na qual ninguém é excluído da salvação. Os protagonistas são aqueles que estão ocultos na sociedade, inertes nas margens e expulsos dos grandes centros de poder. Se exigirá um compromisso de se ter homens e mulheres com “*rahamim/com entranhas*” – *rahmîn* é o plural de *réhem*, que designa o “seio materno”, “útero” em hebraico; com o tempo, *réhem* evoluirá a significação, passando do físico ao psicológico, e na antropologia bíblica passa a indicar sentimentos; “comoção”, “afeto”, “ternura”, “compaixão”, “amor”. Entranhas que se comovem ante a vulnerabilidade do outro e que atuam com ternura, compaixão e perdão: a linguagem da misericórdia.

Com isso, não sem algum exagero, tem-se considerado que o dado da comensalidade é essencial no cristianismo primitivo. E conforme foi indicado nas narrativas de Lc 5,27-32; 15,1-2; 19,1-9, está claro que a realidade social, ética e religiosa manifestada pela comensalidade é de capital importância aos olhos do autor lucano, que o afirma para o povo de Israel no tempo de Jesus, e o revelará de forma programática para o tempo da Igreja (At 11,3). A Igreja de Jerusalém não sucumbirá por pouco: aceitará a comensalidade com os pagãos integrados desde então no cristianismo e dará o seu aval ao gesto de Pedro inspirado por Deus. Lc 15 tem como função teológica decisiva – o que corresponde a uma posição narrativa central – explicar a articulação de comensalidade e conversão. Visto que Jesus se junta a eles onde eles estão, os pecadores podem se juntar a ele onde ele está⁵¹.

No registro da última ceia (Lc 22,14-23), há o apontamento no qual o Jesus lucano reinterpreta o significado da Páscoa ao colocá-la no contexto da consumação do Reino de Deus, demonstrando assim sua convicção de que a morte não tem a última palavra em sua vida e de que essa ceia antecipava uma libertação escatológica (Lc 21,31). Alguns verbos registram a dimensão simbólica das ações de Jesus durante a partilha à mesa:

“Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/*E, tomando o pão, deu graças, partiu e deu a eles, dizendo: ‘Isto é meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em minha memória’*” (Lc 22,19)⁵².

⁵¹ Para BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas*, p. 35, assim foi a prática de Jesus desde o princípio Lc 15,1-2 recordam uma prática histórica de Jesus, mas sobretudo refletem uma ideia teológica lucana: enquanto o Jesus histórico aceitou ser acolhido pelos pecadores (Lc 5,29-32). Segundo MAZZAROLO, I., *A ética e a diaconia da eucaristia*, p. 60, a eucaristia é uma refeição partilhada com todos os que estão à mesa, sem discriminação, sem privilégios ou exclusões.

⁵² KONINGS, J., *Jesus nos Evangelhos sinóticos*, p. 116-117. O relato continua em 22,20: “καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δεῖπνησαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον/*e, depois da ceia, fez o mesmo com o cálice, dizendo: ‘Este cálice é a nova aliança com meu sangue, que é derramado por vós’*” (Lc 22,20); para MAZZAROLO, I., *A Ética e a diaconia da eucaristia*, p. 59.

O hagiógrafo dá destaque a que há alguém à mesa que o vai traír. Até mesmo a este que o vai delatar, é dada a possibilidade de compartilhar da mesa: “Πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ’ ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης/*Eis, porém, que a mão de quem me entrega está comigo na mesa*” (Lc 22,21)⁵³.

Outra narrativa emblemática que expressa toda a dimensão simbólica da comensalidade é o relato de Lc 24,13-35, a cena dos discípulos de Emaús. Após cumprir com dois discípulos, cujos olhos estão impedidos de reconhecê-lo, um itinerário no qual vai lhes explicando as Escrituras, nesse mesmo Caminho⁵⁴ e vai lhes fazendo “arder o coração”. Ao chegar ao povoado para onde iam, o peregrino que se fez caminheiro com os dois faz menção de prosseguir seu trajeto. Porém, diante do pedido de ambos: “permanece conosco, porque é tarde e o dia já declina” (Lc 24,29), o desconhecido aceita o convite e adentra à casa, e partilha da mesa. O texto é muito significativo na sua semântica do estar à mesa: “ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ’ αὐτῶν, λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς/*quando ele estava reclinado à mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e lhes entregou*” (Lc 24,30). São as mesmas ações verbalizadas no relato acima, mencionado de Lc 22,19: “λαβὼν/*tomou*”, “εὐλόγησεν/*abençoou*”, “εὐχαριστήσας/*deu graças*” (Lc 24,19), “κλάσας/*quebrou*”, “ἔκλασεν/*partiu*” (Lc 24,30), “ἔδωκεν/*entregou-lhes*” (Lc 24,30), “ἐπέδιδου/*entregou-lhes*” (Lc 24,30)⁵⁵.

⁵³ Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 326, com toda a probabilidade, este é o texto primitivo de Lucas. A maioria dos Códices Gregos conservam, porém, um texto mais longo (que costuma ser editado nas traduções). Para DODD, C. H., A interpretação do Quarto Evangelho, p. 559; KONINGS, J., Jesus nos Evangelhos sinóticos, p. 116-117; FITZMYER, J., El Evangelio según Lucas, p. 345-348.

⁵⁴ Para maiores explicações sobre o *Caminho* como categoria teológica: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V., S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado, p. 1-18; GRASSO, S., Marco: Nuova versione, introduzione e commento, 2003, p. 267; MYERS, C., O Evangelho de São Marcos, p. 341; SILVA, C. M. D., Aprenda a enxergar com o cego Bartimeu, ou, Por que é necessário um método para ler a Bíblia?, p. 33-45; VÖLKEL, M., Ὁδός, p. 472-477.

⁵⁵ Segundo RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, 327, o autor sagrado evita qualquer traço de terminologia sacrificial, cifrando na ação de “compartilhar” o sinal distintivo da Igreja “cristã” (At 11,26).

Comer, colocar-se no mesmo nível do outro para assimilar uma refeição, comporta uma simbólica mensagem: participar da vida do outro, comungar de uma mesma maneira de pensar, comungar de ideais. Jesus rompe o *apartheid/sectarismo* religioso, e “come” com eles, sem se importar com a mentalidade não religiosa de fariseus (cuja denominação significa “os separados”) e escribas. “Comer” comporta participar de uma mesma maneira de pensar, cria comunidade⁵⁶. Sem contar os outros significados subjacentes, como: afinidade e comunhão de vida, pois ninguém convidaria um outro à sua casa se não tivesse interesse de estreitar laço e comungar da vida do convidado, e vice-versa. Ou seja, estar à mesa traz implícita a ideia de comungar, consumir, assimilar (ideais) do outro. Nesse sentido, é de vital importância a questão do memorial da eucaristia no mandato deixado por Jesus: “Fazei isto em minha memória!” (Lc 22,19)⁵⁷.

Para Ferrer⁵⁸ o estar à mesa assume em Paulo um ritual como pacto na Primeira Carta aos Coríntios. Nota-se que a mudança mostra a estratégia paulina de colocar diante desta situação cotidiana “algo” que a questione com autoridade, com poder. Paulo apela para um ritual, recebido e transmitido, com suas palavras, com seu apelo à memória. O pacto que foi estabelecido no ritual da ceia do Senhor, e que é rememorado e revivido cada vez que se parte o pão e se bebe do cálice, enfrenta os sistemas de pactos que estão estruturando a vida da comunidade. É um pacto que surge quando parece impossível realizar pactos; afinal, a tradição recebida por Paulo tem como contexto temporal, político e existencial a morte próxima do Senhor Jesus: “ὁ κύριος Ἰησοῦς

⁵⁶ RIUS-CAMPS, J., O Evangelho de Lucas, p. 252; ALMEIDA FILHO, V. S., *Σπλαγγίζομαι*: uma expressão do amor entranhado de Deus, p. 96.

⁵⁷ LÉON-DUFOUR, X., O partir do pão eucarístico segundo o Novo Testamento, p. 42-47; MAZZAROLO, I., A ética e a diaconia da eucaristia, p. 60. Numa perspectiva pastoral, Francisco retoma amplamente essa temática como critério do agir eclesial. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, afirma: “todos podem participar, de algum modo, da vida eclesial, e as portas dos sacramentos, não devem ser fechadas. A Eucaristia não é prêmio para os perfeitos, mas remédio e alimento para os fracos. A Igreja não é alfândega que controla a graça, mas casa paterna que acolhe a todos” (EG n. 47).

⁵⁸ FERRER, P. M., A ceia do Senhor como pacto, p. 116-117.

ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδετο/*na noite em que o Senhor Jesus foi entregue*” (1Cor 11,23)⁵⁹.

Capítulo 3

Conclusão

A análise da relação de Jesus com os coletores de impostos, em especial no relato de Zaqueu (Lc 19,1-10), evidencia a centralidade da inclusão e da misericórdia no coração da mensagem lucana. À luz da pragmática, percebe-se que os *atos de fala* de Jesus não apenas comunicam, mas realizam a salvação, ao transformar situações de exclusão em experiências de acolhimento. A hospitalidade de Jesus, traduzida no gesto de entrar na casa de Zaqueu, rompe barreiras sociais e religiosas, legitimando como “filho de Abraão” aquele que a sociedade havia rejeitado.

Além disso, a comensalidade adquire valor teológico: sentar-se à mesa com pecadores revela um Deus que se aproxima dos marginalizados e redefine as fronteiras da comunidade. A figura de Zaqueu, ao ultrapassar as exigências legais de reparação, simboliza a possibilidade de conversão autêntica, que se expressa não apenas em palavras, mas em gestos concretos de justiça e partilha.

Assim, o episódio se torna paradigma da missão de Jesus: buscar e salvar o que estava perdido (Lc 19,10). O encontro com os coletores de impostos mostra que a salvação não é privilégio de poucos, mas dom universal, oferecido a todos. A narrativa, portanto, convida as comunidades cristãs de todos os tempos a acolherem os “Zaqueus” de sua história, superando preconceitos e construindo relações marcadas pela misericórdia, pelo perdão e pela comunhão no Reino de Deus.

⁵⁹ Para FERRER, P. M., *A ceia do Senhor como pacto*, p. 119-120, é difícil compreender que nesse momento, diante de uma possível execução por parte do império, alguém quisesse estabelecer pactos. No entanto, é precisamente quando surge a dificuldade de pactuar que se propõe o ritual.

Referências bibliográficas

ALMEIDA FILHO, Victor. Silva. **O fariseu e o coletor de impostos diante da oração**: estudo exegético de Lc 18,9-14 a partir da análise pragmático-linguística. Rio de Janeiro, 2023. 290p. Tese. Programa de Pós-graduação em Teologia PUC-Rio.

ALMEIDA FILHO, Victor. Silva. **Σπλαγγίζομαι: uma expressão do amor entranhado de Deus**. Uma leitura exegético-teológica de Lc 7,11-17. São Paulo, 2017. 124p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BOVON, François. **El Evangelio según San Lucas**. Salamanca: Sígueme, 2016.

DODD, Charles H. **A interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.

DUTHEIL, J. As refeições no tempo de Jesus. In: MARCHADOUR, A. (Org.). **A eucaristia na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 27-40.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2005.

ELOY E SILVA, Luiz Henrique. *Misericordiae Gaudium*: quando os ombros e as mãos fazem-se braço no abraço: por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo: PUC-SP/Paulinas, n. 88, 2016.

FERRER, P. M. A ceia do Senhor como pacto: uma fissura em 1Coríntios 11,17-34. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, n. 61, p. 115-122, 2008/3.

FITZMYER, Joseph Augustine. **El Evangelio según Lucas**. v.II. Madrid: Cristianidad, 1987.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.

GONZAGA, Waldecir. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, Leonardo Agostini (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; ALMEIDA FILHO, Victor Silva. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. **Teocomunicação**, v. 20, n. 1, p. 1-18, jan/dez 2022.

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.

GOURGUES, Michel. **As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias**. São Paulo: Loyola, 2005.

GRASSO, Santi. **Marco: Nuova versione, introduzione e commento**. Milano: Edizioni Paoline, 2003.

GRILLI, Massimo. Ciencias de la comunicación e interpretación de um texto bíblico. In: GRILLI, Massimo; DORMEYER, D. (Orgs.). **Palabra de Dios en lenguaje humano**. Navarra: Verbo Divino, 2004. p. 9-33.

GRILLI, Massimo. Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, M.; OBARA, E. M. (Orgs.). **Comunicazione e pragmatica nell'esegesi bíblica**. Roma: Gregorian & Biblical Press; Milano: Edizioni San Paolo, 2016, p. 11-46.

GRILLI, Massimo; DORMEYER, D. **Palavra de Deus em Lenguaje humano: Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa**. Navarra: Verbo Divino, 2004.

GRILLI, Massimo; GUIDI, M.; OBARA, E. M. (Orgs.). **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020.

GRICE, Herbert Paul. **Studies in the Way of Words**. MA: Cambridge, 1989.

JEREMIAS, Joaquim. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1974.

JEREMIAS, Joaquim. **As Parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1978.

KONINGS, Johan. **Jesus nos Evangelhos sinóticos**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **O partir do pão eucarístico segundo o Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1984.

MAZZAROLO, Isidoro. A ética e a diaconia da eucaristia: uma abordagem de Lc 22,14-20. **Estudos Bíblicos**, n. 77, p. 55-66, 2003.

MENDONÇA, José Tolentino. **A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas**. São Paulo: Paulinas; Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2021.

MORRIS, Charles William. **Foundation of the Theory of Sings**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulus, 2021.

OBARA, E. M. Teoria degli atti linguistici. In: GRILLI, Massimo; GUIDI, M.; OBARA, E. M. (Orgs.). **Comunicazione e pragmatica nell'esegesi bíblica**. Roma: Gregorian & Biblical Press; Milano: Edizioni San Paolo, 2016, p. 87-96.

PEIRCE, Charles Sanders. **Photometric Researches**. Made in The Years, 1872-1875 (1878). Kessinger Publishing, 2008.

REIMER, Ivoni Richter. O pão na crise. **Estudos Bíblicos**, n. 42, p. 71-77, 1994.

RIUS-CAMPS, Josep. **O Evangelho de Lucas: o êxodo do homem livre**. São Paulo: Paulus, 1995.

SANDERS, Ed Parish. Jesus and the sinners. **JSNT Journal for the Study of the New Testament**, v. 19, p. 5-36, 1983.

SCHNELLE, Udo. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

SEARLE, John Rogers. **How to do Things with Words**. Londres: Oxford, 1969.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Aprenda a enxergar com o cego Bartimeu, ou, Por que é necessário um método para ler a Bíblia? **Estudos bíblicos**, n. 98, p. 33-45, 2008.

STAUDINGER, F. ἑλεος. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. I. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 1310-1318.

VAN DIJK, Teun. **Testo e contesto**: Studi di semântica e pragmática del discorso. Bologna: Il Mulino, 1985.

VÖLKEL, M. ὁδός. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. **Diccionario exegético del Nuevo Testamento**. v. II. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 472-477.

Capítulo 4

A proeminência da lei: contribuições teológicas a partir de Rm 10,4a

*The prominence of the law:
theological contributions from Rom 10:4a*

*La prominencia de la ley:
aportes teológicos de Rm 10,4a*

*Waldecir Gonzaga¹
Ulicélio Valente de Oliveira²*

Resumo

O presente estudo tem como objetivo analisar o conceito de “fim” (*telos*) e “lei” (*nomos*) na em Rm 10,4a. Para essa finalidade, faz-se uso de uma pesquisa bibliográfica do campo bíblico-teológico. A partir dos escritos do epistolário paulino é possível observar a ideia que o apóstolo possuía sobre a lei e os efeitos que causava na vida do crente. Paulo fala de forma abundante em suas cartas sobre a lei de Deus, sobre a lei como sendo o aio que conduzia

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>>

² Graduado e Especialista em Teologia pela Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE). Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Licenciado em História pela Universidade de Santo Amaro (UNISA). Atualmente é aluno do Programa de Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordenador Acadêmico na Faculdade Teológica Batista Equatorial. E-mail: uli.celiovalente@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5184157147063224> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-0770-2809>.

a Jesus Cristo. A lei pelo qual perseguia se tornou a razão pelo qual apontava para o Salvador, Jesus. Portanto, o conhecimento da lei de Deus é, de acordo com Paulo, um rolo compressor para o desenvolvimento dos cristãos e, obviamente, da Igreja de Cristo Jesus, da maturidade cristã. Daí o valor desse estudo para observar dois assuntos importante: a) qual o sentido de “fim” e “lei” em Rm 10,4a; b) como Paulo entende o sentido de lei nesse texto. Nesse texto, Paulo tem o desafio de escrever, de maneira equilibrada, sobre a fé cristã, expondo que, ao mesmo tempo em que a lei mosaica, com seus ritos e cerimoniais, havia se cumprida em Cristo, não precisando mais ser observada, existiam princípios nessa mesma lei que demonstravam valores imutáveis, pois foram pensados por Deus para a saúde espiritual de seu povo neotestamentário, a Igreja. Além da introdução e da conclusão, este estudo oferece um exame bíblico-teológico de Rm 10,1^a e dos termos “fim” “lei”, muito importantes na teologia paulina.

Palavras-chave: Teologia Paulina, Romanos, Fim, Lei, Cristo.

Abstract

This study aims to analyze the concept of “end” (*telos*) and “law” (*nomos*) in Rom 10:4a. To this end, a bibliographical research in the biblical-theological field is used. From the writings of Paul’s epistles, it is possible to observe the apostle’s idea about the law and the effects it had on the life of the believer. Paul speaks abundantly in his letters about God’s law, about the law as the tutor that leads to Jesus Christ. The law for which he persecuted became the reason why he pointed to the Savior, Jesus. Therefore, knowledge of God’s law is, according to Paul, a steamroller for the development of Christians and, obviously, of the Church of Christ Jesus, for Christian maturity. Hence the value of this study in observing two important issues: a) what is the meaning of “end” and “law” in Rom 10:4a; b) how Paul understands the meaning of law in this text. In this text, Paul faces the challenge of writing, in a balanced way, about the Christian faith, explaining that, while the Mosaic law, with its rites

and ceremonies, had been fulfilled in Christ and no longer needed to be observed, there were principles within that same law that demonstrated immutable values, as they were conceived by God for the spiritual health of his New Testament people, the Church. In addition to the introduction and conclusion, this study offers a biblical-theological examination of Rom 10:1a and the terms “end” and “law”, which are very important in Pauline theology.

Keywords: Pauline Theology, Romans, End, Law, Christ.

Resumem

Este estudio busca analizar el concepto de “fin” (*telos*) y “ley” (*nomos*) en Rm 10,4a. Para ello, se utiliza una investigación bibliográfica en el ámbito bíblico-teológico. A partir de los escritos de las epístolas de Pablo, es posible observar la idea del apóstol sobre la ley y sus efectos en la vida del creyente. Pablo habla abundantemente en sus cartas sobre la ley de Dios, sobre la ley como tutor que conduce a Jesucristo. La ley por la que perseguía se convirtió en la razón por la que señaló al Salvador, Jesús. Por lo tanto, el conocimiento de la ley de Dios es, según Pablo, una aplanadora para el desarrollo de los cristianos y, obviamente, de la Iglesia de Cristo Jesús, para la madurez cristiana. De ahí el valor de este estudio al observar dos cuestiones importantes: a) cuál es el significado de “fin” y “ley” en Rm 10,4a; b) cómo entiende Pablo el significado de la ley en este texto. En este texto, Pablo se enfrenta al reto de escribir, de forma equilibrada, sobre la fe cristiana, explicando que, si bien la ley mosaica, con sus ritos y ceremonias, se había cumplido en Cristo y ya no era necesario observarla, existían principios dentro de esa misma ley que demostraban valores inmutables, pues fueron concebidos por Dios para la salud espiritual de su pueblo del Nuevo Testamento, la Iglesia. Además de la introducción y la conclusión, este estudio ofrece un análisis bíblico-teológico de Rm 10,1a y los términos “fin” y “ley”, de gran importancia en la teología paulina.

Palabras claves: Teología Paulina, Romanos, Fin, Ley, Cristo.

Introdução

Há muitas discussões no epistolário paulino sobre a autoria de algumas das cartas atribuídas a Paulo, como as cartas deuteropaulinas e as tritopaulinas, bem como de sobre a questão da lei, da graça, da justificação etc. Romanos é uma carta genuinamente paulina, também chamada de protopaulina, além de ser, de fato, a grande obra de Paulo, bem como um grande “tratado teológico” dentro do *corpus* do Novo Testamento.

Um assunto que é evidente a partir da leitura do Novo Testamento é a discussão sobre a possível caducidade da lei. Para essa análise, estudos a partir das análises feitas por Ademir Rubeni³, Moisés Olimpo Ferreira⁴, Misael Juvenil Vieira⁵ e de alguns estudiosos da Teologia de Paulo, como o Bruce⁶, Barth⁷, Cranfield⁸, Fee⁹ e tantos outros. Busca-se, neste estudo, compreender o que o apóstolo queria dizer com a afirmação “porque a finalidade da lei é Cristo” (Rm 10,4a), para melhor compreender, inclusive a lei em si, bem como o papel de Jesus como o enviado do Pai para a salvação de todos.

Em Rm 10,4a, depara-se com a questão da lei. É a partir dela que se percebe a compreensão paulina desse vocábulo e, ainda, qual a sua relação com a nova vida do cristão. No período veterotestamentário, a lei era a base do povo judeu. Os judeus buscavam na lei a resposta para a vida e a obedeciam para receber bênçãos de YHWH. Partindo desta realidade, é que se faz a leitura de Rm 10,4a, uma das cartas do epistolário paulino¹⁰, procurando

³ RUBENI, A., O evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6 (2011).

⁴ FERREIRA, M. O., A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo: as estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios (2011).

⁵ VIEIRA, M. J., A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21 (2014).

⁶ BRUCE, F. F., Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia (2003).

⁷ BARTH, K., Carta aos Romanos (2009).

⁸ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos (2005).

⁹ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus (2015).

¹⁰ 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.

entender o pensamento que paira sobre a vida da maioria dos cristãos acerca da liberdade de Cristo que permite fazer tudo o que convém; liberdade esta dada pelo próprio Deus e confirmada pelo Messias prometido.

Capítulo 4

1. Exame teológico de Rm 10,4a

“τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς/
Porque a finalidade da lei é Cristo...”
(Rm 10,4a)¹¹

A Carta aos Romanos é considerada como genuinamente paulina, igualmente chamada de protopaulina. Canonicamente, logo em seu primeiro versículo é possível observar que o autor é Paulo, confirmado desde os primórdios do cristianismo como sendo autenticamente paulina¹². Segundo Lopes, “se Paulo tivesse visitado a igreja, talvez fôssemos privados desse grande tesouro que é a sua carta aos Romanos”¹³, mas ele desejou e foi até ela depois que escreveu sua carta, tendo inclusive sendo decapitado na cidade de Roma (Rm 1,8-14; 15,22-33).

A igreja de Roma não foi plantada como fruto de Paulo; logo, esta igreja não o conhecia de perto, mas isso não o impede de escrever uma carta aos cristãos de Roma. Certamente, “a Carta aos Romanos foi escrita em Corinto, entre 55 e 57, às vésperas da viagem de Paulo a Jerusalém, em que o apóstolo tinha a intenção de entregar a coleta de solidariedade das igrejas gentio-cristãs à igreja-mãe, judaica”¹⁴. Os membros da igreja cuidavam um dos outros e se ajudavam em todas as necessidades. A igreja em Roma era importante para o apóstolo, pois estava na capital e contava com muitos que ele conhecia, além de que seria caminho para

¹¹ Todas as referências bíblicas seguem o padrão da Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. 3ª impressão (2004).

¹² GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 21-38.

¹³ LOPES, H. D., Paulo, o maior líder do cristianismo, p. 136-137.

¹⁴ GONZAGA, W.; BOSSI, D. G., A Carta aos Romanos na Encíclica Laudato Si’: o grito, a contemplação e a conversão, p. 9.

fazer outra viagem missionária, chegar até a Espanha: “o que ele deseja é preparar (em Roma) a sua viagem para Espanha”¹⁵.

Paulo viveu exclusivamente para a obra e por meio dela, trabalhou com suas próprias mãos, mas também recebeu auxílio para seu sustento vindo das igrejas, elas eram a fonte de todo o seu ministério e depois de sua conversão, de perseguidor passa a ser perseguido. Paulo temia ter trabalhado e fatigado em vão e, por conta disso, esperava e entendia que “a comunidade cristã em Roma podia defender sua causa e a causa do seu evangelho da liberdade diante do condicionamento da Lei Mosaica e da herança judaica”¹⁶.

Os destinatários da carta faziam parte de uma comunidade mista, isto é, de gentios e da presença judaica. Dessa forma, Paulo teve que se articular para organizar dados a fim de que os irmãos pudessem entender e se sentir incluídos no discurso que leriam. As questões por ele abordadas dialogam com as duas linhas divergentes de pensamentos, sem desconsiderar os pontos em comum¹⁷.

No meio teológico cristão, existem inúmeras interpretações a respeito desse texto. Uns defendem a continuidade da lei e outros que ela não continua mais. A Carta aos Romanos faz uma ligação muito próxima com o Antigo Testamento, contando com um uso abundante de citações, alusões e ecos veterotestamentários¹⁸. Essa carta faz muito uso da antiga aliança, incríveis 60 vezes, direta ou indiretamente¹⁹. Estudar as epístolas paulinas e de modo especial, Romanos, é entender que “[...]as Cartas Paulinas constituem um conjunto importante em toda a literatura do NT, que nos revelam aspectos importantes da Igreja Primitiva[...]”²⁰, por isso, a teologia paulina é uma fonte para entender o mundo do primeiro século.

¹⁵ GONZAGA, W., Os conflitos na igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos, p. 186.

¹⁶ GONZAGA, W., Os conflitos na igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos, p. 186.

¹⁷ FERREIRA, M. O., A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo: as estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios, p. 386.

¹⁸ GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos (2020).

¹⁹ GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 9-31.

²⁰ GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 43.

1.1 Continuidade e descontinuidade em relação a lei

O assunto referente à lei é um dos mais abordados e explicados pelo apóstolo Paulo e, no mundo das afirmações a respeito da lei, talvez a afirmação mais famosa do apóstolo a respeito seja a registrada em Rm 10a, em que ele declara que Cristo é o fim da lei²¹. Obviamente que dizer que Cristo é o fim da lei não é suficiente para uma igreja mista. Gonzaga realça a visão que os judeus tinham da lei e do povo gentio, pois “os judeus acreditavam que o mundo estava dividido em duas partes: os judeus, justos por natureza e por eleição divina, e os gentios, pecadores por que não tinham recebido a lei e, por consequência, nem podia praticá-la”²², um fato que causa separação entre a igreja.

A igreja da época de Paulo não tinha toda a revelação da Escritura de Deus, haja vista que apenas o Antigo Testamento existia. O entendimento da graça não foi imediato, e entender que a nova aliança, para Paulo, não era algo simplesmente escrito, mas um axioma na história, uma experiência que era renovada pelo Senhor e concebida por meio da presença do Espírito Santo²³. Nas palavras de Gordon Fee:

Paulo nunca fala de um “novo Israel” ou do “novo povo de Deus”, mas refere-se ao “Israel de Deus” (Gl 6,16), um *Israel* que mantém uma relação de continuidade com o passado, mas que agora é composto por judeus e gentios como o único povo de Deus.²⁴

A lei não anda na contramão da graça, pelo contrário, ambas seguem o mesmo referencial que é Cristo, o Messias prometido. Para Paulo, a graça da “nova aliança” vive em continuidade com

²¹ FEINBERG, J. S. (org.). Continuidade e descontinuidade: Perspectivas sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento, p. 251.

²² 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, p. 359.

²³ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 21.

²⁴ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 22.

a lei da “antiga aliança”. Ele defende que tanto judeu quanto gentio obtiveram a herança do Espírito Santo prometida a Israel (Ef 1,13-14). A presença do Espírito Santo põe fim à observância da lei (Rm 7,4-6; 8,2-3), sendo orientados pelo Espírito Santo, e não mais pela lei (Gl 5,18; Rm 8,4)²⁵.

Essa dicotomia faz parte da teologia de Paulo, não como contradição, mas como complemento. A descontinuidade da lei trabalhada por Paulo não implica dizer que ela seja insignificante, mas que não é capaz de salvar o homem mediante as suas exigências, ou seja, “guarda a lei como meio de identificar o povo de Deus ou de estabelecer um relacionamento com Deus”²⁶. Isso quer dizer que a lei não é a marca de identificação do povo de Deus; nem o selo que Deus prometeu como garantia de relacionamento, tampouco como meio de salvação do que está perdido.

Tratando-se de um assunto controverso para muitos autores não há consenso que, desse modo, a descontinuidade da lei não a torna inútil, ela continua sendo o padrão de Deus exigido para o seu povo, o que leva muitos a trabalharem o conceito de continuidade. Fee contribui para com essa ideia, salientado que

A continuidade está no fato de o Espírito “cumprir” a Torá guiando o povo de Deus pelos caminhos de Deus, para viver de um modo que expresse a intenção original da Torá: criar um povo para o nome de Deus que traz em seu caráter a semelhança com ele evidenciada em seu comportamento²⁷.

O Espírito Santo produz no coração do crente a justiça, a lei é cumprida, de tal modo que, para todos os aspectos materiais, ela se torna ineficiente e inoperante. Apesar disso, a lei, como parte do cânon, nunca fica obsoleta. Enquanto a humanidade existir, a lei continuará a existir; obviamente, não como meio de justificação ou de selo, mas com o objetivo de apontar ao mundo a justiça de

²⁵ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 22.

²⁶ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 134.

²⁷ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 134.

Deus, a qual o Espírito conduz para que se torne efetiva na vida do povo²⁸.

1.2. O significado de “fim da lei” em Rm 10,4a

O termo grego *telos*, um substantivo, nominativo, neutro, singular²⁹, significa “fim, alvo, término”³⁰. O léxico define essa palavra como fim no sentido de terminado, concluído, que foi cessado³¹. Moulton define a palavra *telos* como “plena realização, desempenho perfeito”³². Para Gundry,

O termo *telos* em Romanos 10.4 significa “alvo” ou conclusão propositada. A lei não pode ser adequadamente compreendida a não ser que aponte para o grande alvo ao indicar o crente para o Messias, Cristo. A lei permanece a lei de Deus, não a lei de Moisés (Rm 7.22; 8.7). Ela ainda é santa, justa, boa e espiritual (Rm 7.12,14), tanto para o israelita quanto para o gentio crente³³.

Stott³⁴, por sua vez, declara que *telos* pode ter dois possíveis significados, a saber: “fim” no sentido de “alvo” ou de “completar algo”, e “fim” no sentido de “terminado” ou “encerrado”. Dessa forma, no primeiro sentido, *telos* poderia então apontar para Cristo, mostrando que Ele cumpriu cabalmente a lei; já no segundo, poderia sugerir que Cristo a aboliu, não existe mais.

O *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* traduz *telos* como “fim, conclusão, término ou alvo”³⁵. Importante dizer que como “fim”, essa palavra aparece 41 vezes em todo o Novo Testamento. E a interpretação que o dicionário traz é que em

²⁸ FEE, G. D., Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 134-135.

²⁹ FRIBERG, T.; FRIBERG, B., O Novo Testamento Grego Analítico, p. 494.

³⁰ RIENECKER, F.; ROGERS, C., Chave Linguística do Novo Testamento Grego, p. 272.

³¹ GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. Léxico do Novo Testamento: grego, português, p. 205.

³² MOULTON, H. K., Léxico Grego Analítico, p. 413.

³³ GUNDRY, S. N. (Org.) et al. Lei e Evangelho: 5 pontos de vistas, p. 202.

³⁴ STOTT, J., A mensagem de Romanos, p. 341.

³⁵ COENEN, L.; BROWN, C., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 94.

Rm 10,4, especificamente, a palavra tem o sentido de “acabado, encerrado, terminado”³⁶. Entende-se, com isso que, em Jesus, a lei deixou de ter um papel decisivo na vida humana.

Uma boa interpretação também é trazida por Mounce, pois, para ele, em Rm 10,4, Paulo afirma que telos significa “plena performance, perfeita execução”³⁷. Nesse sentido, observa-se que Jesus cumpriu perfeitamente a lei, isto é:

No contexto da teologia de Paulo, dizer que Cristo é o *telos* da lei é o mesmo que dizer que ele é o ponto culminante para a lei mosaica. Ele é o seu “objetivo”, no sentido de que a lei sempre previu e esperou ansiosamente por Cristo. Mas ele é também o seu “fim”, visto que nele o cumprimento da lei encerra aquele período de tempo quando a lei foi um elemento fundamental no plano de Deus³⁸.

A outra palavra importante do texto é *nomos*, que é um substantivo masculino. O termo *nomos* originalmente se referia à “distribuição” e àquilo que dela decorre. Significava aquilo que foi “determinado”, “ordenado” ou “atribuído”. A palavra denota “costume”, “uso”, “estatuto”, “lei”, especialmente no contexto da distribuição de bens, da lei e da ordem. Deriva do verbo *nemo*, “distribuir”, “partilhar”, “atribuir”, “conceder”, especialmente no sentido de distribuir propriedades, partilhar³⁹.

O Dicionário salienta que, para os gregos, *nomos* é dado pelo espírito bem antes de ser dada a revelação. Por conseguinte, *nomos* não é simplesmente uma ordem, antes, tem autoridade sobre aqueles que tentam desviar-se dela e justifica os que a obedecem⁴⁰. Em

³⁶ COENEN L.; BROWN, C., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 96.

³⁷ MOUNCE, W. D., Léxico Analítico do Novo Testamento Grego, p. 590.

³⁸ FEINBERG, J. S. (org.). Continuidade e descontinuidade: Perspectivas sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento, p. 252-253.

³⁹ COENEN L.; BROWN, C., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 1152-1154.

⁴⁰ KLEINKNECHT, H. *nómos*, p. 716-718. KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Dicionário teológico do Novo Testamento, p. 718.

Rm 10,4, Paulo utiliza a palavra *nomos* para falar de lei⁴¹ referente à lei de Moisés e não a lei moral. Todos os homens são indesculpáveis diante do juízo de Deus. Stern⁴² ressalta que o substantivo *nomos* é entendido pela maioria dos interpretes no significado de lei judaica, a lei mosaica, conhecida como Torah. Vine resume de forma clara essa ideia ao comentar que *nomos*

Significava primariamente “aquilo que é prescrito”; por conseguinte, “uso, costume”, e, portanto, “lei, lei prescrita por costume ou por estatuto”; a palavra *ethos*, “costume”, foi retida para designar “lei” não escrita, enquanto que o termo *nomos* tornou-se o nome estabelecido para apontar “lei” decretada por estado e estabelecida como padrão para a administração da justiça⁴³.

Rubeni⁴⁴ entende que, na teologia paulina, *nomos* também é empregado para se referir à totalidade do cânon (Rm 3,19); no entanto a ênfase maior é dada à lei mosaica (Rm 2,14; Gl 5,3). Dessa forma, o conceito da lei passou a ser entendido por Paulo a partir da cruz, na qual Jesus se tornou maldito por causa do pecado de Adão (Gl 3,13). Jesus cumpriu todas as exigências da lei para que a justiça de Deus fosse cumprida por Ele (Fl 2,8)⁴⁵.

2. Qual o objetivo da lei

A maioria das vezes que Paulo usa o termo lei (*nomos*), ele está remetendo-se à lei de Moisés, à Torah judaica⁴⁶. A Torah pode

⁴¹ A palavra “nomos” utilizada por Paulo neste texto remete à lei escrita, o Pentateuco (GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W., *Léxico do Novo Testamento: grego, português*, p. 141).

⁴² STERN, D. H. *Comentário Judaico do Novo Testamento*, p. 378.

⁴³ VINE, W. E. et al. *Dicionário Vine: O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento*, p. 743.

⁴⁴ RUBENI, A., *O evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6*, p. 103.

⁴⁵ RUBENI, A., *O evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6*, p. 103.

⁴⁶ SANDERS, Ed P., *Paulo: A Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2009, p.16-17.

ser entendida como “instrução, orientação”. Essa era a função da lei: instruir o povo de Deus. A lei seria a expressão da vontade de Deus para com o seu povo. “Essa forma de interpretar a função da Lei anula o pressuposto de que ela foi promulgada para gerar inimizade com Deus, por meio do pecado ou para trazer a morte”⁴⁷. Na teologia paulina, a lei não deve ser interpretada como a responsável pelo pecado (Rm 7,7-8), mas como o espelho da consciência humana, que leva ao conhecimento do pecado por meio da ética expressa nela⁴⁸. A elevada moralidade da lei revela a pecaminosidade do homem.

Andrade⁴⁹ define lei como sendo a expressão máxima da vontade divina quanto à condução do indivíduo em sociedade, na esfera pública ou privada, no estado e na família. Em outras palavras, a vida humana antes de ser conduzida pelas leis governamentais, deve ser orientada pelas leis divinas. O Antigo Testamento não deixa dúvida de que a finalidade de Deus com a lei era revelar seu caráter, de uma maneira que seu povo eleito vivesse em constante adoração a Ele.

A lei revelava não apenas a condição a humana, mas o encaminhamento até Cristo, como bem frisou Gundry, que diz: “Paulo frisa que embora a justiça nos venha mediante a fé em Jesus Cristo, e não através da observância da lei, contudo, a lei e o restante do Antigo Testamento confirmam o fato que a justiça procede da fé”⁵⁰.

Para Calvino⁵¹, Paulo afirma que aqueles que buscam se justificar por meio de seus próprios méritos não passam de falsos atores da lei, haja vista que a lei fora anunciada para guiar os homens pela mão a outra justiça e guia não apenas o povo de Israel. Nesse caso, a justiça é Cristo e os méritos são somente d’Ele.

⁴⁷ VIEIRA, M. J., A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21, p. 90-91.

⁴⁸ VIEIRA, M. J., A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21, p. 91.

⁴⁹ ANDRADE, C. C. de., Dicionário Teológico, p. 251.

⁵⁰ GUNDRY, R. H., Panorama do Novo Testamento, p. 330.

⁵¹ CALVINO, J., Romanos, p. 414.

“Aliás, cada doutrina da lei, cada mandamento, cada promessa, sempre aponta para Cristo”⁵².

Cada detalhe da lei deve ser direcionado a Jesus “[...]Cristo é Jesus, o rei ungido enviado da parte de Deus para cumprir as profecias; para o grego-cristão, Senhor é Jesus, o rei ao qual unicamente se deve seguir”⁵³. Todo o Antigo Testamento aponta para Cristo, “em outras palavras: cada palavra na Bíblia aponta para Cristo. Que isso é realmente assim, ele prova mostrando que esta palavra aqui, que parece não ter absolutamente nada a ver com Cristo, no entanto, significa Cristo”⁵⁴; aliás, o caminho salvífico conduz ao encontro com o Jesus da Bíblia. Para Stott, a relação entre Cristo e a lei é altamente antagônica. Soteriologicamente falando, o ele afirma

Em relação à salvação, Cristo e a lei são alternativas incompatíveis. Se a justiça é pela lei, não é por Cristo, e, se é por Cristo mediante a fé, não é pela lei. Cristo e a lei são realidades objetivas, revelações e dons de Deus. Mas agora que Cristo realizou nossa salvação por meio de sua morte e ressurreição, ele pôs fim à lei nessa função⁵⁵.

Obviamente que Paulo não está menosprezando a lei, na verdade, ele está afirmando que a chegada do Messias prometido indicou o fim da era da lei, para que, assim, a justiça de Deus esteja acessível a todo aquele que crê em Jesus⁵⁶, portanto, “Cristo é o fim da Lei para que esteja disponível a justiça que vem de Deus”⁵⁷.

Sempre foi o objetivo da lei ser utilizada como guia do pecador arrependido, que encontra misericórdia nos braços do Senhor: “Resumidamente, as boas-novas pregadas por Paulo con-

⁵² CALVINO, J., Romanos, p. 414.

⁵³ GONZAGA, W.; LAGO, J. (2024). A confissão de fé “Jesus é o Senhor” na teologia paulina em Rm 10,9, p. 46-61.

⁵⁴ PAUCK, Wilhelm (editor). Luter: Lectures on Romans, p. 288.

⁵⁵ STOTT, J., Lendo Romanos com John Stott, p. 28.

⁵⁶ PRATER, R. C., Romanos: um comentário em diálogo, p. 264.

⁵⁷ PRATER, R. C., Romanos: um comentário em diálogo, p. 264.

sistem em que a promessa feita aos antepassados foi cumprida em Jesus. Portanto, mediante a atuação de Cristo é proclamado o perdão dos pecados”⁵⁸.

Paulo certamente entendia perfeitamente o zelo de seus patrícios pela lei. Seguramente ele tinha empatia pelo fato deles a utilizarem como marca de pertencimento à família de Deus: “Paulo não tem dúvidas quanto à sinceridade religiosa dos israelitas. Ele sabe, por experiência própria, que ‘eles têm zelo por Deus’. Em sua própria vida antes da conversão, ele era obcecado por sua religião, a ponto de perseguir cristãos”⁵⁹.

A lei surge como um manual de conduta social do povo de Deus. Para Paulo, essa lei revela a verdadeira situação moral da sociedade, sabendo que pecado nada mais é que a transgressão da lei de Deus. Como afirma Grudem, pecado “é deixar de se conformar à lei moral de Deus não só em ato e em atitude, mas também em natureza moral”⁶⁰. Portanto, o problema não é a lei, pois ela apenas aponta o pecado, a origem do pecado em si parte do indivíduo que resolve desobedecê-la e desobedecendo, “ao manifestar o pecado, a lei dá testemunho de Cristo. Esse é o propósito divino da lei”⁶¹. A lei, para o povo de Israel, indicava a vontade de Deus para o seu povo. Bento XVI afirma que a Torah, para Israel, institua

A Palavra de Deus que indica o caminho da vida. Israel reconhece sempre mais claramente que este era o dom fundamental e permanente de Moisés, e que nesse dom consistia também a autêntica distinção de Israel: conhecer a vontade de Deus e assim o caminho correto da vida. Uma visão unilateral da Lei, que resultou de uma explicação unilateral da teologia paulina, desloca o nosso olhar desta alegria de Israel, a alegria de conhecer a vontade de Deus e assim poder e dever viver esta vontade⁶².

⁵⁸ REGA, L. S. (org.). Paulo e sua Teologia, p. 76-77.

⁵⁹ STOTT, J., Lendo Romanos com John Stott, p. 27.

⁶⁰ GRUDEM, W., Teologia Sistemática: atual e exaustiva, p. 403.

⁶¹ SEIFRID, M. A., Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina, p. 112.

⁶² BENTO XVI. “Jesus de Nazaré”, p. 231.

Para Paulo, a lei conduz à realização da promessa de Deus, mas não foi entendida assim pelos seus conterrâneos, pois “a lei, em todas suas partes, aponta para Cristo”⁶³. Viera⁶⁴ também concorda com a ideia de que a principal função da lei é apontar Cristo (Rm 10,4). Ele entende que a força da lei ficou em inércia com a chegada do Messias, aquele que é maior que ela, o autor da salvação. A lei tem como objetivo revelar a ira de Deus sobre os homens, por causa dos seus pecados. Os 10 mandamentos expostos no Pentateuco testificam a respeito de Cristo:

Toda a lei, portanto, age como João Batista na presença de Cristo. Ela precisa anunciar o mais importante que chegou. O ministério da morte dá testemunho do ministério da vida. A glória de Moisés aponta para a glória de Cristo (2 Co 3.7-18)⁶⁵.

A dádiva da lei anuncia o dom maior de Cristo (Rm 10,5-8). A lei oferece a vida por meio dos seus mandamentos, o que a torna a anunciação do que Cristo conquistou na cruz. Por sentenciar o pecado com a morte, faz conhecida a obra do verbo encarnado neste mundo, que foi crucificado para vencer a morte (Gl 3,13)⁶⁶. A lei foi instituída por Deus para o homem: “Sua função é de acusar e regradar a conduta humana”⁶⁷.

A fé depositada nos méritos de Cristo confirma a lei (Rm 3,31)⁶⁸, “a obra expiatória de Cristo torna o perdão total e gratuito possível de uma maneira que confirma e até estabelece a lei de Deus”⁶⁹. No entendimento de Paulo, a lei, então, antes de Cristo, era, na realidade, uma via de caminho à salvação⁷⁰. Na pessoa de

⁶³ CALVINO, J., Romanos, p. 415.

⁶⁴ VIEIRA, M. J., A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21, p. 92.

⁶⁵ SEIFRID, M. A. Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina, p. 132.

⁶⁶ SEIFRID, M. A., Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina, p. 132-133.

⁶⁷ ZITZKE, Â., Amor divino na carta aos romanos: análise histórica, exegética e sistemática da entrega de Cristo em textos selecionados, p. 129.

⁶⁸ STOTT, J., A mensagem de Romanos, p. 226.

⁶⁹ MACARTHUR, J., O evangelho segundo Paulo: a essência das boas novas, p. 108.

⁷⁰ SCHLOSSER, J. Paul de Tarse, p. 284

Cristo essa lei e a sua justiça deixam de fazer parte apenas de um povo, agora, os gentios passam a receber a justiça anunciada pela lei por meio da fé. Apesar de a lei ter sido dada a Israel, a moralidade dela é aplicável a qualquer povo, em qualquer lugar, sendo ela, portanto, universal, como que um padrão de Deus para a humanidade⁷¹. Importante dizer que “em coerência com a Lei que consente um lugar central à fé, Cristo mete fim a um tempo onde a justiça estava na direção de um grupo particular”⁷².

Para Barth⁷³, o objetivo da lei é anunciar a justiça de Deus. As normas nela estabelecidas servem como orientações para o agir humano, o qual conduz à justiça. O agir humano, invisivelmente, procede da fidelidade de Deus e, visivelmente, é sempre justiça que vem da lei. Destarte, a obediência à lei é a autenticidade de uma fé depositada em Cristo e os padrões contidos nela servem como bússola do que o Pai espera de seus filhos. A lei é justa ao estabelecer limites ao homem para que assim ele possa aplicar a justiça de forma correta: “A Lei pode ser comparada a um espelho colocado permanentemente diante do indivíduo e da sociedade através do qual, ambos, podem ver-se e avaliar-se em relação à retidão de Deus”⁷⁴.

Segundo Seifrid⁷⁵, lei age sempre contra o homem caído, cobrando continuamente a desobediência de Adão contra Deus. Assim, cada pessoa ligada a Adão é definitivamente cobrada por estar unida com ele. A lei para Paulo tem um alvo definidamente prático, o qual somente é alcançado por Cristo e não por ela em si. O poder escondido da lei e dos profetas é o Cristo que se revela ao mundo na pessoa de Jesus de Nazaré e que cumpriu tudo que era exigido nessa lei⁷⁶. Desse modo, os meios anteriores de salvação, como a própria lei (Rm 9,4-5), foram pretendidos simplesmente

⁷¹ ANDRADE, C. C. de., *Dicionário Teológico*, p. 251

⁷² SCHLOSSER, J., *Paul de Tarse*, p. 284

⁷³ BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 577.

⁷⁴ VIEIRA, M. J., *A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21*, p. 92.

⁷⁵ SEIFRID, M., *A Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina*, p. 65.

⁷⁶ BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 145.

para preparar o caminho para o salvador e, com isso, ensinar ao mundo que vai necessitar radicalmente somente d'Ele para alcançar salvação (Rm 7)⁷⁷, embora Paulo indique também que Deus “retribuirá a cada um segundo suas obras” (Rm 2,6), que “fomos criados para as boas obras” (Ef 2,10) e que das três virtudes, “fé, esperança e amor, a maior de todas é ao amor” (1Cor 13,13)⁷⁸.

Certamente, “Paulo descreve a lei como o meio para o cumprimento da promessa de Deus a Abraão. Seu propósito então é limitado”⁷⁹. O fim do relacionamento do homem com a lei está conectado com sua participação da cruz e na ressurreição de Cristo⁸⁰. A lei está subordinada à promessa que Deus fez a Abraão, trazendo em realce a ira de Deus sobre toda a impiedade e, conseqüentemente, a graça como meio de restauração na pessoa de Jesus Cristo (Rm 2,12-13; 4,13-17; 5,20)⁸¹. Nesta linha, Seifrid afirma que:

De acordo com Paulo, então, a lei serve ao evangelho, e não o contrário. O evangelho foi dado não com o propósito de capacitar os crentes a cumprirem as exigências do “código escrito”, mas de colocá-los na presença de Deus onde aquele “código-escrito” não é mais necessário⁸².

Jesus Cristo é o cumprimento da lei, dando fim a ela. É fim, não no sentido de anulá-la, mas como seu realizador, pois “Jesus não veio abolir a Lei, veio dar plenitude a ela”⁸³; porém, o texto de Ef 2,15 afirma que “a lei expressa em mandamentos/preceitos foi abolida”, o que é corroborado pelo autor da Carta aos Hebreus, que afirma que “a lei é totalmente incapaz de salvar” (Hb 10,1). O

⁷⁷ AHERN, B. M., *Conoce la Biblia: Nuevo Testamento, Cartas de San Pablo a los Galatas y Romanos*, p. 12-13.

⁷⁸ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., *A tríade fé, esperança e amor no corpus paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13*, p. 89-123.

⁷⁹ SEIFRID, M. A., *Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina*, p. 114.

⁸⁰ SEIFRID, M. A., *Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina*, p. 114.

⁸¹ SEIFRID, M. A., *Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina*, p. 122.

⁸² SEIFRID, M. A., *Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina*, p. 133.

⁸³ TAMANCOLDI, B., *O quírigma nas cartas de Paulo*, p. 87.

homem conectado a Cristo obedece à lei do amor pelo que Ele fez na Cruz. A obediência a essa lei não é para ganhar salvação, mas para ser grato pela salvação. Jesus, em seu ministério, afirmava que não veio ao mundo para revogar a lei e sim para cumpri-la (Mt 5,17-18). Jesus cumpriu todas as exigências da lei. Aquilo que era impossível para o homem pecador, portanto, “não é mais preciso tentar alcançar a justificação perante Deus observando a lei, pois Cristo já cumpriu esta exigência em lugar da humanidade pecadora”⁸⁴.

De acordo com Bruce, Paulo ensinava que a lei tinha sido cassada por Cristo⁸⁵; que a lei, como legal, foi realizada pelo Mestre; e que, nesse sentido, não havia razão para vivê-la como sendo o fundamento para a salvação, pois o fundamento é Cristo: “A era da lei, que nunca tivera o propósito de ser mais do que uma fase passageira na maneira de Deus lidar com a raça humana (Gl 3,19; Rm 5,20a), fora substituída pela nova era”⁸⁶.

Essa nova era, exposta por Bruce⁸⁷, seria a era instaurada por Cristo, que agora se assenta-se à direita do Pai todo poderoso (Mc 16,19; Lc 22,69; Mt 22,44; At 2,34), ou a era do Espírito, como garantia da herança eterna (Rm 8,10s). Isso significa que “a lei era uma provisão temporária, a vinda de Cristo significou que o seu período de validade tinha chegado ao fim”⁸⁸, ou seja, “Cristo é o final da lei na medida em que pôs fim à função da lei de maldizer ao pecado”⁸⁹.

Cranfield⁹⁰ entende que o fim da lei é apontar para Cristo, indicando que Ele é o alvo, o objetivo e o propósito da lei. Isso implica dizer que fora da pessoa de Jesus não seria possível entender a lei, pois ela direciona para Ele o tempo todo.

⁸⁴ ZITZKE, Â., Amor divino na carta aos romanos: análise histórica, exegética e sistemática da entrega de Cristo em textos selecionados, p. 130.

⁸⁵ BRUCE, F. F., Paulo o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia, p. 185.

⁸⁶ BRUCE, F. F., Paulo o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia, p. 185.

⁸⁷ BRUCE, F. F., Paulo o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia, p. 185.

⁸⁸ BRUCE, F. F., Paulo o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia, p. 186.

⁸⁹ WILCKENS, U., La carta a los Romanos: Rom 1-5, p. 272.

⁹⁰ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 223.

Cristo foi o alvo, o significado e a substância daquela lei que eles tão intensamente procuravam, e a justiça a que a lei os intimidava foi, sempre, nenhuma outra coisa diferentemente daquela justiça que Deus oferece ao homem em Cristo⁹¹.

Capítulo 4

Em Rm 9–10, o apóstolo Paulo explica que a maioria dos seus conterrâneos não acreditou no evangelho por ter seguido a lei, como se ela fosse alcançada por obras da lei (Rm 9,32). Aquelas pessoas acreditavam, inclusive, que, mesmo com a libertação trazida com a vinda do Messias prometido, podiam continuar arraigados à lei do Sinai como uma comprovação de sua eleição divina⁹². Os judeus buscavam justiça própria por meio da lei e não encontravam, assim, a justiça que vinha de Deus por meio da fé (Rm 10,3; Fl 3,9). “Paulo mostra que a justiça que eles procuram através das obras da Lei não é justiça de Deus”⁹³ e foi por isso que

Eles permaneceram ignorantes quanto aos propósitos de Deus e quanto ao fato de que ele se manteve fiel às suas promessas ao enviar Jesus como o Messias (10:3-4). ‘O Messias é o alvo da lei’: esses eram os estranhos propósitos de Deus o tempo todo⁹⁴.

Devido a esse tipo de pensamento, Paulo adverte que se apegar à lei dessa maneira não torna nenhum homem justo, pois “o justo viverá pela fé”⁹⁵ e “não pelas obras da lei”. Ele faz uso de duas referências do Antigo Testamento sobre a lei: Lv 18,5; Dt 9,4 e 30,12. Todavia, as referências de Dt 9,4 e 30,12 foram transpor-

⁹¹ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 234.

⁹² THIELMAN, F., Liberdade/Libertação, p. 795.

⁹³ ALBERTIN, F., Explicando as Cartas de São Paulo, p. 243.

⁹⁴ WRIGHT, N. T., Paulo para todos: Romanos 9-16 (parte 2), p. 39.

⁹⁵ LÓPEZ BARRIO, M., “Il giusto vivrà mediante la fede”. L’AT nella lettera ai Romani (2017); FELBER, S., Habakuku’s “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und Übersetzung, p. 21-34; HUNN, D., Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul?, p. 219-239. GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200.

tas para um arquétipo diferente e agora anunciam a justiça obtida por meio da fé em Jesus (Rm 10,6-8)⁹⁶. “A própria lei que alcançou o clímax (*telos*) em Cristo é retomada e remodelada para se adaptar à forma da nova aliança”⁹⁷. Apesar da proeminência da lei mosaica nas Escrituras, o Evangelho é a justiça de Deus que é alcançada pelos méritos de Cristo, ou seja,

A mensagem derradeira da Escritura não é a Lei, mas a revelada e redentora justiça de Deus. Só por meio dessa justiça é que se alcança a salvação universal: os gentios creram na “pedra de tropeço” (9.33). Cristo, o fim da Lei, traz justificação para todo aquele que crê (10.4). A distinção entre judeu e gentio é superada nesse ato escatológico, o que não aconteceu na concessão da Lei, que era exclusiva de Israel.⁹⁸

A lei é uma benção inegável na vida do crente. Por meio dos mandamentos do Senhor, é possível conhecê-lo e viver de forma que lhe agrade, no entanto, fora da fé, na obra expiatória de Jesus Cristo, na cruz do calvário, o homem continua sob a lei (Cl 2,20). Mas, por meio de sua morte, Cristo, portanto, substitui a lei como meio de justificação; e a todos os que buscam nela salvação, a morte de Cristo foi em vão (Gl 2,21)⁹⁹. Como salienta Sproul:

A lei, que por si só revela o padrão das boas obras, deve nos conduzir a Cristo. Cristo é o propósito da lei; Cristo é o objetivo da lei; Cristo é o significado da lei. Portanto, se você tentar seguir e obedecer à lei, mas evitar Cristo, terá perdido todo o propósito da lei¹⁰⁰.

A morte de Cristo na cruz traz fim ao domínio do pecado, com Ele morrem todos os cristãos de todas as eras. “É justamente

⁹⁶ THIELMAN, F., *Liberdade/Libertação*, p. 795.

⁹⁷ THIELMAN, F., *Liberdade/Libertação*, p. 795.

⁹⁸ SEIFRID, Mark A., *Romanos*, p. 815.

⁹⁹ GUTBROD, W., *A Lei no AT*, p. 718-727, p. 724.

¹⁰⁰ SPROUL, R. S., *Romanos*, p. 177.

essa resposta ao pecado e à morte que vem ao encontro do que Paulo buscou durante toda a sua vida, o complemento da Lei”¹⁰¹, ou seja, Jesus. Paulo, em sua Carta aos Gálatas (Gl 3,10-14), afirma que Aquele que está suspenso no madeiro, Cristo, resgatou o mundo da maldição da lei, mas não apenas isso, ele se fez maldição na cruz pelo pecado do mundo¹⁰² e a partir de agora, “para Paulo fé e amor substituirão lei e justiça, conceitos que tinha a luz da sua fé antiga”¹⁰³..

Conclusão

Paulo, um apóstolo chamado por Jesus como que “um abortivo” (1Cor 15,8), teve um ministério fantástico, tanto na evangelização, como na fundação de comunidade e na escrita de cartas. Tudo que aconteceu em sua vida foi extremamente importante para a sua atuação. O chamado foi de Deus, e Paulo cuidado e preparado pelo Senhor para ser o grande evangelizador dos gentios (Fl 1,12). Neste estudo, verificou-se o que seria o “fim da lei” abordado por Paulo, em Rm 10,4a. O caminho percorrido para realizá-lo foi a revisão de literatura, com análises teológicas.

Romanos é o anúncio das boas-novas do Reino o qual surgiu com a ressurreição de Jesus. A teologia do livro mostra o Reino da vida e como esse Reino é alcançado. Antes, Paulo era movido pela força da lei, depois, pela força da fé na pessoa de Jesus. A lei não pode ser o guia final do cristão, a sua vida não pode ser condicionada a ela, embora sirva como orientação, sendo como um “pedagogo” (Gl 3,24-25)¹⁰⁴.

A lei não está a serviço do homem como um meio para a salvação, ela simplesmente aponta o caminho, que é Jesus Cristo. Concorda-se com as palavras de Gonzaga, Ramos e De Carvalho

¹⁰¹ TAMANCOLDI, B., O querigma nas cartas de Paulo, p. 103.

¹⁰² REGODÓN, J. N., El Evangelio en Antioquia, Gál 2, 15-21: entre el incidente antioqueno y la crisis gálata. Salamanca, p. 171.

¹⁰³ TAMANCOLDI, B., O querigma nas cartas de Paulo, p. 55.

¹⁰⁴ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29), 2024.

Silva, que afirmam que “o que Paulo evidencia por suas citações, alusões e ecos do AT em sua Carta aos Romanos é que o AT aponta para Cristo”¹⁰⁵. Esse Cristo já não é mais identificado com um sinal, a circuncisão, por exemplo; eis que agora Ele mora no coração dos que o adoram em espírito e em verdade, sem a obrigatoriedade da lei.

É possível também constatar que investir tempo em pesquisa dentro da área de teologia paulina traz sempre um benefício pessoal, bem como uma oportunidade de servir a outros por meio da partilha da análise feita. Por isso, espera-se que esse estudo seja também uma fonte de inspiração para os que desejam caminhar na área acadêmica e se aprofundar no campo dos textos paulinos.

Referências bibliográficas

AHERN, Barnabas M. **Conoce la Biblia**: Nuevo Testamento, Cartas de San Pablo a los Galatas y Romanos. Santader: Sal Terrae, 1966.

ALBERTIN, Francisco. **Explicando as Cartas de São Paulo**. São Paulo: Editora Santuário, 2009.

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **Dicionário Teológico**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleia de Deus, 2017.

BARTH, Karl. **Carta aos Romanos**. 5. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BENTO XVI. “**Jesus de Nazaré**”. São Paulo: Editora Planeta, 2007, p. 231.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. 3ª impressão. São Paulo: Paulus, 2004.

BRUCE, Frederick Fyvie. **Paulo, o apóstolo da graça**: sua vida, cartas e teologia. São Paulo: Shedd, 2003.

CALVINO, João. **Romanos**. São José dos Campos/SP: Fiel, 2014.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. 2 v. São Paulo: Vida Nova, 2000.

CRANFIELD, Charles Ernest Burland. **Comentário de Romanos**: versículo por versículo. São Paulo: Vida Nova, 2005.

FEE, Gordon D. **Paulo, o Espírito e o povo de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FEINBERG, John S. (org.). **Continuidade e descontinuidade**: Perspectivas sobre o relacionamento entre o Antigo e o Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2013.

¹⁰⁵ GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; SILVA, Y. A. C., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos, p. 29.

FELBER, Stefan. Habakuks “Meisterspruch”: Hab 2,4 in Exegese, Theologie und *Übersetzung*. In: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 29 (2015), p. 21-34.

FERREIRA, Moisés Olímpio. **A arte retórica nos discursos do apóstolo Paulo**: as estratégias de convencimento e persuasão frente à diversidade de auditórios. Tese de Doutorado em Letras. Setor de Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-22082012-102741/pt-br.php. Acesso em: 13 abril de 2017.

FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara. **O Novo Testamento Grego Analítico**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento**: grego, português. São Paulo: Vida Nova, 2007.

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> Disponível em: <chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcgclclefindmkaj/https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/29100/29100.PDF>. Acesso em: 05 de dez de 2025.

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

GONZAGA, Waldecir; BOSSI, Dario Giuliano. A Carta aos Romanos na Encíclica *Laudato Si'*: o grito, a contemplação e a conversão. *Pesquisa em Teologia*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jan/jul, 2025. DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2025v8n15a10. Disponível em: <https://pucRio.emnuvens.com.br/pesquisasemteologia/article/view/2244/1194>. Acesso em: 05 de dezembro de 2025.

GONZAGA, Waldecir; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>

GONZAGA, Waldecir; LAGO, Junior. A confissão de fé “Jesus é o Senhor” na teologia paulina em Rm 10,9. *Caderno Teológico* da PUCPR, 9(1), 2024, p. 46–61. <https://doi.org/10.7213/2318-8065.09.01>. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/cadernoteologico/article/view/31962/27523>. Acesso em: 05 de dez de 2025.

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; SILVA, Ygor Almeida Carvalho. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na epístola de Paulo aos Romanos. *Kerygma*, Engenheiro Coelho (SP), v. 15, n. 2, p. 9-31, 2020. DOI: 10.19141/1809-2454.kerygma. v. 15. n. 2. Disponível em: <https://unasp.emnuvens.com.br/kerygma/article/view/1317>. Acesso em: 05 de dez de 2025.

GONZAGA, Waldecir; LIMA, André Pereira. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues da. O justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>

GONZAGA, Waldecir. “**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. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática: atual e exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GUNDRY, Stanley. N. (Org.) et al. **Lei e Evangelho: 5 pontos de vistas**. São Paulo: Vida, 2003 (coleção Debates Teológicos).

GUTBROD, W. A Lei no AT. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 718-727.

HUNN, Debbie. Habakkuk 2.4b in its Context: How far off was Paul? In: *Journal for the Stud of the Old Testament*. vol.34.2 (2009), p. 219-239.

KLEINKNECHT, H. O mundo grego e helenístico. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 716-718.

LOPES, Hernandes Dias. **Paulo, o maior líder do cristianismo**. São Paulo: Hagnos, 2009.

LÓPEZ BARRIO, Mario. “**Il giusto vivrà mediante la fede**”. *L'AT nella lettera ai Romani*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2017.

MACARTHUR, John. **O evangelho segundo Paulo: a essência das boas novas**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

MOULTON, Harold K. **Léxico Grego Analítico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MOUNCE, William D. **Léxico Analítico do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

PAUCK, Wilhelm (editor). **Luter: Lectures on Romans**. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky: 1961.

PRATER, Ronald C. **Romanos: um comentário em diálogo**. Brasília: Palavra, 2015.

REGA, Lourenço Stelio (org.). **Paulo e sua Teologia**. 2.ed. São Paulo: Vida, 2009.

REGODÓN, Jacinto Núñez. **El Evangelio en Antioquia, Gál 2, 15-21: entre el incidente antioqueno y la crisis gálata**. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

RUBENI, Ademir. **O evangelho da liberdade: uma análise de Gálatas 5,1-6**. Dissertação de Mestrado em Teologia. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo: 2011. Disponível em: tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=322. Acesso em: 05 de dez de 2025.

SANDERS, Ed Parish. **Paulo: A Lei e o Povo Judeu**. São Paulo: Paulus e Academia Cristã, 2009.

SCHLOSSER, Jacques. **Paul de Tarse**. Paris: Cerf, 1996.

SEIFRID, Mark A. **Justificado em Cristo: o argumento da teologia paulina**. São Paulo: Hagnos, 2014.

SEIFRID, Mark A., Romanos. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 759-864.

SILVA FILHO, José Rodrigues; GONZAGA, Waldecir. **Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SPROUL, R. S. **Romans**. Scotland, Great Britain: Christian Focus Publications Ltd, 1994.

STERN, David H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Didática Paulista; Belo Horizonte: Atos, 2008.

STOTT, John. **A mensagem de Romanos**. São Paulo: ABU Editora, 2007.

STOTT, John. **Lendo Romanos com John Stott**. v. 2. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

TAMANCOLDI, Bruno. **O querigma nas cartas de Paulo**. São Paulo: Paulus, 2023 (Coleção Catequese e Bíblia).

THIELMAN, F., Liberdade/Libertação. In: HAWTHORNE, Gerald. F.; MARTINS, Ralph. P.; REID, Daniel. G. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova/Paulus/Loyola, 2008, p. 779-796.

VIEIRA, Misael Juvenil. **A proeminência da justificação pela fé na teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia: PUC, 2014. Disponível em: tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/892/1/MISAE%20JUVENIL%20VIEIRA.pdf. Acesso em: 05 de dez de 2025.

VINE, William Edwy et al. **Dicionário Vine:** O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 7.ed. Rio de Janeiro: Cpad, 2007.

WILCKENS, Ulrich. **La carta a los Romanos:** Rom 1-5, v. I. Salamanca: Sigeme, 1989.

WRIGHT, Nicolas Thomas. **Paulo para todos:** Romanos 9-16 (parte 2). Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

ZITZKE, Ângela. **Amor divino na carta aos romanos:** análise histórica, exegética e sistemática da entrega de Cristo em textos selecionados. São Leopoldo: EST/PPG, 2011, p. 129. Disponível em: dspace.est.edu.br:8080/jspui/bitstream/BR-SLFE/268/1/Zitzke_a_td104.PDF. Acesso em: 30 de novembro de 2025.

Capítulo 5

1Cor 1,23-24: O crucificado à luz da Teodramática de Hans Urs von Balthasar

1Cor 1:23-24: The Crucified by light of Hans Urs von Balthasar's Theodramatics

1Cor 1,23-24: El Crucificado a la luz de la Teodramática de Hans Urs von Balthasar

Waldecir Gonzaga¹

Henrique Juvenal Viana dos Santos²

Resumo

Os textos paulinos sempre foram base para a teologia da cruz. Sobre eles o teólogo Hans Urs von Balthasar constrói uma profunda teologia do Crucificado, nos jogando para o abismo desse mistério tremendo. O presente artigo é a tentativa de fazer uma aproximação entre teologia bíblica e teologia sistemática, com mais ênfase na última, também em interlocução com Bento XVI, que na mesma senda de Balthasar faz uma séria hermenêutica teológica do Crucificado. Esse tema continua atravessando o saber teológico e as consciências na história da humanidade, um Deus encarnado

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

² 2 Lic. Filosofia pela faculdade Panamericana (Capanema-Pa.). Bacharelado em teologia (Faculdade Católica de Fortaleza). Especialização em filosofia (Universidade Católica de Brasília), Doutorado interrompido em Epistemologia (UNTREF) (Buenos Aires-Argentina). Mestrado em ciência da religião (Universidade do Estado do Pará. Estudando o doutorado em Teologia Sistemático-pastoral (PPGTEO- PUC_RIO) (Rio de Janeiro) <https://lattes.cnpq.br/1537245197321880> E-mail: juvenalhenrique10@gmail.com. <https://orcid.org/0009-0006-2015-1326>.

que doa a vida no madeiro para a salvação do mundo, ainda que não fosse necessário no sentido que poderia ter uma outra via, a grande pergunta continua: por que tão grande amor? Espera-se nesses escritos fazer não apenas uma racionalização teológica do tema, mas como também uma mistagogia aos mistérios da redenção do mundo. Seguindo a teologia joanina e toda tradição da Igreja, Balthasar vislumbra na cruz a Glória, a autoentrega, a consumação da alma e do corpo, ele entrega o espírito ao Pai, testamento do amor perfeito. É o amor até o fim, o que faz com que toda essa realidade tenha valor de redenção, expiação, oferenda perfeita de caridade, de um Deus que faz do seu Mistério pascal a nossa vida mais profunda, sendo assim todos somos abarcados em tão excelso fato de redenção e paz, “Cristo nossa Páscoa foi imolado”. No madeiro da cruz alcançamos nossa justificação, nesse único sacrifício de Cristo a humanidade é renovada e pacificada

Palavras-chave: Teologia, Cruz, Crucificado, Teodramática, Hans Urs von Balthasar.

Abstract

Pauline texts have always been the basis for the theology of the cross. Theologian Hans Urs von Balthasar builds upon them a profound theology of the Crucified, plunging us into the abyss of this tremendous mystery. This article attempts to bridge biblical theology and systematic theology, with greater emphasis on the latter, also engaging in dialogue with Benedict XVI, who, following in Balthasar’s footsteps, undertakes a serious theological hermeneutic of the Crucified. This theme continues to permeate theological knowledge and consciences throughout human history: an incarnate God who gives his life on the cross for the salvation of the world, even if it wasn’t necessary in the sense that another path could have been taken. The great question remains: why such great love? These writings hope to offer not only a theological rationalization of the theme, but also a mystagogy of the mysteries of the world’s redemption. Following Johannine theology and the entire tradition

of the Church, Balthasar sees in the cross Glory, self-surrender, the consummation of soul and body; he gives his spirit to the Father, a testament of perfect love. It is love to the end, which makes this entire reality have the value of redemption, expiation, a perfect offering of charity, from a God who makes his Paschal Mystery our deepest life, thus we are all encompassed in such an exalted fact of redemption and peace, “Christ our Passover was sacrificed”. On the wood of the cross we attain our justification; in this single sacrifice of Christ, humanity is renewed and pacified.

Keywords: Theology, Cross, Crucified, Theodramatics, Hans Urs von Balthasar.

Resumen

Los textos paulinos siempre han sido la base de la teología de la cruz. El teólogo Hans Urs von Balthasar construye sobre ellos una profunda teología del Crucificado, sumergiéndonos en el abismo de este tremendo misterio. Este artículo intenta conectar la teología bíblica con la teología sistemática, con mayor énfasis en esta última, dialogando también con Benedicto XVI, quien, siguiendo los pasos de Balthasar, emprende una seria hermenéutica teológica del Crucificado. Este tema sigue permeando el conocimiento y las conciencias teológicas a lo largo de la historia de la humanidad: un Dios encarnado que da su vida en la cruz por la salvación del mundo, aunque no fuera necesario, pues se podría haber tomado otro camino. La gran pregunta sigue siendo: ¿por qué un amor tan grande? Estos escritos pretenden ofrecer no solo una racionalización teológica del tema, sino también una mistagogia de los misterios de la redención del mundo. Siguiendo la teología joánica y toda la tradición de la Iglesia, Baltasar ve en la cruz la gloria, la entrega, la consumación del alma y el cuerpo; entrega su espíritu al Padre, testimonio de amor perfecto. Es el amor hasta el extremo lo que hace que toda esta realidad tenga valor de redención, expiación, ofrenda perfecta de caridad, de un Dios que hace de su Misterio Pascual nuestra vida más profunda,

y así todos estamos envueltos en tan excelso hecho de redención y paz: “Cristo, nuestra Pascua, fue inmolado”. En el madero de la cruz alcanzamos nuestra justificación; en este único sacrificio de Cristo, la humanidad se renueva y se pacifica».

Palabras clave: Teología, Cruz, Crucificado, Teodramática, Hans Urs von Balthasar.

Introdução

“**S**eu cadáver não poderá permanecer na árvore à noite; tu o sepultarás no mesmo dia, pois o que for suspenso é um maldito de Deus” (Dt 21,23). Essa teologia veterotestamentária e essa lógica são transformadas com o evento Cristo crucificado, como se lê no texto paulino de 1Cor 1,23-24: “Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus, é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tantos judeus como gregos, é Cristo poder de Deus e sabedoria de Deus”. É significativo a presença deste texto nesta carta, pelo fato de a Primeira Carta aos Coríntios ser um do texto protopaulino, também chamado de autenticamente paulino; embora a Carta aos Gálatas conte com uma citação direta, ainda que com uso livre, com intenção teológica, em Gl 3,12³. Este tema é muito caro a Hans Urs von Balthasar, teólogo suíço, nascido em 1905 e falecido em 1988. Em sua obra “Teodramática”, Balthasar reflete sobre a figura do Crucificado e da cruz em numa hermenêutica teológica densa e muito interessante. Esse estudo busca fazer esse recorte teológico sistemático sendo um convite a uma reflexão honesta e que possa contribuir para quem desejar conhecer ou desenvolver seus estudos.

Pensa-se em desenvolver a pesquisa em três tópicos: a) propedêutica a teologia do Crucificado; b) Balthasar e sua interlocução com Bento XVI; c) teologia da cruz: drama de salvação em Balthasar. Esse tema nasce de uma pesquisa sobre arte sacra

³ SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29), 2024.

barroca e a figura do Cristo sofredor da arte e cultura popular barroca, ou seja, a partir de um estudo de um caso concreto e particular.

Trata-se da figura de um Senhor Morto: madeira talhada e policromada 164 x 41 x 32 cm, século XVIII, doação, AMU-Pará. Cores marrom, vermelho e marfim. Está deitado sobre um colchonetete vermelho e sua cabeça reclinada sobre a almofada. A cabeça ferida por espinhos, o sangue derramado sobre o rosto, os olhos fechados e a boca levemente entreaberta, os ombros trazem também representações de ferimento, braços e pernas feridos. Tórax e abdômen já desgastados pelo tempo, pés e mãos perfurados, braços unidos ao corpo. Essa imagem, artisticamente, pastoralmente e espiritualmente chama muito atenção do povo católico que ali frequenta, e também por pessoas que por algum motivo passam algum sofrimento, é uma identificação muito grande.



Fonte: Acervo pessoal 2022, Museu de Santo Alexandre. Belém-PA.

Em seu Catecismo, a Igreja Católica evidência o evento da cruz como a consumação do sacrifício de Cristo, afirmando que: “É o amor até o fim que confere o valor da redenção, de reparação, de expiação e de satisfação do sacrifício de Cristo”⁴. A teologia paulina da mediação aponta o crucificado como “o único mediador entre Deus e os homens” (1Tm 2,5).

⁴ ClgC 616.

A aproximação entre Balthasar e Bento XVI e suas teologias é uma tentativa de aprofundamento teológico sistemático para delinear-se uma teologia do crucificado. A cruz é local dá fé em Jesus como Cristo, o qual deu a vida para nos salvar: “nós, porém, anunciamos Cristo crucificado” (1 Cor 1,23). Seguindo a tradição paulina, Balthasar e Bento XVI fundamentam suas análises teológicas no Crucificado. O núcleo do estudo é o conceito de Teodramática, no qual Balthasar desdobra, em sua obra, a paixão e sua relação com a encarnação, a palavra da cruz e sua lógica, dentro de uma perspectiva do drama, uma soteriologia dramática.

Em At 18,1-17 temos a narrativa da chegada e da atividade evangelizadora de Paulo na cidade de Corinto, entre os anos 50-51. Ele teria ficado na cidade aproximadamente um ano e meio e por isso conhecia bem o povo e seus costumes. A 1 Cor teria sido escrita entre os anos 54-55. A cidade de Corinto era muito conhecida e importante por ser portuária e centro religioso célebre. Também era muito famosa devido ao seu desregramento moral. A população de Corinto era formada por gregos, romanos e judeus. Paulo anuncia a Boa Nova a esse povo e muitas pessoas se convertem formando a comunidade cristã. Após a permanência de Paulo na cidade surgiram diversos problemas na vivência comunitária e cristã como divisões internas, problemas de lideranças, a busca pela sabedoria tão importante para os gregos, as más condutas morais, as diferenças de condição social etc. A 1 Cor quer ajudar os ouvintes a ir ao centro dos problemas. Não é uma carta superficial, mas que a partir da centralidade em Cristo crucificado quer “colocá-los na parede” para uma tomada de decisão sobre a forma de ser discípulo⁵.

O crucificado e a cruz provocaram na comunidade primitiva, e ainda hoje, questões e desdobramento sobre o próprio homem. A sabedoria humana é atravessada pela cruz ainda que muitas vezes

⁵ PEREIRA, S., “Anunciamos Cristo crucificado” (1 Cor 1,23), p. 22.

a negue. Qual filósofo depois de Cristo que não teve que passar por essa montanha intransponível? Fazer uma teologia da morte e do sofrimento do Cristo é abrir perspectivas não somente teológicas, mas, sobretudo, profundamente existenciais. Moltmann se debruçou muito sobre essa temática:

Capítulo 5

Retornar a teologia da cruz hoje significa evitar a parcialidade da tradição e compreender o Crucificado à luz e no contexto da sua Ressurreição e congruentemente da liberdade e da esperança. Retornar a teologia da cruz hoje implica ir além dos limites da doutrina da salvação e perguntar pela revolução vindoura no conceito de Deus. Quem é Deus na cruz? Do Cristo abandonado por Deus continuar com a teologia da cruz significa ir além da preocupação pela salvação pessoal e inquirir sobre a libertação do humano e sua postura em relação a realidade do círculo em sua sociedade⁶.

O Cristo Crucificado é paradigma teológico para toda e qualquer cristologia, sempre em tensão com a Ressurreição: “e, se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também é a vossa fé” (1Cor 15,14). Um Deus que morre por pecadores é um evento que sempre quebrou a lógica de teologias triunfalistas. O Cristo esvaziou-se de sua dignidade de Filho para nos doar seu amor (Fl 2,5-11)⁷. O conceito de Deus da metafísica e de muitas teologias e abalado nessa aparente fragilidade.

O paradoxo é que é nessa realidade que o Crucificado atrai todos a eles (Jo 12,32); daí uma dimensão futura e presente, um grande drama cósmico, toda a realidade terá em se Cristo uma recapitulação, em um processo mistagógico o crente como o teólogo adentram esse Mistério de salvação: “Morreste e a vossa vida

⁶ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado: cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã p. 10; leia também GONZAGA, W.; ANDRADE JÚNIOR, I. A., A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann, p. 133-180.

⁷ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., Fl 2,5-11: O seguimento do Cristo humilhado e exaltado, p. 147-178.

está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). E a eficácia da cruz chega em todos os tempos e sociedades. O mundo contemporâneo pode encontrar na cruz a chave para muitos enigmas, e respostas potentes para reativar as esperanças. Moltmann, em sua teologia da cruz, direciona a todos para esse dado da esperança que o Crucificado carrega. Nesta mesma linha, Barbaglio indica que:

A cruz, símbolo escandaloso e ignominioso da dinâmica da ação histórico salvífica de Deus, revelada em Cristo crucificado, encontra na comunidade coríntia e no apóstolo duas concretizações exemplares. Não é difícil, para Paulo, constatar que entre os cristãos de Corinto a maior parte não dispõe de nenhum título de grandeza ou de excelência para se vangloriar. Concretamente, a comunidade não se distinguia pelo nível de sua inteligência, de peso social e político, por títulos de nobreza. À parte poucas exceções, a Igreja de Corinto é constituída por pessoas de pouca cultura de baixa condição social, de origem plebeia. Mas Deus escolheu precisamente a elas, chamando-as para a fé e abrindo-lhes um futuro de salvação⁸.

A escolha do aparentemente fraco sempre foi uma realidade na história da salvação, de uma comunidade de gente simples, para justamente manifestar o poder de Deus, “pois, é na fraqueza que a força manifesta todo seu poder” (2Cor 12,9), para que a identidade da comunidade tivesse seu fundamento em Deus, e não em qualquer outra realidade mundana. Por isso, até hoje as comunidades mais simples têm uma identificação muito grande com Cristo sofredor. No Brasil, na sexta-feira da Paixão, por exemplo, é possível observar o grande fluxo das pessoas mais simples aos templos. Esse dado social e cultural também é interessante em nossa reflexão. Um elemento importante nesse fato é a fé, como afirma o autor da Carta aos Hebreus: “sem fé é impossível agradar a Deus” (Hb 11,6). Para que não seja apenas um dado políti-

⁸ BARBAGLIO, G., *As cartas de Paulo* (I), p. 174.

co-social a comunidade que segue o crucificado é acima de tudo comunidade de fé.

Este projeto divino de salvação mediante a morte do “servo, o justo” havia sido anunciado antecipadamente na escritura como um mistério de redenção universal, isto é, de resgate que liberta os homens da escravidão do pecado. S. Paulo em sua confissão de fé que diz ter “recebido *secundum scripturas*” (1Cor 15,3). A morte redentora de Jesus cumpre a profecia do Servo Sofredor (Is 53,7-8)”⁹

A Escritura como que prepara para essa convergência teológica, o Cristo crucificado e ressuscitado, e a humanidade é tomada por esse mistério de redenção. O homem precisa ser redimido por um Deus, sem essa Graça não seria possível a vitória sobre a morte. O tema do resgate é uma categoria fundamental para reflexão bíblico-teológica. Ele remete à ideia de libertação, redenção, como que um pagamento ou sacrifício para a libertação de alguém ou algo; “todo primogênito da jumenta, porém, tu o resgatarás com um cordeiro” (Ex 13,13); “é por isso que sacrifico a YHWH todo macho que sai por primeiro do útero materno e resgato todo primogênito de meus filhos” (Ex 13,15).

Isso também é possível conferir em algumas passagens das cartas paulinas: “são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção” (Rm 3,24); “Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate” (1Cor 6,20); “Cristo nos resgatou da maldição da Lei tornando-se maldição por nós” (Gl 3,13); “é pelo sangue deste que temos a redenção” (Ef 1,7); “Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho amado, no qual temos a redenção” (Cl 1,13); “se deu em resgate por todos” (1Tm 2,6); “o qual se entregou a si mesmo por nós” (Tt 2,14).

⁹ ClgC., 2010.

2. Hans Urs Von Balthasar em interlocução com Bento XVI: por uma Teologia da Cruz

Na experiência pessoal de São Paulo um dado incontestável: enquanto no início fora um perseguidor e recorrerá à violência contra os cristãos a partir do momento de sua conversão no caminho de Damasco passara ao lado de Cristo crucificado, fazendo dele sua razão de vida e o motivo de sua pregação. A sua existência foi inteiramente consumida pelas almas (2 Cor 12,15), nada tranquila e protegida contra ameaças e dificuldades, no encontro com Jesus tornou-se lhe claro o significado central da cruz¹⁰.

Extraído dos textos das audiências de Bento XVI, Paulo é indicado como fundamento para a tradição da teologia da cruz. Nessa perspectiva também caminha Balthasar, por meio do corpo paulino, para fundamentar sua teologia.

É indiferente que o haja feito de modo implícito ou explícito, porém Jesus se comportou como o ponto arquimédico da história religiosa da humanidade; se não fosse assim, nenhuma teologia se poderia desenvolver em um período de tempo tão breve como a pré-paulina e a paulina. De modo notório e contínuo Jesus conta com o escândalo que suscita sua mensagem e seu modo de apresentar-se, e pode ir se constatando permanentemente em um contínuo crescente até o momento da crucifixão¹¹.

São teologias complementares que têm na Cruz e no Crucificado mananciais de reflexões teológicas, em uma sociedade e teologias que descartam o Cristo crucificado. Esses dois teólogos trouxeram em tela tão rica realidade. Uma realidade que se faz pensar é a teologia da cruz dentro de um campo existen-

¹⁰ BENTO XVI, *As cartas de Paulo. Importância da cristologia – A teologia da cruz*, p. 1

¹¹ BALTHASAR, H. U. von, *El Misterio Pascual*, vol. III, p. 33.

cial. Diante da busca contínua da sociedade hodierna, a Cruz é apresentada como via para a vida e a missão. Algo a ser notado é visão pré-paulina que seria o dado cósmico, usado na construção de seus hinos, nos quais Paulo expande a visão de Cristo e de evangelização. A cruz como patrimônio para a construção do corpo que é a Igreja, e o mundo e a criação como realidades incluídas nesse plano de salvação. Em sua obra *Introdução ao Cristianismo*, afirmando que a cruz é o ponto de partida da fé, Ratzinger diz que:

O título da execução, paradoxalmente, passou a ser profissão de fé, ponto de partida e raiz da fé cristã, que considera a Jesus como o Cristo: como crucificado esse Jesus é o Cristo, o Rei, sua crucificação é sua entronização, é a doação de si mesmo aos homens é a identificação da palavra, missão e existência, na entrega desta mesma existência. Sua existência é sua palavra. Ele é a palavra por ser amor¹².

O Crucificado é base fundante das teologias de Bento XVI e de Balthasar, bem como a fé, que é outro elemento nessa arquitetura teológica, a adesão ao Cristo crucificado, em uma adesão a partir da razão e da fé, reconhecendo-o como Deus e salvador. Cristo é aquele nos amou por primeiro: “Quantos a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Ele é mesmo é Palavra, e seu reinado na cruz é diferente dos reinados humanos, é baseado na entrega e humildade: “Dizei à filha de Sião: eis que o teu rei vem a ti modesto e montado em uma jumenta, em um jumentinho, filho de um animal de carga” (Mt 21,5).

O gesto com que o Pai expressa e entrega toda a divindade (gesto que não só “faz”, mas que o “é”), pode, desde o momento em que gera o Filho como o infinitamente Outro de si mesmo, ser ao mesmo tempo o eterno pressuposto e supe-

¹² RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico, p. 93.

ração de tudo o que no mundo será divisão, dor, alienação, ainda que também entrega de amor, possibilidade de encontro e felicidade. Não se trata de uma identidade imediata dos momentos, mas de um pressuposto que os domina e supera a ambos. Pelo mesmo não se trará e uma simples plataforma para uma potencial “História de Deus”, que através da dor da divisão (em si e/ou no mundo) consegue chegar à unidade, mas de um pressuposto real unitário de semelhante divisão”¹³.

A Teologia da cruz é associada à entrega: “Tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (Jo 13,1); doação e entrega são conceitos teológicos que tanto em Bento XVI e quanto em Balthasar estão continuamente presentes; a salvação nos veio por meio da gratuidade, mesmo que sacrificada, e essa linha teológica não foge da compreensão paulina do Cristo, o crucificado. A reconciliação do mundo vem mediante o Cordeiro sem mancha que tira o pecado do mundo: “Por sangue precioso, como de cordeiro sem defeitos, em sem mácula, Cristo” (1Pd 1,19). O crucificado e os frutos de seu sacrifício produziram muitos frutos, tanto para quem crê como para outras realidades. Um exemplo é o mundo das artes, o tema do Cristo crucificado é uma constante; Nietzsche, muitas vezes, assinava suas cartas, de 1889, como “*der Gekreuzigt/o Crucificado*”¹⁴ o que é, no mínimo, curioso.

Na obra “Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição”, Ratzinger nos convida a refletir sobre a Cruz e sua relação com o gênero humano:

A primeira palavra de Jesus na cruz pronunciada ainda quase durante o ato da crucifixão, é o pedido de perdão para aqueles que assim o tratam: “Pai perdoa-lhes; não sabem o que fazem” (Lc 23,34). Aquilo que o Senhor pregou no sermão da montanha realiza-o aqui pessoalmente: não sente ódio nenhum,

¹³ BALTHASAR, H. U. von, *El Misterio Pascual*, vol. III, p. 301.

¹⁴ NIETZSCHE, *Cartas de Nietzsche de 1889* (eKGWB), BVN-1989.

não clama por vingança. Implora o perdão para aqueles que o crucificam, e motiva esse pedido: “não sabem o que fazem”¹⁵.

A ignorância da humanidade a transforma em deicidas; o ser humano diariamente “mata a Deus” e/ou tira de sua vida, maior escândalo não há: “Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois, se ativessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória” (1 Cor 2,8). O que chamamos de cultura de paz, não-violência, é inaugurado em Cristo. Muitas teologias, carismas e tantas coisas cristianismo, brotaram da realidade do Cristo crucificado. O mundo bebe do lado aberto de Cristo, por ele somos atraídos e toda a ordem cósmica tem sua estrutura mais íntima no sacrifício do Cordeiro. A ignorância é tratada por Ratzinger da seguinte forma: “Esse motivo da ignorância aparece, ainda outra vez, num olhar retrospectivo e autobiográfico de São Paulo. Recorda que, antes, ele mesmo tinha sido, ‘blasfemo, perseguidor e insolente’; e continua: ‘Mas obtive misericórdia, porque agir por ignorância, na incredulidade’ (1Tm 1,13)”¹⁶.

Acerca obra de Agostinho, intitulada *De catechizandis rudibus* (“catequese para os ignorantes”), feita no ano 400, Bento XVI indica o ignorante por aquele que nega, ou não conhece o Cristo, não tem relação com vida intelectual dos destinatários. A indiferença religiosa na contemporaneidade é um grande desafio, pregar um Cristo que se sacrifica, em uma sociedade altamente hedonista. O tema da cruz em Paulo é muito caro a Bento XVI:

Para Paulo a cruz tem um primado fundamental na história da humanidade, ela representa o ponto focal da sua teologia, porque dizer cruz significa dizer salvação, como graça concedida a cada criatura. O tema da cruz de Cristo torna-se um elemento essencial e primário na pregação do Apóstolo: o exemplo mais claro diz respeito à comunidade de Corinto. Diante de uma Igreja onde estavam presentes de modo preocupante desordens

¹⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição, p. 85.

¹⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição p. 85.

e escândalos, onde a comunhão era ameaçada por partidos e divisões internas, que debelavam a unidade do corpo de Cristo, Paulo não apresenta-se com sublimidade de palavras ou de sabedoria, mas com anúncio de Cristo, de Cristo crucificado”¹⁷.

Sobre esse fundamento crístico auto-doadado, fundamenta-se a eclesiologia católica até hoje. O Concílio Vaticano II (1962-1965), na Constituição Dogmática *Lumen gentium*, ensina que a Igreja é corpo místico de Cristo. Somos misticamente unidos, formamos nele um único corpo, pelo Batismo somos como que enxertados no Mistério do Cristo morto e ressuscitado: “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo” (1 Cor 12,13); “Pelo batismo fomos sepultados com ele na morte” (Rm 6,4).

Mas como todos os membros do corpo humano, embora muitos, formam, contudo, um só corpo, assim também os fiéis em Cristo (1 Cor 12,12). Também a edificação do Corpo de Cristo há diversidades de membros e de funções. Um só é o Espírito que, para utilidade da Igreja, distribui seus vários dons segundo suas riquezas e as necessidades dos ministérios (1 Cor 12,1-11)¹⁸.

Na teologia de Bento XVI e de Balthasar, o Crucificado é elo e sólido fundamento eclesiológico. Essa seiva mística que une Cabeça e corpo tem nesse mistério da morte força e unidade. Somos consortes, participamos de alegrias e dores formando um único corpo: “É a cabeça da Igreja que é seu corpo. É o princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia” (Cl 1,18)¹⁹. A Igreja é configurada em Cristo, nele inserida, nele ela cresce e é farol para o mundo, como afirmou o Papa Leão XIV, em sua Missa no início de mandato petrino, dia 09 de maio de 2025: “A Igreja deve ser farol que ilumina as noites do mundo”²⁰. Essa camada

¹⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição* p. 2.

¹⁸ LG,14

¹⁹ SOLDA, D.; GONZAGA, W., *Carta aos Colossenses*, 2025.

²⁰ LEÃO XIV, *Santa Missa Pro Ecclesia*, 09 de maio 2025.

mistérica sustenta a vida da Igreja nas sendas do mundo. Passemos para uma análise da cruz e do Crucificado em um campo teológico mais específico, a perspectiva Teodramática de Balthasar.

3. Teologia da Cruz: drama de salvação em Balthasar

Capítulo 5 Drama em sentido estético aristotélico tem relação com o sentido de movimento: “daí resulta que alguns dizem que suas obras se chamam “dramas” por imitarem os homens em ação”²¹. Referindo-se a Homero e Sófocles, como um dado cênico, também a hermenêutica teológica de Balthasar é teatral; aliás, o Cristo crucificado como personagem de “um drama”:

Será conveniente distanciar-nos agora deste ângulo de consideração em que Cristo aparece essencialmente como um intérprete do drama cósmico (ainda que seja como seu protagonista), para adotar uma perspectiva mais formal na qual não faz todavia sua aparição como ator individual, senão como o condição de possibilidade da representação, dito simbolicamente: como aquele que começa montando algo semelhante a um cenário em que podem aparecer personagens, donde o cenário trata de expressar o paradoxo de ser por sua vez “espaço concreto” e “espaço vazio”. Um espaço concreto para uma representação entre Deus e homem”.²²

O universo cênico não é algo estranho à teologia, desde a definição dos dogmas, conceitos como “persona” e outros permeiam a construção teológica cristã. Neste sentido, Balthasar também constrói uma teologia do drama: as pessoas do drama e Cristo como o centro desse drama. Um outro aspecto do drama é a decisão, Cristo toma uma decisão, e essa provoca impactos, “Ele tomou resolutamente o caminho de Jerusalém” (Lc 9,51). “O ato

²¹ ARISTÓTELES, *Poética*, p. 41.

²² BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática*. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo, p. 47.

da Kénosis fica comprometida toda a Trindade, O Pai que envia o Filho e o abandona na cruz, o Espírito como que une a ambos agora como na forma da separação”²³.

Essa Kénosis é anterior ao próprio evento da cruz; desde a fundação do mundo, “o Cordeiro que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29), seu abandono, esvaziamento, haverá de trazer salvação, sua obediência como gesto dramático, uma decisão definitiva abarcou a humanidade e o cosmo em sua completude. Essa decisão vence o pecado e a morte, os grandes males humanos. Imersos nessas realidades, é um drama em que a Glória se dá na cruz, sua entrega, abandono que redime o gênero humano. Aqui existe uma espécie de beleza naquele que já não se observava beleza, “não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar” (Is 53,2), uma refinada estética teológica tem aqui sua fonte.

O que a humanidade presencia é o espetáculo da mais profunda dor, um Deus humanado que entrega sua vida da forma mais gratuita que existe, por amor ele quer redimir aqueles que a ele foram confiados. A salvação se torna possibilidade real com o Crucificado, é a fenda por onde podemos de passar e obter salvação, por sua misericórdia e compaixão: no Cristo compassivo²⁴.

Discorrendo sobre o *Phatos* de Deus e sua soteriologias dramática e comentando Tomás de Aquino Balthazar afirma que:

Tomás de Aquino disse com razão, não se trata aqui de uma obra de absoluto poderío divino (nem frente ao Filho que sofre, nem frente aos poderes do mundo já vencidos), senão, muito ao contrário, nos achamos ante aquela impotência indissolúvelmente unida a onipotência divina, que, como tal, ao ser a Verdade e a justiça de Deus, é mais forte que todos os poderes do mundo”²⁵.

²³ BALTHASAR, H. U. von, Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo, p. 176.

²⁴ 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.

²⁵ BALTHASAR, H. U. von, Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo, p. 311.

Aquele que carregará nas costas o peso do pecado do mundo, a humanidade decaída e perdida nas trevas do erro, encontra no Crucificado sua esperança: “Mas é a vossa hora e o poder das trevas” (Lc 22,53); Ele assume as dívidas de forma livre e total, até a consumação: “sabendo Jesus que tudo estava consumado” (Jo 19,28); o mistério do mal encontra em Cristo seu adversário, o Divino contra o anti-divino, trevas e Luz, Vida e morte, a salvação ou a perdição eterna está em jogo, e no corpo dilacerado da Vítima Pascal obtemos salvação.

A hora de expressar em linguagem humana o que, no fundo, é inexprimível, a saber, como a paixão vicária de Cristo é superior a todos os sofrimentos possíveis resultantes do pecado, não há mais remédio a referir-se ao vocabulário plenamente garantido pela Bíblia, como faz A. Feuillet, ou ao cuidadosamente sopesado de S.Bulgakow, que põe em relevo a analogia entre o que o pecador devia esperar da cólera divina e o abandono do Filho que supera muito além, forma divina, que caberia esperar ao pecador”²⁶.

O mal que nos ameaça, o império das trevas em sua luta agônica com o Reino da luz, faz brotar no coração da teologia a pergunta sobre as forças destruidoras do cosmo e do homem. Na inclinação ao mal, qual sua origem, a liberdade humana e os seus aspectos dramáticos, as decisões definitivas, Deus ou o mal (diabólico), o pecado mais que um ato é uma raiz que o Crucificado quer curar, o “príncipe deste mundo” (Jo 12,31). Temos um alimento que nos ajudará nesse combate, tema caro tanto a Bento XVI como a Balthasar, a Eucaristia. Neste sentido, Balthasar afirma que: “A oblação do sacrifício de Cristo a Deus Pai no Espírito Santo consiste para a comunidade crente, antes de tudo, em unir-se as disposições de Cristo mesmo na Eucaristia”²⁷.

²⁶ BALTHASAR, H. U. von, Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo, p. 314.

²⁷ BALTHASAR, H. U. von, Teodramática. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo, p. 375.

O Mistério Pascal se confunde com o Crucificado, o qual é o mediador, “há um só Deus, e um só mediador” (1Tm 2,5), que se entrega em um definitivo sacrifício; ele uniu a si mesmo toda os homens, somos associados ao Mistério Pascal, chamados a tomar e carregar nossa cruz: “Também Cristo sofreu por vós, deixando-vos o exemplo afim de que sigais seus passos” (1Pd 2,22). Dentro desse Mistério, Balthasar cria sua teologia, de forma densa e sofisticada. No Capítulo IX da coleção *Misterium Salutis*²⁸, Balthasar desenvolve uma maravilhosa teologia sistemática da cruz.

A “sabedoria” dos coríntios situa definitivamente os crentes na ótica da cruz, porém, “os príncipes desse mundo a desconheceram” (1Cor 2,8); toda a força de sua manifestação é anunciada a partir da exaltação e ressurreição de Cristo. Frente a isto, Paulo quer se deter no paradoxo da cruz: na debilidade de Deus se manifesta sua força, sua loucura é superior à sabedoria humana; por isso, ante essa gente que despreza a cruz, “não quer saber de outra coisa. E nele está o centro da salvação”²⁹.

O conceito de sabedoria formulado pelo mundo grego, é de *Logos*; traduzido para o latim por *ratio*, remete ao sentido do lógico, discurso ordenado, explicação, análise, pois a cruz escapa a essa perspectiva, é escandaloso pensar que o que é imortal pode morrer, que o infinito se torne finito, que um corpo chagado possa salvar o gênero humano. Uma outra sabedoria do mundo é aquela associada ao poder: um Deus não poderia ser fraco, deixar-se vencer; porém, o Cristo tem outra lógica, o amor que se auto-entrega, livremente toma essa decisão.

Para a tradição judaica igualmente é absurdo, toda a vida do Messias, o (Cristo) pobre, que não se deixa escravizar pelas leis, e vir a morrer como um maldito: “Pois o que for suspenso é um maldito de Deus” (Dt 21,23). O que esperar de um morto? De um que conhecemos seus irmãos e os seus, o filho do carpinteiro, parece ser o que contradiz Moisés – “Eu porém, vos digo” –, é escandaloso por demais, e ainda oferta sua carne como comida: “os judeus discutiam

²⁸ BALTHASAR, H. U. von, *El Misterio Pascual*, vol. III, 1980.

²⁹ BALTHASAR, H. U. von, *El Misterio Pascual*, vol. III, p. 689.

entre si, dizendo, como esse homem pode dar-nos sua carne a comer?” (Jo 6,52). A história dramática da salvação é marcada pelo sim e o não, Cristo se fez obediente, o qual deseja fazer a vontade do Pai: “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou” (Jo 4,34).

Capítulo 5

O hino de Fl 2, segundo o qual a obediência até a cruz é consequência do despojamento e abaixamento do Filho responde em João o “mandatum a patre” que Jesus cumpre “sic facio”. O Filho, eterno que aparece aqui como sujeito, não pode achar-se ante uma ordem adicional do Pai e decide prestar obediência, Crisóstomo, Anselmo e Tomás de Aquino, colocam em relevo que entre a vontade do Pai e a do Filho existe uma unidade³⁰.

O Crucificado foi despojado, seu sofrimento voluntário foi esmagador e não reconhecido como Deus, tratado como um criminoso; mesmo assim ele quis se fazer pobre, manso e humilde, que não significa impotência, mas amor flamejante que desejar salvar; o Cristo novo Adão é obediente, essa ação é dramática, pois é uma luta entre o amor onipotente, a fraqueza humana e a perdição eterna. A *kénosis* é a ida do Cristo até o íntimo mais remoto da humanidade, ele chega até a região dos inferos (1Pd 3,18-19), o resgate daqueles que habitam a região dos mortos (1Pd 4,5-6). Na Teologia paulina da mediação, a Cruz de Cristo é sua arma de salvação, a qual o crucificado nos aponta, pois Cristo é “o único mediador entre Deus e os homens” (1Tm, 2,5). Tomado por Jesus de Nazaré, o crucificado e ressuscitado, Paulo põe-se a evangelizar os povos³¹, sendo “o apóstolo dos gentios”³².

A teologia da imagem e da palavra lida com realidades que podem nos ajudar em nossa reflexão teológica, um belo exemplo é a iconografia sacra, bem como toda a história da arte sacra. Em temas da cena da Paixão do Senhor, a imagem faz pensar e sentir.

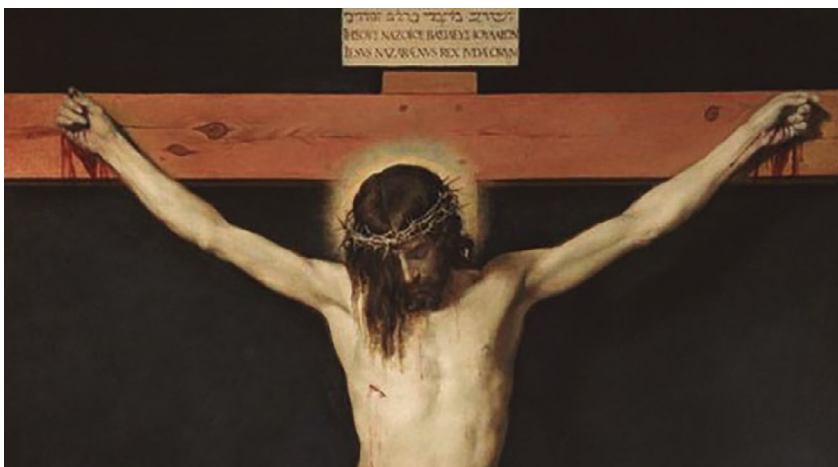
³⁰ BALTHASAR, H. U. von, *El Misterio Pascual*, vol. III, p.706.

³¹ GONZAGA, W., *Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos*, 147.

³² Waldecir Gonzaga; André Pereira Lima. *A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7*, p. 29-76.

Por exemplo, o desejo humano, ao contemplar essa tela a seguir, recebe um convite a fazer, por meio de uma estética teológica, uma refinada e dramática teologia da cruz e do crucificado.

A história da arte nos ensina que: “sempre, diante da imagem, estamos diante do tempo. Como o pobre ignorante do relato de Kafka, estamos diante da imagem como diante da lei: como diante do marco de uma porta aberta. Ela não oculta nada, bastaria entrar que sua luz quase nos cega”³³, um historiador da arte, faz-nos refletir sobre a relação do tempo, arte e eternidade. As obras de arte que retratam o Cristo crucificado têm a capacidade sobrenatural de nos colocar de novo na cena do calvário, e ali participarmos do Mistério de nossa redenção.



O Cristo crucificado, 1829, de Velázquez, Museu do Prado

Que é, Cristo, o único homem
Homem que sucumbiu em alto grau,
Triunfante sobre a morte,
A vida por Ti ficou elevada.
Desde então por Ti nos vivifica essa tua morte
Por Ti a morte não se fez nossa mãe
Por Ti a morte é amparo doce
Que açucara os amargos da vida.³⁴

³³ DIDI-HUBERMAN, G., Diante Do tempo, p. 1.

³⁴ UNAMUNO, M., El Cristo de Velázquez, p. 18. (tradução nossa)

Conclusão

“A esse respeito reis permanecerão silenciosos” (Is 52,15). O Crucificado, que é o mesmo ressuscitado, fundamenta toda a teologia cristã. Todavia, ao longo da história, a razão já mais havia pensado a possibilidade de um Deus morrer pela humanidade; e esse evento uma vez acontecido marca e determina toda a reflexão teológica cristã. O Cristo crucificado é o glorioso, o doador da vida divina; de seu lado aberto temos a possibilidade do retorno à nossa salvação eterna; e fazer teologia da cruz é mergulhar nos fundamentos ontológicos da nossa fé e teologia.

As cartas de Paulo que citam o crucificado, mostram em um realismo e uma beleza teológica, que inspira muitas reflexões teológicas. E pensar nisso tudo é propor uma via espiritual para todo aquele que deseja fazer uma mistagogia cristã, contemplar o traspassado, o Cordeiro sem mancha, caminhar e apalpar o mistério do Cristo encarnado que consoma sua vida por amor pelo ser humano. A cruz alcança a todos e deseja que todos obtenham a salvação. E os braços abertos no madeiro são sinais desse amor divino que nos envolve a todos. A teologia sistemático-pastoral deve ter em suas raízes a certeza desses fundamentos e transformá-lo em linguagem acessível.

A atualidade e a urgência do retorno às fontes teológicas da cruz são colunas onde devemos sustentar nossa fé e teologia; neste sentido, a loucura da cruz e o escândalo da cruz, são paradoxos para nossas consciências; a aparente fraqueza de Deus humanado é nossa força; porém, porque também é loucura? Porque escapa toda vã tentativa de entender Deus em sua essência. A cruz exige da razão, a fé; o crer e o pensar tem no Cristo crucificado um desafio. É escandaloso, pensar sofrimento, paixão, esvaziamento para um Deus imortal; a majestade de Deus é “humilhada”, isso escandaliza, o evento da cruz não é derrota; em uma sociedade que prima pelo espetáculo, sucesso, talvez o Crucificado não seja bem-vindo.

Balthasar, Moltmann e Bento XVI, teólogos citados nesse estudo, realizam a unidade entre aspectos antropológicos da história

humana e a teologia da cruz. Não existe cisão entre a soteriologia e a história humana, pois foi nesta última que se manifestou o evento da cruz. A teodramática de Balthasar é o processo dessa aproximação de Deus para salvar a todos, que envolve o dado cósmico, o tempo e todo devir humano. O que essa morte do Cristo em todos os tempos está a nos dizer? O amor Deus nos ama, e esse fato deveria ser anunciado cada vez mais; essa é a missão teologia pastoral, anunciar o amor da cruz e o amor entre os irmãos. O grande desejo humano é do amor, viver o amor, e esse amor nos foi dado, testemunhado, não estamos abandonados, e a teologia paulina permanecerá sendo esse manancial perene para uma boa teologia da cruz.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução Eudoro de Sousa. 2ª ed. Imprensa Nacional – Casa Moeda. 2008. (Série Universitária. Clássicos de Filosofia)

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BALTHASAR, Hans Urs von. El Misterio Pascual. In: **Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación**. Vol. III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Teodramática. Vol. 3. Las personas del drama: El hombre en Cristo**. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

BENTO XVI, Audiência geral: **A importância da cristologia- a teologia da cruz** (29 de outubro 2008). Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081029.html

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição dogmática *Lumen gentium*: sobre a Igreja**. São Paulo: Vozes, 1963.

DIDI-HUBERMAN, Diante do tempo: **História da arte e anacronismo das imagens**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

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; BELEM, Doaldo Ferreira, A vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, Waldecir; LIMA, André Pereira. A 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 do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

GONZAGA, Waldecir; ANDRADE JÚNIOR, Ivanilton Almeida de. A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 133-180, jan./dez. 2024. Link: <https://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs/article/675a7bf7a953952b083d0854>

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. Fl 2,5-11: O seguimento do Cristo humilhado e exaltado. In: GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em investigação**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025, p. 147-178. Doi do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554602327-04>

GONZAGA, Waldecir. **Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos e Atos dos Apóstolos**, RJ: Letra Capital, 2025.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

LEÃO XVI, **Missa pro Ecclesia**, 09 de maio 2025. <http://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia cristã, 2014.

NIETZSCHE, F., **Cartas de 1889**, Fonte Nietzsche -Edição digital crítica completa de obras e cartas (eKGWB0, BVN-1989 <https://share.google/eLtl1ZT8F1buR-LHKm>)

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. Preleções sobre o Símbolo Apostólica. Com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph (Bento XVI). **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até à Ressurreição**. São Paulo: Planeta do Brasil. 2011

PEREIRA, Sueli da Cruz. **“Anunciamos Cristo crucificado” (1 Cor 1,23)**. A formação de discípulos missionários hoje à luz da teologia da cruz de Antonio Pagani. Tese de doutorado, 2019. (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia.)

SILVA FILHO, José Rodrigues; GONZAGA, Waldecir. **Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)**, 223 p., Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SOLDA, Dimas; GONZAGA, Waldecir. **Carta aos Colossenses**: Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

UNAMUNO, Miguel. **El Cristo de Velázquez**, Calpe, 1920. https://en.wikipedia.org/wiki/Museo_del_Prado. Acesso 25/05/2025.

Capítulo 6

O uso do Antigo Testamento em 1Tm 5,17-22: citação, alusão e ecos

*The Use of the Old Testament in 1Tm 5,17-22:
Quotation, allusion, and echoes*

*El Uso del Antiguo Testamento en 1Tm 5,17-22:
Cita, alusión y ecos*

Waldecir Gonzaga¹

Darlan Alves de Barros Rezende²

Resumo

O presente estudo analisa a perícopre de 1Tm 5,17-22 a partir da categoria do uso do Antigo Testamento (AT) no Novo Testamento (NT), destacando-se por ser um dos raros textos neotestamentários em que se encontram, simultaneamente, citação, alusão e eco — segundo as categorias definidas por R. B. Hays e G. K. Beale. A Primeira Carta a Timóteo pertence ao conjunto do *corpus* paulino, e encontra-se entre as três cartas pastorais (1Timóteo, 2Timóteo e Tito), também chamadas de cartas *tritopaulinas*, em relação às sete *protopaulinas* e às 3

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

² Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica (Rio de Janeiro, Brasil), Bacharel em Teologia pela FAECAD e Pós-Graduado em Psicopedagogia pela Faculdade Descomplica. Atualmente é professor nos Seminários SEID, IBADERJ, IBADEL, STGV e FAESP. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <darlanrezende.teologia@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9759979514210590> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6691-5201>

deuteropaulinas. O texto de 1Tm 5,17-22 apresenta as citações de Dt 25,4 e Lc 10,7, a alusão a Dt 19,15 e ecos veterotestamentários ligados à imposição de mãos, revelando como a Escritura foi mobilizada para fundamentar a honra aos presbíteros, a disciplina e a prudência na escolha dos ministros. Como novidade metodológica, aplica-se a proposta de Miguel Pérez Fernández, cujas etapas incluem a delimitação da perícopes, a identificação das fontes e ecos, a leitura dos contextos originais, a análise da redação e a releitura final. A partir da tradução bilingue, da crítica textual e da análise intertextual, demonstra-se que a perícopes de 1Tm 5,17-22 constitui um caso exemplar da hermenêutica bíblica do NT, ao articular lei mosaica, palavras de Jesus e práticas comunitárias com autoridade normativa. Conclui-se que o trecho reforça a normatividade do AT no NT e mostra como a Igreja primitiva recebeu e atualizou a Escritura para orientar sua vida e missão desde seus inícios, sendo seguido por sua bimilenar tradição.

Palavras-chave: Antigo Testamento; Novo Testamento; Citação, alusão e eco; Primeira Timóteo.

Abstract

This study analyzes the pericope of 1Tm 5,17-22 within the framework of the use of the Old Testament (OT) in the New Testament (NT), standing out as one of the rare NT passages where quotation, allusion, and echo occur simultaneously — categories defined by R. B. Hays and G. K. Beale. The First Letter to Timothy belongs to the Pauline corpus and is one of the three pastoral letters (1Timothy, 2Timothy, and Titus), also called the *tritopauline* letters, in relation to the seven *protopauline* and three *deuteropauline* letters. The text of 1Tm 5,17-22 presents the quotations of Dt 25,4 and Lc 10,7, the allusion to Dt 19,15, and Old Testament echoes related to the laying on of hands, showing how Scripture was employed to ground the honor of elders, discipline, and prudence in the selection of ministers. As a methodological innovation, this study applies the proposal of Miguel Pérez Fernández, whose steps include the delimitation of

the pericope, the identification of sources and echoes, the reading of original contexts, redactional analysis, and final rereading. Based on bilingual translation, textual criticism, and intertextual analysis, the study demonstrates that the pericope of 1Tm 5,17-22 is an exemplary case of NT hermeneutics, articulating Mosaic Law, the words of Jesus, and community practices with normative authority. It concludes that the passage reinforces the normativity of the OT in the NT and shows how the early Church received and updated Scripture to guide its life and mission, since its beginnings, followed by its two-thousand-year-old tradition.

Keywords: Old Testament; New Testament; Quotation, allusion and echo; First Timothy.

Resumen

El presente estudio analiza la perícopa de 1Tm 5,17-22 en el marco del uso del Antiguo Testamento (AT) en el Nuevo Testamento (NT), destacándose por ser uno de los pocos textos neotestamentarios en los que aparecen, de manera simultánea, la cita, la alusión y el eco — categorías definidas por R. B. Hays e G. K. Beale. La Primera Carta a Timoteo pertenece al corpus paulino y se encuentra entre las tres cartas pastorales (1Timoteo, 2Timoteo y Tito), también llamadas cartas *tritopaulinas*, en relación con las siete *protopaulinas* y las tres *deuteropaulinas*. El pasaje de 1Tm 5,17-22 presenta las citas de Dt 25,4 y Lc 10,7, la alusión a Dt 19,15 y ecos veterotestamentarios relacionados con la imposición de manos, mostrando cómo la Escritura fue empleada para fundamentar el honor a los presbíteros, la disciplina y la prudencia en la elección de los ministros. Como novedad metodológica, se aplica la propuesta de Miguel Pérez Fernández, cuyas etapas incluyen la delimitación de la perícopa, la identificación de las fuentes y ecos, la lectura de los contextos originales, el análisis redaccional y la relectura final. A partir de la traducción bilingüe, de la crítica textual y del análisis intertextual, se demuestra que la perícopa de 1Tm 5,17-22 constituye un caso ejemplar de la hermenéutica bíblica del NT, al articular la Ley mosaica, las palabras de Jesús y las

práticas comunitarias con autoridad normativa. Se concluye que el pasaje refuerza la normatividad del AT en el NT y muestra cómo la Iglesia primitiva recibió y actualizó la Escritura para orientar su vida y misión, desde sus inicios, seguido por su tradición bimilenaria.

Palabras clave: Antiguo Testamento; Nuevo Testamento; Cita, Alusión y Eco; Primera Timoteo.

Introdução

A forma como os autores neotestamentários citaram, aludiram e reinterpretaram a Escritura herdada de Israel constitui uma chave hermenêutica decisiva para compreender tanto a formação do cânon quanto a identidade teológica da Igreja nascente. Nesse horizonte, a perícopes de 1Tm 5,17-22 ocupa lugar singular, pois reúne, de modo raro no NT, as três formas principais de utilização do AT: a citação direta, a alusão literária e o eco teológico.

O estudo do relacionamento entre o Antigo Testamento (AT) e o Novo Testamento (NT) permanece central para compreender a hermenêutica da Igreja primitiva e a formação da autoridade canônica. A perícopes de 1Tm 5,17-22 é notável porque reúne, de modo simultâneo, as três modalidades clássicas de recepção do AT no NT: citação, alusão e eco – categorias aqui adotadas segundo a distinção proposta por R. B. Hays³ e G. K. Beale⁴. No âmbito específico desta

³ Hays estabelece os seguintes sete critérios para se atestar o uso de uma passagem do AT no NT: a) disponibilidade da fonte ao autor original; b) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; c) recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; d) coerência temática com a linha de argumentação do autor; e) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; f) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; g) satisfação quanto à interpretação do texto (HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32).

⁴ Beale indica nove passos para se interpretar corretamente o uso de uma passagem do AT no NT: a) identificar se a referência ao AT é uma citação (menção direta), alusão (menção indireta) ou eco (vaga lembrança); b) analisar o contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; c) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; d) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; e) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudepígrafos, Filo de Alexandria,

passagem, o texto apresenta duas citações formais – Dt 25,4 (1Tm 5,18b) e Lc 10,7 (1Tm 5,18c) –, uma alusão a Dt 19,15 (1Tm 5,19) e ecos veterotestamentários ligados à prática de imposição de mãos (1Tm 5,22). Esse entrelaçamento não é um detalhe periférico: ele testemunha a consciência da comunidade cristã de que a vida eclesial, a honra aos presbíteros, a disciplina e o discernimento vocacional se fundamentam na Escritura recebida a Escritura Judaica, o AT – e nas palavras de Jesus, reconhecidas com a mesma autoridade normativa no contexto das Cartas Pastorais.

Como novidade metodológica, este estudo aplica a 1Tm 5,17-22 o percurso analítico de Miguel Pérez Fernández, pouco explorado por ele nas Cartas Pastorais e especialmente útil para distinguir graus de intertextualidade e funções retóricas. Em termos sintéticos, o caminho de Pérez Fernández – que orientará nossa leitura – compreende: 1) delimitação da unidade literária e mapeamento inicial de citações, alusões e ecos; 2) identificação dos textos-fonte e dos ecos veterotestamentários pertinentes; 3) leitura do contexto original dos textos-fonte (com atenção ao seu lugar canônico e ao seu sentido na forma recebida); 4) leitura canônica e redacional da perícopes neotestamentária (observando como o trecho integra e reconfigura os materiais recebidos); e 5) releitura final da perícopes à luz das contribuições das etapas anteriores. Esse itinerário permite não apenas classificar com precisão o tipo de recurso intertextual empregado, mas também explicitar sua função teológica e pastoral na argumentação de 1Tm 5,17-22.

Tal abordagem, ainda pouco explorada nas pesquisas sobre as Cartas Pastorais, permite distinguir com clareza entre citações explícitas/formais, alusões implícitas e ecos literários, oferecendo um instrumental mais preciso para a análise do texto. A utilização desse método em 1Tm 5,17-22 contribui não apenas para o debate acadêmico, mas também para a leitura eclesial da Escritura, ao evidenciar como a Palavra de Deus foi recebida, interpretada e aplicada no contexto pastoral da Igreja primitiva.

Flávio Josefo etc.); f) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; g) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do AT; h) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; i) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT (BEALE, G. K., *Manual do Uso do AT no NT*, p. 68-69).

À luz desses referenciais, o objetivo deste estudo é demonstrar que 1Tm 5,17-22 constitui um caso exemplar da hermenêutica neotestamentária: citações formais (Dt 25,4; Lc 10,7), uma alusão legal (Dt 19,15) e ecos culturais (imposição de mãos) são mobilizados para normatizar práticas comunitárias e legitimar a autoridade ministerial. A combinação entre a distinção tipológica de R. B. Hays, de G. K. Beale e do método processual de Pérez Fernández oferece um quadro sólido para interpretar como a perícopa integra lei, palavras de Jesus e prática eclesial na escolha e no exercício do ministério ordenado em prol da comunidade eclesial.

Para esta análise, o presente estudo segue as seguintes etapas: 1) Tradução bilíngue do texto grego com segmentação; 2) Crítica textual (principais variantes e seus impactos exegéticos); 3) Análise da redação de 1Tm 5,17-22, destacando a construção literária que introduz e articula as citações; 4) Aplicação do método de Pérez Fernández para identificar e classificar citações, alusões e ecos do AT no trecho;

Com isso, pretende-se evidenciar a normatividade do AT no interior do NT e a recepção das palavras de Jesus como Escritura funcional, mostrando que 1Tm 5,17-22 integra continuidade e atualização da revelação para orientar, de modo teologicamente denso, a vida concreta e a missão da Igreja.

1. Texto, segmentação e tradução de 1Tm 5,17-22

Esta passagem apresenta uma riqueza em vocabulário, quando vista numa tradução literal, que proporciona uma teologia concisa e profundamente significativa quando assistida simultaneamente o texto bilíngue. Temos aqui uma tradução dos autores, a qual desperta no ouvinte-leitor o interesse no assunto sobre citação no AT sendo vista a partir do idioma original que foi escrita a Primeira Carta a Timóteo, pertencente ao conjunto das três cartas pastorais ou cartas *trítropaulinas*, em relação às sete *protopaulinas* e às 3 *deuteropaulinas*⁵. As

⁵ 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.

citações do AT são indicadas em *itálico*, respeitando-se a distinção literária adotada na análise.

i>

Quadro 1 – Segmentação e tradução de 1Tm 5,17-22.

17 Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι	17a	17 Os presbíteros que presi- dem ⁶ bem
διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν,	17b	(são) mercedores de duplo honorário ⁷ ,
μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.	17c	principalmente os que traba- lham com empenho exaustivo na palavra e no ensino.
18 λέγει γὰρ ἡ γραφή·	18a	18 Pois a Escritura diz:
βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις,	18b	“ <i>Não amordaçarás o boi en- quanto debulha</i> ”,
καὶ ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.	18c	e “ <i>digno é o trabalhador do seu salário</i> ”.
19 κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, ἐκτὸς εἰ μὴ ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων.	19	19 Não aceites denúncia contra um presbítero senão <i>sob duas ou três testemunhas</i> .
20 Τοὺς ἀμαρτάνοντας	20a	20 Quanto aos que estão pecan- do,
ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε,	20b	repreende diante de todos,
ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν.	20c	para que também os demais te- nham temor.
21 Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων,	21a	21 Testifico solenemente diante de Deus, de Cristo Jesus e dos anjos eleitos,

⁶ Participípio perfeito, ativo, plural, masculino. Poderia ser traduzido com sentido adverbial ou de continuidade de ação: “que tendo presidido bem”.

⁷ Este substantivo pode ser traduzido como honra, embora J. Scheneider diga que talvez seja honorário em 1Tm 5,17, e deixa em aberto para a possibilidade de ser “honra”: SCHNEIDEIR, J., τιμή, τιμᾶω, p. 175. Outra possibilidade é a tradução como “remuneração”.

ἵνα ταῦτα φυλάξης χωρὶς προκρίματος,	21b	para que estas coisas guardes, sem preconceito,
μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.	21c	nada fazendo com parcialidade.
²² χειρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει	22a	²² A ninguém imponhas as mãos precipitadamente
μηδὲ κοινώνει ἀμαρτίαις ἄλλοτρίαις·	22b	nem te faças cúmplice dos pecados dos outros.
σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει.	22c	Conserva-te a ti mesmo puro.

Fonte: texto grego da NA28; tabela dos autores.

2. Notas de tradução e de crítica textual

A crítica textual tem por objetivo reconstruir, com o máximo de fidelidade possível, o possível texto original do Novo Testamento, partindo da análise das variantes existentes nos diversos manuscritos antigos. Dada a riqueza e diversidade da tradição manuscrita, não é incomum que ocorram pequenas divergências entre os códices, versões e citações patrísticas, as quais, em determinados casos, podem afetar significativamente a interpretação de um texto.

Na presente análise, foram consideradas diversas variantes presentes em 1Tm 5,17-22, conforme o *Aparato Crítico* da Nestlé-Aland 28^a edição e de H. Alford⁸. Contudo, optou-se por apresentar e comentar apenas aquelas que, segundo o juízo de relevância adotado por estudiosos reconhecidos, são mais significativas para a exegese da períclope e para a compreensão do uso veterotestamentário no texto paulino. Tal abordagem visa manter o foco na coerência textual e na análise teológica, sem dispersar a atenção com variantes de importância secundária ou meramente ortográfica.

Assim, são examinadas especificamente as variantes nos versículos 18 e 21, por sua relevância textual, teológica e intertextual, especialmente no tocante à citação direta da Escritura (λέγει ἡ γραφή) e à menção cristológica final.

⁸ ALFORD, H., *Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary*, p. 300; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*.

O v.18 apresenta duas citações: uma do Antigo Testamento e outra, provavelmente, de uma tradição já cristã. Temos como variante a inclusão de οὐ φιμώσεις antes de βοῦν ἄλοῶντα. Esta é a inversão da ordem: οὐ φιμώσεις antes de βοῦν ἄλοῶντα, ao invés de depois. Essa leitura é atestada por manuscritos importantes como A C e versões como a Vulgata (*non obligabis os bovi trituranti*), além de algumas versões siríacas e coptas. A leitura como está na NA²⁸ (βοῦν ἄλοῶντα οὐ φιμώσεις) é sustentada pelos manuscritos ℞, D, F, G, K, L, P, além do Texto-Majoritário, Síria Pesita, Gótica, Tertuliano, Damasceno e outros autores da Patrística. A leitura βοῦν ἄλοῶντα οὐ φιμώσεις (como consta na NA28) é preferível por apresentar uma construção que reflete diretamente Dt 25,4 LXX embora não esteja na ordem original das palavras. A ordem trocada tem um paralelismo e fluidez maiores no grego, sendo uma possível leitura de facilitação do copista. Além disso, a inversão provavelmente se trata de uma harmonização litúrgica ou estilística posterior. A leitura mais difícil (*lectio difficilior*) e mais antiga (*lectio antiquior*), é preferível de acordo com os princípios da crítica textual⁹. Portanto, concorda-se com a decisão da comissão da NA28.

O v.21 apresenta a variante κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (em vez de Χριστοῦ Ἰησοῦ). A forma κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ é atestada em manuscritos como D³, K, L, P, parte do Texto Majoritário, algumas versões siríacas e a Gótica, além de Crisóstomo. A forma adotada pela NA²⁸, Χριστοῦ Ἰησοῦ, é atestada em manuscritos antigos e mais confiáveis, como ℞⁹⁹, κ, A, D, F, G, 33*, além de versões latinas antigas, copta, etíope e armena. Também aparece em Clemente, Atanásio, Basílio, entre outros autores da Patrística. A leitura Χριστοῦ Ἰησοῦ é a forma mais comum nas cartas pastorais paulinas, coerente com o estilo do autor; portanto, sendo a *lectio communis* e a *lectio brevior*, é a preferida¹⁰. A adição de κυρίου provavelmente é uma tentativa de liturgização ou formalização do nome. A crítica textual privilegia a leitura mais difícil (*lectio difficilior*)¹¹, mais coerente com o estilo paulino e mais amplamente atestada nas fontes mais antigas, como faz a NA²⁸

⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

3. Uso do AT no NT

A presente seção segue o método desenvolvido por Pérez Fernández¹², combinado com os critérios de R. B. Hays e os passos de G. K. Beale – metodologia utilizada por vários estudiosos hoje¹³ –, para o estudo das citações do AT no NT, com o objetivo de aprofundar a compreensão do uso de Dt 25,4 em 1Tm 5,18. A perícopes em análise (1Tm 5,17-22) oferece um exemplo representativo da apropriação escriturística nas cartas pastorais, contendo uma fórmula introdutória explícita (“λέγει γὰρ ἡ γραφή/ pois a Escritura diz”), duas citações justapostas – uma oriunda do AT (Dt 25,4) e outra do próprio NT (Lc 10,7) – e ainda uma possível alusão do princípio jurídico de Dt 19,15 no v.19 e um eco na imposição de mãos (Nm 27,18-23; Lv 1,4; Gn 48,14). Esses elementos permitem uma investigação detalhada à luz do critério sincrônico e das demais etapas metodológicas propostas por Pérez Fernández.

¹² PÉREZ FERNÁNDEZ, M., Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica, p. 4-6.

¹³ Livros: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241; GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); VLACH, M. J., El Antiguo en el Nuevo: Entendiendo cómo los autores del NT citaron el AT (2021); 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 (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413.

3.1 Delimitação da unidade literária e identificação das citações, alusões e ecos veterotestamentários

A perícopre de 1Tm 5,17-22 divide-se em três blocos temáticos, conforme indicado antes: 1) honra e sustento dos presbíteros (vv.17-18); 2) disciplina e julgamento (vv.19-21); e 3) cuidado na nomeação e exigência de fidelidade (v.22). Cada bloco está intrinsecamente ligado ao exercício da liderança eclesial e à responsabilidade pastoral de Timóteo. Na primeira parte (vv.17-18), duas *citações* explícitas da Escritura fundamentam a instrução paulina:

“Não amordaçarás o boi enquanto debulha” (v.18b), proveniente de Dt 25,4; “Digno é o trabalhador do seu salário” (v.18c), que corresponde a Lc 10,7, embora não provenha do AT.

Além dessas citações, observa-se ainda uma *alusão* veterotestamentária no v.19: A exigência de “duas ou três testemunhas” para acolhimento de denúncia, remete diretamente ao princípio jurídico estabelecido em Dt 19,15, que exige múltiplas testemunhas para a validação de qualquer acusação formal.

O v.22a – “*χειρας ταχέως μηδενι επιτιθει/ a ninguém imponhas as mãos precipitadamente*” – não contém uma citação direta do AT, tampouco uma alusão explícita, mas evoca um *eco* veterotestamentário. O gesto da imposição de mãos remete a práticas veterotestamentárias bem estabelecidas, como a consagração de levitas (Nm 8,10), o ato de conferir bênção (Gn 48,14) e, sobretudo, a transferência simbólica de responsabilidade ou culpa (Lv 1,4; 16,21).

A presença de *citações*, *alusões* e *ecos* veterotestamentários nesta perícopre, especialmente em um contexto normativo pastoral, demonstra a estratégia paulina de fundamentar a prática eclesial no testemunho da Escritura. A inserção da citação de Lc 10,7 ao lado de um texto do AT reforça ainda mais o status que certos ditos de Jesus já adquiriam nas comunidades cristãs como palavra normativa, equiparada funcionalmente à Escritura.

3.2 Identificação dos textos-fonte e ecos veterotestamentários

A perícopos de 1Tm 5,17-22 apresenta duas citações textuais distintas e um eco veterotestamentário: a) a primeira citação, presente em 1Tm 5,18b, é proveniente de Dt 25,4; b) a segunda, logo em seguida (v.18c), é uma frase atribuída a Jesus em Lc 10,7. Já em 1Tm 5,19, percebe-se um eco direto da norma jurídica de Dt 19,15, concernente à exigência de duas ou três testemunhas.

a) Citação de Dt 25,4 em 1Tm 5,18b

Quadro 2 – Citação de Dt 25,4 em 1Tm 5,18b

Texto Hebraico (TM)	Texto da Septuaginta (LXX)	Texto Paulino (1Tm 5,18b)
לֹא-תִמְדַּחֵם יֹשֵׁר בְּדִישׁוֹ	Οὐ φιμώσεις βοῦν ἄλοῶντα	βοῦν ἄλοῶντα οὐ φιμώσεις
Não amordaçarás o boi enquanto debulha.	Não amordaçarás o boi enquanto debulha.	Não amordaçarás o boi enquanto debulha.

Tabela dos autores.

O texto de 1Tm 5,18b reproduz literalmente a forma da LXX, sem variações, o que confirma o uso da versão grega das Escrituras como texto-fonte da comunidade. O mesmo versículo também é utilizado em 1Cor 9,9, demonstrando continuidade interpretativa na tradição paulina. A apropriação da norma agrícola do AT é feita aqui com valor análogo, aplicada ao sustento dos ministros da palavra.

b) Citação de Lc 10,7 em 1Tm 5,18c

Quadro 3 – Citação de Lc 10,7 em 1Tm 5,18c

Texto de Lucas 10,7	Texto Paulino (1Tm 5,18c)
Ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστίν	Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ
Pois digno é o trabalhador do seu salário.	Digno (é) o trabalhador do seu salário.

Tabela dos autores.

Ainda que provenha do NT, essa segunda citação é introduzida pela mesma fórmula “λέγει γὰρ ἡ γραφή/*pois a Escritura diz*”, sugerindo que certos ditos de Jesus já eram considerados escritura normatizante no momento da redação da carta. A omissão do artigo definido γὰρ em 1Tm 5,18c não compromete o sentido, indicando provável uso de uma formulação parafrástica ou adaptada liturgicamente.

c) Alusão de Dt 19,15 em 1Tm 5,19

O v.19 apresenta a exigência de duas ou três testemunhas para aceitar uma denúncia contra um presbítero: “Não aceites denúncia contra um presbítero, senão com duas ou três testemunhas”. Tal regra ecoa diretamente Dt 19,15, que estabelece o mesmo critério como princípio jurídico para validar qualquer acusação:

Quadro 4 – Alusão de Dt 19,15 em 1Tm 5,19

Texto Hebraico (TM)	Tradução
<p>לא־יִקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל־עוֹן וּלְכָל־חַטָּאת בְּכָל־חַטָּאת אֲשֶׁר יַחֲטֵא בּוֹ</p>	<p>Não se levantará uma só testemunha contra um homem por qualquer iniquidade ou por qualquer pecado que houver cometido;</p>
<p>הַשְּׁלֵשׁ יִפְּלֵעַ וְאִם מִיָּדַע יִגֹּשׁ יִפְּלֵעַ רֶבֶךָ מִקֵּץ מִיָּדַעַ</p>	<p>pelo depoimento de duas ou três testemunhas se estabelecerá o fato.</p>

Tabela dos autores.

Embora não seja uma citação formal, trata-se de uma possível alusão veterotestamentário, com função legitimadora no contexto da prática eclesial. Esse uso reforça a continuidade normativa entre os princípios da Torá e a organização da liderança na comunidade cristã.

d) Ecos em 1Tm 5,22

A expressão “impor as mãos” aparece no grego como ἐπιτίθειμι χεῖρας, sendo um vocábulo técnico presente tanto no AT grego (LXX) quanto no NT, com funções similares de consagração, designação e

transmissão (Nm 27,18; Dt 34,9). Não se trata, portanto, de uma forma poética ou profética, mas de uma fórmula ritualística e jurídica.

Quadro 5 – Ecos em 1Tm 5,22

Contexto Bíblico	Texto Original (BHS ou LXX)	Tradução para o português	Relação com 1Tm 5,22a
1. Bênção sobre Efraim e Manassés (Gn 48,14)	BHS: “חַלְשׁוֹן יְמִינוֹ עַל־רֶגֶל שְׂמֹאלוֹ וְיָמִינוֹ עַל־רֶגֶל שְׂמֹאלוֹ” LXX: “ἐξέτεινεν Ἰσραηλ τὴν δεξιὰν αὐτοῦ καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν Ἐφραϊμ”	<i>Israel estendeu a mão direita e a pôs sobre a cabeça de Efraim</i>	Gesto simbólico de bênção e eleição divina.
2. Consagração dos levitas (Nm 8,10)	BHS: “לְאַרְבָּעֵינֶיבְּ וְכִי־מִסָּהֳרֵי הַיָּמִים” LXX: “ἐπιθήσουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς Λευῖτας”	<i>Os filhos de Israel imporão suas mãos sobre os levitas</i>	Indica transferência simbólica e reconhecimento de função cultural.
3. Designação de Josué (Nm 27,18.23; Dt 34,9)	BHS: “וַיִּלָּעַץ אֶת־יְדֵיךָ עָלָיו” LXX: “καὶ ἐπιθήσεις τὴν χεῖρά σου ἐπ’ αὐτόν”	<i>E imporás tua mão sobre ele</i>	Gesto de investidura e transmissão de autoridade espiritual.
4. Substituição do ofertante pelo animal (Lv 1,4; 16,21)	BHS: “וְשָׂרַף לַעֲלֹתוֹ” LXX: “καὶ ἐπιθήσει τὴν χεῖρα ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ ὄλοκαυτώματος”	<i>Ele colocará a mão sobre a cabeça do holocausto</i>	Símbolo de transferência de culpa ou responsabilidade.
5. Imposição das mãos dos diáconos (At 6,6)	NT: “καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας”	<i>E depois de orar, impuseram-lhes as mãos</i>	Rito de confirmação e envio no serviço ministerial.
Correspondência em 1Tm 5,22a	NT: “χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει”	<i>A ninguém imponhas as mãos precipitadamente</i>	Cuidado na consagração, dado o peso do gesto nas Escrituras.

Tabela dos autores.

3.3 Leitura do contexto original dos textos-fonte

3.3.1 Textos canônicos

a) Dt 25,4 – “Não amordaçarás o boi enquanto debulha”

O texto de Dt 25,4 (“Não amordaçarás o boi enquanto debulha”) está inserido em uma série de leis voltadas à justiça social e à dignidade dos indivíduos no contexto agrário israelita (Dt 24,17–25,4). Ele encerra um bloco normativo que regula penalidades, comércio justo e dignidade do trabalhador. O mandamento, embora breve, está profundamente vinculado à ética da retribuição mínima: o trabalhador – humano ou animal – tem direito a partilhar do fruto de seu labor.

O contexto imediato (Dt 25,1-3) trata do julgamento de homens em disputa, da aplicação de açoites em público e do respeito à dignidade corporal do réu, que não deveria ser humilhado além do justo. É neste clima de justiça e humanidade que surge o mandamento sobre o boi, aparentemente desconexo do restante do capítulo à primeira vista, mas coerente com a ética geral da seção: o trabalhador – seja ele humano ou animal – deve ser respeitado em sua função e não pode ser explorado enquanto realiza sua tarefa. No contexto original, trata-se de um princípio agrário aplicado aos bois que puxavam os trilhos de debulha: não se devia cobrir-lhes a boca para que pudessem se alimentar enquanto trabalhavam. O mandamento, portanto, visava garantir o sustento mínimo e o respeito à dignidade do animal trabalhador. Essa norma, embora simples e objetiva, carrega um valor simbólico e ético.

Conforme coadunam Arichea e Hatton¹⁴ que a cena evocada é a de uma eira — um terreno nivelado e circular onde os feixes de grãos eram dispostos em círculos. Um boi era conduzido por entre os feixes, e o grão maduro era separado pela ação das patas do boi. Com frequência, o boi também puxava um trenó de madeira, que facilitava ainda mais o desprendimento dos grãos. Durante esse processo, era natural que o boi comesse um pouco do grão que estava sendo debulhado. Por isso, colocava-se uma mordaca para impedir que o animal

¹⁴ ARICHEA, D. C.; HATTON, H., A handbook on Paul's letters to Timothy and to Titus, p. 126-128.

comesse. A finalidade dessa lei, portanto, era a proteção do animal, permitindo que se alimentasse enquanto trabalhava.

b) Lc 10,7 – “Digno é o trabalhador do seu salário”

A frase “Ἀξίος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστίν/*pois digno é o trabalhador do seu salário*” encontra-se no contexto da missão dos setenta e dois discípulos (Lc 10,1-12), quando Jesus os envia para proclamar o Reino de Deus nas cidades e aldeias. No v.7, o Senhor orienta que, ao serem acolhidos, permaneçam na casa e aceitem o sustento oferecido: “comam e bebam do que lhes oferecerem, pois digno é o trabalhador do seu salário”.

A expressão é proverbial e carrega um princípio de justiça social: quem trabalha tem direito ao fruto do seu trabalho. Ao aplicá-la aos missionários, Jesus dignifica o ministério itinerante e autoriza que o sustento venha da própria comunidade evangelizada. O uso do termo “μισθός/*salário, pagamento*” não deve ser confundido com barganha ou comércio, mas representa a legítima reciprocidade entre serviço espiritual e cuidado material (Mt 10,10; 1Cor 9,14).

O mais notável é que essa frase de Jesus é citada em 1Tm 5,18 com o mesmo peso escriturístico que a citação de Dt 25,4, sendo introduzida por “λέγει γὰρ ἡ γραφή/*pois a Escritura diz*”. Isso revela que, já no momento da redação desta carta, certos ditos de Jesus eram recebidos com autoridade equivalente à do AT, reforçando a noção de que a tradição oral e escrita cristã estava em processo de canonização funcional.

Portanto, o uso de Lc 10,7 em 1Tm 5,18c não é apenas um reforço moral, mas um reconhecimento implícito da palavra de Jesus como Escritura normativa, posicionando-a lado a lado com a Torá no fundamento da ética eclesial. Esse dado é teologicamente expressivo e metodologicamente relevante, sobretudo ao considerar o desenvolvimento da autoridade canônica no NT.

c) Dt 19,15 – A exigência de duas ou três testemunhas

O texto de Dt 19,15 estabelece uma diretriz fundamental no sistema jurídico israelita: a validação de qualquer acusação dependia do testemunho de, no mínimo, duas pessoas. A regra visava impedir jul-

gamentos injustos baseados em depoimentos isolados, promovendo um processo justo e resguardando a reputação do acusado.

Texto Hebraico (TM)	Tradução
לֹא־יָקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל־עוֹן וּלְכָל־חַטָּאת בְּכָל־חַטָּא אֲשֶׁר יַחֲטָא בוֹ	Não se levantará uma só testemunha contra um homem por qualquer iniquidade ou por qualquer pecado que houver cometido;
הַשְּׁלֵשׁ יִפְלַע וְאִם מִיָּדַע יִנָּשׂ יִפְלַע רַבָּד מִיָּקִי מִיָּדַע	pelo depoimento de duas ou três testemunhas se estabelecerá o fato.

A fórmula “או שלשה עדים/ pelo testemunho de duas ou três testemunhas” se tornou recorrente nas práticas jurídicas e comunitárias do judaísmo e também do cristianismo primitivo. Jesus a retoma em Mt 18,16 ao tratar da correção fraterna, e Paulo a cita expressamente em 2Cor 13,1 e 1Tm 5,19.

Em 1Tm 5,19, essa exigência legal é aplicada especificamente ao julgamento de presbíteros: “Não aceites denúncia contra um presbítero, senão com duas ou três testemunhas”. O uso desse critério jurídico do AT revela que a ética comunitária cristã preserva princípios fundamentais da justiça mosaica, agora aplicados à estrutura eclesial. A liderança não está acima da correção, mas deve ser protegida contra falsas acusações por critérios objetivos.

Esse eco de Dt 19,15, ainda que não citado literalmente, carrega a mesma força normativa e aponta para a maturidade institucional da comunidade: líderes são julgados, mas com justiça; a santidade é exigida, mas com prudência.

d) Imposição de mãos

A imposição de mãos tem uma longa tradição em Israel como rito de legitimação e transferência (Nm 8,10; 27,23), tradição essa que foi assimilada pela Igreja primitiva (At 6,6; 13,3). O uso em 1Tm 5,22a representa a continuidade tipológica dessa prática: aquilo que era rito consecratório no AT é agora sinal de investidura no ministério cristão. Mesmo sem uma citação direta, há continuidade e ressignificação.

3.3.2 Textos-fonte

a) Honra aos mestres — sobre o “dobro de honra” (v.17)

Midrash Tanhuma, Mishpatim 8: “Quem honra os sábios da Torá, é como se honrasse o próprio Deus.” Esse ensinamento ecoa a associação entre o serviço à Palavra e o reconhecimento devido aos líderes espirituais. Em 1Tm 5,17, Paulo afirma que os presbíteros que se dedicam à palavra e ao ensino são “merecedores de duplo honorário”.

b) Imposição de mãos e autoridade – analogia com Moisés e Josué (Nm 27,18-23)

Sifrei Bamidbar 139: “Assim como Moisés impôs as mãos sobre Josué, assim também os sábios transmitem a sua sabedoria à próxima geração por meio da imposição de mãos.” Esse midrash reforça a ideia de transmissão de autoridade e espírito, tema essencial em 1Tm 5,22, onde se proíbe a imposição precipitada de mãos – indicando a gravidade do gesto.

c) Juízo justo e sem parcialidade (v.21)

Midrash Tehillim sobre Sl 82,1: “O Santo, bendito seja, julga no meio dos juízes e diz: ‘não façam acepção de pessoas, nem temam os poderosos’”. Este eco está em linha com a exortação paulina para que Timóteo mantenha a imparcialidade e não aja com prevenção (v.21).

d) Pecado público e temor — “para que os outros temam” (v.20)

Pirkei Avot 4,1: “Quem é sábio? Aquele que aprende de todos. Quem é forte? Aquele que domina seu impulso. [...] Quem é honrado? Aquele que honra os outros”. E em **Midrash Rabbah, Lv 26,2**, lê-se: “Quando um líder peca, todo o povo treme”. Esse princípio dialoga diretamente com a instrução de Paulo para que os que pecam sejam repreendidos publicamente “para que os demais tenham temor” (v.20).

3.4 Leitura canônica e redacional da perícopes de 1Tm 5,17-22

A perícopes de 1Tm 5,17-22 apresenta-se como uma unidade coesa no interior das instruções pastorais endereçadas a Timóteo. No contexto maior da epístola, Paulo orienta sobre a conduta e organização da igreja, com especial atenção à liderança, aos relacionamentos comunitários e à integridade da doutrina (1Tm 3–6). O trecho em análise foca na figura dos presbíteros – sua honra, sustento, julgamento e nomeação – revelando uma comunidade em processo de institucionalização e de consolidação da autoridade ministerial. De acordo com Fee¹⁵, essa seção oferece um importante vislumbre da eclesiologia prática das comunidades paulinas tardias.

Do ponto de vista do texto canônico, a perícopes assume uma dupla ancoragem: no AT (Dt 25,4 e Dt 19,15) e nos ensinamentos de Jesus (Lc 10,7). A justaposição desses textos – pertencentes a tradições distintas, mas reunidos sob a fórmula única “λέγει γὰρ ἡ γραφή/pois a Escritura diz” – revela que o autor reconhece a autoridade da Torá e das palavras de Jesus como Escritura normatizadora, antecipando a integração canônica entre AT e NT. Essa estratégia é recorrente na tradição paulina e está em consonância com o que Richard Hays¹⁶ descreve como uma hermenêutica ecossistêmica da Escritura, em que textos antigos são lidos à luz do evento de Cristo.

O uso de Dt 25,4, interpretado analogicamente como princípio de justiça retributiva para os ministros da palavra, mostra uma releitura cristã do preceito mosaico, já iniciada em 1Cor 9,9, mas aqui aplicada à estrutura da liderança local. A autoridade do presbítero, especialmente daquele que “trabalha com empenho exaustivo na palavra e no ensino” (v.17c), é reconhecida não apenas como função, mas como ministério digno de provisão concreta.

A frase de Jesus – “digno é o trabalhador do seu salário” – é elevada ao mesmo nível normativo que a citação da Torá. Isso revela não apenas uma proximidade teológica entre ética mosaica e ética de

¹⁵ FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 128.

¹⁶ HAYS, R. B., The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel’s Scripture, p. 4-5.

Jesus, mas também um reconhecimento funcional da tradição oral e escrita dos ensinamentos do Senhor como Escritura viva. Como argumenta Dunn¹⁷, certos ditos de Jesus já circulavam oralmente com autoridade normativa entre as primeiras comunidades cristãs, sendo aplicados liturgicamente e funcionalmente antes mesmo de sua consolidação formal como cânon.

O eco de Dt 19,15, por sua vez, revela que a prática de justiça processual na comunidade cristã não se fundamenta apenas em pragmatismo organizacional, mas repete e adapta os princípios jurídicos do povo de Israel à realidade da igreja. Ao exigir duas ou três testemunhas para acusações contra presbíteros (v.19), a carta insere a comunidade cristã na continuidade ética da revelação, evitando tanto o autoritarismo clerical quanto o julgamento leviano.

Redacionalmente, a perícopes se estrutura de forma progressiva, em três blocos: primeiro o reconhecimento da liderança que serve bem (vv.17-18), depois a salvaguarda jurídica contra acusações infundadas (vv.19-21), e, por fim, a advertência contra a precipitação na imposição apressada das mãos de novos ministros (v.22). A lógica interna é pastoral e doutrinal: sustentar os bons líderes, corrigir com justiça os que erram, e nomear com prudência os que vierem a servir.

Essa leitura integrada mostra que a perícopes de 1Tm 5,17-22 não é um apêndice disciplinar, mas uma expressão teológica da continuidade entre Escritura, ensinamento de Jesus e vida eclesial. O AT é reinterpretado à luz da missão de Cristo, e o ensinamento de Cristo é canonizado na prática pastoral da igreja.

A injunção paulina utiliza o advérbio “*ταχέως/precipitadamente*” para enfatizar o perigo de atos impensados. A ordem redacional no grego coloca *ταχέως* antes do verbo *ἐπιτίθει*, destacando sua função adverbial como advertência solene. Trata-se de uma instrução disciplinar em meio à seção sobre o trato com presbíteros – o que amplia seu alcance como critério eclesial e redacional.

¹⁷ DUNN, J. D. G., *Jesus Remembered*, p. 171-254.

3.5 Releitura final de 1Tm 5,17-22 à luz das novas contribuições

À luz das análises realizadas nas etapas anteriores, a releitura de 1Tm 5,17-22 revela uma perícope pastoral densa, que conjuga elementos jurídicos, teológicos e eclesiológicos por meio de citações e ecos. A seleção de textos-fonte e contextuais – Dt 25,4, Lc 10,7 e Dt 19,15 – permitiu redescobrir a profundidade da instrução paulina não como norma isolada, mas como produto de uma tradição interpretativa que reconhece o valor ético e espiritual da Escritura em sua função normativa.

O uso de Dt 25,4 com a fórmula “λέγει γὰρ ἡ γραφή/*pois a Escritura diz*” revela uma leitura analógica e tipológica da Torá, em que um preceito agrário se torna fundamento para a justiça eclesial: “βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις/*não amordaçarás o boi enquanto debulha*”. A transposição do mandamento sobre o boi para o contexto do ministério da Palavra evidencia uma hermenêutica que respeita o espírito da Lei e o reinterpreta conforme as necessidades pastorais da comunidade. Paulo, aqui, não instrumentaliza a Escritura, mas a amplia em direção a seu cumprimento ético no cuidado com os que servem.

A citação de Lc 10,7, colocada lado a lado com a Torá e introduzida pela mesma fórmula de autoridade (“λέγει γὰρ ἡ γραφή/*pois a Escritura diz*”), projeta a palavra de Jesus como parte da tradição normativa da Igreja. Isso indica não apenas o reconhecimento da tradição sinóptica como Escritura, mas também uma concepção canônica funcional já em desenvolvimento nas comunidades cristãs. A releitura de 1Tm 5,18 à luz dessa citação mostra que o sustento/salário dos ministros não é apenas um direito, mas uma exigência evangélica enraizada na missão de Jesus.

A alusão de Dt 19,15, por sua vez, mostra que a perícope também está interessada em preservar a justiça na aplicação da disciplina eclesial. O princípio de exigir duas ou três testemunhas não é apenas um critério jurídico importado do AT, mas um reflexo da preocupação comunitária com a equidade, a prudência e a preservação da autoridade sem autoritarismo. Essa preocupação é coerente com

a orientação final da perícopes, que adverte contra a precipitação na nomeação de líderes e exorta à fidelidade pessoal e ministerial (v.22).

A leitura final do v.22a à luz desse eco veterotestamentário permite afirmar que o gesto de imposição de mãos, embora não seja aqui uma citação direta do AT, carrega consigo a autoridade simbólica herdada da tradição judaica, agora reinterpretada no contexto da Igreja. Como tal, a advertência do apóstolo ganha peso e profundidade: consagrar sem discernimento é comprometer a santidade do ministério e vulnerabilizar a comunidade. Portanto, a releitura final da perícopes mostra que 1Tm 5,17-22:

- Retoma princípios do AT com inteligência hermenêutica e aplicação pastoral.
Integra palavras de Jesus como Escritura normativa.
- Articula justiça eclesial com ética comunitária e responsabilidade espiritual.
- A imposição de mãos como gesto de confirmação dos ministros.

Esses elementos posicionam a perícopes não como instrução disciplinar isolada, mas como expressão da maturidade eclesial, na qual Escritura, tradição e vida comunitária se entrelaçam na formação de uma Igreja justa, ordenada e fiel ao evangelho.

Conclusão

O exame de 1Tm 5,17-22 sob a perspectiva do uso do AT revelou que o autor das Cartas Pastorais não apenas cita a Escritura de modo explícito, mas também a incorpora como fundamento normativo da vida comunitária. A presença direta de Dt 25,4 e 19,15 mostra que o legislador cristão, ao tratar de temas como o sustento dos presbíteros e a disciplina eclesial, ancora-se em tradições veterotestamentárias de caráter jurídico e sapiencial. O apelo a esses textos confere à perícopes autoridade indiscutível e insere a comunidade cristã em continuidade com a herança de Israel.

Além disso, a menção a “digno é o trabalhador do seu salário” (v.18) demonstra que, já no contexto das Cartas Pastorais, as palavras de Jesus eram recebidas e utilizadas com a mesma autoridade da Escritura escrita, neste caso, das Escrituras Judaicas (AT). Essa fusão de tradições mosaicas e jesuânicas constitui um dado fundamental para o estudo do cânon bíblico do NT em formação, pois indica que a Igreja primitiva já compreendia a tradição de Jesus como Escritura viva, portadora da mesma força normativa que a Lei e os Profetas da tradição de Israel.

Os ecos presentes no texto, como a referência à imposição de mãos, aludem a práticas comunitárias que, embora não configuradas como citações formais, encontram raízes no AT e nas tradições judaicas. Essa confluência de *citações*, *alusões* e *ecos* confirma a centralidade da Escritura para a identidade cristã, mostrando que a Igreja nascente não se entendia à parte do AT, mas em profunda continuidade e reinterpretação da herança recebida.

Dessa forma, a perícopes de 1Tm 5,17-22 constitui um testemunho privilegiado da forma como o AT foi apropriado no NT: não apenas como recordação literária, mas como princípio normativo para a vida comunitária, a disciplina e a autoridade ministerial. O recurso à Escritura legitima as orientações dadas, garantindo que o ministério pastoral seja exercido à luz da revelação divina e em consonância com a tradição de Israel reinterpretada em Cristo.

Conclui-se, portanto, que o uso do AT em 1Tm 5,17-22 oferece uma chave hermenêutica valiosa para a compreensão da relação entre as duas alianças: continuidade sem ruptura, atualização sem descarte, normatividade sem rigidez. A Igreja primitiva se via como herdeira da Escritura Judaica, chamada a atualizá-la em sua prática comunitária. Esse dado não apenas ilumina a exegese do texto, mas também reforça a atualidade do AT como fonte indispensável para a vida e a missão da Igreja contemporânea.

No horizonte pastoral, a perícopes de 1Tm 5,17-22 continua a oferecer lições preciosas. Assim como o apóstolo fundamentou suas orientações no AT e nas palavras de Jesus, os ministros da Igreja de hoje também são chamados a exercer seu ministério com base

na Palavra de Deus como autoridade suprema. O reconhecimento da dignidade dos presbíteros, o cuidado com a disciplina e a prudência na escolha de novos ministros permanecem princípios indispensáveis para a saúde da comunidade cristã.

O modo como a perícopes articula AT e NT lembra à Igreja que não se pode separar as duas alianças como se fossem opostas ou excludentes. O mesmo Deus que falou pela Lei e pelos Profetas é o que se revelou em Cristo e cuja voz ecoa nas páginas do NT. Assim, quando o ministro abre a Escritura diante do povo, não proclama apenas tradições antigas, mas a Palavra viva de Deus, sempre atual, que continua a iluminar, corrigir e edificar a Igreja.

Em tempos marcados por relativismo e perda de referências, o testemunho da Escritura como norma de fé e prática assume caráter ainda mais urgente. O AT, muitas vezes negligenciado, precisa ser recuperado em sua autoridade e riqueza, pois nele estão os fundamentos da justiça, da misericórdia e da santidade que encontram plenitude no NT. Pastores e Mestres da Igreja, portanto, são convocados a ensinar com fidelidade as duas partes das Sagradas Escrituras, mostrando que a revelação divina forma um todo coerente e indispensável para a vida cristã, como corroborado em Rm 12,7 : “Se é ministério, seja em ministrar; se é ensinar, haja dedicação ao ensino”.

Aplicar 1Tm 5,17-22 hoje significa reconhecer que a liderança da Igreja deve estar ancorada na Palavra, exercendo autoridade como serviço e mantendo a comunidade enraizada na tradição bíblica. O equilíbrio entre sustento e disciplina, autoridade e responsabilidade, mostra que a Palavra de Deus não apenas orienta a Igreja antiga, mas continua sendo critério e guia para a Igreja contemporânea. Tanto o AT quanto o NT, proclamados e aplicados com fidelidade, revelam a voz do Deus vivo que continua a conduzir o seu povo.

Referências Bibliográficas

ALFORD, Henry. **Alford's Greek Testament: An Exegetical and Critical Commentary.** Vol. 3. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.

ARICHEA, Daniel C.; HATTON, Howard, A handbook on Paul's letters to Timothy and to Titus. New York: United Bible Societies, 1995.

BEALE, Gregory K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald 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 en 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.

DUNN, James D. G. **Jesus Remembered**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FEE, Gordon D. **1 and 2 Timothy, Titus**. Peabody: Hendrickson, 1988.

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

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

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

GONZAGA, Waldecir; CARVALHO SILVA, Ygor Almeida de. *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; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

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

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, n. 110, p. 248-267. julio-diciembre, 2021. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

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

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

HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. Michigan: YALE University press. 1967.

HAYS, Richard B. **The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture**. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

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

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. **Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica**. Granada: Editorial Verbo Divino, 2008.

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.

SCHNEIDEIR, J. τιμή, τιμάω. In: KITTEL, G., FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento**. Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 2002, vol.8, p. 169-180.

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

VLACH, Michael J. **El Antiguo en el Nuevo: Entendiendo cómo los autores del Nuevo Testamento citaron el Antiguo Testamento**. Salem Oregón (EUA): Kerigma, 2021.

Capítulo 7

A finalidade da catequese com adultos.

Reflexão sobre 2Tm 3,16-17

*The Purpose of Catechesis with Adults:
Reflection on 2Tm 3:16-17*

*El propósito de la catequesis con adultos:
Reflexión sobre 2Tm 3,16-17*

Waldecir Gonzaga¹
Edvaldo Andrade Amaral²

Resumo

Depois do Concílio Vaticano II, a catequese começa a ser pensada como uma educação da fé que ajude o catequizando a pensar sobre a vida, a realidade e a cultura. A Revelação do Deus verdadeiro é transmitido através das Sagradas Escrituras que são, junto com a Tradição e o Magistério, uma das fontes principais da catequese. É o que demonstra a perícopes de 2Tm 3,14-17, na qual o apóstolo recorda à Timóteo, responsável pela comunidade de Éfeso, que deve permanecer firme nas orientações da Palavra de Deus e assegura-lhe o valor que ela tem ao comunicar-lhe a sabedoria que

¹ Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Sacerdote da Arquidiocese de Belém, PA. Bacharel em psicologia e teologia. Licenciado em filosofia e pedagogia. Mestre em teologia pelo PPGT- PUCPR. Escola de Educação e Humanidades. Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral junto ao PPG de Teologia da PUC-Rio. E-mail: <edvaldo_aa@yahoo.com.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8753873978153792> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-8381-4054>.

conduz à salvação pela fé, pois qualifica a pessoa para toda boa obra. A catequese com adultos tem como missão mostrar que os caminhos ensinados por Cristo possuem uma dimensão profética e libertadora da vida pessoal, familiar e social, que mediada pela experiência humana acede à verdade da Revelação. Para estabelecer uma vinculação e comunhão do homem com Deus no processo da Iniciação à Vida Cristã, a catequese de adultos deve trazer pulsante no coração que a Palavra de Deus é fonte viva da catequese e alimento saudável, pois os sete sacramentos, que possuem certa analogia com a origem, o crescimento e a sustentação da vida humana, correspondem a todas as etapas e todos os momentos importantes da existência do cristão: nascimento, crescimento, sanção e missão na vida de fé. Portanto, qualificar a catequese de adultos como educação da fé, significa constituir um caminho privilegiado de compreensão da sua identidade e do seu significado na práxis eclesial.

Palavras-chave: Revelação, Concílio Vaticano II, catequese, Sagrada Escritura, catequese de adultos.

Abstract

After the Second Vatican Council, catechesis began to be understood as an education in faith that helps the catechumen to reflect on life, reality, and culture. The revelation of the true God is transmitted through the Holy Scriptures which, together with Tradition and the Magisterium, are one of the main sources of catechesis. This is demonstrated in the pericope of 2 Tm 3:14-17, where the apostle reminds Timothy, who is responsible for the community of Ephesus, that he must remain firm in the guidance of the Word of God and assures him of the value it has in communicating the wisdom that leads to salvation through faith, since it qualifies the person for every good work. Catechesis with adults has the mission of showing that the paths taught by Christ have a prophetic and liberating dimension in personal, family, and social life, which, mediated by human experience, has access to the

truth of Revelation. To establish a bond and communion between human beings and God in the process of Christian initiation, adult catechesis must keep alive in its heart that the Word of God is a living source of catechesis and wholesome nourishment, since the seven sacraments, which have a certain analogy with the origin, growth, and sustenance of human life, correspond to all the stages and important moments of the Christian's existence: birth, growth, healing, and mission in the life of faith. Therefore, qualifying adult catechesis as an education in faith means constituting a privileged path for understanding its identity and its meaning in ecclesial praxis.

Keywords: Revelation, Second Vatican Council, catechesis, Holy Scripture, adult catechesis.

Resumen

Después del Concilio Vaticano II, la catequesis comienza a ser pensada como una educación de la fe que ayuda al catequizando a reflexionar sobre la vida, la realidad y la cultura. La Revelación del verdadero Dios se transmite a través de las Sagradas Escrituras que, junto con la Tradición y el Magisterio, son una de las principales fuentes de la catequesis. Es lo que demuestra la perícopa de 2 Tm 3,14-17, donde el apóstol recuerda a Timoteo, responsable de la comunidad de Éfeso, que debe permanecer firme en las orientaciones de la Palabra de Dios y le asegura el valor que ella tiene al comunicarle la sabiduría que conduce a la salvación por la fe, pues cualifica a la persona para toda buena obra. La catequesis con adultos tiene como misión mostrar que los caminos enseñados por Cristo poseen una dimensión profética y liberadora de la vida personal, familiar y social, que, mediada por la experiencia humana, accede a la verdad de la Revelación. Para establecer un vínculo y comunión del ser humano con Dios en el proceso de iniciación cristiana, la catequesis de adultos debe mantener vivo en su corazón que la Palabra de Dios es fuente viva de la catequesis y alimento saludable, ya que los siete sacramentos, que

poseen cierta analogía com el origen, el crecimiento y el sustento de la vida humana, corresponden a todas las etapas y a todos los momentos importantes de la existencia del cristiano: nacimiento, crecimiento, sanación y misión em la vida de fe. Por lo tanto, calificar la catequesis de adultos como educación de la fe significa constituir um camino privilegiado para comprender su identidad y su significado em la praxis eclesial.

Palabras clave: Revelación, Concilio Vaticano II, catequesis, Sagrada Escritura, catequesis de adultos.

Introdução

No diálogo entre Deus e o homem realiza-se um intercâmbio, uma circularidade: a palavra que se pronuncia espera e urge por uma resposta. O EU divino da Revelação sai em busca de um TU humano, para fundir-se no abraço do NÓS. A Palavra de Deus é “viva e eficaz, mais cortante que espada de dois gumes” (Hb 4,12). Palavra de vida e vivificante, palavra fecunda e revitalizadora, que cria, abençoa, cura, perdoa, alenta, anima, alimenta, educa, reconcilia, protege, ilumina, instrui, alegra, descansa e purifica. Ao falar, Deus chama, diz, nomeia, persuade, acompanha, afirma, pergunta, comunica-se, revela-se e salva em sua Palavra feita carne, plena e definitiva: o Verbo feito vida humana. A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a Divina Revelação, do Concílio Vaticano II (1962-1965), colocou o acento na revelação divina enquanto acontecimento de auto manifestação de Deus em Cristo:

Aprouve a Deus. na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cfr. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cfr. Ex.

33,11; Jo. 15,14-15) e convive com eles (cfr. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta “economia” da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação³.

O espírito catequético do Concílio Vaticano II perpassa toda sua produção bibliográfica, mesmo não havendo emitido nenhum documento específico sobre a catequese⁴ numa visão teológica renovada da Revelação e da fé (DV), da evangelização (AG), da nova concepção eclesiológica (LG, SC, AG, GS), dos novos horizontes antropológicos e culturais abertos mediante o relacionamento renovado com a cultura moderna, com as confissões não católicas etc. (GS, DH, UR, NA, AG). A Constituição *Dei Verbum* sobre a Divina Revelação (DV) renovou o testemunho pela palavra e a vida (*martyria*) derivado de Jesus Cristo *Profeta, Mestre* e, sobretudo, *Palavra* ou *Verbo de Deus*. Defendeu que Deus atua até hoje com obras e palavras numa história de salvação⁵. Renovou a interpretação bíblica, superando o fundamentalismo apegado à letra ao declarar que:

Deus fala na Escritura por meio de homens e em linguagem humana; portanto, o intérprete da Escritura, para conhecer o que Deus quis comunicar-nos, deve estudar com atenção o que os autores queriam dizer e o que Deus queria dar a conhecer com essas palavras. Para descobrir a intenção o autor, há

³ DV 2.

⁴ ALBERICH, E., A catequese na Igreja de hoje, p. 13.

⁵ DV 2.

de levar em conta, entre outras coisas, os *gêneros literários*.... Para compreender o que o autor propõe em seus escritos, deve-se ter muito em conta o modo de pensar, de expressar-se, de narrar que se usava em seu tempo e também as expressões que mais se usavam na conversação ordinária⁶.

Neste sentido,

Capítulo 7

Os livros do Antigo Testamento, segundo a condição dos homens antes da salvação estabelecida por Cristo, mostram a todos o conhecimento de Deus e do homem e o modo como Deus, justo e misericordioso, trata aos homens. Estes livros, ainda que contenham elementos imperfeitos e passageiros, nos ensinam a pedagogia divina⁷.

O capítulo VI da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a Divina Revelação⁸, muito nos interessa já que originou a *Animação Bíblica da Pastoral*, incluída na catequese de adultos. A catequese catecumenal possibilita aos fiéis fácil acesso à Sagrada Escritura⁹, que passou a ser o principal manual de catequese, apontando que a catequese deve ser principalmente bíblica. Três aspectos ajudam-nos à compreensão do texto conciliar:

a) *veneração pela Sagrada Escritura*: “A Igreja venerou sempre as Divinas Escrituras como venera o próprio Corpo do Senhor, não deixando jamais, sobretudo na sagrada Liturgia, de tomar e distribuir aos fiéis o pão da vida, quer da mesa da palavra de Deus quer da do Corpo de Cristo.”¹⁰. A comparação com a Eucaristia expressa de modo patente a alta estima da Bíblia. Em seguida afirma-se nuclearmente que “a Igreja considerou sempre como suprema norma de

⁶ DV 12.

⁷ DV 15.

⁸ DV 21-26.

⁹ DV 22.

¹⁰ DV 21.

sua fé a Escritura unida à Tradição, já que inspirada por Deus e escrita de uma vez para sempre, transmite-nos imutavelmente a palavra do próprio Deus”¹¹. A Sagrada Escritura é a “norma suprema”, ou seja, a referência última e a instância mais alta e decisiva. A ela subordinam-se as outras regras da fé, incluído o Magistério. E a razão para isto é que as Sagradas Letras “inspiradas como são por Deus, e exaradas por escrito duma vez para sempre, continuam a dar-nos imutavelmente a palavra do próprio Deus, e fazem ouvir a voz do Espírito Santo através das palavras dos profetas e dos Apóstolos”¹²;

- b) *traduções exatas adaptadas*: “É preciso que os fiéis tenham acesso patente à Sagrada Escritura. Por esta razão, a Igreja logo desde os seus começos fez sua aquela tradução grega antiquíssima do Antigo Testamento chamada dos Setenta; e sempre tem em grande apreço as outras traduções, quer orientais quer latinas, sobretudo a chamada Vulgata. Mas, visto que a palavra de Deus deve estar sempre acessível a todos, a Igreja procura com solicitude maternal que se façam traduções aptas e fiéis nas várias línguas, sobretudo a partir dos textos originais dos livros sagrados. Se porém, segundo a oportunidade e com a aprovação da autoridade da Igreja, essas traduções se fizerem em colaboração com os irmãos separados, poderão ser usadas por todos os cristãos”¹³;
- c) *leitura da Sagrada Escritura*: o número 26 do documento conciliar dirige-se aos ministros da palavra: sacerdotes, diáconos, catequistas, animando-os a submergirem-se na Escritura com uma leitura assídua e um estudo diligente. Igualmente exorta a todos os fiéis a adquirir a suprema ciência de Jesus Cristo com a leitura frequente. Pontualiza-se que a leitura do texto bíblico deve ir acompanhada da *oração*, afim de estabelecer o diálogo entre Deus e o homem.

¹¹ DV 21.

¹² DV 21.

¹³ DV 22.

Bento XVI, na *Verbum Domini*, afirma que

a Sagrada Escritura, como Palavra de Deus escrita sob a inspiração do Espírito Santo e o Catecismo da Igreja Católica, enquanto importante expressão atual da Tradição viva da Igreja e norma segura para o ensino da fé, são chamados a fecundar a catequese na Igreja contemporânea, cada um segundo o seu próprio modo e a sua autoridade específica.¹⁴

Capítulo 7

A Sagrada Escritura é, junto com a Tradição e o Magistério¹⁵, uma das fontes principais da catequese. Isto quer dizer que a Sagrada Escritura não é um simples subsídio na tarefa catequética. Pelo contrário, ela é, por excelência, a base da catequese. Existe uma relação intrínseca, profunda e íntima, entre Sagrada Escritura e Catequese por terem uma origem, finalidade, mensagem e pedagogia comuns, ou seja, não basta beber da Sagrada Escritura, mas fazer isso adequada e progressivamente¹⁶. Ao reconhecer a Sagrada Escritura como fonte da Catequese¹⁷ sublinha-se que esta última deve ser totalmente impregnada pelo pensamento, espírito e atitudes bíblicas e evangélicas, mediante um contato assíduo com os mesmos textos; a catequese será tanto mais rica e eficaz quanto mais leia os textos com a inteligência e o coração da Igreja. Entretanto, não se deve apenas beber da Sagrada Escritura adequadamente, mas de modo permanente e com uma atitude de autêntica abertura.

Assim, a catequese de inspiração catecumenal, realiza-se partindo de um processo maior de transmissão e vivência de fé, mediante um caminho interior de aprofundamento e de encontro com Cristo. Nesta linha, o Catecismo da Igreja Católica afirma que: “o projeto divino da Revelação se realiza ao mesmo tempo ‘por ações e por palavras, intimamente ligadas entre si, e que se ilumi-

¹⁴ VD 74.

¹⁵ CIC 74-83.

¹⁶ DNC 23-28.

¹⁷ CD 14.

nam mutuamente”¹⁸. Esse projeto chama-se de *pedagogia divina*, a qual “torna-se visível também no mistério da encarnação quando o anjo Gabriel pede a uma jovem de Nazaré a sua participação ativa na força do Espírito Santo: o *fiat* de Maria é a plena resposta da fé (cf. Lc 1,26-38)”¹⁹. Dessa maneira,

A pedagogia catequética tem como modelo sobretudo o proceder de Jesus Cristo, que, a partir da convivência com as pessoas, deu continuidade ao processo pedagógico do Pai. Levou à plenitude, por meio de sua vida, palavras, sinais e atitudes, a Revelação divina, iniciada no Antigo Testamento. Motivou os seus discípulos a viverem de acordo com os seus ensinamentos e plantou a semente da sua comunidade, a Igreja, para transmitir, de geração em geração, a mensagem da salvação e a pedagogia que Ele mesmo ensinou com sua vida²⁰.

As Sagradas Escrituras, como registro da revelação especial, chegaram a ser um fator essencial no processo da Revelação Divina, ainda que equipará-la com a Bíblia não faz justiça à complexidade do processo da Revelação. O Livro Sagrado cumpre um papel crucial nesse acontecimento. Segundo os escritores bíblicos, as Sagradas Escrituras chegam-nos como palavra de Deus. Essa foi a convicção dos Profetas, dos Apóstolos e do próprio Jesus Cristo (Dn 9,2; Mt 4,4; Mc 7,13; Hb 4,12).

Qualificar a catequese de adultos como educação da fé constitui um caminho privilegiado de acesso de compreensão da sua identidade e do seu significado na práxis eclesial. Olhando esses pressupostos, naturalmente surge o questionamento: *quem é* o adulto a quem está destinada a catequese? Ao que responde o Diretório Nacional de Catequese:

¹⁸ CIC 53.

¹⁹ DC 159.

²⁰ DNC 140.

O adulto que precisa de catequese não é só aquele que não a recebeu em outras faixas etárias. Todos precisam continuar progredindo na fé e no conhecimento do Senhor: ‘Sempre mais se impõe uma educação permanente da fé que acompanhe o ser humano por toda a vida e se integre em seu crescimento global’.²¹

No dinamismo desse exercício de aprendizagem, o Catecismo da Igreja Católica destaca que

os livros inspirados ensinam a verdade. Portanto, já que tudo o que os autores inspirados (ou hagiógrafos) afirmam deve ser tido como afirmado pelo Espírito Santo, deve-se professar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus em vista de nossa salvação quis fosse consignada na Sagrada Escritura.²²

Partindo deste pressuposto, destacam-se três aspectos da Palavra de Deus que podem auxiliar bastante a compreensão sobre a realidade bíblica e evangelizadora: 1) o *aspecto vital*; 2) o *aspecto histórico*; e c) o *aspecto performativo*.

1. Aspecto vital

A Bíblia é fundamentalmente um livro que conta a experiência de vida de um povo. Uma vida temperada com a fé de maneira que esta passa a ter o sabor de um Deus-Diálogo. Que não hesita em conversar com o seu povo e de propor-lhe sua Palavra para que a vida seja sempre vida e o ser humano cada vez mais pessoa capaz de promover o bem comum e da casa comum. Segundo o livro do Deuteronômio, seguir a Palavra significa viver, transgredi-la implica em morrer (Dt 30,15-20).

O prolongamento da vida e a valorização da pessoa dependem da observância e da orientação de Deus, isto é, da sua Pala-

²¹ DNC 180.

²² CIC 107.

vra. Por isso, comprometer-se com a Palavra de Deus, é viver promovendo a vida, oferecendo condições para que ela desabroche e seja expressão da dignidade humana. Portanto, o nosso estudo da Bíblia deve nos lançar, necessariamente, ao compromisso com a fé num Deus que conversa conosco a fim de salvar-nos a partir de nossa experiência vital. Negar a vida é negar a Palavra de Deus, pois toda a missão de Jesus Cristo, a Palavra Viva de Deus, se resumiu em dar “a vida em plenitude” para todos (Jo 10,10). E é nisso que se expressa a maior prova de amor para com o próximo: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a sua vida pelos seus amigos” (Jo 15,13).

Comprometer-se com a Palavra de Deus significa colocá-la em prática, sair de si para ir, com tudo o que temos e somos, ao encontro do outro nas suas necessidades. É ler e pregar a justiça e a misericórdia, segundo o que Jesus diz em Lc 10,25-37, quando conta a parábola do bom samaritano, ou mesmo a do Filho Pródigo, de um Deus compassivo e misericordioso²³. Esta é a nova lei, a nova orientação para aqueles que desejam fazer a vida florescer: o amor, na dupla dimensão e direção – “amar a Deus e ao próximo como a si mesmo”²⁴.

A Iniciação à Vida Cristã parte da iniciativa gratuita de Deus que ama eternamente e vai ao encontro de cada pessoa para transformá-la interiormente, acolhê-la numa nova vida, fazê-la participante da morte e ressurreição de Cristo, integrá-la na família da Igreja, acompanhá-la ao longo de toda a sua existência e capacitá-la para o testemunho e a missão. O objetivo da Iniciação à Vida Cristã é promover a fé e a vida. O evangelista João afirma que escreve o seu

²³ 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.

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

evangelho “para que vocês creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e, crendo, tenham vida em seu nome” (Jo 20,31). A Iniciação à Vida Cristã se propõe a levar os catecúmenos à fé em Jesus, descobrindo em suas obras e palavras a flecha indicadora que aponta a sua condição de Messias e Filho de Deus. A consequência deste descobrimento, e da aceitação pela fé, é a vida. Pela fé alcança-se a vida plena que Jesus concede a todos. “Crer” e “ter vida” são palavras chaves: são os dois elementos fundamentais nos três sacramentos da Iniciação à Vida Cristã: Batismo, Crisma e Eucaristia. A contemplação do rosto de Cristo centra-se, sobretudo, no que d’Ele diz a Sagrada Escritura que, desde o princípio até o final, está impregnada destes mistérios, sinalados prefigurativamente no Antigo Testamento e revelados plenamente no Novo Testamento.

Nesta direção, o Diretório Nacional de Catequese, em seu número 14, apresenta o *anúncio cristão*, que está associado à pedagogia divina, aos ensinamentos de Jesus Cristo, que vão além de referências doutrinárias, moralistas ou eclesiais, e fecunda a identidade humana chamando o cristão a viver em tudo a vontade divina, que na cruz se entrega e nos dá a salvação. Assim sendo, o anúncio cristão comunica o desígnio divino que é:

- a) um mistério de amor: os homens, amados por Deus, são chamados a responder-lhe, tornando-se sinal de amor para os irmãos;
- b) a revelação da verdade íntima de Deus como Trindade e da vocação do homem a uma vida filial em Cristo, fonte da sua dignidade;
- c) a oferta da salvação a todos os homens, através do mistério pascal de Jesus Cristo, dom da graça e da misericórdia de Deus, que implica a libertação do mal, do pecado e da morte;
- d) o chamamento definitivo a reunir na Igreja a humanidade dispersa, realizando a comunhão com Deus e a união fraterna entre os homens já hoje, mas plenamente realizada no fim dos tempos.

A pedagogia catequética com suas práticas cotidianas deve, portanto, conduzir a um encontro com a pessoa de Jesus Cristo e, a partir dele, impulsionar a anunciar o Evangelho e a construir uma sociedade acessível a todos, sem distinção de classes e culturas. Nesta escolha por Cristo, também se opta por estar ao lado dos pobres e marginalizados, que buscam a libertação de suas misérias humanas e espirituais, uma vez que a missão de Jesus é a “vida e vida em plenitude a todos” (Jo 10,10). Desse modo, a catequese com adultos tem como missão mostrar, por meio do conhecimento da fé e da experiência amorosa da vida em Deus, que os caminhos ensinados por Cristo possuem uma dimensão profética e libertadora. Estes são caminhos que conduzem à participação na vida eclesial, conferindo-lhe o sentido mais profundo do belo, do verdadeiro e do bom. Tudo isso ocorre porque a Palavra de Deus, mediada e transmitida pela catequese, ilumina a vida humana e dá unidade às múltiplas experiências da vida pessoal, familiar e social.

Se a catequese negligenciar a correlação entre as experiências humanas e a mensagem revelada, cairá no perigo de justaposições artificiais ou incompreensões da verdade. Jesus serve-se de experiências e situações humanas para apontar realidades transcendentais e, ao mesmo tempo, indicar a atitude a assumir. Na explicação dos mistérios do Reino, recorre efetivamente a situações comuns da natureza e da atividade do homem (por exemplo, a semente que cresce, o negociante à procura do tesouro, o pai que prepara o banquete nupcial para o filho...). Para tornar o mistério cristão inteligível, a catequese precisa valorizar a experiência humana, que permanece como uma mediação prioritária para aceder à verdade da Revelação²⁵.

Os seres humanos, separados de Deus pelo pecado, a culpa, a vergonha e o temor, distorceram e suprimiram o conhecimento de Deus segundo manifesta-se na natureza e na consciência humana. A terra toda e em especial os seres vivos, plantas, animais e seres humanos, estiveram expostos à decadência, à enfermidade

²⁵ DC 197-200.

e finalmente à morte. Nesta condição, a humanidade necessitava desesperadamente de uma nova revelação de Deus, uma revelação que não só restauraria a relação desfeita entre o Senhor e a humanidade, mas finalmente colocaria todo o universo em harmonia com o Criador.

2. Aspecto histórico

Capítulo 7

A experiência vital é feita na caminhada histórica. A vida sempre se faz história. Quantas pessoas que ao longo de tantos anos vividos nos contam a sua história de vida feita de altos e baixos, de alegrias e de tristezas, de derrotas e de vitórias, com um realismo tão grande que nos encanta. Não há vida sem história, assim como não há história sem a vida que nela se desenrola. Assim, pois, a Bíblia é a experiência contada da vida de um povo que se fez história, e história de salvação, pois nela Deus se revelou comunicando-se na salvação. E aqueles que a viveram tornaram-se exemplos para todas as gerações em todas as épocas (1Cor 10,6.11).

Os cristãos sustentamos que Deus deu-nos uma revelação sublime, pois “ele derramou sobre nós com toda a sabedoria e entendimento. E nos revelou o mistério da sua vontade, de acordo com o seu bom propósito que ele estabeleceu em Cristo” (Ef 1,8-9). Referencia-se a esta revelação como a “revelação especial”, contrastando com a revelação geral, que é universal, acessível a todos os seres humanos em todas as partes, pela qual Deus é conhecido como Criador, Sustentador e Senhor do universo. No referente à humanidade, esta revelação geral é tanto externa como interna, sendo, portanto, ineludível.

Não importa para onde o ser humano se dirija, sempre se verá confrontado com a obra de Deus e, em última instância, com a própria presença de Deus. Pois como afirma o apóstolo Paulo aos filósofos atenienses: “Nele vivemos, nos movimentamos e existimos” (At 17,28). Ainda que a revelação geral seja universal e acessível a todos os seres humanos em todas as par-

tes, a revelação especial acontece de um modo pessoal para redimir a humanidade do pecado e reconciliar o mundo consigo mesmo. O centro e a substância da revelação especial é a pessoa de Jesus Cristo, Deus em carne humana (1Tm 3,16; Jo 1,14-18; 1Tm 3,16; Jo 1,14-18). Na sua manifestação em forma humana na terra, o Filho de Deus submeteu-se às limitações próprias da natureza humana: “Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido debaixo da Lei” (Gl 4,4)²⁶. Jesus, o carpinteiro de Nazaré, um judeu que viveu 33 anos na Palestina, fez-se carne, morreu numa cruz fora de Jerusalém, sob Poncio Pilatos, ressuscito da tumba e ascendeu a seu Pai.

Sagrada Escritura e Catequese sempre estiveram tão intimamente relacionadas que parece impensável uma sem a outra. Deixando para mais adiante um aprofundamento conceitual da catequese, fixamo-nos agora apenas no seu significado mais genérico: *fazer ressoar a mensagem*. Nesta lógica, é inegável que a Igreja incessantemente comunicou a Bíblia aos fiéis, numa rica variação modular: na liturgia, na catequese, na devoção popular, na literatura, na arte, na música etc. Isso alenta nos nossos dias um forte retorno da Sagrada Escritura em todas as dimensões da pastoral. Este conceito da catequese exige, por um lado, que os catequistas façam cursos bíblicos para superar falsos problemas, como o de necessitar optar entre a teoria científica da evolução ou a doutrina religiosa da criação, como se uma se opusesse à outra. Por outro, exige que “todos os clérigos, especialmente os sacerdotes e diáconos, e os catequistas dedicados por ofício ao ministério da palavra, devam ler e estudar assiduamente a Escritura, para não se tornarem *pregadores vazios da Palavra, que não a escutam por dentro*”²⁷. Desse modo o Concílio Vaticano II pôs no centro da vida da Igreja a Palavra de Deus contida na Bíblia e na Tradição apostólica²⁸.

²⁶ GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

²⁷ DV 25.

²⁸ DV 21.

Assim a Bíblia, como Palavra de Deus escrita, é fruto da experiência histórica de um povo e que nasceu para a nossa instrução, servindo-nos de exemplo, a fim de não incorreremos nos erros que eles cometeram, pois “estas coisas lhes aconteceram para servir de exemplo”. Embora, com toda a sua carga histórica, a Bíblia não nos apresenta toda a intensidade da experiência vivida, uma vez que a escrita é sempre limitada. A experiência que aquele povo fez de Deus, foi muito mais forte que a experiência contada. Os autores sagrados quiseram, ao escreverem a Bíblia, expressar toda a intensidade daquela experiência feita, no entanto, aqueles que tiverem acesso a esta fonte escrita, não receberão com a mesma intensidade, isto é, quando lemos o texto bíblico hoje, isso não nos permite viver com a mesma intensidade aquela experiência pessoal e social que o povo da Bíblia fez de Deus no concreto de sua história.

O sentido original da Bíblia para nós, hoje, é mostrar-nos o caminho que aponta para Deus e como fazer a nossa experiência vital na história com Ele, seguindo as suas orientações, a sua Palavra, de modo a realizarmos o seu projeto de vida e de liberdade para toda a humanidade, em todas as sociedades de todos os lugares e de todas as épocas. Para ilustração, servimo-nos do texto de 2Tm 3,14-17, uma carta do espistolário paulino²⁹, comentado pelos bispos portugueses.

Preso em Roma (1,8.16s; 2,9) e sentindo que o seu fim está próximo (4,16), Paulo escreve um texto que se distingue das outras cartas pelo tom caloroso e por se apresentar como uma espécie de testamento espiritual, em que o apóstolo dirige a Timóteo as suas últimas recomendações, recordando o que, de viva voz ou por escrito, lhe tinha ensinado sobre os deveres de um dirigente da Igreja, com particular ênfase na necessidade de permanecer firme na doutrina recebida³⁰.

²⁹ 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.

³⁰ CONFERRÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, *As cartas pastorais*, p. 13.

Texto grego de 2Tm 3,14-17 (NA28)	Tradução portuguesa
¹⁴ Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες,	¹⁴ Tu, proém, permanece nas coisas que aprendeste e que foste persuadido, sabendo de quais (pessoas) aprendestes.
¹⁵ καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους [τὰ] ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	¹⁵ E que desde a infância [as] Sagradas Escrituras conheces, as que podem te fazer sábio para a salvação mediante a fé em Cristo Jesus.
¹⁶ πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ,	¹⁶ Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para ensino, para repreensão, para correção, para educação na justiça,
¹⁷ ἵνα ἄρτιος ᾦ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρισμένος.	¹⁷ para que seja qualificado o homem de Deus, equipado para toda boa obra.

A finalidade teologal da catequese consiste na *vinculação e comunhão do homem com Deus*. De tal modo, a catequese propicia uma vinculação fundamental da pessoa com Deus. Falar de vinculação é falar de união e de compromisso que afeta toda a vida. A vinculação a Deus realiza-se por meio de Cristo, por conseguinte, a catequese propicia e deve propiciar sempre a vinculação da pessoa com Jesus Cristo. Se Ele é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), não há outra forma de aceder ao Pai se não é por Ele. Daí que, a catequese é necessariamente cristocêntrica.

Jesus Cristo nos vincula e nos revela a Deus Pai. Revela-nos a um Deus que é amor e que é Pai. Assim, também, Jesus nos vincula ao Espírito Santo enviando-o a sua Igreja. Ao mesmo tempo, o Espírito Santo é quem nos vincula a Cristo; Ele nos vai configurando pouco a pouco com Cristo. Mediante seu Espírito, Cristo se

faz presente, vive e atua em nós. Não tenhamos dúvidas, a fé católica é cristocêntrica. Ela tem sua essência no real conhecimento e seguimento a Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, conforme professamos em nossa fé apostólica. Acredita-se que a aplicação de uma catequese baseada na tradição apostólica, em plena comunhão com o Magistério e a Sagrada Escritura é, sem dúvida, a oportunidade de formar pessoas conscientes da fé que professam e comprometidas em modificar a sociedade na qual estão inseridas.

Capítulo 7

Depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), a catequese começou a ser pensada como uma educação da fé que seja libertadora, que ajude o catequizando a pensar sobre a vida, a realidade, a cultura, ou seja, uma educação da fé que ajude a pensar problematizando o conhecimento, promovendo assim a autonomia e a formação da consciência crítica. O catequista também não pode ter a pretensão de apenas ser o educador, mas ao mesmo tempo alguém que ajuda o catequizando a fazer a experiência de fé e, ao mesmo tempo também educa na fé.

A educação da fé não acontece sozinha e isolada, mas em comunhão com a comunidade de fé. A catequese volta-se para a experiência primitiva do catecumenato da importância as pequenas comunidades, lugar de consciência, ponto de partida para o testemunho no mundo; mostra a necessidade de conversão e de compromisso no meio de uma comunidade cristã para a formação de um novo mundo. A finalidade da catequese é despertar nas pessoas a consciência de uma sociedade sólida e firme na fé. Uma sincera conversão e um compromisso com a comunidade para a transformação do mundo e a renovação da Igreja.

Com isso resgata-se também a lucidez de que a sociedade, de ontem e de hoje, gira em torno às decisões dos adultos. É verdade que ela também presta hoje uma grande atenção às crianças, mas não são elas que dirigem a família, a educação, a economia, a política, a comunicação etc., são os adultos os que têm em suas mentes e em seus programas essas grandes responsabilidades, como afirma o Diretório Nacional de Catequese:

Os adultos são, no sentido mais amplo, os interlocutores primeiros da mensagem cristã. Deles depende a formação de novas gerações cristãs, através do testemunho da família, no mundo social e político, no exercício da profissão e na prática de vida e da comunidade. É na direção dos adultos que a evangelização e a catequese devem orientar seus melhores agentes. São os adultos os que assumem mais diretamente, na sociedade e na Igreja, as instâncias decisórias e mais favorecem ou dificultam a vida comunitária, a justiça e a fraternidade. Urge que os adultos façam uma opção mais decisiva e coerente pelo Senhor e sua causa, ultrapassando a fé individualista, intimista e desencarnada. Os adultos, num processo de aprofundamento e vivência da fé em comunidade, criarão, sem dúvida, fundamentais condições para a educação da fé das crianças e jovens, na família, na escola, nos meios de comunicação social e na própria comunidade eclesial³¹.

3. Aspecto performativo

Na sua etimologia, o termo catequese encerra a ideia de um segundo momento ou ressonância³². “No Novo Testamento, o termo ‘Catequese’ significa dar uma instrução a respeito da fé. Em sua origem, o termo se liga a um verbo que significa ‘fazer ecoar’ (*kat-ekhéō*). A Catequese, de fato, tem por objetivo último fazer escutar e repercutir a Palavra de Deus”³³. Do mesmo modo, “Catequese (*katá-ekhein*, em grego) significa ressoar; a Igreja dá-lhe o sentido de ressoar a *Palavra de Deus hoje*”³⁴. Também é válida a definição dada por João Paulo II:

Bem depressa se começou a chamar catequese ao conjunto dos esforços envidados na Igreja para fazer discípulos, para ajudar os homens a acreditar que Jesus é o Filho de Deus, a

³¹ DNC 181.

³² ALBERICH, E., *A catequese na Igreja de hoje*, p. 48.

³³ CR 31.

³⁴ DGC 27.

fim de que, mediante a fé, tenham a vida em Seu nome, para os educar e instruir quanto a esta vida e assim edificar o Corpo de Cristo. A Igreja nunca cessou de consagrar a tudo isto as suas energias³⁵.

Nesse sentido, a catequese coloca-se dentro da perspectiva evangelizadora da Igreja, mostrando uma paixão pelo anúncio do Evangelho. A Igreja “existe para evangelizar”, isto é, para anunciar a Boa Notícia do Reino, proclamado e realizado em Jesus Cristo³⁶. Para fazer ressoar ou fazer repercutir um som, especialmente o som ou eco da voz humana, lembra-nos que

A pedagogia catequética tem uma originalidade específica, pois seu objetivo é ajudar as pessoas no caminho rumo à maturidade na fé, no amor e na esperança. A fé é um dom de Deus, é uma adesão pessoal a Ele. É a resposta livre da pessoa à iniciativa de Deus que se revela. Para isso, Deus se serve de pessoas, grupos, situações, acontecimentos³⁷.

Deste modo, a pedagogia catequética tem uma originalidade específica, pois seu objetivo é ajudar as pessoas no caminho rumo à maturidade na fé, no amor e na esperança. A Igreja é mediadora da resposta livre da pessoa à iniciativa de Deus que se revela, no encontro misterioso entre Deus e a pessoa humana. Os catequistas, portanto, “em nome da Igreja são mediadores especiais para que catecúmenos e catequizandos cheguem ao conhecimento da verdade e da Salvação (1Tm 2,4; Tt 1,1)”³⁸. Na pedagogia catequética é

o amor por Jesus e pelas pessoas [que] impulsiona o catequista a falar a outros da fé: cada catequista é como um elo na grande corrente dos que têm fé (CIC 166); mas precisa estar entusiasmado por aquilo que crê, alegre por estar em processo de

³⁵ CT 1b.

³⁶ EN 14.

³⁷ DNC 146.

³⁸ DNC 146.

permanente conversão, disposto a fazer diferença num mundo marcado por tanta coisa contrária ao projeto de Deus³⁹.

Em tempos idos, quando as formas de vida e a cultura mantinham uma relação muito mais estreita, o desenvolvimento da pessoa para a idade adulta resultava bastante harmônico, de forma que quem crescia em idade, ia crescendo simultaneamente, sem excessivas dificuldades, nas restantes dimensões de sua personalidade. Na atualidade, pelo contrário, há diversidade de elementos que confluem na pessoa e vão configurando desde a infância, fazendo com que os níveis de desenvolvimento que se alcançam possam ser muito variados, segundo o grau de eficácia com que cada agente educativo haja podido influir sobre a pessoa: família, bairro, escola, televisão, religião.

Em vista disso, o Diretório Geral para a Catequese afirma também que: “o primeiro anúncio e uma catequese de base constituem a opção prioritária”⁴⁰. Esta etapa é de fundamental importância porque a catequese “recebe da evangelização o dinamismo missionário que a fecunda interiormente e confirma a sua identidade”⁴¹ e que a “renovação catequética deve cimentar-se sobre esta evangelização prévia”⁴². O mesmo documento, por outra parte, enfatiza, em várias páginas, o conceito de catequese como iniciação integral, na qual “não é fácil distinguir os confins entre atenção pastoral aos fiéis, nova evangelização e ação missionária específica, e não é pensável criar entre eles barreiras ou compartimentos estanques. De fato, cada uma influi na outra, a estimula e a ajuda”⁴³.

Consequentemente, “o modelo de toda catequese é o catecumenato batismal, que é formação específica, mediante a qual o adulto convertido a fé é levado à confissão da fé batismal, durante a vigília pascal”⁴⁴. Na missão *ad gentes*,

³⁹ DNC 146.

⁴⁰ DGC 58.

⁴¹ DGC 59.

⁴² DGC 62.

⁴³ DGC 59.

⁴⁴ DGC 59.

O primeiro anúncio deve ser entendido principalmente no sentido cronológico. De fato, revelar Jesus Cristo e o seu Evangelho aqueles que não o conhecem, a partir da manhã do Pentecostes, é precisamente o programa fundamental que a Igreja assumiu como algo recebido do seu Fundador. Ela realiza o primeiro anúncio por meio de uma atividade complexa e diversificada, que algumas vezes se designa com o nome de *pré-evangelização*, mas que, em bom rigor, já é evangelização, embora no seu estágio inicial é ainda incompleta. A catequese desenvolve e faz amadurecer este momento inicial. Por isso, mesmo que distintos, o primeiro anúncio e a catequese são complementares⁴⁵.

A evangelização compreende *momentos* essenciais e diferentes entre si. Um deles é a catequese. Há outros que são prévios ou posteriores a ela⁴⁶. Disso resulta, logicamente, que o processo evangelizador se articula em três etapas e as fronteiras entre estas etapas não são facilmente delimitáveis⁴⁷: a) o primeiro anúncio missionário do evangelho (*kerigma*); b) a catequese; c) a ação pastoral.

A catequese de adultos é *uma consequência da Iniciação à Vida Cristã*. Nem como variável religiosa nem como tema de estudo catequético pode abordar-se a parte dela ou só em contraposição a “catequese de crianças”, mas que tem que ser entendida dentro do processo global de evangelização. Em síntese, a catequese é *parte da Iniciação à Vida Cristã*. Seu momento corresponde ao período no qual estrutura-se a conversão a Jesus Cristo⁴⁸.

Ser adulto leva consigo um permanente exercício de aprendizagem. Este aspecto da condição adulta também tem implicações importantes para a catequese⁴⁹. A ênfase em que seja

⁴⁵ DC 67.

⁴⁶ DGC 63.

⁴⁷ DGC 62.

⁴⁸ DGC 63, 66.

⁴⁹ BERGER, K. S., O desenvolvimento da pessoa. Da infância à terceira idade, p. 298-393; ERIKSON, E. H., Infância e sociedade, p. 227-253.

“de adultos” se explica pelas duas seguintes razões: a) é que “se dirige a pessoas que têm o direito e o dever de fazer amadurecer o germe da fé que Deus lhes deu, tanto mais quando estas pessoas estão chamadas a desempenhar responsabilidades sociais de diversos tipos e estão submetidas a mudanças e crises às vezes muito profundas”⁵⁰; b) sinalizada pelo Documento de Aparecida, é a necessidade de superar a vulnerabilidade do nosso catolicismo atual:

São muitos os cristãos que não participam na Eucaristia dominical nem recebem com regularidade os sacramentos, nem se inserem ativamente na comunidade eclesial. Sem esquecer a importância da família na iniciação cristã, esse fenômeno nos desafia profundamente a imaginar e organizar novas formas de nos aproximar deles para ajudá-los a valorizar o sentido da vida sacramental, da participação comunitária e do compromisso cidadão. Temos alta porcentagem de católicos sem a consciência de sua missão de ser sal e fermento no mundo, com identidade cristã fraca e vulnerável. Isso constitui grande desafio que questiona a fundo a maneira como estamos educando na fé e como estamos alimentando a experiência cristã; desafio que devemos encarar com decisão, coragem e criatividade, visto que em muitas partes a iniciação cristã tem sido pobre ou fragmentada. Ou educamos na fé, colocando as pessoas realmente em contato com Jesus Cristo e convidando-as para segui-lo, ou não cumprimos nossa missão evangelizadora. Impõe-se a tarefa irrenunciável de oferecer modalidade de iniciação cristã, que além de marcar o quê, também dê elementos para o quem, o como e o onde se realiza. Dessa forma, assumiremos o desafio de uma nova evangelização, à qual temos sido reiteradamente convocados.⁵¹

⁵⁰ DGC 173.

⁵¹ DAp 286-287.

Conclusão

Deus não teve a intenção de que a revelação chegasse à humanidade de forma imprevista. Pelo contrário, desde o momento em que nossos primeiros pais pecaram, Deus começou a revelar seu propósito de salvar-nos mediante uma promessa feita à descendência da mulher (Gn 3,15). Durante muitos anos Deus revelou-se a si mesmo em formas escolhidas por Ele, especialmente mediante patriarcas e profetas, com o fim de preparar a humanidade para a suprema revelação: a encarnação do seu Filho, por meio de quem Deus falou na plenitude dos tempos (Hb 1,1-4; Gl 4,4-5). Segundo a *Dei Verbum*, toda a história das revelações preparatórias pertence ao âmbito da revelação especial⁵².

Deus não só preparou revelações antecipatórias como igualmente testemunhos confirmatórios. Do meio dos seus discípulos, Jesus elegeu a Doze Apóstolos para presenciarem sua vida, morte e ressurreição, para serem testemunhas oculares da revelação suprema de Deus (Lc 1,1-4; At 1,21-22; 1Jo 1,1-3). Em vista do chamado e autoridade única dos apóstolos como arautos da revelação, Paulo afirma que a Igreja foi feita “como um edifício e estão construídos sobre o alicerce que os apóstolos e os profetas colocaram. E a pedra fundamental desse edifício é o próprio Cristo Jesus” (Ef 2,20).

O complexo processo dinâmico da Revelação Divina – na história de Israel; na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e no testemunho apostólico desse supremo evento – haveria sido inútil em gerações posteriores se não fosse transmitida à posteridade de maneira fidedigna, autorizada e persuasiva. Os apóstolos, sob o impulso e a direção do Espírito Santo, não só proclamaram, mas igualmente registraram o que Deus lhes revelou. Conduzidos pela mão guiadora da providência divina, os escritos dos hagiógrafos⁵³ foram reunidos para formar os escritos canônicos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, já no final do séc. IV d.C.⁵⁴

⁵² DV 2-4.

⁵³ McKENZIE, J., Dicionário bíblico, p. 401; 140-143.

⁵⁴ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 105-122.

A maturidade alcançada, segundo a idade biológica, pode não corresponder com o desenvolvimento ou a maturidade de outros aspectos da personalidade. Esta realidade deve ser levada em consideração no planejamento da catequese de adultos ao longo de todo o processo de Iniciação à Vida Cristã. Por outra lado, as permanentes mudanças e novas influências que a pessoa experimenta vindas de seu entorno e sua cultura, levam-na à necessidade de uma contínua adaptação às novas situações, pois a idade adulta não é um “estado adquirido”, mas uma capacidade de afrontar novos desafios, de assumi-los e de superar as dificuldades que se apresentam.

Para os interlocutores adultos, a catequese tem como missão mostrar, por meio do conhecimento da fé e da experiência amorosa da vida em Deus, que os caminhos ensinados por Cristo possuem uma dimensão profética e libertadora. Estes são caminhos que conduzem à participação na vida eclesial, conferindo-lhe o sentido mais profundo do belo, do verdadeiro e do bom. Tudo isso ocorre porque a Palavra de Deus, mediada pela catequese, ilumina a vida humana e dá unidade às múltiplas experiências da vida pessoal, familiar e social. Ao reconhecer a Sagrada Escritura como fonte da Catequese⁵⁵, sublinha-se que esta última deve ser totalmente impregnada pelo pensamento, espírito e atitudes bíblicas e evangélicas, mediante um contato assíduo com os mesmos textos. A catequese será tanto mais rica e eficaz quanto mais leia os textos com a inteligência e o coração da Igreja.

O conhecimento do único Deus verdadeiro, tal como está revelado em Jesus Cristo, é transmitido através das Sagradas Escrituras sob a iluminação do Espírito Santo. Portanto, a revelação especial é todo o processo pelo qual Deus revelou-se a si mesmo e seu propósito redentor para a humanidade através de Israel, dos profetas, dos apóstolos, mas definitivamente em Jesus Cristo. É também o meio pelo qual Deus continua revelando-se através das Sagradas Escrituras sob o poder do Espírito Santo, quem ilumina e convence, pelo anúncio da Igreja, a todas as nações da terra. No

⁵⁵ CD 14.

coração deste processo está o grande ato redentor da encarnação do Filho de Deus, quem, por meio de sua vida, morte e ressurreição e intercessão, redime do pecado a todos os que creem nele e os restaura no conhecimento do verdadeiro Deus.

Em sentido mais profundo, o processo de revelação e o processo de redenção são um só, já que ambos têm como centro a pessoa de Jesus Cristo. Os dois chegarão ao cumprimento final quando Cristo regressar e revelar-se na plenitude da sua glória com o fim de conceder a imortalidade a seu povo e levá-lo à presença do Pai⁵⁶. Até lá os mistérios da Revelação redentora continuarão despertando a gratidão e o estudo mais intenso por parte dos redimidos, porque, como diz o apóstolo Paulo: “Hoje vemos como por um espelho, confusamente; mas então veremos face a face. Hoje conheço em parte; mas então conhecerei totalmente, como eu sou conhecido” (1Cor 13,12).

O Papa Francisco, referindo-se sobre a homilia, dedicou vários números da *Evangelii Gaudium*, mencionando alguns traços que devemos levar em consideração no processo da Iniciação à Vida Cristã. Lembrou-nos que

um diálogo é muito mais do que a comunicação duma verdade. Realiza-se pelo prazer de falar e pelo bem concreto que se comunica através das palavras entre aqueles que se amam. É um bem que não consiste em coisas, mas nas próprias pessoas que mutuamente se dão no diálogo.⁵⁷

Por isso, a necessidade de se ter como modelo para toda catequese o *catecumenato batismal*, que é formação específica, mediante a qual o adulto convertido à fé é levado à confissão da fé batismal. Esta “comunicação entre os corações” tem um caráter quase sacramental⁵⁸ e alerta-nos para que o processo da Iniciação à Vida Cristã, semelhante ao da homilia, não corra o risco de

⁵⁶ GALINDO RODRIGO, J. A., *La poderosa fuerza salvadora de Cristo. Una guía para el cristiano ante el actual pluralismo religioso*, p. 27-66; 81-104; 107-177.

⁵⁷ EG 142.

⁵⁸ EG 142.

realizar uma “pregação puramente moralista ou doutrinadora” ou reduzir-se a uma “lição de exegese”.

A vinculação a Deus realiza-se por meio de Cristo. Por conseguinte, a catequese propiciará a vinculação da pessoa com Jesus Cristo. Se Ele é “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6), não há outra forma de aceder ao Pai se não é por Ele. Daí que, a catequese é necessariamente cristocêntrica. Jesus Cristo vincula-nos e revela-nos a Deus Pai. Revela-nos a um Deus que é amor e que é Pai. Assim, também, Jesus nos vincula ao Espírito Santo enviando-o à sua Igreja. Ao mesmo tempo, o Espírito Santo é quem nos vincula a Cristo; Ele nos vai configurando pouco a pouco com Cristo. Mediante seu Espírito, Cristo se faz presente, vive e atua em nós.

Portanto, para alcançar sua meta de estabelecer uma vinculação e comunhão do homem com Deus no processo da Iniciação à Vida Cristã, a catequese de adultos deve trazer pulsante no coração que a Palavra de Deus é fonte viva da catequese e alimento saudável, pois os sete sacramentos, que possuem certa analogia com a origem, o crescimento e a sustentação da vida humana⁵⁹, correspondem a todas as etapas e todos os momentos importantes da existência do cristão: nascimento, crescimento, sanção e missão na vida de fé. Qualificar a catequese de adultos como educação da fé, significa constituir um caminho privilegiado de compreensão da sua identidade e do seu significado na práxis eclesial.

Referências bibliográficas

ALBERICH, E. **A catequese na Igreja de hoje**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983.

BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini***, Paulinas, São Paulo: Paulinas, 2010.

BERGER, K. S. **O desenvolvimento da pessoa. Da infância à terceira idade**. 5ª edição. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2003.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. **Constitución Dogmática *Dei Verbum***: Sobre la Divina Revelación, in Concilio Ecumenico Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. 3ª edición. Madrid: BAC, 2004.

⁵⁹ CIC 1212.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. **Catequese Renovada:** Orientações e conteúdo. 21ª Assembleia geral. Documentos da CNBB 26. 5ª edição. São Paulo: Paulinas, 1983.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. **Diretório Nacional de Catequese. Documentos da CNBB 84**, 6ª edição. São Paulo: Paulinas, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório Geral para a Catequese.** São Paulo: Paulinas, 2022.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida.** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2007.

ERIKSON, E. H., **Infância e sociedade.** 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii gaudium.*** A alegria do Evangelho. Paulinas, São Paulo, 2013.

GALINDO RODRIGO, J. A., **La poderosa fuerza salvadora de Cristo.** Uma guia para el cristiano ante el actual pluralismo religioso. Salamanca (España): Secretariado Trinitario, 2006.

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

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

GONZAGA, Waldecir. 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. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino.** Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

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

GONZAGA, Waldecir; 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; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, Waldecir; SOUZA, Rodrigo Schüller de. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Wellington Cristiano. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024 | e- 46103 2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

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

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação apostólica *Catechesi Tradendae***: a catequese hoje. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

McKENZIE, John L., **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulus, 2005.

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

PAULO VI, Papa. **Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi***: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22ª edição. São Paulo: Paulinas, 2011.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório da Catequese**. São Paulo: Paulinas, 2020.

dos livros deuterocanônicos do AT, escrito diretamente em grego. Neste caso concreto, Tobit busca respostas e o fim de tanto sofrimento. Assim o coração do piedoso Tobit, que padeceu afrontas e perdas, volta-se ao Senhor seu Deus em uma singela, curta, mas eficaz e bela oração, a qual brota de seu sofrimento e de seu coração suplicante, tudo depositando no coração de Deus. A inserção de orações ao longo da narrativa do livro de Tobias, mostra tanto o caráter penitencial como de ações de graças (Tb 3,1-6; 8,4b-8). Esta pesquisa traz um estudo exegético desta oração penitencial (Tb 3,1-6), a partir de uma nova tradução diretamente do grego da LXX, para em seguida, buscar realizar um comentário de forma exegético-teológica da perícopes de Tb 3,1-6, a partir do uso da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), como método sincrônico, porém, sincronizando com alguns passos do Método Histórico-Crítico (MHC), diacrônico e de suma importância para a pesquisa acadêmica. Assim, o uso em conjunto desses dois métodos pode ajudar no aprofundamento do livro de Tobias, pela análise crítica da oração. Conclui-se reafirmando o valor da oração no coração de Deus.

Palavras-chave: Oração de Tobit, Tobias 3,1-6, Boas obras, Práticas religiosas, Análise Retórica Bíblica Semítica.

Abstract

Is there any expression of devotion more pious than prayer? If prayer could be summed up in a single word, it would be the dialogue of the soul with its Creator. In Tob 3,1-6 one finds a prayer that expresses a soul torn by adversity, an individual who, although he asks for death, in truth cries out for help to the God of his ancestors. This is one of the deuterocanonical books of the OT, written directly in Greek. In this concrete case, Tobit seeks answers and an end to so much suffering. Thus the heart of the pious Tobit, who endured affronts and losses, turns to the Lord his God in a simple, brief, yet effective and beautiful prayer, which springs from his suffering and from his supplicating heart, entrusting everything to the heart

of God. The insertion of prayers throughout the narrative of the Book of Tobit shows both a penitential character and expressions of thanksgiving (Tob 3,1-6; 8,4b-8). This study presents an exegetical analysis of this penitential prayer (Tob 3,1-6), based on a new translation directly from the Greek of the LXX, and then seeks to offer an exegeticaltheological commentary on the pericope Tobit 3:1–6 using Semitic Biblical Rhetorical Analysis (SBRA) as a synchronic method, while synchronizing it with selected steps of the HistoricalCritical Method (HCM), a diachronic approach of paramount importance for academic research. Thus, the combined use of these two methods can deepen the study of the Book of Tobit through a critical analysis of the prayer. The conclusion reaffirms the value of prayer in the heart of God.

Keywords: Prayer of Tobit, Tobias 3:1-6, Good works, Religious practices, Semitic Biblical Rhetorical Analysis.

Resumen

¿Existe alguna expresión de devoción más piadosa que la oración? Si la oración pudiera resumirse en una palabra, sería el diálogo del alma con su Creador. En Tb 3,1–6 se encuentra una oración que expresa un alma desgarrada por las adversidades, un individuo que, aunque pide la muerte, en realidad implora auxilio al Dios de sus antepasados. Se trata de uno de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento, escrito directamente en griego. En este caso concreto, Tobit busca respuestas y el fin de tanto sufrimiento. Así, el corazón del piadoso Tobit, que padeció afrontas y pérdidas, se vuelve al Señor su Dios en una oración sencilla, breve, pero eficaz y hermosa, que brota de su sufrimiento y de su corazón suplicante, depositándolo todo en el corazón de Dios. La inserción de oraciones a lo largo de la narrativa del libro de Tobit muestra tanto el carácter penitencial como expresiones de acción de gracias (Tb 3,1-6; 8,4b-8). Esta investigación presenta un estudio exegetico de esta oración penitencial (Tob 3,1-6), a partir de una nueva traducción directamente del griego de la LXX, para,

seguidamente, oferecer un comentario exegéticoteológico de la perícopa Tb 3,1-6 a partir del uso del Análisis Retórico Bíblico Semítico (ARBS) como método sincrónico, sincronizándolo con algunos pasos del Método HistóricoCrítico (MHC), diacrónico y de suma importancia para la investigación académica. Así, el uso conjunto de ambos métodos puede contribuir al profundizamiento del libro de Tobit mediante el análisis crítico de la oración. Se concluye reafirmando el valor de la oración en el corazón de Dios. **Palabras clave:** Oración de Tobit, Tobías 3,1-6, Buenas obras, Prácticas religiosas, Análisis Retórico Bíblico Semítico.

Introdução

Percebe-se que a perícopete de Tb 3,1-6 se constitui em uma oração, feita por Tobit, que é o pai de Tobias. Após tantos infortúnios, criticado por sua mulher, ele faz uma oração. Sobre a qual, pergunta-se: a) Por que Tobit ora a Deus, se deseja morrer? b) Qual é a intenção comunicativa da oração? c) Como dois métodos em conjunto (MHC e ARBS) podem colaborar para melhor compreender o texto e conteúdo da oração de Tobit? Outrossim, antes das respostas, é preciso fazer uma síntese do livro; pois contribui para o entendimento do seu enredo, o qual está presente na maioria das listas do AT, desde os catálogos mais antigos³, inclusive nas antigas e importantes versões, como a Septuaginta e a Vulgata. O livro narra uma história familiar que envolve um homem chamado Tobit, da tribo de Naftali (Tb 1,1-2), que é pai de Tobias e se casará casado com Ana (Tb 1,9); este israelita era um fiel observador da lei mosaica (Tb 1,3.6-8), caridoso e devoto a YHWH (Tb 1,11)⁴. Embora a narrativa se passe no séc. VIII⁵, du-

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 396-398.

⁴ Tobias se comporta como o profeta Daniel (Dn 2,48-49)

⁵ Tobias foi escrito por volta do séc. III a.C., período do helenista; porém, na introdução, a narrativa do contexto é do reinado dos reis assírios, que levaram Tobit, piedoso, à diáspora (Tb 1,3-10). Tobit é zeloso na fé, enterra os mortos, inclusive os executados por Senaquerib, tendo os seus bens confiscados; por causa disso, ele foge. Depois retorna à Nínive, no reinado de Asaradon, graças a seu irmão, nomeado superintendente do reino. Assim, o livro lembra os relatos patriarcais; pois há uma viagem com finalidade

rante o exílio assírio, uma mensagem profunda sobre fé, aflições, providência e boas obras é o destaque deste livro. Os personagens vivem no exílio na cidade de Nínive, na qual, acontece a primeira parte da narrativa⁶.

O que se lê na narrativa do livro é que Tobit ficou cego após ter praticado uma boa obra, tendo os seus olhos adoecidos enquanto descansava, por causa de excrementos quentes dos pardais no muro (Tb 2,7-10). Depois, durante o mês de Distros⁷, em uma discussão com sua esposa Ana, sobre a origem de um cabrito que havia recebido junto do pagamento, ela lhe replicou: “onde estão tuas esmolas? Onde estão as tuas boas obras? Todos sabem o que isso te acarretou” (Tb 2,14)⁸. Então, ele expressou sua tristeza por meio de uma oração pedindo a morte diante das reprovações de Ana (Tb 2,14). Por sua vez, a jovem Sara, no mesmo dia, em Ecbatana, após enviuar de novo, agora pela sétima vez, e diante das reprovações e insultos de sua serva, ela também ora pedindo a morte (Tb 3,7-15). Macatangay⁹ recorda que, na tradição litúrgica da Igreja Católica Romana, o Livro de Tobit é comumente utilizado inclusive em celebrações matrimoniais, nas quais trechos desse livro deuterocanônico são selecionados como leitura do AT para a celebração do Sacramento do Matrimônio, a exemplo das perícopes de Tb 7,9-11.15 e 8,5-7.

Embora haja uma conexão entre as personagens que vivenciam uma amargura, todavia, Sara não sabia que a causa de se tornar viúva por sete vezes era o demônio Asmodeu¹⁰, o qual as-

familiar e matrimonial (Tb 7,11-13); uma oração é feita antes do casamento (Tb 8,4-8); e o casamento é visto como parte do desígnio divino e vivido sob a benção de Deus (Gn 24 e 28). Tobit é o justo que sofre e sua oração é ouvida (Tb 3,16)

⁶ Para Levine, não há consenso sobre a composição do livro de Tobias, há uma data estimada que foi entre o séc. III e o início do séc. II a.C. (aproximadamente c. 250-150 a.C.). LEVINE, Amy-Jill. “Tobit”, p. 11.

⁷ É o mês macedônio que corresponde ao mês de Adar.

⁸ Para as outras passagens bíblicas e nomes de personagens, lugares foi utilizado a Bíblia de Jerusalém.

⁹ MACATANGAY, F. M., When I die, bury me well, p. ix.

¹⁰ No *Mito de Alceste*, a lenda conta que Admeto, rei de Feras, na Tessália, ele foi condenado à morte pelas Parcas, por não prestar culto a Ártemis, a menos que alguém aceitasse morrer em seu lugar. Enquanto seus próprios pais se negaram a ajudá-lo, sua

sassinara os seus maridos na noite de núpcias, impedindo, dessa forma, que o casamento fosse consumado. Enquanto isso, Tobit envia seu filho Tobias em uma viagem, a fim de que recuperasse certa quantia de prata que estava em poder de Gabael em Rages; é Tobias que lhe enviaria e lhe daria um recibo de quitação, já que Tobit estava acometido da cegueira (Tb 4,1-20).

Percebe-se que Tobias deveria buscar a prata, porém, seu pai não queria que ele viajasse sozinho, neste momento é que Deus responde às orações, tanto à oração de Tobit quanto à oração de Sara (Tb 3,16). E ainda com intuito de ajudá-los, Deus envia o Arcanjo Rafael, que na narrativa, o Arcanjo se apresenta com o nome de Azarias, e não revela o seu plano, senão no final do livro (Tb 3,17; 12,15). Assim, encontra-se com Tobias pelo caminho, e ambos irão juntos (Tb 5,4-9)¹¹.

Ademais, à beira do Rio Tigre, Azarias (Arcanjo Rafael) pesca um peixe que será usado mais tarde, neste caso, a vesícula, o coração e o fígado para a libertação de Sara da presença do demônio e da cegueira de Tobit (Tb 6,2-6; 8,1-3; 11,7-15); pois hospedado na casa de Ragüel, Tobias ouve o conselho de Azarias e se casa com Sara, cumprindo a lei do levirato (Dt 25,5-10). Portanto, Azarias coloca o coração e o fígado nas brasas e a fumaça que subiu da sua queima (do ato de assar) expulsa o demônio (Tb 8,3-6).

O livramento de Sara e a consumação do seu casamento com Tobias fazem com que os nubentes fiquem por 14 dias para a celebração das núpcias. Neste interim, Azarias (Arcanjo Rafael) recupera a prata com Gabael e traz consigo os jovens recém-casados (Tb 9,1-6). Em seguida, Tobias e Sara seguem viagem de volta a Nínive, sendo antecidos pelo Arcanjo, a fim de que ele pudesse usar a vesícula do peixe para curar a cegueira de Tobit (Tb 11,7-

esposa, Alceste, ofereceu a própria vida por puro amor e lealdade. A reviravolta acontece quando o herói Hércules (Hércules), sensibilizado pela tragédia, decide confrontar a morte no submundo para resgatá-la. Ao devolvê-la ao marido, o mito consagra a ideia de que a devoção extrema e o sacrifício pessoal podem superar até as leis do destino, especialmente quando amparados por uma intervenção heroica. Aconselha-se a leitura de: EURIPIDES. *Fabulae. Recognovit et adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray*, 1902.

¹¹ Sobre a viagem, casamento e retorno conferir Tb 4,1-12,22.

15). No final da festa de casamento, Rafael se revela aos presentes e traz uma instrução para continuar as boas obras e, por fim, a narrativa termina com a descrição dos últimos anos de Tobit e de seu filho Tobias (Tb 12,1-21; 14,1-14), agraciados pela oração que foi escutada e atendida, aliviando em todos da dor e do sofrimento que estavam passando naquele momento.

Como indicado antes, o livro de Tobias é um dos livros disputados/discutidos do AT, junto com os livros de: Judite, Sabedoria, Eclesiástico, Baruque, 1 e 2 Macabeus, tais livros aceitos em um segundo no cânon, e, por isso, chamados de deutero-canônicos, quando que os demais são chamados de protocanônicos, aceitos em um primeiro momento. Sisto de Siena¹² é o responsável pela criação deste termo, o qual foi empregado nesses livros que não figuravam no TM, mas estavam na LXX. Trebolle Barrera¹³ afirma que não houve interesse dos revisores por causa das diferentes versões existentes. Parece que neste período do Segundo Templo, já se tentava descobrir o texto original. Nota-se que esses livros, contudo que também entraram posteriormente no cânon. A diferença está no cânon que foi usado pelas diferentes igrejas; Gonzaga¹⁴ recorda que o Cânon Palestinese é mais curto em relação ao Cânon Alexandrino, que possui mais livros.

¹² SIXTUS SENENSIS. *Bibliotheca sancta...*, p. 10-11. Uma introdução ao livro de Tobias por Sisto de Siena pode ser lida nas p. 43-44: “CANONICI secundi ordinis (qui olim *Ecclesiastici* vocabantur, et nunc a nobis *Deutero-canonicis* dicuntur) illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis Apostolorum temporibus, sed longè post ad notitiam totius Ecclesiae pervenerunt, inter Catholicos fuit aliquando sententia anceps; veluti sunt in Veteri Testamento libri *Esther, Tobiae, Judith, et Baruch, epistola Ieremiae, Sapientia Salomonis, Ecclesiasticus, oratio Azariae, hymnus trium puerorum, Susannae historia, Belis historia, Maccabaeorum liber primus et secundus.* OS CANÔNICOS de segunda ordem (que outrora eram chamados Eclesiásticos, e agora por nós são chamados *Deutero-canônicos*) são aqueles que, por não terem chegado imediatamente ao conhecimento de toda a Igreja nos tempos dos próprios Apóstolos, mas muito depois, entre os católicos houve por vezes opinião dúbia; por exemplo, no Antigo Testamento estão os livros *Esther, Tobias, Judith e Baruch, a epístola de Jeremias, a Sabedoria de Salomão, o Eclesiástico, a oração de Azarias, o hino dos três jovens, a história de Susana, a história de Bel, e o primeiro e segundo livros dos Macabeus*”.

¹³ O termo “deutero-canônico” representa um segundo momento na admissão ou aceitação no cânon, pela entrada desses livros na Bíblia Cristã. TREBOLLE BARRERA, J., *Bíblia Judaica e Bíblia Cristã*, p. 196; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 317-318.

¹⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 389-390.

Assim, até mesmo no tempo da tradução *ad fontes* da Vulgata, esta questão foi tratada, por Jerônimo que na opinião de Decock¹⁵, ele esposava a *hebraica veritas*, contrariamente a Agostinho, que por sua vez, esposa a tradição recebida dos apóstolos, que usaram a LXX, isto é, a *Septuaginta Auctoritas* é uma realidade. Mas apesar dessa ótica de Decock Jerônimo reconhece o valor da LXX como tradução venerável usada na Igreja e admite seu papel na tradição interpretativa cristã; contudo, afirma que, como cristão, ele pode compreender melhor o sentido profundo do hebraico e, portanto, traduzir com maior precisão. Carbajosa Pérez¹⁶ afirma que a Bíblia usada pela Igreja foi a LXX e não o TM, ainda mais no que diz respeito às citações do AT no NT, em sua grande totalidade tomadas do texto grego e não do texto hebraico. Não reconhecer isso seria um erro. Na Reforma Protestante, por exemplo, ao se optar pelo uso do cânon hebraico para o AT, os livros deuterocanônicos foram traduzidos e colocados no final das Bíblias alemãs e inglesas; mas jamais tirados das Bíblias, fato este que foi acontecer apenas no séc. XIX. No que diz respeito à nomenclatura, para tradição cristã protestante, esses livros foram chamados de “apócrifos”; e para as tradições cristãs católica e ortodoxa, por sua vez, são denominados deuterocanônicos e sempre fizeram parte do cânon bíblico.

Debates à parte, é necessário que os estudiosos e acadêmicos possam se debruçar sobre os livros deuterocanônicos para estudá-los e melhor compreendê-los, quer sejam católicos, protestantes e ortodoxos, até mesmo porque neles há uma ótica judaica em relação ao contexto histórico que parece ser espelhado a partir de uma narrativa ou novela, iluminando, assim, certas práticas da piedade judaica antecedente ao tempo do NT. Por exemplo, a questão das esmolas que é debatida em Mt 6,1-4, demonstra uma prática amplamente realizada de forma equivocada, em vez de ser feita em

¹⁵ Sobre o uso da LXX e a questão da *Hebraica Veritas*, aconselha-se a leitura de: DECOCK, P. B. “Jerome’s turn to the *hebraica veritas* and his rejection of the traditional view of the Septuagint.”, p. 205–222.

¹⁶ CARBAJOSA PÉREZ, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p 11-17; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 337-384.

silêncio, era feita como uma forma de promoção pessoal. Como o próprio Tobit descreve: “eu tinha feito muitas esmolas a meus irmãos de raça” (Tb 1,16).

O ensinamento de Jesus não é sobre fazer, mas sobre fazê-lo de forma errada. Percebe-se em Tobit uma prática correta; pois em momento algum na sua oração ele expõe as esmolas; mas foram tais práticas que trouxeram Rafael como um memorial diante de Deus (Tb 12,6-15). Para Levine¹⁷, a oração pessoal é uma marca do livro de Tobias, o qual é um tema recorrente (Tb 3,2-6.11-15; 8, 4-8.15-17; 11,14-15; 13,1-17). Um ponto de discordância com Levine é quanto à divisão da perícope, ela indica como divisão de Tb 3,2-6, enquanto este estudo assume a divisão de Tb 3,1-6, pelo fato do v.1 servir de introdução à oração, mesmo que traga um verbo de elocução “λέγων/*dizendo*” (v.1c).

Capítulo 8

1. As diferentes versões de Tobias

No que se refere ao Livro de Tobias, nota-se que existiu em três idiomas, no hebraico, aramaico e grego. Além disso, nas versões da Pershita, Copta, Saídica e Latim; inclusive fragmentos de Tobias foram encontrados na comunidade de Qumran, o que pode indicar que esse grupo judaico estimava o conteúdo do livro. De acordo com De Wet¹⁸, o livro de Tobias era tido e lido em alta estima pelos cristãos primitivos.

Ademais, dentro dessas “diferenças notáveis” no que se refere aos livros de Tobias e Judite, que Jerônimo usou um texto aramaico. Da mesma forma, os livros de Sirácida, 1 Macabeus, Baruque (Carta de Jeremias), que foram traduzidos do hebraico; mas em grego, Sabedoria e 2 Macabeus, inclusive a partir do século II, rejeitado pelo rabinismo farisaico; entretanto aceito pelos cristãos de língua grega, e ainda eram lidos nas sinagogas que eles participavam¹⁹.

¹⁷ LEVINE, A.-J., Tobit, p. 16.

¹⁸ DE WET, C. L., The Book of Tobit in early Christianity, p. 9-10.

¹⁹ CARBAJOSA PÉREZ, I., Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem, p. 31.

Acerca do Livro de Tobias, Carbajosa Pérez²⁰ diz que até o século XIX considerava-se que a tradição manuscrita da LXX era uma versão do livro “mais curto”. Entretanto, com a descoberta do Códice Sinaítico, outra realidade ocorreu com a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto com quase a metade do livro de Tobias em aramaico, e em hebraico com uma pequena porção deste livro. Tudo isso gerou um debate sobre o texto grego ou aramaico/hebraico como a primeira língua em que o livro de Tobias foi escrito ou que essas versões seriam um *Vorlage* de Tobias.

Por outro lado, Vílchez Líndez²¹ diz que as descobertas de Qumran dos 4 fragmentos em aramaico (4Q196-199) e de 1 fragmento em hebraico (4Q200) trouxeram esse debate à tona. Observa-se que Rufino²² os chama de livros eclesiásticos: “*Sciendum tamen est quod et alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt/também é conhecido que há outros livros, que não são canônicos, mas eclesiásticos, como são chamados pelos antepassados*”.

Gonzaga diz que com a aceitação dos livros deuterocanônicos como livros como inspirados, Tobias entra na lista do cânon, como pode ser visto nos Códices Vaticano (séc. IV d.C.), Sinaítico (séc. IV d.C.), Alexandrino (séc. IV d.C.) e Claromontano (c. 390-400 d.C.); na Esticometria Armeniana, no Cânon Cheltenham/Mommsen, em Célio Sedúlio no Anonymus, Hilário de Poitiers, no Sessenta Livros, Isidoro, Hugo de São Vitor, bem como no catálogo de Agostinho e transmitido por Jerônimo, na tradução da Vulgata (385-405 d.C.), e de Inocência I; no Concílio Plenário de Hipona, nos Concílios Romano (382 d.C.), III e IV de Cartago (c. 397 e 419 d.C.), entre tantas outras listas, até chegar aos Concílios de Florença (1431-1445) e Trento (1545-1563)²³, além de ter sido conservado nas Bíblias dos Pais da Reforma Protestante (Lutero, Cal-

²⁰ CARBAJOSA PÉREZ, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p. 32-33.

²¹ VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Tobías y Judit*, p. 31-35.

²² GALLAGHER, E. L.; MEADE, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*, p. 219.

²³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 396-398.

vino e Zuinglio), bem como em traduções da Reforma (King James, Genebra e Tyndale)²⁴.

Há várias versões completas do livro de Tobias em grego; existe a versão mais curta que geralmente é chamada de Grego 1, e a outra mais longa de Grego 2. Segundo Hanhart²⁵, no que diz respeito aos manuscritos de Tobias, é importante conferir os existentes nos códices Vaticano (B), Alexandrino (A), Vêneto (Z) e nos Papiros de Oxirrinco 1594 e 1076, sendo que no Papiro 1076 há apenas uma pequena porção de Tb 2,2-5,8, do texto do Grego 2; o texto Grego 2 no códice Sinaítico com Tb 3,6-6,16 (τούτου), no cursivo 319 o texto é do Grego 1; também parcial consta Tb 1,1-3,5 e 6,16-14,15 (ᾠτι); a versão latina antiga (LA) tem o livro todo e sua versão é muito próximo do Sinaítico ou grego II.

Hallermater²⁶ afirma que a partir de 1947, dentre as descobertas dos textos de Qumran foram encontradas quatro cópias de Tobias em hebraico e aramaico. O que mostra uma existência na língua hebraica. Já no fragmento 4Q196 contém Tb 3,5, tal menção é devido a este v.5 fazer parte da perícopé desta pesquisa; ainda, no 4Q200 ou 4Tobit^e traz Tb 3,6 (טָבִיָּא/גִּיָּא). Diante de todas diferenças, é possível deduzir que a oralidade foi a marca do texto até a sua redação final, pelo menos também pelo uso de outros textos da Sagrada Escritura. As versões são um resultado de processo que se deu de forma diferente pela oralidade em diferentes círculos dentro do judaísmo na preservação e e transmissão escrita do livro de Tobias.

Sabe-se que a preservação e transmissão do livro de Tobias em aramaico, hebraico e grego seria um fator de sua aceitação, pelo menos de alguns grupos dentro do judaísmo. Ademais, Fitzmyer²⁷ afirma que o livro de Tobias possuiu uma rica tradição rabínica na Idade Média. Isso implica em dizer que não houve uma rejeição completa dele. Torrey²⁸ afirma que a versão mais longa no grego seria uma tradução de um texto original em aramaico.

²⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 341-354, 373-376.

²⁵ HANHART, R., *Text Und Textgeschichte des Buches Tobit*, p. 21-37.

²⁶ HALLERMATER, M., *Text und Überlieferung des Buches Tobit*, p. 137-138.

²⁷ FITZMYER, J.A., *Tobit*, p. 9-15.

²⁸ TORREY, C. C., "Nineveh" in the Book of Tobit, p. 237-238.

Por essa razão, a própria versão grega da LXX também estaria abreviada em relação à história original, pois deve ter sido transmitida de memória nos círculos judaicos. Esta circulação de Tobias fez com que o texto diminuísse ou fosse recortado. Torrey²⁹ ainda diz que o episódio do cachorro de Tobias falta na versão grega que ele analisou. Portanto, dentre as muitas leituras variantes que podem refletir uma oralidade anterior ao texto escrito, e conforme a localidade, é que teriam surgido as diferentes versões. Neste caso, concorda-se com Torrey e ainda se acrescenta a perspectiva de Lima³⁰ de que um texto, uma história ou um poema podem ser transmitidos oralmente por um longo tempo, e só depois, receberam uma formulação escrita.

A partir dessas duas óticas se formula um processo de formação do livro de Tobias: ele foi sendo perpassado de forma oral nos círculos judaicos; ele contou com variações mais curtas por causa da divulgação oral; ele contou com redações variantes por causa do processo de oralidade e difusão das leituras variantes; ele foi escrito nos círculos judaicos. Todavia, embora haja variantes de Tobias, o que aconteceu com outros livros bíblicos também aconteceu com ele, os textos existiram e foram transmitidos, oralmente e por escrito, antes mesmo de se fechar o livro propriamente dito, em sua forma definitiva, como o temos em nossas Bíblias atuais.

1.1. Texto, segmentação e tradução de Tb 3,1-6

O texto de Tb 3,1-6 é segmentado e traduzido em uma tabela bilingue, em formato bicolunado, facilitando a conferência: à esquerda o texto grego da LXX e à direita a tradução em português. Segue a equivalência formal na tradução e se mantém a segmentação por verbo conjugado, no máximo dois:

²⁹ TORREY, C. C., “Nineveh” in the Book of Tobit, p. 238-239.

³⁰ LIMA, M. L.C., Exegese e Prática, p. 152-153.

καὶ λυπηθεῖς ἔκλαυσα	v.1a	E afligido ³¹ , chorei,
καὶ προσευξάμην μετ' ὀδύνης λέγων	v.1b	e orei com pesar, dizendo:
Δίκαιος εἶ, κύριε,	v.2a	“Justo és, Senhor,
καὶ πάντα τὰ ἔργα σου [δίκαια] ³²	v.2b	e ³³ todas as tuas obras [são justas]!
καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοί σου ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια, καὶ κρίσιν ἀληθινὴν	v.2c	E todos os teus caminhos (<i>são</i>) misericórdia ³⁴ e verdade, e juízo verdadeiro,
καὶ δικαίαν σὺ κρίνεις εἰς τὸν αἰῶνα.	v.2d	e (<i>com</i>) justa tu julgas para sempre.
μνήσθητί μου	v.3a	Lembra-te de mim,
καὶ ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμέ	v.3b	e olha para mim,
μή με ἐκδικήσης ταῖς ἀμαρτίαις μου καὶ τοῖς ἀγνοήμασίν μου	v.3c	não me julgue pelos meus pecados, e pelos meus erros ³⁵ ,
καὶ τῶν πατέρων μου, ἃ ἤμαρτον ἐνώπιόν σου	v.3d	E (<i>nem</i>) de meus pais ³⁶ , os quais pecaram diante de ti ³⁷ ,

³¹ Este verbo λυπεῖν pode ter vários sentidos, como “entristecer”, “sentir o pesar”, “sentir uma dor”. Ele exprime o sentimento de estar pesaroso, é em decorrência das aflições que acometeram Tobit no livro.

³² Ver tópico da Crítica Textual para compreender a opção pela variante.

³³ Esse excesso no uso de “καί/ε” pode demonstrar uma influência semítica no texto.

³⁴ Outra tradução possível é: “beneficências e verdade”. Apesar de ἐλεημοσύνη estar no plural, na língua de chegada, optou-se pelo singular; pois todos os outros termos no segmento estão no singular.

³⁵ O sentido depende do contexto, assim pode referir-se a “atos ou estados de ignorar”, “coisas ignoradas” ou, em uso figurado, a “ignorâncias”. Mas como se trata da não observância dos mandamentos de Deus, optou-se por “erros” ou ainda poderia ser “atos de negligência” ou “transgressões”.

³⁶ Pela intuição dos autores, pode ser que haja uma alusão ou eco de Ex 20,5b: “que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e a quarta geração dos que me odeiam; mas que também ajo com amor até a milésima geração para com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos”. Observa-se que Rabenau, também observou isso, pois ele diz que há uso de expressões habituais da tradição deuteronomista-cronista, o destino do exílio é entendido como resultado da culpa dos pais, que com justiça foi também imposta aos filhos pecadores. Para este comentador, é o próprio desprezo da vontade e do mandamento divino por parte de Tobias que o coloca na comunidade dos pais e o leva a suportar o destino do exílio infligido sobre eles (RABENAU, M., Studien zum Buch Tobit, p. 137).

³⁷ O sintagma ἐνώπιόν σου que foi traduzido como “diante de ti”; mas há a possibilidade: “diante de tua face”; mas essa expressão se encontra no v.6i: “....τὸ πρόσωπόν σου ἀπ’

παρήκουσαν γὰρ τῶν ἐντολῶν σου.	v.4a	desobedeceram ³⁸ , pois, a teus mandamentos.
ἔδωκας ἡμᾶς εἰς διαρπαγὴν καὶ αἰχμαλωσίαν καὶ θάνατον	v.4b	(tu) nos entregastes ao saque ³⁹ , ao cativo e à morte,
καὶ παραβολὴν ὀνειδισμοῦ πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν,	v.4c	E (éramos como um) objeto de escárnio para todos os povos, ⁴⁰
ἐν οἷς ἐσκορπίσμεθα.	v.4d	entre os quais fomos dispersos.
καὶ νῦν πολλαὶ αἱ κρίσεις σου εἰσιν ἀληθιναὶ ἐξ ἑμοῦ,	v.5a	E agora muitos são os teus juízos, verdadeiros para mim,
ποιῆσαι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν μου καὶ τῶν πατέρων μου,	v.5b	fizestes segundo os meus pecados e de meus pais,
ὅτι οὐκ ἐποιήσαμεν τὰς ἐντολάς σου.	v.5c	porque não fizemos ⁴¹ (segundo) teus mandamentos.
οὐ γὰρ ἐπορεύθημεν ἐν ἀληθείᾳ ἐνώπιόν σου.	v.5d	Porque não andamos em verdade diante de ti.
καὶ νῦν κατὰ τὸ ἄρεστόν ἐνώπιόν σου ποιήσον μετ' ἑμοῦ.	v.6a	E agora, conforme o que (é) aprazível ⁴² diante de ti, faz para comigo.
ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου,	v.6b	Ordena: toma o meu espírito ⁴³ !

ἑμοῦ/...a tua face de mim”. Por essa razão, para manter os sintagmas diferentes, mostrando que ao autor da oração usou palavras diferentes.

³⁸ O verbo ἐ παρακούω pode ter o sentido de “ouvir mal” ou ser “negligente” por aceção, desobedecer. Outras opções: “negligenciaram” ou “transgrediram”.

³⁹ Outras opções: “...dado à pilhagem”, nota-se que o termo é feminino o grego, mas o termo “pilhagem” está em desuso em português, logo, optou-se por “saque”. Outrossim, com “cativo” que poderia ter sido traduzido como “desterro”, “exílio” ou até mesmo “deportação”.

⁴⁰ É possível que aqui haja um *zeugma* de ἡμεθα. Além disso, o sintagma: παραβολή ὀνειδισμοῦ poderia ser compreendido como: “uma parábola para censurar”, ou ainda “uma adágio de escárnio”, “opróbrio” ou “difamação” mas com o intuito de manter o mais próximo do original, optou-se por traduzir “παραβολή/ *parábola*” por “objeto”, ficando a frase: “objeto de escárnio”, mantendo os dois termos, e o segundo (ὀνειδισμοῦ) no genitivo também na tradução.

⁴¹ O verbo ποιῆν é literalmente “fazer”, por mais que o sentido seja de “praticamos” ou “cumprimos”. Optou-se por “fazer”; pois há uma paralelo no v.5, como pode ser visto: (v.5b) “fizestes segundo os meus pecados e dos meus pais” // (v.5c) “porque não fizemos (segundo) teus mandamentos”.

⁴² Outra opção: “segundo o que te apraz, faz comigo”.

⁴³ Na nossa tradução, seguiu-se o grego com “πνεῦμα/*espírito*” no mundo semítico teria correspondência com “דַּשׁוּ/ *minha alma*”, cujo sentido é a totalidade do ser ou princípio

ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ·	v.6c	Para que (eu) morra e (me) torne pó. ⁴⁴
διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν,	v.6d	Assim me (é) preferível ⁴⁵ morrer a viver ⁴⁶ ,
ὅτι ὀνειδισμοὺς ψευδεῖς ἤκουσα,	v.6e	porque (eu) padecia as mentiras que ouço,
καὶ λύπη ἐστὶν πολλὴ ἐν ἐμοί·	v.6f	e há grande tristeza em mim.
ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με	v.6g	Ordena: mata-me! ⁴⁷
τῆς ἀνάγκης ἤδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον,	v.6h	Já sei da necessidade para o eterno lugar,
μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ.	v.6i	Não desvies a tua face de mim.”

Fonte: Texto da LXX; tabela e tradução dos autores.

1.2. Crítica textual de Tb 3,1-6

v.2: No v.2b, a LXX de Ralhfs traz a frase “καὶ πάντα τὰ ἔργα σου/ *e todas as tuas obras*” sem o termo [δίκαια/*são justas*], porém não aponta para o problema na crítica textual. Mas, é possível que haja uma elipse (δίκαια), e que é notada com uma leitura variante em outros manuscritos e traduções vernáculas que trazem um

vital, A LXX traduziu muitas das vezes por ψυχί como SI 5,4.5 LXX (SI 6,4.5 TM). Neste caso, a ideia é de “tomar a vida” do orante.

⁴⁴ Literalmente é γῆ/*terra*”; mas o sentido é de “pó” na LXX, em Gn 3,19d: “ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ/ *porque pó é e para o pó retornarás*”. O termo hebraico עָפָר/ *pó*” foi traduzido como γῆ/*terra*”, em vez de κοινοτόπος como em Dt 9,21, porque no TM se encontra עָפָר. Então, o sentido de γῆ em Tb 3,6c é exatamente o mesmo de Gn 3,19d. Outra opção: “para que morra e me tornar pó”; pois o verbo γένωμαι está no infinitivo; mas a construção não funcionaria bem em português, portanto, preferiu-se por um verbo conjugado.

⁴⁵ No grego é um verbo, porém a construção da frase na língua de chegada necessita de um adjetivo.

⁴⁶ Tanto o verbo ἀποθανεῖν quanto ζῆν estão no infinito, por essa razão, preferiu-se “morrer a viver”; mas outra opção seria “morrer à vida”.

⁴⁷ Talvez, se o verbo ἀπολυθῆναί for traduzido como “libertar” na oração: “liberta-me” não poderia ter segmento entre o v.6g e v.6h porque a construção frasal ficaria sem sentido, mas juntos os segmentos: liberta-me da necessidade, já quero o lugar eterno”. Mas neste caso um verbo extra seria acrescentado à tradução. Por esta razão, como o verbo ἀπολυθῆναί também tem o sentido de “matar”, optou-se por este.

acréscimo: “são justas”. Toma-se a exemplo, o códice Sinaítico e a Vulgata que seguem a leitura mais longa:

- ✓ “δίκαιος εἶ κύριε καὶ πάντα τὰ ἔργα σου δίκαια/*Justo és Senhor e todas as tuas obras são justas*”.
- ✓ “iustus es Domine et omnia iudicia tua iusta sunt/*Justo, és Senhor, e todos teus juízos são justos!*”.

Observa-se acima que há uma leitura variante (τὰ ἔργα σου δίκαια/*iudicia tua iusta sunt*) que em vez de ler “obra” se lê “juízos”. Além disso, algumas traduções também se depararam com essa variante, como é o caso da BJ: “Tu és justo, Senhor, e justas são todas as tuas obras”.⁴⁸ Outrossim, a NRSVBA traz da mesma forma: *You are righteous, O Lord, and all your deeds are just/Tu es justo, ó Senhor, e todas as suas obras justas*.⁴⁹ Mas a KJV não traz: “Righteous art thou, O Lord; all thy deeds and all they ways are mercy and truth/ *Justo és tu, ó Senhor; todas as tuas obras e todos os teus caminhos são misericórdia e verdade*”.⁵⁰ Pelo critério interno, o termo “obras” faz sentido, tanto quanto o acréscimo de “δίκαια/*justas*”; pois Deus atua em favor da justiça na terra, o que é um dos temas dos profetas (Is 1,17; Am 5,24/ Mq 6,8).

Da mesma forma, a ideia reaparece em outras partes de Tobias, como em Tb 3,5, com a expressão: “κρίσιν ἀληθινὴν καὶ δικαίαν/*juízos verdadeiros e justos*”; em Tb 13,6: “καὶ εὐλογήσατε τὸν Κύριον τῆς δικαιοσύνης/*e louvai o Senhor da justiça*”; em Tb 14, 7: “καὶ χαρήσονται πάντες οἱ ἀγαπῶντες Κύριον τὸν Θεὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ/*e regozijai todos os que amam o Senhor Deus em verdade e justiça*”; e em Tb 14,11: “καὶ τί δικαιοσύνη ῥύεται/*e a justiça liberta*”. Pelo critério externo, o códice Alexandrino e o Vaticano seguem uma *lectio brevior*⁵¹ em relação ao Sinaítico e à Vulgata, que trazem o texto mais longo com “δίκαια/*justas*”. Entretanto, entende-se que há uma elipse no final do v.2b,

⁴⁸ Bíblia de Jerusalém.

⁴⁹ New Revised Standard Version Bible Apocrypha.

⁵⁰ King James Version.

⁵¹ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

por isso, aqui neste estudo, não se segue a LXX de Ralhfs em sua leitura/variante. Mas, coloca-se entre colchetes o acréscimo [“δίκαια/são justas”] no final do v.2b, seguindo o códice Sinaítico e a Vulgata; preferindo a *lectio difficilior* neste caso⁵².

v.3: No v.3c, o pronome με é omitido no códice Vaticano, mas aparece em outras leituras semelhantes: “μή ἐκδικήσης ταῖς ἁμαρτίαις μου/ não julgue pelos meus pecados”, em vez de: “μή με ἐκδικήσης ταῖς ἁμαρτίαις μου/não me julgue pelos meus pecados”. Pelo critério interno, o pronome με deixa o texto mais inteligível e enfático. Talvez tenha ocorrido uma omissão do pronome, por causa da semelhança fonética (μή /με). Ou ainda porque no v.3b final e v.3c inicial há uma repetição de sons (ἐμέ/μή /με). Pelo critério externo a omissão por ter sido um erro do escriba. Concorde-se com o texto crítico da LXX de Ralhfs porque o pronome torna o texto mais claro.

Ainda segmento v.3c, o códice Vaticano traz “ἐκδικησ/julgue” (presente do subjuntivo ativo 2ª pessoa singular do verbo ἐκδικέω.) em vez e “ἐκδικήσῃς/julgue” (1º aoristo médio passivo do subjuntivo da 2ª pessoa singular de ἐκδικέω). Pelo critério interno, a maioria das formas verbais está no aoristo subjuntivo, e seguir o tempo verbal seria a lógica em relação ao códice Vaticano. Por sua vez, a Vulgata traz “ne (facias) vindictam/não (faças) vingança”, com verbo implícito, no subjuntivo presente, o que seguiria o códice Vaticano. Mas pelo critério externo, o próprio LXX^{app} traz a informação que mais de três quartos de manuscritos do códice Alexandrino trazem a forma que consta no texto crítico da LXX. Prefere-se o texto da LXX de Ralhfs por fazer mais sentido como *lectio faciliior*⁵³.

v.4: No v.4b, com “ἔδωκας/emtregastes”, há uma conjectura no LXX^{app}, que talvez tivesse uma conjunção “καί/e” antes do verbo, como no códice Alexandrino, o que não muda a leitura; portan-

⁵² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁵³ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

to, prefere-se a *lectio brevior*⁵⁴ em relação ao códice Alexandrino. No mesmo segmento v.4b, lê-se “διαρπαγήν/*à pilhagem*”, quando no Sinaítico e no Alexandrino encontra-se “ἀρπαγήν/*espólio*”. Seria a omissão de δι, podendo ser uma leitura variante do texto do Alexandrino, até porque o segmento v.4a também não tem conjunção, somente os vv.4cde possuem. Como o Sinaítico tem mais variantes que os outros códices, prefere-se a leitura mais atestada nos testemunhos, seguindo, portanto, o texto crítico da LXX.

v.6: No v.6a, o termo “ἐνώπιόν/*diante*” é omitido no Códice Vaticano, resultando como leitura do segmento v.6a: “καὶ νῦν κατὰ τὸ ἀρεστόν σου ποίησον μετ’ ἐμοῦ·/*e agora segundo o que(é) aprazível, faze para comigo*”, em vez de: “καὶ νῦν κατὰ τὸ ἀρεστόν ἐνώπιόν σου ποίησον μετ’ ἐμοῦ·/*e agora segundo o que (é) aprazível diante de ti, faze para comigo*”. Pelo critério interno, o termo ἐνώπιόν aparece por sete vezes em Tobias (Tb 3,5.6.16; 12,12.15 e 13,70). Então, uma análise dos seus respectivos contextos, parece ser o uso do semitismo (דִּיפּ) dentro do texto de Tobias. A retirada com um *lectio brevior*⁵⁵ não resolveria a questão, até porque, pelo critério externo, a forma do texto da LXX de Rahlfs é melhor na compreensão do texto; portanto, concorda-se com o texto de Rahlfs; pois não há motivos para discordar dele.

No segmento v.6d, onde se lê “διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν/*já que me (é) preferível morrer a viver*”, o texto do Códice Alexandrino acrescenta “μᾶλλον /*melhor*”, isso faz da leitura “διὸ λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ ζῆν/*já que me é melhor morrer a viver*”. Assim tal mudança não afeta o sentido do texto, mas pode ser uma tentativa de melhorar gramaticalmente o texto. Pelo critério interno, há muitos exemplos com essa construção (μᾶλλον + ἢ) tanto no grego do AT (Gn 19,9; 29,30; Jó 20,2) quanto do NT (Mt 18,3; Jo 3,19; At 4,19). Já que os outros testemunhos, a exemplo do códice Vaticano, não trazem tal acréscimo, assim,

⁵⁴ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

⁵⁵ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

prefere-se o texto crítico da LXX de Ralhfs com a *lectior brevior* e a *lectior difficilior* neste caso⁵⁶.

No segmento v.6f, na última aparição da conjunção “καί/e” da perícopes, os termos “καὶ λύπη/e *tristeza...*” são omitidos no códice Vaticano: “λύπη/*tristeza...*”. O aparato crítico só aponta para a omissão, mas não comenta uma solução; nos códices Sinaítico e Alexandrino aparece a conjunção aditiva “καί/e”. A ausência não atrapalha o texto, mas sua presença deixa o texto em uma leitura melhor. Pelo critério interno, há um uso abundante na oração, e omitir a conjunção apenas uma vez não faria sentido. Pelo critério externo, outros testemunhos trazem a conjunção. Portanto, concorda-se com a leitura da LXX de Ralhfs e que prefere manter a conjunção.

2. Crítica da forma e delimitação pelo MHC e pela ARBS

2.1. Crítica da forma e delimitação: contexto anterior e subsequente próximos

Tb 3,1-6 forma um texto com início, meio e fim, e sua delimitação está clara pelos seguintes critérios: Tb 1,1-2,14, a primeira parte do livro, é uma narrativa; mas em Tb 3,1-6 há uma oração; e em seguida muda o gênero literário, pois Tb 3,7 é um versículo que serve de dobradiça e transição para a oração de Sara, e o texto de Tb 3,8-1015 é outra narrativa que mostra a desgraça das mortes dos esposos de Sara nas noites de núpcias, bem como as afrontas da serva de seu pai, e culmina na oração de Sara com as mãos estendidas para a janela, em Tb 3,11-15; esta alternância demonstra as mudanças entrecortadas entre narrativas e orações.

Mas de forma mais minuciosa, Tb 3,1a inicia-se com uma conjunção “καί/e”, com uma oração bem delimitada, com seu princípio (Tb 3,1ab). No texto, a oração tem uma explicação ou causa de ser proferida (v.1ab), com um verbo de elocução que in-

⁵⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

introduz a oração: “dizendo” (Tb 3,1c). Portanto, o v.1 serve como introdução à oração e deve fazer parte dela. Em seguida, é possível considerar o corpo da oração (Tb 3,1c-5d), com elementos que são recuperados nas partes da oração.

No v.2, há uma ênfase na justiça Divina, com a repetição de termos que servem ao campo semântico jurídico: “δίκαιος/*justo*”, “κρίσις/*juízo*”, “δικαία/*justiça*”, além do verbo “κρίνειν/*julgar*”. No v.3c, encontra-se o termo “ἐκδικήσις/*judgue*”, do verbo ἐκδικέω, da mesma raiz de “justo e justiça”. Tal repetição mostra o uso de substantivos, adjetivos e verbos do campo jurídico utilizado na oração, implicando em uma declaração de penitência, na qual os atributos Divinos são ressaltados.

Ademais, o v.3de aponta para o reconhecimento do pecado de Tobit e dos seus antepassados, o que também é expresso no v.4a, com o verbo “παρήκουσαν/*desobedeceram*”, que é uma confissão do erro. Assim, os segmentos subsequentes, v.4b-e, demonstram o resultado desta negligência, o exílio, a deportação de Israel. O autor novamente recupera as ideias, e o v.5a inicia-se com o sintagma: “αἱ κρίσεις σου/*os teus juízos*”, demonstrando a coesão da temática.

Além disso, o segmento v.5aδγ: “αἱ κρίσεις ἀληθιναὶ/*os juízos verdadeiros*”, também serve de coesão pelo critério vocabular, e faz um paralelo com o v.2cδ, “καὶ ἀλήθεια/*e verdade*”; e o v.2d, “καὶ κρίσιν ἀληθινήν/*e juízo verdadeiro*”, faz paralelo com o v.5aδ-γ, “αἱ κρίσεις ἀληθινὰ/*os juízos verdadeiros*”, o que mantém a coesão do texto. Quanto à coerência, a forma da oração traz essa harmonia com a apresentação e retomada das ideias e imagens. Outrossim, o segmento v.5d traz o sintagma: “ἐν ἀληθείᾳ/*em verdade*”, completando o pensamento anterior.

Por fim, o v.6a, com “ἐνώπιόν σου/*diante de ti*”, faz paralelo com o v.6ία, “τὸ πρόσωπόν σου/*a tua face*”. Nota-se também nos membros inferiores do v.6, eles formam um paralelo com:

- ✓ v.6aε: “μετ’ ἐμοῦ/*comigo*”
- ✓ v.6fγ: “ἐν ἐμοί/*em mim*”
- ✓ v.6ιβ: “ἀπ’ ἐμοῦ/*de mim*”

Outrossim, conecta-se com as primeiras partes da oração: “μου/*de mim*” (v.3a) // “ἐξ ἐμοῦ/*para mim*” (v.5a) // “ἐν ἐμοί/*em mim*” (6f). Dando maior ênfase no merecimento do sofrimento e à aceitação do castigo, bem como um pedido final, para que Deus o matasse, outra vez aparecem elementos emulcoradores, no segmento do v.6b: “ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου/*ordena: toma o meu espírito*”, que faz um paralelo com v.6g: “ἐπίταξον ἀπολυθῆναι με/*ordena: mata-me*”. O verbo preposicionado ἀπολύω tem muitos sentidos, desde “livrar, soltar, libertar”⁵⁷, sendo usado até mesmo como um eufemismo para “destruir” ou “matar”. Procksch e Brüchsel⁵⁸ afirmam tais significados, por isso, segue-se esta última perspectiva, na tradução “matar” em vez das outras possibilidades de entendimento. Quanto à estrutura da passagem de Tb 3,1-6, para Doré⁵⁹ tem-se a seguinte estrutura, tendo o v.1 como pertencente à perícope anterior:

- ✓ v.2: invocação: a justiça do justo Juiz;
- ✓ vv.3-5: confissão dos pecados;
- ✓ v.6: súplica.

Como indicado aqui, Doré⁶⁰ e outros consideram o v.1, como parte da passagem anterior, Tb 1,1-3,1. Mas pela perspectiva de que o v.1, introduz a oração, este deveria estar como um cabeçalho da oração, neste caso, parece verosímil que o v.1 esteja junto com oração e não no capítulo anterior. Até porque, demonstra o estado psicológico do autor. Lembra-se que o conceito de texto não é unívoco, pelo critério formal e temático. Por sua vez, Rabenau⁶¹ traz uma estrutura mais minuciosa, mas não insere o v.1, iniciando no v.2:

⁵⁷ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H., ἀπολύω, p. 114.

⁵⁸ PROCKSH, O.; BRÜCHSEL, F., λύω, ἀπολύω, p. 883-912.

⁵⁹ DORÉ, D., El libro de Tobit o El secreto del rey, p. 17.

⁶⁰ DORÉ, D., El libro de Tobit o El secreto del rey, p. 17-18.

⁶¹ RABENAU, M., Studien zum Buch Tobit, p. 135-136.

3,2a: declaração da justiça de Deus:

- 2b: nas suas ações.
- 2c: no seu juízo.
- 3,3ab: pedindo o cuidado de Deus
- 3c: pedir que o pecador seja poupado no julgamento

3,3d-4a: confissão dos pecados

- 4b-d: descrição do Exílio como juízo Divino
- 3,5: submissão ao juízo Divino com uma confissão justificadora do pecado

3,6ac: apelo à morte

- 6df: justificativa (secundariamente alargada)
- 6g: pedido de isenção da culpa
- 6h: pedido de morte
- 6i: pedindo a atenção de Deus
- 6jk: justificativa (secundariamente estendida)

Skralovnik⁶², por sua vez, apresenta uma estrutura mais concisa, e inicia no v.1, tratando como uma oração penitencial de Tobias (Tb 3,1-6), e ainda faz um tríplice divisão, sendo o v.1 uma introdução.

3,1: introdução

a) 3,2: a doxologia

b) 3,3-5: a confissão

c) 3,6: a petição

Para Skralovnik⁶³, a introdução que demonstra o estado de Tobias (v.1), o desgosto que se encontrava, na primeira parte, está a doxologia (v.2), por mais que esteja aflito, Tobias expressa a justiça de Deus, o orante descreve Deus e seus atos por meio dos termos como “*δίκαιος/justo*”, “*ἐλεημοσύνη/misericórdia*”, “*ἀλήθεια/verdade*”. Além disso, a confissão da justiça de Deus em Tobias, assemelha-se as formulações de outras passagens penitenciais do AT (Jr 12,1; Esd 9,15; Ne 9,33; Dn 9,14

⁶² SKRALOVNIK, S., *Tobit's Penitential Prayer*, p. 280.

⁶³ SKRALOVNIK, S., *Tobit's Penitential Prayer*, p. 280-286.

e Br 2,9). Na segunda parte, confissão, o tom muda, em vez de confissão da justiça divina, agora há uma confissão dos pecados. Mas que há uma ausência de uma confissão direta de culpa em 1ª pessoa do singular por uma confissão formal dos pecados em 3ª pessoa do plural. Assim uma teologia de retribuição coletiva. E na terceira parte, Tobias enfoca no seu próprio sofrimento, embora isso tal prática não seja usual nas orações penitenciais; contudo, organiza uma conclusão paralela com a introdução (3,1.6).

De fato, a estrutura ajuda na compreensão da forma, e a forma mostra a coerência e coesão do texto. Assim, Tb 3,16 é um texto com início, meio e fim, por se tratar de uma oração, dentre outras inseridas na narrativa do livro, que como um todo tem o gênero novela, mostra a oração de um homem que perdeu suas propriedades e ainda acaba se tornando cego. Então, a oração tem um motivo, a alusão histórica do exílio/deportação do reino de Israel. Nota-se que Doré fez uma divisão tripartida, mas Rabenau em quatro partes. Contudo, pela sequência dos fatos, Tobias para e ora, e na busca de uma estrutura mais objetiva e coesa, com três seções, tem-se: a primeira seção, com o v.1; a segunda nos vv.2-4; e a terceira seção nos vv.5-6. Então, a estrutura da oração, com subdivisões explicativas, que enfatizam o conteúdo de cada parte dentro das seções, pode ser:

1) Seção I (v.1): Introdução à oração

Tb 3,1ac: o estado psicológico de Tobit

- Expressão da tristeza pessoal do piedoso

2) Seção II (vv.2-4): a justiça e juízo sobre a nação de Israel

Tb 3,2ae: Deus que é Justo e julga corretamente a cada um (pais/filhos).

Tb 3,3ae: pedido de misericórdia e confissão dos pecados

- Para YHWH usar de misericórdia
- Tobit se coloca junto do seu povo pecador
- Petição para ser poupado e não ser julgado segundo os seus próprios pecados e dos seus antepassados

Tb 3,4ae: o motivo da desgraça e o resultado da rebelião:

- Negligência e rebeldia contra os mandamentos
- Pilhagem, humilhação e dispersão

3) Seção III: A desobediência da nação e o pedido de morte de Tobit

Tb 3,5: Retomada da ideia dos vv.3-4:

- Os pecados pessoais e dos antepassados,
- A consequência da desobediência dos mandamentos de YHWH

Tb 3,6: pedido para morrer:

- Resultado do sofrimento que experimentou
- Pedido para ser morto por YHWH.

2.2. Crítica da forma pela Análise Retórica Bíblica Semítica

v.1: E afligido, chorei, e orei com pesar, dizendo:		
v.2: “ Justo és, Senhor, e todas as tuas obras [são justas]!		
E todos misericórdia	os teus caminhos (<i>são</i>) e juízo verdadeiro , e <i>verdade</i> ,	
e (<i>com</i>) justiça	tu julgas	para sempre.
v.3: Lembra-te de mim, e olha para mim, não me julgue pelos e pelos meus erros , meus pecados , os quais pecaram dian- E (<i>nem</i>) de meus te de ti, PAIS ,		
v.4: desobedeceram,	pois, a teus mandamentos	
(<i>tu</i>) nos entregastes ao saque,	ao cativoiro	e à morte,
E (<i>éramos como um</i>) objeto de escárnio	para todos	os povos,
entre os quais	fomos dispersos.	

v.5:	E agora muitos são os <i>verdadeiros</i>	para mim,
	teus juízos ,	
	fizestes segundo os e de meus PAIS ,	
	<u>meus pecados</u>	
	porque não fizemos (<i>segundo</i>) teus man-	
	damentos	
	Porque não andamos em <i>verdade</i>	diante de ti.
v.6:	E agora, conforme o diante de ti ,	faze para comigo.
	que (é) apazível	
Ordena:	toma o meu espírito!	
	+ Para que (eu) morra e (<i>me</i>) TORNE PÓ.	
	+ Assim me (é) prefe- morrer a viver,	
	rível	
::	porque (eu) padecia as mentiras que ouço,	
=	e há grande tristeza em mim.	
Ordena:	mata-me!	
	+ Já sei da necessidade para o ETERNO LU-	
	GAR,	
=	Não desvies a tua face de mim.”	

Fonte: Tabela dos autores

3. Gênero literário de Tb 3,1-6

Doré⁶⁴ afirma que o gênero literário de Tb 3,1-6 corresponde a uma oração com elementos de liturgia de luto e confissão dos pecados. Nowell⁶⁵ concorda parcialmente com Doré ao reconhecer que se trata de uma oração de pessoas que sofrem e pedem a morte, iniciada pela exaltação da justiça de Deus

Vilchez Líndez⁶⁶, por sua vez, classifica essa oração como uma súplica. Em outra perspectiva, Skralovnik⁶⁷ entende o texto como uma oração penitencial. Segundo ele, por detrás da oração

⁶⁴ DORÉ, D., El libro de Tobit o El secreto del rey, p. 17.

⁶⁵ NOWELL, I., Jonah, Tobit, Judith, p. 28.

⁶⁶ VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., Tobías y Judit, p. 82.

⁶⁷ SKRALOVNIK, S., Tobit's Penitential Prayer, p. 273-278.

de Tobit encontra-se uma tradição deuteronomista, como indicam os textos de Tb 3,1-6; Dt 4,29-30 e Esd 9,3-4. Considerando que o sofrimento apresentado não pode ser plenamente explicado à luz da retribuição tradicional, Skralovnik⁶⁸ propõe que se trata de uma oração penitencial adaptada a essa realidade. Ainda assim, nessa oração penitencial há uma clara exaltação da justiça de Deus, e não apenas a confissão pessoal e coletiva dos pecados cometidos pela nação, cuja punição teria sido o desterro dos israelitas, com sua deportação para o Exílio, contexto literário no qual se insere o livro de Tobias.

Moore também aponta para a tradição deuteronomista ao afirmar que “o justo é abençoado e o ímpio padece”⁶⁹. Assim, o sofrimento de Tobit é comparável ao de Jó, pois ele é afrontado e humilhado inclusive por sua esposa. Desse modo, pelo teor da oração, observa-se que a piedade de Tobit é descrita de forma proverbial, tornando-se um modelo para os judeus dispersos no Antigo Oriente Próximo.

Tobit é apresentado como um penitente, pois sua oração expressa profunda angústia pessoal e seu sofrimento atinge um grau elevado. A oração de Tobit assemelha-se à de Esd 9,15, no que se refere ao vocabulário empregado, embora essa relação possa ocorrer por meio de alusões. Macatangay⁷⁰ afirma que há numerosas alusões aos Salmos, aos Provérbios e a outros livros do AT. Contudo, não é simples demonstrar essas alusões em sua totalidade, uma vez que elas podem ocorrer em pequena proporção ou manifestar-se apenas no nível da ideia ou da imagem, como um eco:

- ✓ Esd 9,15 (LXX): “Κύριε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, δίκαιος σὺ/ *Ó Senhor Deus de Israel, justo tu és*”.
- ✓ Tb 3,2 (LXX): “δίκαιος εἶ, κύριε/*Justo és, Senhor!*”
- ✓ Sl 118,137 (LXX): “Δίκαιος εἶ, Κύριε/*Justo és, Senhor*”.

⁶⁸ SKRALOVNIK, S., *Tobit's Penitential Prayer*, p. 280-281.

⁶⁹ MOORE, C. A., *Tobit*, p. 142.

⁷⁰ MACATANGAY, F. M., *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit*, p. 33

Pelo critério do vocabulário, o Sl 118,137 é idêntico a Tb 3,2a, contudo poderia ser um “eu-Tobit” coletivo, com todos os piedosos que sofreram com o exílio, mas a teologia da retribuição não faria sentido e não tem todas as respostas para um sofredor⁷¹. É possível considerar os elementos de lamentação contidos na oração Tobit, “afligido, chorei com pesar” (v.1ab) e “grande tristeza” (v.6f), que estão na primeira e terceira seção da oração, unindo as partes; também se percebe que há duas petições: “Lembra-te de mim” (v.3a) e “..olha para mim” (v.3b). Além disso, Tobias pede para que não fosse julgado pelos seus próprios pecados e pelos pecados dos seus antepassados (v.3cd).

Quanto ao gênero literário, ainda que Tobit reconheça estar sob juízo Divino, ou ao menos assim o considere, conforme indica o v.5b, o orante também considera que sofre por causa dos antepassados, e uma nova petição surge na terceira seção da oração, quando ele está suplicando para que Deus lhe tire a vida, como se observa no segmento v.6cd.g-i. Desse modo, compreende-se o texto, em seu gênero dominante, como uma oração penitencial, em razão da confissão dos pecados. Contudo, identifica-se também a presença de um subgênero marcado por elementos de julgamento e lamento.

3.1. O Livro de Tobias e a intertextualidade no Antigo e Novo Testamento

A intertextualidade se evidencia na correlação entre textos, tanto aqueles que exercem influência quanto os que são influenciados. Gonzaga e Telles⁷² afirmam que é necessário indagar qual é a natureza dessa correlação entre o AT e o NT. No que diz respeito ao uso do AT no NT, observa-se uma ampla variedade de citações, alusões e ecos textuais. Tal uso indica que os hagiógrafos, a partir de sua leitura, compreendiam o AT como Escritura Divina. Kurtz⁷³, por exemplo, estabelece uma comparação entre

⁷¹ ROSSI, L. A. S., Livros proféticos e sapienciais, p. 206-208.

⁷² GONZAGA, W.; TELLES, A. C., O uso do Antigo Testamento na 2 Coríntios, p. 396.

⁷³ KURTZ, W. S., Atos dos Apóstolos, p. 158.

a cegueira de Tobit (Tb 3,17; 11,13) e a de Saulo (At 9,18), que pode ser entendido como uma possível alusão. Também seria muito importante comparar o livro de Tobias com outras passagens do AT, a fim de identificar e avaliar as diversas possibilidades de intertextualidade. Além disso, para Hawley⁷⁴ há alusões de Tb 4,7-9.12.15-16 com várias passagens do NT:

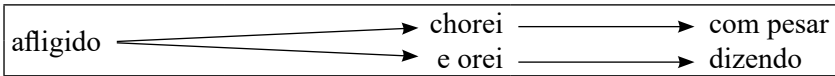
- ✓ Tb 4,7 tem alusão em Lc 11,41.
- ✓ Tb 4,8 tem alusão em 1Cor 16,2.
- ✓ Tb 4,9 tem alusão em Mt 19,20f.
- ✓ Tb 4,12 tem alusão em 1Ts 4,3.
- ✓ Tb 4,15 tem alusão em Mt 7,12; Lc 6,31.
- ✓ Tb 4,16 tem alusão em Mt 5,35f.

3.2. Comentário exegético-teológico

3.2.1. *Seção I (v.1): introdução à oração*

A oração de Tobit é resultado de tudo o que lhe havia acontecido até aquele momento. Além de viver no desterro, em Nínive, ele passa a sofrer oposição pelo simples fato de ser judeu. Desse modo, a introdução da oração revela a profunda tristeza que o acometia. Somada à condição de desterrado/deportado, Tobit torna-se cego em consequência dos excrementos quentes de pombos que lhe caíram sobre os olhos, circunstância que intensificou ainda mais suas tribulações. E ainda, a incompreensão da sua esposa Ana, por causa do suposto presente que lhe foi dado, e sua dura crítica contra Tobit, que, mesmo cego, desterrado e muitas das vezes prejudicado, inclusive com ameaças de morte, espoliação dos bens materiais e família, quando os tem de volta, a cegueira marca fortemente sua vida, expõe sua dor e sofrimento, dizendo: “afligido, chorei, e orei com pesar” (v.1ab). Nota-se o uso de palavras-pares que dão sequência a oração:

⁷⁴ HAWLEY, C. A., *The Teaching of Apocrypha and Apocalypse*, p. 39.



Observa-se que a penitência é expressão pessoal ou em primeira pessoa, uma oração penitencial, que está em primeira pessoa (singular/plural), a exemplo de Tb 1,1ab//Sl 51,3-4. Assim, a sua piedade, na prática, está com as peregrinações que fazia à Jerusalém (Tb 1,6); além disso, Tobit pratica as boas obras nas esmolas, visto que o dízimo do terceiro ano era dado aos pobres, viúvas, órfãos e estrangeiros (Tb 1,1-8; Dt 14,22-29; 18,3-5; Nm 18,12), e ainda alimentava os famintos e vestia os que estavam nus (Tb 1,3-8. 16-17); ele também sepultou um anônimo que foi morto e lançado pela muralha e outros que também foram mortos (Tb 1,15-19). Portanto, Tobit é um exemplo de fé aos seus compatriotas, ele faz tudo o que é necessário e sozinho, pois não há ninguém na comunidade dele que o ajude em sua empreitada.

3.2.2. Seção II (vv.2-4): a justiça e juízo sobre a nação de Israel

No v.2, há uma declaração da justiça Divina, e ao mesmo tempo que Deus é um Deus de “misericórdia”, além de aparecer o termo “verdade”. Esta abertura da oração com essa tríade de atributos de YHWH (justo, misericordioso e verdadeiro), ajuda a recordar que, na LXX, o termo grego “κύριος/Senhor” é usado para o tetragrama sagrado hebraico, como é observado por Ego⁷⁵. Tem-se aqui, uma clara atribuição do juízo Divino. De fato, na oração, a justiça traz o senso de reponsabilidade pessoal de cada israelita que estava na mesma situação que a personagem do livro. Era por causa dos pecados da nação, mas os caminhos de YHWH são justiça, misericórdia e verdade; porém, neste caso, a negligências do povo são a causa do desterro. Neste sentido, Tobit se assemelha a Esd 9,15; Dn 9,7; Br 1,15; 2,6, a justiça é a expressão tanto do julgamento quanto da absolvição. Notadamente, Tobit

⁷⁵ EGO, B., Tobit, p. 108.

ora em um estado de extrema tristeza e aflição, e parece expressar a aceitação de todo mal que sobreveio sobre ele. Percebe-se que há um paralelismo no v.2 a seguir:

- A | v.2a: “**Justo** és, Senhor,
| v.2b: *e todas as tuas obras* [são **justas**]!
B | v.2cα: *e todos os teus caminhos* (são) misericórdia e **verdade**,
B’ | v.2cβ: *e juízo verdadeiro*,
A’ | v.2d: *e* (com) **justiça** tu julgas para sempre.

A identificação de YHWH como um Deus que é, ao mesmo tempo, justo, misericordioso e verdadeiro, pode trazer esperança aos deprimidos, aflitos e angustiados. Fitzmyer⁷⁶ recorda que o SI 24,10a(LXX) traz a mesma frase: “*πᾶσαι αἱ ὁδοὶ Κυρίου ἔλεος καὶ ἀλήθεια τοῖς ἐκζητοῦσιν τὴν διαθήκην αὐτοῦ καὶ τὰ μαρτύρια αὐτοῦ/todos os caminhos do Senhor (são) misericórdia e verdade aos que guardam a sua aliança e os seus testemunhos*”. Percebe-se a diferença de um termo, no caso de ἔλεος por ἐλεημοσύνη, entre o SI 24,10 LXX e Tb 3,2c. Para Bultmann⁷⁷, termo ἐλεημοσύνη significa “compaixão”, “beneficência”, e ele realça o fato de que a LXX geralmente traduziu εἰρηπῆ por este termo grego.

Taylor⁷⁸ afirma que ἐλεημοσύνη pode ser “piedade, misericórdia; caridade, esmolas”, como também aparece em Tb 4,7, além das outras passagens do AT, como em Gn 47,29; Dt 6,25; 24,13; Is 1,27; 28,17. Deste modo, na construção paralela, no v.2c: “*ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια/misericórdia e verdade*”, tem-se uma construção que aparece no AT, por ocasião do pedido feito a José por Jacó, que, embora idoso e prestes a morrer, Jacó pede a seu filho que não fosse enterrado no Egito, como se lê em Gn 47,29e: “*καὶ ποιήσεις ἐπ’ ἐμὲ ἐλεημοσύνην καὶ ἀλήθειαν τοῦ μή με θάψαι ἐν Αἰγύπτῳ/e faça para comigo de misericórdia e verdade, não me enterres no Egito*”.

⁷⁶ FITZMYER, J. A., Tobit, p. 142.

⁷⁷ BULTMANN, R., ἐλεημοσύνη, p. 420-424.

⁷⁸ TAYLOR, B., ἐλεημοσύνη, p. 179.

A diferenças no paralelo em relação a Tobias é que em Gn 47,29 está no singular e Tb 3,2, o termo ἐλεημοσύνην está no plural ἐλεημοσύναι. Já no NT o termo ἐλεημοσύνην assume o sentido de “caridade ou esmola”, com sentido de ato de misericórdia em favor dos pobres (Mt 6,1-3; Lc 12,333; At 3,2-3.10). Ademais, em Tb 2,14, o mesmo termo em grego é usado com o sentido de esmolas: “ἡ δὲ ἀποκριθεῖσα εἶπέν μοι ποῦ εἰσιν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; ἰδοὺ γνωστὰ πάντα μετὰ σοῦ./*então me respondendo, disse: Onde estão as tuas esmolas e as tuas obras de justiça? Eis que sabem todos (o que aconteceu) contigo*”⁷⁹.

Parece que há uma elipse do termo plural: “justas”, pois YHWH é justo e todas as suas obras são justas. Como o intuito é de compreender o texto e não lhe acrescentar nada, mas faria sentido se o termo estivesse na parte final do v.2b. Nota-se que o Códice Sinaítico traz um acréscimo: “δίκαιος εἶ κύριε καὶ πάντα τὰ ἔργα σου δίκαια/*Justo és, Senhor, e todas as tuas obras (são) justas*”. De fato, o termo pela perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, faria sentido, pelo paralelismo sintético entre as partes finais do segmento e ao mesmo tempo um cruzamento entre o termo inicial com o final:

A | v.2a: “**Justo** és,
 X | v.2aα: Senhor!
 A' | v.2b: e todas as tuas obras (são **justas**),

O conteúdo do v.2 se repete com outras palavras no v.5a: “E agora grandes são os teus juízos verdadeiros para mim”. O que serve como elementos emuldoradores:

- ✓ v.2cβ: e **juízo verdadeiro**,
- ✓ v.5a: E agora muitos são os teus **juízos, verdadeiros** para mim,

⁷⁹ Ao invés de “esmolas” também seria possível traduzir por “boas obras”.

O v.3 é iniciado com um verbo no aoristo imperativo, “*μυμνήσκειν/lembrar*”, que está em paralelo com os outros segmentos, como os vv.3b.6i

- ✓ v.3a: Lembra-te *de mim,*
- ✓ v.3b: e olha *para mim,*
- ✓ v.6i: Não desvies a tua face *de mim.*

Tal paralelismo nos verbos de percepção envolve também a dimensão da lembrança e da atenção Divina para com o orante. Observa-se que se trata de um pedido de socorro, no qual Tobit expressa a sensação de, por vezes, estar esquecido ou afastado de Deus. O penitente Tobit clama para que YHWH se volte para ele. No segmento v.3cde, é possível identificar uma declaração do penitente; contudo, em antítese, Tobit afirma ser julgado por causa de seus próprios pecados e dos pecados de seus antepassados, conforme indicado nos vv.3c.5b:

- ✓ v.3c: não **me julgue** pelos meus pecados,
- ✓ v.3d: pelos meus erros,
- ✓ v.3e: e (nem) de meus pais, os quais pecaram diante de ti,
- ✓ v.5b: Fizestes segundo os meus pecados, e de meus pais.

Os segmentos acima mostram que existe coerência e coesão na oração, pela recuperação de termos, ideias e imagens. Quanto às expressões “não me julgue pelos meus pecados, e pelos meus erros” // fizestes segundo os meus pecados e de meus pais”

(vv.3c.5b). Então, o penitente se une aos seus antepassados “de meus pais” (vv.3d.5b); parece que há complementação das ideias e imagens, e pode ser visto outra vez, com em: v.4a: “desobedeceram, pois, a teus mandamentos”; e o v.5c: “porque não fizemos (segundo) teus mandamentos”. É a dinâmica do texto, Deus fez com eles, porque eles não fizeram segundo os mandamentos do Senhor. Assim, pode-se afirmar que os vv.3c.5b em conjunto articulariam dois paralelismos:

- ✓ Um paralelismo sinônimo e cumulativo, em Tb 3,3cd;
- ✓ Um paralelismo antitético discursivo, entre Tb 3,3cd e Tb 3,5b.

Essa estrutura reforça o caráter penitencial da oração, na qual a tensão entre misericórdia suplicada e justiça reconhecida constitui o eixo teológico do discurso do orante; e o v.5e traz o desfecho: “Porque não andamos na verdade diante de ti”. A gradação descrita na oração mostra um caminho afastado de Deus, com um verbo de tom negativo “desobedeceram”, e dois com uma negativa antecedente (não fazer e não andar), o que demonstra a negligência ainda maior dos exilados. Fitzmyer⁸⁰ indicar que Tobit declara que os seus antepassados foram negligentes para com os mandamentos de YHWH.

- ✓ Negligenciaram,
- ✓ Não fizeram,
- ✓ Não andaram,

Outrossim, entre os vv.4-5, há elementos emolduradores e uma gradação com clímax:

v.4:

desobedeceram, pois,	a teus mandamentos.	
(tu) nos entregastes	ao saque, ao cativoiro	e à morte,
E (éramos como um)	objeto de escárnio	para todos os povos,
entre os quais		fomos dispersos.

v.5:

E agora muitos são os	verdadeiros	para mim.
teus juízos,		
fizestes segundo os meus pecados		e de meus pais,
porque não fizemos (segundo) teus mandamentos.		
Porque não andamos	em verdade	diante de ti.

⁸⁰ FITZMYER, J. A. Tobit, p. 143.

Os pecados dos pais não seriam os pecados dos Patriarcas e o desterro seria a escravidão do Egito, assim, a teologia ou tradição do Êxodo estaria por detrás do texto? Ou os pecados dos antepassados de Tobias antes do exílio do Reino do Norte, tal possibilidade também foi observada por Nowell⁸¹, que afirma haver um paralelo, assim como Abraão é modelo de fé e justiça (Gn 15,6.18-19), Tobias e também Ragüel são apresentados como figuras patriarcais que encarnam esses mesmos valores (Tb 1,3; 4,5-6; 14,8-9). Ademais, como o patriarca Abraão é testado com o sacrifício de Isaac (Gn 22), da mesma forma Tobit é provado por Deus por meio de Rafael (Tb 12,14).

Além disso, há o termo “verdade” que está no v.2cd; e o v.4 mostra o resultado da desobediência do povo, e Tobit se encontra no cativeiro. O conteúdo serve como um clímax: 1) pilhagem, 2) cativeiro, 3) morte, 4) escárnio, e 5) dispersos. Apesar de tudo isso, Tobit e sua família ainda sobreviveram junto com uma parte do povo de Deus:

v.4b: (tu) nos entregastes	<u>ao saque</u>
v.4c: e <u>ao cativeiro</u>	e à <u>morte</u> ,
v.4d: e (<u>éramos um</u>)	objeto de <u>escárnio</u> para todos os povos,
v.4e: entre os quais fomos	<u>dispersos</u> .

3.2.3. Seção III: a desobediência da nação e o pedido de morte de Tobit

As cinco punições, sofridas tanto por Tobit quanto pelo seu povo, podem ser compreendidas também à luz da possibilidade do eu-coletivo. No que se refere a essas punições, é possível acrescentar mais duas angústias específicas: a cegueira de Tobit (Tb 1,2.10) e a sua extrema tristeza (Tb 3,1), que pode ser interpretada como um estado depressivo. Diante desse quadro, questiona-se quantos piedosos foram desterrados e injustiçados, tiveram seus bens espoliados, perderam membros da própria família reduzidos

⁸¹ NOWELL, I., *The Book of Tobit: An Ancestral Story*, p. 28.

à condição de escravos ou ainda sequer encontraram compreensão no seio familiar quanto à manutenção das práticas de piedade. Em muitos casos, tais indivíduos ainda eram censurados por sua fidelidade religiosa e pressionados a abandonar essas práticas em favor de um processo de aculturação no contexto do exílio. Klein⁸² defende que a ligação do indivíduo com a coletividade é uma marca da oração:

Além disso, a confissão de culpa intergeracional parece ter desenvolvido vida própria na literatura do Segundo Templo. Ele aparece com destaque na abertura do Salmo 106,6, é então transformado em uma narrativa em Ne 9,2 e ocorre ainda mais em textos como Baruque (Br 1,19), Tobias (Tb 3,5), a Regra de Comunidade de Qumran (1QS 1,25), o Hodayot (1QH 4, 34) e o Documento de Damasco (CD 20,28-29). Pode-se supor que, no período do Segundo Templo, o judaísmo bíblico chegou a um entendimento sobre como se relacionar com seu passado. O padrão identificatório das origens do judaísmo bíblico em termos de história da família poderia ser atualizado e atribuído juntando-se à confissão de pecado entre gerações.

Parece que Klein⁸³ aponta para uma culpa intergeracional que estava viva na mente do povo, adquirindo uma dinâmica própria na literatura do período do Segundo Templo. Nota-se que a narrativa atribui à personagem uma função representativa, pela qual suas perdas, enfermidades e humilhações refletem as consequências históricas, sociais e religiosas enfrentadas pelos israelitas desterrados. Para Bauckham⁸⁴, a história de Tobias poderia ser apresentada como uma parábola que trata da trajetória de Israel, pois as tribos não estariam perdidas, porque depois do exílio houve um tipo de restauração. Mesmo que seja simbólica, pois não há correspondência de cada personagem na realidade, mas sim que a

⁸² KLEIN, A., *Fathers and Sons*, p. 338.

⁸³ KLEIN, A., *Fathers and Sons*, p. 338-339.

⁸⁴ BAUCKHAM, R., *Tobit as a parable for the exiles of northern Israel*, p. 141.

estrutura geral da história de Tobit espelha a história de Israel. A narrativa possui integridade própria, entretendo os leitores-ouvintes na função parabólica. Assim, o livro de Tobias atua dentro do contexto histórico-nacional (passado-presente-futuro).

Bauckham⁸⁵ afirma que há uma ótica escatológica no livro, mesmo que não haja uma restauração dos exilados, mas há uma reconciliação com o culto e a piedade judaica por meio de Jerusalém, que é o centro nacional e cultural. Segundo Macatangay⁸⁶, esse exílio seria uma metáfora para a Diáspora judaica, usando o exílio assírio como modelo de convergência pelo uso anacrônico de 2Rs 18,11. Portanto, as experiências de exílio e a cegueira do personagem Tobit, servem como pontos centrais na trama da história; da mesma forma, na sua oração de desespero, em Tb 3,1-6,

Tobit também se identifica com o Israel, esse sendo transgressor. Todavia, apesar da sua piedade pessoal, inocência e retidão, Tobit também sofre; porquanto, é um representante do seu povo. Além disso, a cegueira é um golpe, pois o torna dependente de sua esposa, e coloca Tobit em um novo abismo de sofrimento e desespero, acentuado pelo sarcasmo de Ana (Tb 2,14). Parece que a cegueira é uma imagem bíblica para os que quebram a Lei de Moisés (Dt 28,28-29). A cegueira, aliás, é uma imagem bíblica frequentemente associada ao exílio (Is 29,18; 59,9-10).

Neste caso, o v.6 mostra que há um suspiro de alguém que se sente abandonado por Deus; e, também neste versículo há elementos emolduradores com ligeira diferença: o v.6b, “Ordena: toma o meu espírito!”, faz um paralelismo com v.6g, “Ordena: mata-me!”. O teor das duas frases é parecido, tendo o mesmo sentido. O verbo no imperativo inicia os dois segmentos – do grego “ἐπιτάσσω/*ordenar; dar ordens*”⁸⁷ tal verbo também aparece em outras partes de Tobias (Tb 3,15; 8,7 [BA])⁸⁸, o que pode ser melhor observado em um esquema que ajuda a visualizar os elementos que formam uma moldura na parte v.6ah, a seguir:

⁸⁵ BAUCKHAM, R., *Tobit as a parable for the exiles of northern Israel*, p. 141-142.

⁸⁶ MACATANGAY, F. M., *When I die, bury me well*, p. 10-12.

⁸⁷ O verbo ἐπιτάσσω está no 1º aoristo ativo imperativo 2ª pessoa do singular.

⁸⁸ Nos códices Vaticano e Alexandrino.

v.6a: E agora, conforme o que (é) apazível diante de ti, faze para comigo.

v.6b: Ordena: toma o meu espírito!

v.6c: Para que (eu) morra e (me) **TORNE PÓ**,

v.6d: assim me (é) preferível morrer a viver,

v.6e: porque (eu) padecia as mentiras que ouço,

v.6f: e há grande tristeza em mim.

v.6g: Ordena: mata-me!

v.6h: Já sei da necessidade para o **ETERNO LUGAR**.

O v.6a serve como uma introdução ao pedido de morte. O que também ocorre com o v.6h, que serve de complemento com uma sentença final: “eterno lugar”. Já entre os segmentos do v.6cf, a preferência do penitente é morrer em vez de viver. Assim essa repetição mostra a intensidade do penitente em ter sua oração respondida: “Não desvie a tua face de mim” (v.6i) // e “olha para mim” (v.3b). Fitzmyer⁸⁹ afirma que os segmentos v6ah podem ser comparados com outras passagens bíblicas, como a de Moisés em Nm 11,15, quando ele pede para morrer (Nm 11,15), com a do profeta Jonas (Jn 4,13), com a de Jó após ter sido afligido demasiadamente (Jó 7,15-16), e com Elias, um profeta que, exausto, também pede para morrer (2Rs 19,4); neste caso, Tobit se comporta como outros grandes homens piedosos da sua nação, Moisés, Elias, Jonas e Jó, como é possível conferir, a seguir, tanto nos textos tanto na LXX quanto no TM, comparando-os:

✓ Nm 11,15 (TM): “אִם-בָּכָה | אֶת-עֵשָׂה לִי הֲרַגְנִי נָא הָרַג אִם-מָצָאתִי :
:תָּן בְּעֵינַי וְאֶל-אַרְצָה בְּרַעַתִּי / *E se (é) desta forma que fazes comigo, mata-me por favor agora, se encontrei graça aos teus olhos, e não verei o mal.*”

✓ Nm 11, 15 (LXX): “εἰ δὲ οὕτως σὺ ποιεῖς μοι ἀπόκτεινόν με ἀναιρέσει εἰ εὐρηκα ἔλεος παρὰ σοί ἵνα μὴ ἴδω μου τὴν κἀκῶσιν/*Porém, se desta forma tu fazes para comigo,*

⁸⁹ FITZMYER, J. A. Tobit, p. 144.

mata-me (com) assassinato, se encontrei misericórdia para contigo, a fim de que não veja meu mal.”

- ✓ 1Rs 19,4b (TM): “*וַיִּשְׁאַל לֵאמֹר יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מָה עָשִׂיתָ לְרַב עַמְּךָ רַב הָהָהָה קָח* :*אָנֹכִי מֵאַבְרָהָם* :*אָנֹכִי מֵאַבְרָהָם* /E pediu para sua alma (para si mesmo) a morte, e disse: é suficiente agora YHWH, toma minha alma, pois não sou melhor que meus pais.”
- ✓ 1Rs 19,4b (LXX): “*καὶ ἠτήσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀποθανεῖν καὶ εἶπεν ἱκανούσθω νῦν λαβὲ δὴ τὴν ψυχὴν μου ἅπ’ ἐμοῦ κύριε ὅτι οὐ κρείσσων ἐγὼ εἰμι ὑπὲρ τοῦς πατέρας μου* /E pediu à sua alma, mata-(me), e disse: é suficiente agora, toma a minha alma de mim Senhor! Porque não eu sou melhor do que meus pais.”
- ✓ Jó 3,11 (TM): “*לָמָּה לָא מָרַחַם אֲמוֹתַי מִבֶּטֶן יִצְאָתִי וְאָנֹכִי* :*אָנֹכִי מֵאַבְרָהָם* /Por que (eu) não morri no nascimento, na saída do ventre expirasse.”
- ✓ Jó 3,11 (LXX): “*διὰ τί γὰρ ἐν κοιλίᾳ οὐκ ἐτελεύτησα ἐκ γαστρὸς δὲ ἐξῆλθον καὶ οὐκ εὐθὺς ἀπωλόμην* /Por que durante (estava) em nascimento, não morri desde a saída do ventre, e não rapidamente morresse.”
- ✓ Jn 4,3 (TM): “*וְעַתָּה יְיָהוָה קַח-נָפְשִׁי אֲתָּה תִּשְׂפֵן מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי* :*אָנֹכִי מֵאַבְרָהָם* /E agora YHWH, toma minha alma de mim, pois é melhor para mim morrer que viver!”
- ✓ Jn 4,3 (LXX): “*καὶ νῦν δέσποτα κύριε λαβὲ τὴν ψυχὴν μου ἅπ’ ἐμοῦ ὅτι καλὸν τὸ ἀποθανεῖν με ἢ ζῆν με* /E agora Senhor Soberano, toma a minha alma de mim, porque melhor para mim é morrer que viver!”

Nota-se que esses homens, por motivos distintos, pedem a morte; e, neste sentido, Jó já foi comparado a Tobit em diversos estudos. Na oração “porque me (é) preferível morrer a viver”, Tobit assemelha-se aos grandes heróis da fé do AT que, em momentos de intensa tribulação, sobrecarregados pelo sofrimento, chegam a pedir a morte. Ademais, Tobit parece estar tão incompreendido quanto Jó esteve, seja por sua esposa, seja por aqueles que o cercavam. Em seu estudo, Kwon⁹⁰ fez um comparativo entre Tobit e

⁹⁰ KWON, J. J., Meaning and context in Job and Tobit, p. 629.

Jó, o insulto de ambas esposas gerou maior tristeza do que a perda dos bens, no caso de Jó, a perda dos bens e filhos, e Tobit, a perda da família que depois é devolvida, mas fica cego na sequência (Jó 1,13-19; 2,7-8; Tb 1,20-22; 2,9-10). Anderson⁹¹ também diz que Tobit é um personagem tipo Jó, pelo sofrimento que vivenciou, o que é possível conferir a partir de uma comparação entre os dois personagens:

- ✓ Jó e Tobit são descritos como homens piedosos e não negligenciam a prática cúltica (Jó 1,1, 4-5; Tb 1,3-12, 16-18);
- ✓ Jó e Tobit são prósperos e engrandecidos (Jó 1,2-3; Tb 1,12-13);
- ✓ Jó e Tobit perdem os seus bens e filhos, mesmo sendo piedosos, Jó perde para a morte e Tobit em relação aos bens e filhos são espoliados (Jó 1,13-19; Tb 1,20);
- ✓ Jó é atacado por uma enfermidade na pele, Tobit perde a visão (Jó 2,7; Tb 2,9-10);
- ✓ Jó tem sua esposa anônima como antagonista, Tobit da mesma forma, Ana critica a piedade de Tobit (Jó 2,9-10; Tb 2,11-14);
- ✓ Jó e Tobit são consolados por amigos e parentes enquanto estão na angústia (Jó 2,11-13; Tb 2,10);
- ✓ Jó e Tobit oram por suas dificuldades (Jó 9,25-35; Tb 3,2-5.11-15);
- ✓ Jó e Tobit desejam morrer (Jó 3,1-26; 6,8-10; Tb 3,6.10);
- ✓ Jó e Tobit depois são recompensados com longevidade (Jó 42,12; Tb 14,2.11).

Essa comparação entre Jó e Tobit mostra que o autor questionava a teologia da retribuição, tal qual o autor de Jó, e não viam nela uma resposta ante as suas tribulações, que não têm causa. Todavia, era a realidade de cada personagem, talvez o contexto ajude a explicar a questão. Rossi⁹² diz que Jó era do tempo do

⁹¹ ANDERSON, G., *Tobit as Righteous Sufferer*, p. 496-498.

⁹² ROSSI, L. A. S., *Livros proféticos e sapienciais*, p. 158-159.

Império Persa,⁹³ e as incertezas da crise com o acúmulo dos bens e das terras devido à política de impostos, com provável rápida urbanização, tenham contribuído para isso.

Schwienhorst-Schönberger⁹⁴ afirma que a temática do “problema de Jó” era conhecida antes da formação de Israel, pois há textos paralelos na Mesopotâmia, na Babilônia e no Egito, desde o terceiro milênio até o século V a.C.; por outro lado, quanto ao livro de Tobias, segundo Fitzmyer⁹⁵, seria de 225-175 a.C., que é bem tardio em relação à narrativa de Jó. Neste caso, pode ter sido influenciada por essa tradição, mesclando pontos na narrativa. Observa-se que todas essas personagens que solicitaram a YHWH o fim da sua vida, com a morte, nenhum deles, morreu, nem Moisés naquela ocasião, nem Jonas, tampouco Jó em meio as maiores perdas da sua vida terrena.

Por sua vez, o v.7a afirma que: “*Ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ συνέβη τῇ θυγατρὶ Ῥαγουὴλ Σάρρα ἐν Ἐκβατάνοις τῆς Μηδίας καὶ ταύτην ὄνειδισθῆναι ὑπὸ παιδισκῶν πατρὸς αὐτῆς/No mesmo dia aconteceu a filha de Ragüel, Sara em Ecbatana da Média, e esta foi reprovada pela criada do seu pai*”. Esse versículo exerce uma função delimitadora, pois introduz um novo acontecimento e atua como uma espécie de elemento de transição. A partir do v.7, o narrador passa a expressar a angústia de Sara e, na sequência imediata do contexto, apresenta-se outra oração, desta vez proferida pela viúva chamada Sara (Tb 3,8), que compartilha da mesma angústia de Tobit. Isso se deve ao fato de seus sete maridos terem morrido na noite de núpcias, impedidos por Asmodeu de consumir o casamento. Nota-se que os textos de Tb 6,14-18 e 8,2-3 descrevem sua atuação direta e sua expulsão por meio da intervenção do anjo Rafael. O demônio Asmodeu foi o responsável pela destruição da família de Sara. Diante desse quadro, YHWH envia Rafael, cujo nome significa “Deus cura”, para trazer a solução tanto para Sara, a enlutada, quanto para Tobias, o desesperançado.

⁹³ Outros autores apontam que Jó seria anterior; o livro ou conto popular seria do séc. VII ao II a.C. CLINES, D. J., Job 1-20, p. 554; além disso, Jó era conhecido por Ezequiel (Ez 14,12-23).

⁹⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., Jó, p. 297.

⁹⁵ FITZMYER, J. A., Tobit, p. 51.

Collins⁹⁶ diz que a realidade é compreendida como envolta em mistério, de tal forma que a revelação necessita ser comunicada por meio de uma fonte sobrenatural, mediada por anjos. Pressupõe-se, assim, a existência de um domínio oculto, povoado por anjos e demônios, cuja atuação possui relevância direta para o destino humano. Esse destino, por sua vez, é determinado de maneira definitiva por um julgamento escatológico final. Em síntese, a existência humana se encontraria condicionada, no presente, pela influência do mundo sobrenatural angélico e demoníaco e, no horizonte futuro, pela inevitabilidade do juízo final. Para Littman⁹⁷, o demônio Asmodeu é habitualmente identificado com *aēšma daēva*, que é uma figura da mitologia persa associada ao “demônio da ira”. O que concordaria com Collins, no que se refere à tradição religiosa que descreve o mundo como palco de um conflito permanente entre o bem e o mal. No contexto persa, isso representaria a luta entre Ahura Mazda e Ahriman e suas forças, no qual *aēšma daēva* atua como aliado de Ahriman. No contexto judaico, Asmodeu aparece nas tradições demonológicas judaicas posteriores. Fitzmyer diz que alguns intérpretes tentaram relacionar o nome Asmodeu ao hebraico שׂמך, com o sentido de “destruir”⁹⁸.

Conclusão

Deus ouve a oração dos penitentes, dos contritos e tristes! Na perícopre de Tb 3,1-6, Deus atende a duas orações: a oração de Tobit, que chora depressivamente e pede a morte (Tb 3,1-6), e a oração da virgem Sara que deseja morrer ante a desgraça da viuvez de sete maridos (Tb 3,8). A sua oração reflete um paralelo entre outros personagens que estavam sobrecarregados, tais como Moisés, Elias e Jó. Mesmo em situações de grande desgosto, eles foram piedosos, eram fiéis, mas sentiram-se abandonados por Deus em meio ao caos das tribulações sofridas.

⁹⁶ COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 27-28.

⁹⁷ LITTMAN, R. J., The Book of Tobit in Codex Sinaiticus, p. 78.

⁹⁸ FITZMYER, J. A., Tobit, p. 151.

Entretanto, a resposta Divina é sábia, e acrescenta a alegria a ambos: ao velho Tobit que volta a ver, e à jovem viúva que se casa com Tobias. A longevidade de Tobit e a preservação da sua memória, no livro que leva o seu nome, são provas de uma memória eterna dos justos. Nesta perspectiva, Tobit e Jó compartilham de muitas semelhanças e diferenças ao mesmo tempo. De fato, YHWH ouve a sua oração, dando-lhe um ensinamento mais profundo: Deus ouviu exatamente sua oração por causa das suas boas obras, conforme fala do arcanjo Rafael (Tb 11,14; 12,1-21).

Tal ironia, em ser ouvida, não para a morte, sequer para a destruição, mas para a vida. Deste modo, o livro de Tobias ainda precisa ser mais estudado. Os ganhos da ARBS neste texto apontam para a beleza retórica e a perspectiva da pragmática da mensagem que o autor desejou comunicar, que o justo e piedoso serão recompensados pelo próprio Deus, e que YHWH não estaria indiferente com sua situação; pelo contrário, está atento às orações dos penitentes. Tobit, Ana, Tobias e Sara aprendem que a sinceridade nas atitudes mostra a verdadeira religião. Em um mundo adverso, é preciso mostrar pelas atitudes que se deve ser um exemplo aos infieis, o mundo de Nínive ou fora da Terra Santa.

A oração de Tobit é uma oração sincera, em que pede misericórdia Divina por tantas dificuldades que o personagem passa em sua vida. Mesmo sendo um homem justo e piedoso, ele não se coloca como superior ao restante do seu povo, os que estavam em exílio devido aos pecados cometidos desde a época de Joroboão I, mas o texto reflete o próprio Tobit compartilhando do mesmo destino dos desterrados, pelo uso do plural na sua oração.

Por que Deus responde de outra forma a Tobit? Porque é justo e misericordioso, que são os atributos que o próprio orante fala sobre Deus. Por isso, ainda é possível, apesar das angústias e perdas, esperar em YHWH, mesmo que com rogos e lágrimas, mesmo que ouvindo afrontas, sempre é possível esperar em Deus, nele, há repostas impensáveis; pois o fim do piedoso, por mais que sofra, como Tobit e Jó, há uma intervenção Divina em decorrência do memorial diante de YHWH, expressa a esperança futura, perce-

be-se que tal esperança é consolidada no livro, pela ajuda Divina, mesmo que de forma oculta até o desfecho revelatório pelas palavras de Rafael.

O texto de Tb 3,1-6 é uma oração em que o orante Tobit expressa a sua tristeza por tudo que o que tinha acontecido em sua vida até agora. A história do livro se passa em Nínive, antes da sua destruição (Tb 1,1-2), isso pode ser visto pela narrativa que demonstra, ora pela realidade, ora forma artística, a culpa que Tobit sente por causa do cativo assírio como resultado da desobediência dele e dos seus antepassados. Todavia Tobias é um piedoso, logo, ele também é um intercessor junto a YHWH, pois confessa seus pecados e os do seu povo e, ainda faz menção dos seus antepassados ou pais. Tal qual Esdras e Daniel, que apesar de serem justos, eles se colocam como na mesma situação dos pecadores, nas suas respectivas orações (Esd 9,5-6; Dn 9,3-5).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Gary A. Tobit as Righteous Sufferer. In: MASON, E. F. (et al.). **Teacher for all generations: essays in honor of James C. Vanderkam** (Supplements to the Journal for the study of Judaism; v. 153). Boston, Leiden: Brill, 2012, p. 493-508.

BAUCKHAM, Richard. Tobit as a parable for the exiles of northern Israel. In: BREDIN, Mark (Ed.). **Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach**. (Library of Second Temple Studies, 55). New York, by T&T Clark, 2006, p. 140-164.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2022.

BULTMANN, Rudolf, ἐλεημοσύνη. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Ed.) Grande Lessico del Nuovo Testamento, v. III. Brescia: Paideia, 1967, p. 399-422.

CLINES, David. J. A. **Job 1–20** (Word Biblical Commentary, v.17a). Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1989.

COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. (Coleção Academia bíblica). São Paulo: Paulus, 2010.

DECOCK, Paul B. “Jerome’s turn to the *hebraica veritas* and his rejection of the traditional view of the Septuagint.” *Neotestamentica*, vol. 42, no. 2, 2008, p. 205–222.

DE WET, Chris L. The Book of Tobit in early Christianity: Greek and Latin interpretations from the 2nd to the 5th century CE. **HTS Teologiese Studies/ Theological Studies** 76(4), 2020, p.1-13.

- DORÉ, Daniel. **El libro de Tobit o El secreto del Rey** (CB 101). Navarra: EVD, 2000.
- EURIPIDES. **Fabulae**. Recogovnit et adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano; Londini et Novi Eboraci: Apud Henricum Frowde (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 1902
- FITZMYER, Joseph A. **Tobit**. (Commentaries on Early Jewish Literature). New York, Berlin: Gruyter, 2003.
- GALLAGHER, Edmon L.; MEADE, John D. **The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and analysis**, Oxford University Press, Oxford, 2017.
- GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico: Listas Bilingües dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos**. Petrópolis, RJ: Vozes, Rio de Janeiro: PUC, 2019.
- GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto C., O uso do Antigo Testamento na 2 Coríntios. **Revista Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413.
- GRYSON, Roger (Ed.). **Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem**. 5 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2007.
- HALLERMATER, Michaela. **Text und Überlieferung des Buches Tobit**. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 3). New York: De Gruyter, 2007.
- HANHART, Robert. **Text Und Textgeschichte Des Buches Tobit** (Abhandlungen Der Akademie Der Wissenschaften Zu Gottingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte F, 139). Verlag Vandenhoeck, 1984.
- HAWLEY, Charles Arthur. **The Teaching of Apocrypha and Apocalypse**. New York: Association Press, 1925.
- HOLY BIBLE. **King James Version with Apocrypha**. CARROLL, R.; PRICKETT, S. (Eds.). Oxford: Oxford University Press, 2008.
- KLEIN, Anja. Fathers and Sons: Family Ties in the Historical Psalms. In: MIKA S. PAJUNEN, M. S.; PENNER, J. **Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period**. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 486). Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, p. 320-340.
- KURTZ, William S. Atos dos Apóstolos. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.). **Comentário Bíblico** (Vol. 3: evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse). São Paulo: Loyola, 1999, p. 143-174.
- KWON, JiSeong James. Meaning and context in Job and Tobit. **Journal for the Study of the Old Testament**, 43(4), 2019, p. 627-643.
- LEVINE, Amy-Jill. Tobit. In: COOGAN, M. D. (Ed.). **The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version Bible Apocrypha** (An Ecumenical Study Edition). Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 11-32.

LITTMAN, Robert J. **The Book of Tobit in Codex Sinaiticus**. (Septuagint commentary series). Leiden; Boston: Brill, 2008.

MACATANGAY, Francis M. **The Wisdom Instructions in the Book of Tobit**. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 12). New York, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.

MACATANGAY, Francis M. **When I die, bury me well: death, burial, almsgiving, and restoration in the book of Tobit**. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M. C. C.; NEVES, M. H. M. **Dicionário grego-português (dgp): vol. 1**, Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

MOORE, Carey A. **Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary**. Doubleday: New York, 1996.

NOWELL, Irene. The Book of Tobit: An Ancestral Story, In: CORLEY, Jeremy; SKEMP, Vincent T. M. (Ed.). **Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit: Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M.** (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 38). Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2005, p. 3-13.

NOWELL, Irene. **Jonah, Tobit, Judith**. (New Collegeville Bible commentary. Old Testament, vol. 25). Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2015.

PROCKSH, O.; BRÜCHSEL, F., λύω, ἀπολύω. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, v. VI. Brescia: Paideia, 1970, p. 883-962.

RABENAU, Merten. **Studien zum Buch Tobit** (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft). Berlin; New York: de Gruyter, 1994.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Livros proféticos e sapienciais: profecia e sabedoria para bem viver**. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2019.

SIXTUS SENENSIS. **Bibliotheca sancta ex praecipuis Catholicae Ecclesiae auctoribus collecta**. Venetiis: apud Franciscum de Franciscis, 1566.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. Jó. In: ZENGER, Erich (et all.). **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 291-305.

SKRALOVNIK, Samo. Tobit's Penitential Prayer. **Edinost in dialog**, 77/2, 2022, p. 265-291.

TAYLOR, Bernard A. **Analytical Lexicon to the Septuagint**. Expanded Edition. With Word Definitions by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, Peabody (Ma): Hendrickson; Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Tobías y Judit**. (Narraciones III). Navarra, España: EVD, 2000.

Capítulo 9

Elementos da teologia do *sensus fidei* em Jr 31,31-34

Elements of sensus fidei theology in Jr 31,31-34

Elementos de la teología del sensus fidei en Jr 31,31-34

Waldecir Gonzaga¹
Edson Cassiano Lopes²

Resumo

O presente estudo analisa a relação entre Jr 31,31-34 e o desenvolvimento da teologia do *sensus fidei*, entendida como a capacidade espiritual, concedida pelo Espírito Santo aos fiéis, para discernir a verdade da fé. Inicialmente, apresenta-se o *sensus fidei* tanto em sua dimensão pessoal quanto comunitária, destacando que seu amadurecimento histórico culmina na formulação oferecida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente na *Lumen Gentium*. Para investigar suas raízes bíblicas, o estudo concentra-se na promessa da “nova aliança” anunciada por Jeremias. A teologia de Jeremias surge num contexto de crise: a iminente destruição de Jerusalém e o exílio babilônico são interpretados como consequência da ruptura da antiga aliança por parte de Israel. Contudo,

¹ Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>>

² Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral da Pontifícia Universidade Católica (Rio de Janeiro, Brasil). Atualmente é presbítero da Diocese da Campanha-MG. E-mail: <cassianocaz@gmail.com>, Currículo Lattes: <<https://lattes.cnpq.br/3224883368096323>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0003-0883-9225>>

o profeta anuncia que Deus, movido por amor fiel, estabelecerá uma aliança qualitativamente nova, caracterizada pela transformação interior do povo. Em Jr 31,31-34, Deus promete escrever sua lei no coração, conceder um conhecimento direto e pessoal de si e perdoar definitivamente os pecados. Essa interiorização da lei supera a insuficiência da antiga aliança, cuja observância externa não conseguia superar o coração corrompido. O estudo mostra que essa renovação interior, obra soberana de Deus, fornece um fundamento bíblico para compreender o *sensus fidei*: a capacidade dos fiéis de conhecer e testemunhar a verdade decorre da ação do Espírito que grava a Palavra no coração. Assim, o Concílio Vaticano II não cria, mas explicita uma intuição já presente na Escritura: a fé envolve simultaneamente a dimensão subjetiva dos fiéis e a dimensão objetiva da comunidade, inseparáveis na vida da Igreja. **Palavras-chave:** Jeremias, Nova aliança, *Sensus fidei*, Fé, Eclesiologia.

Abstract

This study analyzes the relationship between Jer 31,31-34 and the development of the theology of the *sensus fidei*, understood as the spiritual capacity granted by the Holy Spirit to the faithful to discern the truth of the faith. Initially, the *sensus fidei* is presented in both its personal and communal dimensions, highlighting that its historical maturation culminates in the formulation offered by the Second Vatican Council (1962-1965), especially in *Lumen Gentium*. To investigate its biblical roots, the study focuses on the promise of the “new covenant” proclaimed by Jeremiah. Jeremiah’s theology emerges in a context of crisis: the imminent destruction of Jerusalem and the Babylonian exile are interpreted as consequences of Israel’s breach of the old covenant. Nevertheless, the prophet announces that God, moved by faithful love, will establish a qualitatively new covenant, characterized by the interior transformation of the people. In Jeremiah 31,31-34, God promises to write his law on the heart, to grant a direct and

personal knowledge of himself, and to forgive sins definitively. This interiorization of the law overcomes the insufficiency of the old covenant, whose external observance was unable to overcome the corrupt heart. The study shows that this interior renewal, the sovereign work of God, provides a biblical foundation for understanding the *sensus fidei*: the faithful's capacity to know and to bear witness to the truth flows from the action of the Spirit who inscribes the Word on the heart. Thus, the Council Vatican II does not create but rather makes explicit an intuition already present in Scripture: faith simultaneously involves the subjective dimension of the faithful and the objective dimension of the community, inseparable in the life of the Church.

Keywords: Jeremiah, New covenant, *Sensus fidei*, Faith, Ecclesiology.

Resumen

El estudio analiza la relación entre Jr 31,31-34 y el desarrollo de la teología del *sensus fidei*, entendido como la capacidad espiritual concedida por el Espíritu Santo a los fieles para discernir la verdad de la fe. Inicialmente, el *sensus fidei* se presenta tanto en su dimensión personal como comunitaria, destacando que su maduración histórica culmina en la formulación ofrecida por el Concilio Vaticano II (1962-1965), especialmente en *Lumen Gentium*. Para investigar sus raíces bíblicas, el estudio se centra en la promesa de la “nueva alianza” anunciada por Jeremías. La teología de Jeremías surge en un contexto de crisis: la inminente destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico son interpretados como consecuencia de la ruptura de la antigua alianza por parte de Israel. Sin embargo, el profeta anuncia que Dios, movido por un amor fiel, establecerá una alianza cualitativamente nueva, caracterizada por la transformación interior del pueblo. En Jr 31,31-34, Dios promete escribir su ley en el corazón, conceder un conocimiento directo y personal de sí mismo y perdonar definitivamente los pecados. Esta interiorización de la ley supera la insuficiencia de

la antigua alianza, cuya observancia externa no lograba superar el corazón corrupto. El estudio muestra que esta renovación interior, obra soberana de Dios, proporciona un fundamento bíblico para comprender el *sensus fidei*: la capacidad de los fieles para conocer y dar testimonio de la verdad procede de la acción del Espíritu que graba la Palabra en el corazón. Así, el Concilio Vaticano II no crea, sino que explicita una intuición ya presente en la Escritura: la fe implica simultáneamente la dimensión subjetiva de los fieles y la dimensión objetiva de la comunidad, inseparables en la vida de la Iglesia.

Palabras claves: Jeremías, Nueva alianza, *Sensus fidei*, Fe, Eclesiología.

Introdução

O presente estudo busca examinar o tema da “nova aliança”, tal qual está em Jr 31,31-34, um dos profetas maiores e dos livros presentes em basicamente todas as listas e catálogos desde o início do cristianismo³. Aliás, o tema da “nova aliança” é retomado pelo autor da Carta aos Hebreus, no NT⁴. Pretende-se compreender a pertinência dos elementos descritos pelo profeta no que diz respeito à relação de Deus com o seu povo no posterior desenvolvimento da teologia do *sensus fidei*.

A expressão *sensus fidei* é quase sempre encontrada em tradução portuguesa como “senso da fé”, e algumas vezes como “sentido da fé”. Em geral, senso e sentido são palavras sinônimas, mas cada qual está impregnada de diversas outras acepções, de modo que neste estudo se dará preferência a “senso da fé”, apenas por transmitir melhor a noção de capacidade, aptidão ou disposição, na medida em que indica “juízo”, “prudência”, “percepção”.

Enquanto conceito teológico, o *sensus fidei* é apresentado como um instinto espiritual para a verdade da fé que permite ao

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 401-404.

⁴ GONZAGA, W. ARAÚJO, F. H., “Com a aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso”: Uma Análise exegetica de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34, p. 197-239

fiel, pela graça do batismo, reconhecer a autenticidade da doutrina e da prática cristã. Essa capacidade decorre do dom da fé que é recebido através do Espírito Santo comunicado à Igreja, ou seja, à comunhão dos fiéis.

Se através de uma perspectiva subjetiva o *sensus fidei* se refere a uma aptidão do fiel para a inteligência da fé (*sensus fidei fidelis*), por outro lado o sujeito do *sensus fidei* é a própria realidade eclesial em sua percepção comunitária da fé (*sensus fidei fidelium*). Nessa concepção objetiva, vê-se que o conjunto dos fiéis converge em sua adesão à fé, e esse consenso (*consensus fidelium*) desempenha uma importante função para a unidade da Igreja⁵.

Cada uma dessas especificações, ainda que distintas, está relacionada com as demais na compreensão do “senso da fé”, mas sua adequada articulação representou um desafio eclesiológico. A clareza conceitual em relação a essa doutrina, no entanto, amadureceu historicamente, através de um longo processo que culminou em sua nítida apresentação na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. O contexto vital do *sensus fidei* são as coordenadas eclesiológicas do Concílio Vaticano II (1962-1965), que aprofundam seu significado e catalisam suas implicações concretas.

O Povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo, difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade oferecendo a Deus o sacrifício de louvor, fruto dos lábios que confessam o Seu nome (cf. Hb 13,15). A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. Jo 2, 20.27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, “desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis”, manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes. Com este sentido da fé, que se desperta e sus-

⁵ Seguindo o documento da Comissão Teológica Internacional, “O *sensus fidei* na vida da Igreja”, n. 3, as expressões *sensus fidei fidelium* e *consensus fidelium* serão reservadas sempre para enfatizar a dimensão objetiva do conceito. O termo *sensus fidei*, por sua própria dinâmica, poderá se referir aos aspectos subjetivos e objetivos, de acordo com o contexto.

tenta pela ação do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens mas a verdadeira Palavra de Deus (cf. 1 Ts 2,13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cf. Jd 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida⁶.

Uma perspectiva histórico-teológica da eclesiologia se faz necessária para compreender melhor a autoconsciência da Igreja. Em sua historicidade, a reflexão eclesial não é estática ou abstrata, mas se desenvolve segundo a dinâmica da realidade na qual se encontra e da qual surgem as tendências condicionantes das grandes questões às quais precisa responder. Porém, precisamente nesse enfoque, vale uma indagação prévia: se não se encontra na Bíblia – e nem no ensino formal da Igreja antes do Concílio Vaticano II – a expressão conceitual de *sensus fidei*, a noção de “senso da fé” poderia ser apontada como uma inovação eclesiológica de nosso tempo? Para responder a essa pergunta, é preciso recorrer a Sagrada Escritura, como fonte primordial da Teologia, a fim de entender o significado do “senso da fé” no contexto bíblico.

Em 2015, a Comissão Teológica Internacional foi encarregada de conduzir uma pesquisa sobre este tema, que resultou no documento “O *sensus fidei* na vida Igreja”. Esse estudo, logo no primeiro capítulo, busca as raízes bíblicas que permitiram o desenvolvimento da noção de *sensus fidei* ao longo da tradição da Igreja.

Sem a pretensão de apresentar um estudo definitivo ou categórico, os membros da Comissão Teológica Internacional tentaram destacar os traços fundamentais de uma teologia do *sensus fidei* que, fiel à Sagrada Escritura, corresponda à realidade presente, porque é imprescindível que o maior aprofundamento conceitual do tema esteja a serviço de uma vivência eclesial sempre mais atenta à inspiração do Senhor.

Para esclarecer melhor a dimensão pessoal e comunitária da fé, enquanto resposta dos que creem na Palavra de Deus, destaca-

⁶ LG, 12.

se um tema específico do livro do profeta Jeremias, na medida em que permite à teologia esclarecer melhor qual seja a capacidade dos fiéis de conhecerem a verdade e dela darem testemunho.

Em Jeremias, uma “nova aliança” é prometida, que comportará a interiorização da Palavra de Deus: “Porei minha lei no fundo de seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo. Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: ‘Conhececi o Senhor!’ Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores – oráculo do Senhor – porque perdorei sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado” (Jr 31,33-34)⁷.

Vale dizer que a expressão “nova aliança”⁸, em todo o Antigo Testamento, aparece apenas em Jr 31,31 e descreve a base de um novo relacionamento entre Deus e seu povo após o colapso da “aliança mosaica” e a perda da nação em 586 a.C. Essa nova relação foi antecipada em outras passagens de Jeremias e em profetas como Ezequiel, Isaías e Malaquias, mas encontra em Jr 31,31-34 a formulação lapidar de “nova aliança”, enquanto parte de uma esperança maior que inclui um novo ato de salvação, uma nova Sião e um novo rei davídico⁹.

Em uma perspectiva cristológica, o que é descrito por Jeremias aponta para a obra redentora de Jesus Cristo que cumpre plenamente a “nova aliança”. Desse modo, é mister aprofundar precisamente a pertinência do referido trecho de Jeremias e sua contribuição para o desenvolvimento da teologia do *sensus fidei*, especialmente porque esse referencial é consignado no Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos como princípio de sinodalidade, o que o torna substancialmente relevante para a eclesiologia sinodal em nossos dias¹⁰.

⁷ CTI, *O sensus fidei* na vida da Igreja, 13

⁸ Para uma compreensão mais ampla do termo “aliança” na Sagrada Escritura e na Teologia: LOHFINK, N., *Aliança*, p. 86.

⁹ LUNDBOM, J., *Jeremiah 21-36*, p. 465

¹⁰ DF, 23.

1. A teologia do profeta Jeremias

Um primeiro passo para a aproximação do tema da “nova aliança” em Jeremias é buscar uma abordagem sintética de sua profecia, procurando os aspectos gerais da teologia que a desenvolve. A revelação da salvação de Deus na história não ocorreu de forma contínua e serena, mas em meio a períodos fáceis e difíceis, promissores e desafiadores, em fim, de luzes e de trevas.

Jeremias exerceu seu ministério justamente em um desses momentos sombrios: o final do século VII e início do século VI a.C., quando o império neobabilônico, sob Nabucodonosor, avançava rumo à destruição de Jerusalém, em 586 a.C. Séculos antes, Deus havia libertado seu povo do Egito e conduzido Israel à Terra Prometida, lugar de bênção e aliança: “Vão para uma terra que mana leite e mel” (Ex 33,3). No entanto, no tempo em que viveu Jeremias, o povo se tornou rebelde e insensível, tornando incoerente sua permanência na terra, um verdadeiro sinal de fracasso da fidelidade do povo à aliança com e de Deus. Assim, Jerusalém seria abandonada por Deus e o povo deportado como consequência da violação da aliança¹¹.

Nesse contexto, a missão de Jeremias consistiu em anunciar um julgamento iminente: a queda de Jerusalém não seria mero acaso histórico, mas expressão da soberania divina diante do pecado persistente. Apesar dos múltiplos apelos ao arrependimento, o povo rejeitou a mensagem, tornando o exílio inevitável. Mesmo assim, a fé e a submissão a Deus permaneciam como um caminho possível de reconciliação. O ministério de Jeremias não foi apenas de condenação, mas igualmente indicação de novos caminhos e soluções para a crise e para a restauração das pessoas e da nação. Deus revelou ao profeta que a restauração viria após o julgamento e, portanto, o pecado não teria a palavra final. Deus renovaria seu compromisso com o povo ao estabelecer uma “nova aliança”¹².

¹¹ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 15.

¹² MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 16.

Esta visão da nova aliança é um aspecto da profecia que lhe dá especial importância para a igreja hoje. Embora tenha havido um cumprimento parcial das promessas da nova aliança no final dos setenta anos de cativo que Jeremias predisse, esse cumprimento parcial foi substituído pela consumação inaugurada pela vinda de Cristo. A era da nova aliança é, agora, revelada como tendo duas fases principais, mas já houve uma realização inicial dela na notável transformação realizada pela obra redentora de Cristo, e no entendimento e apropriação da igreja dessa salvação mediante o envio do Espírito. A conceituação dessa mudança como “nova aliança” deve ser traçada até os dias sombrios do ministério de Jeremias, e, olhando para ela, podemos chegar a uma compreensão mais profunda dos nossos privilégios¹³.

Assim como Oséias, Jeremias não apenas falou, mas encarnou sua mensagem. Sua vida foi marcada por rejeição e sofrimento, refletindo a própria experiência da nação e antecipando paralelos com Cristo, aquele que também veio aos seus, mas não foi recebido (Jo 1,11). Como em nenhum outro livro profético, o texto de Jeremias evidencia a pessoa do profeta, sua história de vida, prefigurando assim a importância atribuída ao papel dos grandes profetas que se verificará mais tarde tanto no judaísmo quanto no cristianismo.¹⁴

A teologia de Jeremias não é para ensinar verdades de fé, mas aplicada às circunstâncias históricas e espirituais de Judá em seus últimos dias, com a finalidade de encontrar saídas para os problemas do cotidiano da vida do povo de sua época e contexto. Sua mensagem se desenvolve dentro da tradição profética e da “aliança mosaica”, apontando tanto para o juízo quanto para a restauração futura, especialmente na forma da “nova aliança”.

¹³ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 16-17.

¹⁴ RÖMER, T., Jeremias, p. 431.

A questão da restauração de Israel recebe, contudo, no livro de Jeremias, respostas muito diferentes. Alguns textos (Jr 24) só consideram a salvação pela diáspora babilônica, condenando explicitamente a Golah egípcia (Jr 43-44). Outros textos, ao contrário, insistem na bênção da terra de Judá durante a dominação dos babilônios e se opõem dessa maneira à ideologia dtr [deuteronomista] segundo a qual o “verdadeiro Israel” teria sido deportado para a Babilônia. Essas visões conflitantes coabitam, pelo trabalho dos redatores, no interior do mesmo livro e exprimem assim uma tensão na definição do “verdadeiro Israel”, tensão que acompanha o judaísmo ao longo de sua história¹⁵.

O livro de Jeremias reafirma o Deus do Pentateuco, teologia esta que está presente em toda a Escritura¹⁶: criador do universo, sustentador da natureza e das nações, chamado “Senhor dos Exércitos”, mostrando que controla todas as potências do mundo. Nessa perspectiva, a criação funciona como prova da ordem divina, contrastando com a rebeldia humana, mas também evidencia a falsidade dos ídolos, incapazes de agir ou salvar¹⁷.

O profeta destaca o amor eletivo de Deus por Israel, comparado ao amor de um marido e ao carinho por um filho querido (Jr 31,3.20). Esse amor se expressa no êxodo e no dom da terra. Mas Deus não é apenas “Deus de Israel”: é Rei das nações, e sua soberania inclui juízo e misericórdia para todos os povos. Mesmo nos oráculos de juízo há promessa de futura intervenção restauradora para nações estrangeiras¹⁸.

Para Jeremias, a compreensão da ação divina se dá nos padrões de uma aliança. Israel foi escolhido para viver em obediência moral, não para confiar em rituais ou objetos religiosos (templo,

¹⁵ RÖMER, T., Jeremias, p. 431.

¹⁶ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica, p. 247-277.

¹⁷ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 89-90.

¹⁸ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 91.

arca, sacrifícios). Uma aliança que exige: a) fidelidade exclusiva a Deus; b) vida justa; c) obediência prática¹⁹.

Judá, porém, adotou a visão pagã de que Deus seria obrigado a protegê-los independentemente de sua conduta. Jeremias combate essa ilusão: o templo não garante segurança e Deus punirá o pecado de seu próprio povo. Apesar do juízo inevitável, Deus continua sendo “esperança de Israel”, Aquele que cura, restaura e reconstrói. o “Livro da Consolação” (Jr 30–33) mostra que, após o julgamento, virá restauração plena por causa da graça de Deus, não do mérito humano²⁰.

Em Jeremias, articula-se a compreensão de Deus com o entendimento do que seja o povo da Aliança. Idealmente, Israel deveria ser tal qual um filho obediente, ou comparado a uma noiva fiel, figuras que evocam o povo santo vivendo em comunhão com Deus. Assim, obediência levaria à bênção e rebelião levaria à maldição.

Jeremias mostra que tinha consciência de como Israel devia responder as propostas de Deus. Houve um tempo em que Israel verdadeiramente pôde chamar a Deus de: “Pai meu, tu és o amigo da minha mocidade” (3.4; cf. também 3.19). Efraim (as tribos do norte) foi o filho precioso de Deus, o filho em quem ele tinha prazer (31.20). Se seu comportamento tivesse se conformado ao que Deus desejou encontrar neles, isso os teria levado a desfrutar das bênçãos da aliança. “Dai ouvidos à minha voz e fazei tudo segundo o que vos mando; assim, vós me sereis a mim por povo, e eu vos serei a vós outros por Deus; para que confirme o juramento que fiz a vossos pais de lhes dar uma terra que manasse leite e mel, como se vê neste dia” (11.4-5). Porém, em vez de viver como filho obediente, o povo de Israel e de Judá, como o filho pródigo da parábola de Jesus (Lc 15.11-31), afastou-se do caminho de seus pais²¹.

¹⁹ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 92.

²⁰ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 93.

²¹ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 1, p. 94.

No entanto, há a realidade da ruína do ideal, uma vez que Judá quebra a aliança pela prática da idolatria, pelas práticas imorais e sacrifícios humanos, por uma crescente injustiça social e opressão dos pobres, e, enfim, por um culto formalista sem transformação interior. Jeremias utiliza metáforas fortes — prostituição, videira degenerada — para ilustrar a infidelidade de Judá. O problema fundamental é interno: “Enganoso é o coração” (Jr 17,9). Por isso é necessária transformação interior, ou “circuncisão do coração”. Sem fé e lealdade verdadeira, rituais e símbolos religiosos não têm valor. Jeremias insiste que restauração requer retorno ao Senhor. Ele descreve confissões exemplares e usa o oleiro (Jr 18) como imagem da disposição de Deus em perdoar. Mas o povo rejeita repetidamente o chamado, até que o juízo se torna irrevogável e vem o exílio babilônico²².

Nesse contexto, porém, o que se pode esperar do futuro do povo de Israel não é apenas o exílio, mas também restauração. O exílio duraria 70 anos, mas não seria o fim, pois Deus traria o povo de volta, reunificando Israel e Judá, restaurando a terra, a cidade, o templo e o culto, renovando a alegria e a prosperidade. Esse novo êxodo superaria o primeiro em grandeza²³.

O ponto culminante da mensagem de Jeremias é a “nova aliança” (Jr 31,31-34). A mesma lei, mas agora interna, escrita no coração, através de um relacionamento íntimo com Deus, de uma transformação interior que se torna capaz à obediência, cujo ápice é o perdão definitivo dos pecados.

O propósito da “nova aliança”, como o da antiga, é formar um povo que viva em obediência aos mandamentos dados no Sinai. O fundamento da “nova aliança” é o perdão divino. Diferentemente de outras passagens do Livro de Jeremias, em Jr 31,31-34 não há um chamado ao arrependimento. A novidade está inteiramente na iniciativa renovada de Deus, que não pode deixar de manter um relacionamento com Israel. De tal forma que o futuro de Israel depende da firme decisão divina de recomeçar, sem impor condições prévias.²⁴

²² MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 1, p. 95-98.

²³ MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 1, p. 99.

²⁴ BRUEGGEMANN, W., *The Theology of the Book of Jeremiah*, p. 127.

A “nova aliança” resolve a falha da antiga: a incapacidade do povo de obedecer por causa de seu coração corrompido pelo pecado. Isso é reforçado pela descrição adicional da “nova aliança”: “Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, dizendo: Conhece ao Senhor, porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles” (Jr 31,34).

Isso não significa que haverá um dia em que a instrução religiosa será desnecessária, mas que a comunidade da aliança será caracterizada por uma profunda e genuína intimidade interior com o Senhor. O conhecimento de Deus foi enfatizado por Oseias para distinguir a verdadeira fidelidade pactual ao Senhor do “conhecimento” que Israel adquiriu através do envolvimento na prostituição cúltica de adoração a Baal (Os 2.20; 4.1,6; 5.4; 6.6). Jeremias repete a mesma afirmação de que o povo não conhecia o Senhor (2.8; 4.22; 9.3,6,24; 22.16).²⁵

A teologia de Jeremias une três grandes eixos: a) a santidade e fidelidade de Deus, que julga o pecado, mas permanece firme em seu amor eletivo; b) a infidelidade humana, enraizada no coração corrompido, tornando necessária uma intervenção divina mais profunda que a antiga aliança; c) a esperança futura, expressa pela nova aliança e pelo renovo davídico. Jeremias, portanto, revela a tensão entre juízo e graça, mostrando que o último ato da história pertence à restauração, não à destruição, porque Deus é fiel à sua aliança²⁶.

2. A “nova aliança” em Jr 31,31-34

Por tudo o que foi visto a respeito da teologia do livro de Jeremias, uma questão que se coloca é não apenas se o profeta tinha esperança para o futuro, mas sim de qual maneira quis manifestar essa esperança. Nesse sentido, a passagem da “nova aliança” é

²⁵ MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 1, p. 100-101.

²⁶ MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 1, p. 101-102.

considerada uma das mais importantes na literatura profética. A perícopre de Jr 31,31-34 é um dos temas centrais da teologia bíblica e representa a resposta de Deus ao fracasso repetido de Israel em manter a “aliança mosaica”.

Uma leitura crítica poderia nos levar a perguntar quanto à autenticidade: o oráculo que descreve a “nova aliança” seria mesmo do profeta Jeremias? Como foi apontado anteriormente, a coexistência de abordagens teológicas conflitantes parece indicar que a própria composição do texto refletiria, em seu processo de redação, diferentes influências. Jr 31 está inserido no conjunto mais amplo do “Livro da Consolação” (Jr 30–33), e alguns estudiosos consideram tal conjunto teria existido de maneira independente do livro de Jeremias, ou então como um produto da intensa atividade de escribas que se instala a partir do exílio. De qualquer forma, há um consenso de que as distintas redações que influenciam o referido conjunto refletem a questão da restauração de Israel²⁷.

John Bright²⁸ não vê razões para duvidar da autenticidade do texto, considerando que, ainda que não sejam literalmente palavras originais de Jeremias, o trecho em questão (Jr 31,31-34) expressa o ponto mais alto de toda a teologia de Jeremias.

A passagem da “nova aliança” reflete bem a mensagem de Jeremias e representa o ponto central de sua teologia. Em vez de basear a esperança na aliança davídica ou na restauração da monarquia, Jeremias anuncia um novo ato de graça divina: a renovação mais profunda da “aliança mosaica”. Deus perdoará os pecados e escreverá sua lei no coração do povo, capacitando-o para obedecer. Assim, a teologia do Êxodo, antes usada para condenar Israel, torna-se fundamento de esperança, mostrando que a fidelidade e a graça de Deus garantirão o futuro do seu povo²⁹.

A extraordinária riqueza dos capítulos de Jr 30–31 revela a profundidade e a complexidade das maneiras pelas quais a Jeremias pode falar desse Deus que promete e cria o futuro, recorre-

²⁷ RÖMER, T., Jeremias, p. 431.

²⁸ BRIGHT, J., Jeremiah, p. 287.

²⁹ BRIGHT, J., Jeremiah, p. CXVIII.

do às diversas tradições preservadas na memória de Israel. Toda essa riqueza e complexidade, porém, servem a um único propósito: afirmar que Deus é fiel e poderoso e que pretende conceder a Israel um futuro cheio de esperança³⁰.

Mas qual seria a novidade dessa aliança e a partir de qual momento ela entraria em vigor? Sobre a primeira parte da questão, a busca da resposta parece encontrar-se não tanto no conteúdo da aliança, mas na forma como tal conteúdo será assimilado; quanto a segunda parte da questão, é importante perceber uma continuidade nessa novidade: não se trata de uma aliança meramente substitutiva, mas de tornar pleno os efeitos da aliança de Deus com seu povo³¹.

2.1 Parte I: v.31-32

³¹Eis que dias virão – oráculo de YHWH – em que selarei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova.

³²Não como a aliança que selei com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito — minha aliança que eles mesmos romperam, embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de YHWH!

No Antigo Testamento, a aliança era compreendida a partir dos tratados de suserania dos grandes impérios, nos quais um rei poderoso estabelecia obrigações para seus vassallos, prometendo recompensas pela obediência e punições pela rebeldia. De maneira semelhante, Deus, “o grande Rei”, firmou com Israel um pacto que incluía bênçãos, responsabilidades e graves consequências para a infidelidade. A grande questão que surge, então, diante da contínua desobediência do povo é se haveria possibilidade de restauração. Jeremias responde afirmando que sim: Deus anunciaria uma “nova aliança”, expressão única no Antigo Testamento, mas amplamente desenvolvida no Novo³².

³⁰ BRUEGGEMANN, W., *The Theology of the Book of Jeremiah*, p. 128.

³¹ KAISER JR., W., *Walking the ancient paths*, p. 206.

³² MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 2, p. 246-247.

A frase introdutória, **Eis aí vêm dias, diz o Senhor**, é a mesma que iniciou o versículo 27 (“Eis que vêm dias”) e aponta para o período em que o Senhor agirá para restaurar a sorte do seu povo. A escala de tempo precisa não é declarada, mas há a ideia de que o que está por vir já está determinado e de fato já começou a emergir. Esse é o pano de fundo para se entender a cláusula **em que firmarei nova aliança**. O conceito de novidade pode ser interpretado de duas maneiras: ou o que é novo em folha (Ex 1,8; Dt 32,17; 1Sm 6,7) ou o que é novo no sentido de renovado (Lm 3,22-23). A ideia de novo em folha é favorecida aqui pelo uso anterior de “nova” no versículo 22, acompanhado pelo verbo “criar”, que normalmente implica trazer à existência o que não existia anteriormente. Por outro lado, a LXX usou a palavra grega que indicava não algo novo em folha, mas a nova edição de algo que já existe. Nessa passagem há muitas evidências que indicam esse elemento de continuidade. À parte do uso continuado da própria palavra aliança, há a identidade das partes em aliança e das dimensões básicas do relacionamento estabelecido: “eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo” (v.33)³³.

Há uma continuidade evidente: Deus estabelece sua aliança novamente com Israel e Judá, agora reunificados, e reafirma a essência do relacionamento pactual. Porém, há também novidade: trata-se de um ato criador de Deus, não apenas uma repetição do pacto do Sinai³⁴.

A comparação explícita é entre a “nova aliança” e a “aliança mosaica”, firmada no êxodo. A “antiga aliança” foi marcada pela libertação cuidadosa e amorosa de Deus, que tomou Israel “pela mão”. Contudo, mesmo após repetidas renovações, o povo quebrou essa aliança quase imediatamente após recebê-la³⁵.

³³ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 247.

³⁴ MACKAY, L., Jeremias, vol. 2, p. 247.

³⁵ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 248.

Há duas maneiras de entender a segunda parte do versículo; **porquanto eles anularam**/"quebraram" **a minha aliança** a interpreta como expressando a razão para a nova aliança. Alternativamente, essa pode ser uma segunda descrição da aliança, uma cláusula relativa, "minha aliança que eles quebraram" (NKJV). Apesar de terem jurado lealdade e de terem prometido sinceridade e comprometimento, eles tinham quebrado a aliança do Sinai quase imediatamente depois que ela foi estabelecida (Ex 32; Nm 14; 16; Jr 7,25-28; SI 95,8-11; At 7,51-53). A palavra traduzida como "anularam"/"quebraram" (<v*pā*rar, 11,10) também pode ir além da ideia de violar os termos da aliança e abranger a ideia de tomar a aliança nula ou sem efeito. Então Deus estaria dizendo: "Eles anularam a minha aliança por quebrá-la repetidamente e se recusarem persistentemente a corrigir seus caminhos apesar dos pedidos que fiz a eles por intermédio dos profetas". Nesse caso, as condições da aliança existente não davam base para qualquer relacionamento entre Deus e o povo. Como tinha acontecido anteriormente, a história subsequente do Senhor com seu povo estaria arraigada na sua determinação soberana e incondicional de começar tudo de novo com eles. Quando ele disse que os amava (v.3), estas não tinham sido palavras vazias, mas realidade divina, que ele expressaria novamente numa aliança. Não era a forma da aliança que tinha sido a causa da quebra do relacionamento, mas a rebelião do povo³⁶.

A "nova aliança", portanto, não é mais uma reforma da antiga, como ocorrera nos dias de Josias. É algo qualitativamente diferente, necessário porque o coração do povo permanecia rebelde apesar de todas as advertências e compromissos assumidos³⁷.

³⁶ MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 2, p. 248.

³⁷ MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 2, p. 249.

2.2 Parte II: v.33-34

³³ Porque esta é a aliança que selarei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de YHWH. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo.

³⁴ Eles não terão mais que instruir seu próximo ou seu irmão, dizendo: “Conhececi a YHWH!” Porque todos me conhecerão, dos menores aos maiores, – oráculo de YHWH – porque vou perdoar sua culpa e não me lembrarei mais de seu pecado.

A parte positiva da “nova aliança” revela sua profundidade transformadora. Deus mesmo agiria para modificar o interior do ser humano: sua lei não seria apenas externa, gravada em tábuas de pedra, mas seria colocada na mente e escrita no coração do ser humano.

A descrição positiva da nova aliança é encontrada nos versículos 33 e 34. O *kî* introdutório é provavelmente usado de forma adversativa depois de “não conforme”, no início do versículo 32. Daí, porque (NKJV, NRSV) **esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor**. Nesse caso, “a casa de Israel” refere-se ao povo unido de Deus. A aberração da monarquia dividida foi ignorada não somente por causa da dupla referência no versículo 31, mas também por causa do foco sobre um só povo no tempo do êxodo, no versículo seguinte; “depois daqueles dias” constitui um problema porque parece se referir aos dias que são ditos que estão chegando quando a nova aliança é feita, no versículo 31. Porém, é mais provável que a referência não seja ao versículo 31, mas meramente indique o tempo em que a sorte do povo será restaurada e eles serão levados de volta para a Terra Prometida. Isso se encaixaria na estrutura básica do êxodo, quando a aprovação formal da aliança no Sinai segue o efetivo ato divino de redenção no êxodo. Do mesmo modo, a nova aliança não é apresentada como resultado de ação ou

mérito humano. Ela também é uma aliança de suserania cujos termos são divinamente determinados e ela vem à existência somente pela iniciativa soberana de Deus. Os verbos em toda essa seção enfatizam o que “eu”, o Senhor, fará³⁸.

O que antes podia ser interpretado apenas como uma exigência externa agora se tornaria uma inclinação interna, fruto da ação do Espírito do Senhor. Assim, a fidelidade à aliança passa a ser assegurada não por cerimônias, mas pela renovação espiritual.

Eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo. Essa sempre tinha sido a essência do relacionamento de aliança. Isso transcendia todo arranjo político meramente externo ao instituir um vínculo pessoal entre as partes em aliança (Ex 29.45; Lv 26.12). Esse vínculo sempre tinha sido real, significativo e efetivo no que se refere ao compromisso de Deus com a aliança; agora estará realmente presente na resposta do povo por causa da atividade interior do Espírito de Deus³⁹.

O relacionamento pactual alcança sua plenitude: o povo conhecerá verdadeiramente o Senhor, não como mera informação, mas como compromisso vivo e pessoal. A necessidade de exortações constantes desaparecerá porque todos terão um conhecimento íntimo e transformador de Deus⁴⁰.

Não ensinará jamais ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor. Isso não deve ser entendido como uma rejeição ao ministério de ensino, nem como tomando obsoleta toda exortação mútua. A repetição “próximo” e “irmão” expressa claramente as obrigações pactuais recíprocas que existiam dentro da nação, mas na situação imaginada a necessidade de ensinar os fatos da fé ou de

³⁸ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 249-250.

³⁹ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 251.

⁴⁰ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 251.

exortar a uma maior lealdade pessoal seria obsoleta. O conhecimento de que se fala aqui vai além de um mero conhecimento dos fatos da revelação para incluir um compromisso interior com uma parte que é conhecida. A falta de conhecimento ((*v̄yāda*, 2.8) tinha sido percebida por Oseias como o pecado fundamental do Reino do Norte (Os 4.1; 6.6), e esse era o mesmo problema que persistia no Sul. Isso não significa que houvesse uma ampla ignorância dos detalhes da lei. O problema surgia de uma falta de familiaridade pessoal com o caráter e a vontade do Deus que eles professavam servir. Sob a administração da nova aliança, essa deficiência é sanada. Há um chamado para uma vida de fé (9.24; Jo 17.3; Gl 4.8-9), que não precisará ser dirigido a ninguém porque todos igualmente reconhecerão verdadeiramente a supremacia do Senhor e serão totalmente comprometidos com ele; **porque (*kī*) todos me conhecerão, desde o menor até ao maior deles, diz o Senhor**. Essa frase pode significar “do mais jovem ao mais velho” ou “através de todo o espectro social”. A ênfase é na universalidade do conhecimento, que é produto não apenas de ensino externo, mas da ação do Espírito de Deus (Is 54.13; Jl 3.1; Is 11.9)⁴¹.

Outro elemento central da “nova aliança” é o perdão completo dos pecados. Ao afirmar que não mais se lembrará da iniquidade do povo, Deus não declara amnésia, mas garante que não trará os pecados à tona para julgamento. Na antiga aliança, o perdão era mediado por sacerdotes e sacrifícios repetitivos; na nova, o perdão é pleno, definitivo e transforma a relação entre Deus e o ser humano.

O comprometimento do coração envolvido em conhecer verdadeiramente a Deus virá por causa das ações divinas anteriores de perdão e não de lembrar-se. **Pois (*ki*) perdorei as suas iniquidades (*āwôn*, 2.22) e dos seus pecados (*haṭṭāt*)**

⁴¹ MACKAY, J. L., Jeremias, vol. 2, p. 251.

jamais me lembrarei. Essa é a base da novidade da aliança. Na aliança mosaica, o perdão pactual do pecado era apresentado por meio de muitos intermediários e ofertas sacrificiais, mas na nova aliança o perdão será conhecido de tal modo que todos reconhecerão verdadeiramente o Senhor como seu soberano e provedor por causa do método pelo qual ele perdoa e apaga a iniquidade. Os detalhes de como isso é possível não são mostrados aqui. Em particular, essa revelação da nova aliança é silente sobre quem, na nova aliança, assumirá um papel mediatorial correspondente ao de vultos da aliança, como Abraão e Moisés. Certamente, não há necessidade de um Moisés descer do monte com tábuas de pedra e colocar a lei diante do povo. Mas isso não era tudo o que os vultos mediadores faziam na administração sinaítica da aliança. Não há sugestão aqui da vinda de alguém cuja prerrogativa seja perdoar o pecado (Lc 7.47). O que é enfatizado é a experiência libertadora de saber que a causa fundamental da alienação deles de Deus foi tratada e não será lembrada novamente para assombrá-los; nesse caso, “jamais me lembrarei” não é um caso de esquecimento divino, mas de não trazer à lembrança com vista à ação⁴².

Assim como o Êxodo foi um ato de graça que levou ao estabelecimento da antiga aliança, a restauração após o exílio representa um ato ainda mais radical de graça. O perdão divino é o fundamento dessa “nova aliança”, pois torna possível a transformação interior subjetiva, uma relação mais íntima com Deus e uma comunidade comprometida objetivamente com uma vida fiel⁴³.

⁴² MACKAY, J. L., *Jeremias*, vol. 2, p. 252.

⁴³ GOLDINGAY, J., *The book of Jeremiah*, p. 786.

3. Uma abordagem cristológica e eclesiológica da “nova aliança”

Jeremias afirma que o Deus permanece vigilante sobre Israel e Judá, atuando tanto para corrigir quanto para restaurar e reconstruir o povo. Diferentemente do passado, quando a aliança foi quebrada, o Senhor promete agora gravar sua Lei no coração do povo. Assim como estabeleceu uma aliança com Abraão, Deus anuncia que firmará uma “nova aliança” com Israel, dando continuidade às promessas feitas a Abraão e a Davi, mas desta vez com a Torá inscrita no interior das pessoas, e não mais em tábuas de pedra.

Após o exame do tema da “nova aliança”, em Jr 31,31-34, permanece aberto um problema que a profecia de Jeremias não explicita: como será obtido o perdão prometido e quem será o mediador dessa nova realidade? É precisamente o Novo Testamento que proporcionará tal esclarecimento, apontando para Jesus Cristo como mediador e cumpridor da “nova aliança”.

Esta é a única menção explícita a uma “nova aliança” no Antigo Testamento (Jr 31,31-34). Para os judeus, isso seria surpreendente, pois acreditavam que a “aliança mosaica” era eterna. Contudo, ela foi quebrada. O período pós-exílico trouxe esperança de um novo tempo de fé, mas essa expectativa não se concretizou plenamente. A natureza interna da “nova aliança”, baseada na graça e na ação de Deus, e não no desempenho humano, só se manifestou plenamente com o ministério, morte e ressurreição de Jesus de Nazaré. A “nova aliança” foi inaugurada na primeira vinda de Jesus e será consumada em sua segunda vinda. O Novo Testamento apresenta a morte de Jesus como o estabelecimento da “nova aliança” no seu sangue. A principal diferença é a passagem de um modelo baseado no cumprimento humano para um modelo fundamentado na graça divina. Como o povo não conseguiu cumprir a “aliança mosaica” por causa do pecado, Deus inicia uma “nova aliança” por meio de Cristo, cuja obediência e sacrifício cumprem a antiga aliança e inauguram uma “nova aliança” marcada por um novo coração, uma nova mente e um novo espírito.

Essa “nova aliança” produz uma relação íntima e pessoal entre Deus e seu povo⁴⁴.

Embora só aqui fale de uma “nova” aliança, Jeremias fala dela implicitamente em muitas outras passagens: na promessa aos exilados de 597 a.C. de dar-lhes “novo coração” (24,7; cf. também 32,38-40); na carta de esperança aos “figos de boa qualidade” no exílio da Babilônia (29,5-14) e no algo novo que Deus cria na terra: “a mulher que corteja o homem” (31,22). Nos anos seguintes, a profecia de Jeremias será imitada por Ezequiel (Ez 16,59-64; 36, 25-30) e pelo Dêutero-Isaías (cf. Isaías 55,3; 59,21; 61,8). Para Jesus, 600 anos mais tarde, a nova aliança será o objetivo e o foco de sua paixão, morte e ressurreição⁴⁵.

Compreender o texto que ora se examina (Jr 31,31-34), exige unir seus dois horizontes de sentido. Para os contemporâneos de Jeremias, prestes a enfrentar o exílio babilônico, a “nova aliança” oferecia esperança concreta de restauração. O retorno da Babilônia foi, de fato, um cumprimento inicial da promessa. Contudo, como o Novo Testamento afirma, esse retorno não esgotou o significado profundo da profecia.

Essa famosa profecia proporciona o fundamento e a essência da doutrina teológica central do Novo Testamento. São Paulo em 2Cor 3, 1-5,21 e o autor de Hebreus em Hb 8, 6-9, 15 explicam-na em relação a Cristo. Ela sustenta, mas sem referências explícitas, grande parte da teologia da “vida nova” de São João e é fundamental para o ensinamento de Jesus no discurso da Última Ceia, em João (Jo 13–17)⁴⁶.

⁴⁴ UTLEY, B., *Jeremiah*, p. 371-372.

⁴⁵ ELLIS, P., *Jeremias*, vol. 2, p. 58.

⁴⁶ ELLIS, P., *Jeremias*, p. 58.

A “nova aliança” encontra seu cumprimento mais pleno na obra de Jesus Cristo, cujo sangue inaugura definitivamente o novo pacto. A novidade não está no conteúdo da aliança, mas na forma como esse conteúdo é assimilado: em vez de precisar ser ensinado, ele será gravado diretamente no coração das pessoas.

O que é novo na nova aliança não é o Deus que a faz, nem o povo com quem é feita – o verdadeiro Israel –, nem a vontade de Deus expressa nos mandamentos do Sinai, mas os resultados da nova aliança e os meios pelos quais são obtidos. Em contraste com a antiga aliança do Sinai, que fracassou porque Israel não correspondeu ao amor divino, a nova aliança terá êxito, porque será Deus e Deus somente quem a porá nos corações do povo o poder de responder com amor. Chamamos a este poder “graça” e, como insistem os livros do Novo Testamento, em especial as cartas paulinas e o Evangelho de João, ele vem a nós juntamente com o perdão dos pecados, pela fé em Jesus que morreu por amor de nós⁴⁷.

A realização final dessa promessa, porém, aguarda a consumação escatológica, quando o povo de Deus experimentará a totalidade da renovação anunciada. Assim, a “nova aliança” não exclui Israel, mas o inclui ao lado de todas as nações que recebem misericórdia mediante a fé em Cristo. O que Jeremias antecipou em meio ao colapso de sua época foi amplificado e universalizado no Evangelho. A “nova aliança” permanece, portanto, como um testemunho da graça soberana de Deus, que intervém para restaurar, transformar e conduzir seu povo a uma relação plena e definitiva com Ele.

A participação posterior dos cristãos nessa “nova aliança” se fundamenta nas suas raízes judaicas e nas promessas divinas feitas a Israel. A aliança não muda seus parceiros, isto é, não substitui Israel. Em vez disso, a comunidade gentílica de cren-tes participa dela de modo semelhante à vocação de Israel de

⁴⁷ ELLIS, P., Jeremias, p. 58.

ser luz para as nações. A partir da pessoa de Jesus Cristo, Deus não estabelece uma “nova aliança” separada com a comunidade dos discípulos de Jesus, sua Igreja; antes, a Igreja participa dos benefícios das alianças abraâmica, davídica e da “nova aliança”, como um ramo enxertado na mesma oliveira das promessas feitas aos patriarcas (Rm 9–11). Assim, a Igreja depende dessas promessas feitas a Israel⁴⁸.

As Escrituras mostram que a dimensão pessoal da fé se integra na dimensão eclesial; se encontra tanto o singular quanto o plural da primeira pessoa: “Nós acreditamos” (Gl 2,16), e “Eu acredito” (cf. Gl 2,19-20). Em suas cartas, Paulo reconhece a fé dos cristãos como uma realidade ao mesmo tempo pessoal e eclesial. Ele ensina que qualquer pessoa que confessa que “Jesus é o Senhor” está inspirada pelo Espírito Santo (1Cor 12,3). O Espírito incorpora todos os fiéis no Corpo de Cristo e lhe dá um papel especial na construção da Igreja (1Cor 12,4-27). Na carta aos Efésios, a confissão de um só e único Deus está ligada à realidade de uma vida de fé na Igreja: “Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; há um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, por meio de todos e em todos” (Ef 4,4-6)⁴⁹.

A esse respeito, a tradição católica compreende a Igreja como povo de Deus, não a partir de uma completa ruptura, mas de uma continuidade, compreendida enquanto realização plena do plano salvífico⁵⁰. Jesus destinou sua pregação acerca do Reino próximo de Deus ao povo de Israel em seu conjunto, e o próprio apelo à conversão e ao seguimento do Evangelho não se dirigem a indivíduos ou grupos isolados que, reunidos, formariam um “povo”.

⁴⁸ KAISER JR., W., *Walking the ancient paths*, p. 206.

⁴⁹ CTI, *O sensus fidei na vida da Igreja*, 11.

⁵⁰ KEHL, M., *A Igreja*, p. 70.

Um tal individualismo salvífico é estranho à Jesus, de tal modo que seu ministério se estrutura de modo claro: quando fala a uma pessoa, realiza seu chamado ou promove a sua cura, Jesus age visando ao povo de Israel como um todo⁵¹.

Assim se pode dizer que neste estreito entrelaçamento, o indivíduo e o povo em seu conjunto são “de maneira igualmente original” o destinatário da mensagem de Jesus. O papel do indivíduo não se desvaloriza absolutamente com isso; em vez disso, adquire sua posição insubstituívelmente única no Reino de Deus precisamente pelo fato de se deixar livrar de uma solicitude salvífica falsa, centrada em si mesma (ou no seu grupo elitista), e ser retomado pelo cuidado de Jesus pelo povo de Deus em seu conjunto⁵².

Designar a Igreja como “povo de Deus” é evidenciar seu caráter histórico em seu significado mais amplo, em sua dinâmica mais universal no contexto de toda a história da humanidade, sem prejuízo da riqueza simbólica dos demais conceitos que se possam empregar para compreender a Igreja⁵³.

A eclesiologia do povo de Deus é fundamental para enquadrar a igreja no todo da história da humanidade. Ela ajuda sobretudo a definir corretamente a relação entre judeus e cristãos. Apesar da profunda diferença entre ambos, judeus e cristãos juntos são o povo único de Deus. Com efeito, “em Cristo” as diferenças entre judeus e pagãos não contam mais (1Cor 12,13; Gl 3,26-29s.; Cl 3,11). Os pagãos se tornaram crentes e foram enxertados na raiz de Israel (Rm 11, 16-20). Por essa razão, no Novo Testamento, a igreja nunca é caracterizada como o novo povo de Deus. Muito antes, o Novo Testamento se atém a afirmação de que a fidelidade de Deus com Israel é

⁵¹ KEHL, M., *A Igreja*, p. 235.

⁵² KEHL, M., *A Igreja*, p. 236.

⁵³ KASPER, W., *A Igreja Católica*, p. 169-170.

inquebrantável (Rm 11, 2.9). O conceito “novo povo de Deus” não se encontra em lugar nenhum no Novo Testamento; ele ocorre pela primeira vez na Carta de Barnabé, levando, nela, à assim chamada teoria da substituição, segundo a qual a igreja tomou o lugar do Israel descrente. Essa teoria já pressupõe um desenvolvimento posterior que ainda não está presente no Novo Testamento; na sequência, ela levou à relação em regra bastante ruim entre judeus e cristãos. O Novo Testamento fala de um povo de Deus constituído de judeus e pagãos que se tornaram crentes (Ef 2,14). Isso de judeus e pagão serem povo de Deus está fundado no fato de que, em Jesus Cristo, todas as promessas feitas tanto a Israel como aos pagãos receberam um “sim” (2Cor 1,20).

Por ser uma realidade multiforme, a Igreja não pode ser entendida na ótica de um único conceito ou resumida em apenas uma definição. A eclesiologia pós-conciliar buscou na inspiração trinitária propor uma tríplice imagem da Igreja como “povo de Deus”, “corpo de Cristo”, “templo do Espírito Santo”, que se apresenta como verdadeiro ícone da trindade⁵⁴. Kasper corrobora essa ideia, ao afirmar que: “No período pós-conciliar, o conceito ‘povo de Deus’ foi colocado especialmente em primeiro plano e com frequência apresentado como a determinação conciliar da essência da igreja”⁵⁵.

O claro fundamento da eclesiologia do povo de Deus na tradição veterotestamentária e a sua relação com a categoria da aliança, que é o seu elo com o Novo Testamento, tornaram mais fácil o emprego desse conceito. Provavelmente é o conceito mais decisivo que fundamenta a Igreja no Antigo Testamento e em Israel. A Igreja é o povo de Deus porque realiza a vocação universal a que era chamado Israel pelo seu Deus, o qual, sendo único, queria ser também o Deus de todos os ho-

⁵⁴ LG, 4.

⁵⁵ KASPER, W., *A Igreja Católica*, p. 166.

mens. A Igreja de Jesus Cristo se situa nessa perspectiva como a realização definitiva da reunificação do Israel, povo de Deus, cujo ser inicial de “sinal entre as nações” (cf. Is 11,12) se torna “este povo messiânico, instrumento de redenção de todos [...] e, portanto, sacramento universal de salvação (LG 9)⁵⁶.

A essência dessa “nova aliança” está na sua interiorização: todos, sem distinção de classe, posição social, gênero ou idade, conhecerão a Deus. Além disso, com o perdão dos pecados, a fidelidade a essa aliança é realizada como dom da misericórdia divina, não como resultado do esforço humano.

É preciso que o povo de Deus seja criado de novo, recebendo “um espírito novo”, a fim de ser capaz de conhecer a lei e segui-la (Ez 11, 19-20). Essa promessa se cumpre no ministério de Jesus e na vida da Igreja através do dom do Espírito Santo. Ele se realiza de uma forma muito especial na celebração da Eucaristia, na qual os fiéis recebem o cálice que é “nova aliança” no sangue do Senhor (Lc 22,20; 1Cor 11,25, cf. Rm 11,27; Hb 8, 6-12; 10, 14-17)⁵⁷.

Conclusão

O presente estudo examinou a relação entre Jr 31,31-34, cujo tema é a “nova aliança”, com o desenvolvimento da teologia do *sensus fidei*, entendida como a capacidade espiritual, concedida pelo Espírito Santo aos fiéis, para discernir a verdade da fé. Buscou-se, desde a introdução, apresentar o *sensus fidei* tanto em sua dimensão pessoal (*sensus fidei fidelis*) quanto comunitária (*sensus fidei fidelium*), destacando que seu amadurecimento histórico culmina na formulação oferecida pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), especialmente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 12.

⁵⁶ PIÉ-NINOT, S., Introdução à eclesiologia, p. 31-32.

⁵⁷ CTI, O *sensus fidei* na vida da Igreja, 13.

Desde o Antigo Testamento, a Sagrada Escritura está permeada de referências a Deus como Espírito que ilumina e guia o seu povo: os profetas recebem a revelação divina e, sob a ação do Espírito, transmitem ao povo o sentido autêntico da vontade do Senhor (Nm 11,25; Ez 3,12); os juízes são suscitados pelo Espírito para guiar e libertar o povo (Jz 3, 10); os sacerdotes são ungidos para manifestar a glória de Deus ao povo (Lv 9, 23.10,7); os reis são ungidos pelo Espírito para conduzir Israel (1Sm 16,13).

É oportuno notar, porém, que as tradições deuteronomista e profética atribuíram aos líderes do povo grande responsabilidade no processo de infidelidade que culminou no Exílio da Babilônia, uma vez que fizeram “o que é mau aos olhos do Senhor” (1Rs 14,22), refrão que se repete ao longo de uma extensa lista de lideranças infiéis. Talvez devido a essa reflexão tenha surgido uma nova expectativa por parte dos judeus piedosos e fiéis à Lei e que, longe do Reino e do Templo, anseiam a presença do Espírito guiando a partir de dentro. Esse ideal é traduzido pelos grandes profetas pós-exílicos como um dom futuro a ser realizado em uma “nova aliança” escatológica de Deus com o seu povo⁵⁸.

Ao investigar suas raízes bíblicas, o estudo concentrou-se na promessa da “nova aliança” anunciada pelo profeta Jeremias. A teologia de Jeremias surge num contexto crítico: a iminente destruição de Jerusalém e o exílio babilônico são interpretados como consequência da ruptura da antiga aliança por parte de Israel. Contudo, o profeta anuncia que Deus, movido por amor fiel, estabelecerá uma aliança qualitativamente nova, caracterizada pela transformação interior do povo. Em Jr 31,31-34, Deus promete escrever sua lei no coração, conceder um conhecimento direto e pessoal de si e perdoar definitivamente os pecados. Essa interiorização da lei supera a insuficiência da antiga aliança, cuja observância externa não conseguiu superar a infidelidade do coração.

No que se refere ao *sensus fidei*, a análise de Jr 31,33-34 capta os elementos de uma dimensão subjetiva da fé, que, no entanto, não está desarticulada com a dimensão objetiva da fé. Esta re-

⁵⁸ BENTUÉ, A., El ‘Sensus Fidelium’ como categoría teológica, p. 66.

flexão é uma janela aberta para a problemática eclesiológica de nosso tempo. A compreensão da fé, em sua dimensão subjetiva e objetiva, aponta não para uma cisão de duas instâncias, mas para a síntese de dois momentos: a experiência de fé não é meramente subjetiva, tampouco simplesmente objetiva. Há uma profunda interrelação entre indivíduo e comunidade. Ambas as dimensões estão sempre correlacionadas e não podem ser compreendidas em si mesmas, sem mútua referência.

Ao recordar essa profecia ao instituir a Eucaristia como sinal da “nova aliança”, Jesus anuncia o pleno cumprimento da promessa divina a partir de um perdão soberano que estabelece uma “nova aliança”, que após a ruptura da antiga, não implica uma mudança nas orientações dadas no Sinai nem nos compromissos assumidos naquela ocasião, tampouco introduz um culto meramente espiritual. A novidade consiste em que essas mesmas diretrizes e compromissos serão agora gravados “no coração”, isto é, no íntimo do ser humano, e não mais em pedras, externamente ao ser humano. A própria estrutura interior da pessoa será renovada de modo que cada um, sem depender da instrução de outros, poderá conhecer e cumprir a vontade do Senhor no seio da comunhão de todo o povo de Deus. Aqui se vislumbram os elementos fundamentais do *sensus fidei*, ao considerarmos a definição do estudo conduzido pela Comissão Teológica Internacional:

Como conceito teológico, o *sensus fidei* refere-se a duas realidades distintas, embora intimamente conexas; o sujeito próprio de uma é a Igreja, “coluna e sustentáculo da verdade” (1Tm 3,15), enquanto que o sujeito da outra é cada crente, que pertence à Igreja devido aos sacramentos da iniciação e que participa da fé e da vida da Igreja, particularmente através da celebração regular da Eucaristia. De uma parte, o *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal que tem um crente, no seio da comunhão da Igreja, para discernir a verdade da fé. Por outro lado, o *sensus fidei* refere-se a uma realidade comunitária e eclesial: o instinto da fé da própria Igreja, por meio do qual

ela reconhece o seu Senhor e proclama sua palavra. O *sensus fidei* entendido neste sentido se reflete no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital a uma doutrina de fé ou a um elemento da práxis cristã. Esta convergência (*consensus*) desempenha um papel vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma doutrina ou uma determinada prática faz parte da fé apostólica⁵⁹.

Uma teologia do *sensus fidei* se assenta sobre uma compreensão eclesiológica da Igreja como “povo de Deus”, que aponta para além de si mesma, na autoconsciência de ser o sacramento radical da comunhão entre Deus e o gênero humano. Não há Igreja sem a revelação do Pai, seu alicerce é precisamente a experiência da fé que acolhe a Palavra por meio do Espírito (Mt 16,18). O aspecto subjetivo da fé se realiza na dimensão objetiva que se expressa no símbolo dos apóstolos: creio na Igreja, creio na comunhão dos santos.

A escuta, a obediência ao Evangelho anunciado pela Igreja é a condição de possibilidade da fé cristã (Rm 10,17). Não há eclesiológica sem cristologia, portanto não é possível falar do “senso da fé” sem referi-lo à Cristo (1Cor 2,16), pois o que seria a fé sem o Mistério da Encarnação, Paixão, Morte e Ressureição de Jesus? O horizonte escatológico da fé é a graça da salvação.

A fé, contudo, diz respeito à condição peregrinante da Igreja, enquanto caminha na esperança. Tem os pés na terra e, ao lançar seu olhar para o céu, enxerga a realidade que delinea o percurso. Sem a história não se faz eclesiológica, porque é no desenrolar da história – que aos olhos da fé é história salvífica – que se contempla a ação do Espírito Santo.

O estudo fornece um fundamento bíblico para compreender o *sensus fidei* a partir da renovação interior, obra soberana de Deus, isto é, da capacidade dos fiéis de conhecer e testemunhar a verdade decorre da ação do Espírito que grava a Palavra no coração. Assim, o Concílio Vaticano II não cria, mas explicita uma intuição

⁵⁹ CTI, O *sensus fidei* na vida da Igreja, 3.

já presente na Escritura: a fé envolve simultaneamente a dimensão subjetiva dos fiéis e a dimensão objetiva da comunidade, inseparáveis na vida da Igreja.

Destarte, o Concílio Vaticano II não apresenta a doutrina do *sensus fidei* como uma completa inovação, mas como uma explicitação de um caminho há muito tempo percorrido, cujas rotas já estavam gravadas no interior do coração da Igreja pelos passos de fé de todo o povo de Deus.

Referências bibliográficas

BENTUÉ, Antonio. “El ‘Sensus Fidelium’ como categoría teológica”. *Teología y vida*. Santiago, v. 26, n. 1-2, pp. 65-74, 1985.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo, Paulus, 2015.

BRIGHT, John. **Jeremiah**: A new translation with introduction and commentary. In: *The Anchor Bible*, vol. 21. Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1981.

BRUEGGEMANN, Walter. **The theology of the book of Jeremiah**. New York: Cambridge University Press, 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Sensus Fidei na vida da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2015.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

ELLIS, Peter F. Jeremias. In: **Comentário Bíblico**. BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). São Paulo: Loyola, 2014.

FRANCISCO, Papa; XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Por uma Igreja sinodal**: comunhão, participação, missão. Documento Final. São Paulo: Paulus, Paulinas, 2025.

GOLDINGAY, John. **The book of Jeremiah**. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2021.

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

GONZAGA, Waldecir; ARAÚJO, Filipe Henrique de. “Com a aliança que aliançarei convosco (...), serei misericordioso”: Uma Análise exegética de Hb 8,1-13 e Jr 31,31-34. In: GONZAGA, Waldecir et al., **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024, p. 197-239. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399-06>

KAISER JR., Walter C. **Walking the ancient paths**: A commentary on Jeremiah. Bellingham, WA: Lexham Press, 2019.

KASPER, Walter. **A Igreja Católica**: essência, realidade, missão. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2012.

KEHL, Medard. **A Igreja**: uma eclesiologia católica. São Paulo: Loyola, 2020.

LOHFINK, Norbert. Aliança. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2014. p. 86-95.

LUNDBOM, Jack R. **Jeremiah 21-36**: A new translation with introduction and commentary. In: The Anchor Bible, vol. 21B. New York: Doubleday, 2004.

MACKAY, John L. **Jeremias**. Comentários do Antigo Testamento - vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

MACKAY, John L. **Jeremias**. Comentários do Antigo Testamento - vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à eclesiologia**. São Paulo: Loyola, 2015.

RÖMER, Thomas. Jeremias. In: **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

UTLEY, Bob. **Jeremiah**: Study guide commentary series Old Testament, vol. 13^a. Marshall, TX: Bible Lessons International, 2012.

Capítulo 10

Um estudo de Amós 3,1-8 a partir dos instrumentos da metodologia exegética

A study of Amos 3:1-8 based on the tools of exegetical methodology

Un estudio de Amós 3,1-8 a partir de los instrumentos de la metodología exegética

*Antonio Marcos dos Santos¹
Waldecir Gonzaga²*

Resumo

O presente estudo empreende uma análise exegética de Am 3,1-8, delimitando-o como uma unidade literária independente que marca a transição das profecias contra as nações para o discurso direto contra Israel. Através da análise morfológica e sintática do Texto Massorético, o estudo investiga a estrutura retórica do texto, caracterizada pelo uso de orações nominais e verbais que entrelaçam o passado da eleição divina com o presente da iniquidade e o futuro do juízo. A pesquisa destaca a utilização de binarismos e metáforas de causalidade – extraídas da vida animal e

¹ Antonio Marcos dos Santos é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), espaço acadêmico que trabalha como professor do Departamento de Teologia atuando na área de Cultura Religiosa e Línguas Bíblicas. Antonio Marcos é integrante do grupo de Pesquisa sobre Análise Retórica Bíblico-Semítico, credenciado junto ao CNPq, que se reúne periodicamente na PUC-Rio. E-mail: antonio.santos@puc-rio.br.

² Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

do cotidiano urbano – para estabelecer uma lógica inescapável de causa e efeito, onde a “visita” punitiva de YHWH é a consequência necessária da quebra da aliança. Am 3,1-8 constitui um oráculo de juízo com fortes traços sapienciais, cuja composição, embora apresente camadas redacionais, forma uma unidade teológica coerente sobre a responsabilidade exclusiva do povo eleito. Em vista de uma análise abrangente, o presente estudo oferece o texto bíblico em sua língua original, o hebraico, e tradução para a língua portuguesa; crítica textual, delimitação do texto, verificação de sua unidade interna, elementos constitutivos da perícopes de Am 3,1-8, estrutura, tentativa de datação e gênero literário. Em cada um dos pontos, busca-se a teologia bíblica do texto do profeta Amós, tendo presente o valor e a grandeza do texto deste profeta menor, do séc. 8 a.C. O estudo conclui que este Oráculo de Amós, como os demais, visa indicar a indignação de YHWH diante dos pecados do povo e da quebra da aliança.

Palavras-chave: Amós 3,1-8, Exegese do Antigo Testamento, Oráculo de Juízo, Retórica Profética, Eleição de Israel.

Abstract

The present study undertakes an exegetical analysis of Amos 3:1-8, delimiting it as an independent literary unit that marks the transition from the prophecies against the nations to the direct discourse against Israel. Through a morphological and syntactical analysis of the Masoretic Text, the study investigates the rhetorical structure of the text, characterized by the use of nominal and verbal clauses that intertwine the past of divine election with the present of iniquity and the future of judgment. The research highlights the use of binarisms and metaphors of causality – drawn from animal life and urban daily existence – to establish an inescapable logic of cause and effect, where the punitive ‘visitation’ of YHWH is the necessary consequence of the covenant breach. Amos 3:1-8 constitutes a judgment oracle with strong sapiential traits, whose composition, though presenting redactional layers, forms a

coherent theological unit regarding the exclusive responsibility of the chosen people. In view of a comprehensive analysis, the present study offers the biblical text in its original language, Hebrew, along with a Portuguese translation; textual criticism, delimitation of the text, verification of its internal unity, constitutive elements of the Amos 3:1-8 pericope, structure, an attempt at dating, and literary genre. In each of these points, the biblical theology of the prophet Amos's text is sought, bearing in mind the value and greatness of the work of this 8th-century BCE minor prophet. The study concludes that this Oracle of Amos, like the others, aims to indicate the indignation of YHWH in the face of the people's sins and the breach of the covenant.

Keywords: Amos 3:1-8, Old Testament Exegesis, Judgment Oracle, Prophetic Rhetoric, Election of Israel.

Resumen

El presente estudio realiza un análisis exegético de Am 3,1-8, delimitando-lo como una unidad literaria independiente que marca la transición de las profecías contra las naciones al discurso directo contra Israel. A través del análisis morfológico y sintáctico del texto masorético, el estudio investiga la estructura retórica del texto, caracterizada por el uso de oraciones nominales y verbales que entrelazan el pasado de la elección divina con el presente de la iniquidad y el futuro del juicio. La investigación destaca el uso de binarismos y metáforas de causalidad – extraídas de la vida animal y de la vida cotidiana urbana – para establecer una lógica ineludible de causa y efecto, donde la «visita» punitiva de YHWH es la consecuencia necesaria del incumplimiento de la alianza. Am 3,1-8 constituye un oráculo de juicio con fuertes rasgos sapienciales, cuya composición, aunque presenta capas redaccionales, forma una unidad teológica coherente sobre la responsabilidad exclusiva del pueblo elegido. Con vistas a un análisis exhaustivo, el presente estudio ofrece el texto bíblico en su lengua original, el hebreo, y su traducción al portugués; crítica

textual, delimitación del texto, verificación de su unidad interna, elementos constitutivos de la perícopa de Am 3,1-8, estructura, intento de datación y género literario. En cada uno de los puntos, se busca la teología bíblica del texto del profeta Amós, teniendo presente el valor y la grandeza del texto de este profeta menor, del siglo VIII a. C. El estudio concluye que este Oráculo de Amós, como los demás, pretende indicar la indignación de YHWH ante los pecados del pueblo y la ruptura de la alianza.

Palabras claves: Amós 3,1-8, Exégesis del Antiguo Testamento, Oráculo de juicio, Retórica profética, Elección de Israel

Introdução

O livro de Amós, presente nos cânones católicos e nas listas mais antigas,³ destaca-se no profetismo clássico de Israel pela contundência de sua crítica social e teológica, atingindo seu clímax retórico na denúncia contra a falsa segurança religiosa do Reino do Norte. Dentro desta obra, a perícopa de Am 3,1-8 ocupa uma função pivotal, marcando a transição das profecias contra as nações para um oráculo de juízo especificamente direcionado aos “filhos de Israel”. Este texto inaugura uma argumentação teológica refinada que subverte a expectativa popular da eleição divina: a predileção exclusiva de YHWH por Israel não resulta em imunidade, mas, paradoxalmente, fundamenta a inevitabilidade do castigo.

A construção literária desta unidade revela uma sofisticação estilística que mescla elementos proféticos com tonalidades sapienciais. O texto é tecido através de uma série de perguntas retóricas e imagens binárias - o leão e a presa, o pássaro e o laço, o toque do shofar e o temor do povo - estabelecendo uma lógica implacável de causalidade. Através destas metáforas da vida animal e cotidiana, o profeta constrói uma armadilha retórica onde cada efeito pressupõe uma causa, conduzindo o ouvinte-leitor a reconhecer que a catástrofe iminente não é um acidente histórico, mas uma ação deliberada de YHWH diante da quebra da aliança.

³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 401-404.

No cerne desta argumentação encontra-se a legitimação da própria atividade profética. A unidade culmina na correlação entre o rugido do leão, que provoca medo instintivo, e a fala de YHWH, que compele o profeta a profetizar. Ao questionar “O Senhor YHWH falou, quem não profetizará?” (v.8), o texto estabelece a profecia não como uma opção profissional, mas como uma reação incontestante à revelação dos segredos divinos aos seus servos. Desta forma, a perícopa serve tanto como um oráculo de condenação quanto como uma apologia da autoridade da Palavra divina que irrompe na história através do profeta.

O presente estudo propõe uma análise exegética detalhada de Am 3,1-8, examinando seus elementos constitutivos, sintaxe e estrutura literária a partir do Texto Massorético. Investiga-se a unidade interna do texto, suas tensões redacionais e a eficácia de seus recursos retóricos, como o uso de binarismos e a alternância de tempos verbais (*qatal* e *yiqtol*) que entrelaçam passado, presente e futuro. Busca-se, assim, demonstrar como esta unidade literária, embora possua elementos heterogêneos, foi intencionalmente moldada para comunicar a inseparabilidade entre a eleição divina, a responsabilidade ética do povo e a autoridade irrevogável da profecia.

1. Texto, tradução e segmentação de Am 3,1-8

Como se percebe na tabela a seguir, com a tradução segmentada da perícopa de Am 3,1-8, o texto conta com uma construção literária que revela uma sofisticação estilística que mescla elementos proféticos com tonalidades sapienciais, construído com “finas patas de mosca”, com “mãos de um hábil artesão”. Trata-se de um texto que realmente foi costurado com um singular e especial vocabulário ao redor de uma série de perguntas retóricas e imagens binárias: o leão (v.4a) e a presa (v.4b), o pássaro (v.5a) e o laço (v.5ab), o toque do *shofar* (v.6a) e o temor do povo (v.6b), revelando uma sua lógica de causa e efeito, entre o pecado do povo e a catástrofe, como consequência da quebra da aliança

estabelecida por YHWH. Em um crescente temático, a perícopé Am 3,1-8 culmina na correlação entre o rugido do leão (v.8a), que provoca medo, e a fala de YHWH (v.8b), que chama o profeta a profetizar.

Tradução segmentada de Am 3,1-8		
Escutai esta palavra	v.1a	שְׁמַעוּ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה
que falou YHWH contra vós, filhos de Israel.	v.1b	אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
Contra toda a família que <i>eu fiz subir</i> da terra do Egito,	v.1c	עַל כָּל־הַמִּשְׁפָּחָה אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם
dizendo:	v.1d	לֵאמֹר:
Somente a vós conheci, dentre todas as famílias da terra.	v.2a	רַק אַתֶּם יָדַעְתִּי מִכָּל מִשְׁפָּחוֹת הָאָדָמָה
Portanto, eu vos visitarei por todas as vossas iniquidades.	v.2b	עַל־כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל־עֲוֹנוֹתֵיכֶם:
[Por acaso] andarão dois juntos,	v.3a	הֲיִלְכוּ שְׁנַיִם יַחְדָּו
se não estiverem de acordo?	v.3b	בְּלִתי אִם־נוֹעְדוּ:
Rugirá o leão no bosque,	v.4a	הֲיִשָּׁאג אַרְיֵה בַּיַּעַר
sem que tenha uma presa?	v.4b	וְטָרַף אֵיז לֹו
Levantará o leãozinho sua voz no seu covil	v.4c	הֲיִתֵּן כִּפְיֵר קוֹלוֹ מִמְעֹנְתוֹ
se nada tiver caçado?	v.4d	בְּלִתי אִם־לָכַד:
Cairá o pássaro no laço em terra,	v.5a	הֲתַפֵּל צְפוּר עַל־פֶּתַח הָאָרֶץ
se não houver armadilha para ele?	v.5b	וּמוֹקֵשׁ אֵיז לָהּ
Levantar-se-á o laço do solo,	v.5c	הֲיִעֲלֶה־פֶתַח מִן־הָאָדָמָה
sem que tenha apanhado [algo]?	v.5d	וְלָכַד לֹא יִלְכּוּד:
Caso toque o <i>shofar</i> ⁴ numa cidade,	v.6a	אִם־יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר
o povo não estremecerá?	v.6b	וְעַם לֹא יִחַרְדוּ
Caso suceda um mal numa cidade,	v.6c	אִם־תִּהְיֶה רָעָה בְּעִיר
YHWH não teria feito?	v.6d	וַיְהִי לֹא עָשָׂה:

⁴ O'CONNELL, H. R., שֹׁפָר, In: NDITEAT, vol. 4, p. 68-69.

Pois não fará o Senhor YHWH ⁵ , coisa alguma ⁶	v.7a	כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדֹנָי יְהוָה דָּבָר
Pois revelou o seu segredo aos seus servos, os profetas[?]	v.7b	כִּי אִם-גִּלָּה סוּדוֹ אֶל-עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים:
O leão rugiu,	v.8a	אֲרִיָּה שָׁאַג
quem não temerá?	v.8b	מִי לֹא יִירָא
O Senhor YHWH falou,	v.8c	אֲדֹנָי יְהוָה דִּבֶּר
quem não profetizará?	v.8d	מִי לֹא יִנְבֵּא:

Fonte: texto hebraico da BHS; tradução e tabela dos autores.

2. Delimitação do texto e verificação de sua unidade interna

O que se encontra anteriormente é um conjunto de profecias contra as nações, tendo como ponto de culminância a profecia contra Israel (Am 2,6-16), marcada com a fórmula do mensageiro (הַנְּבִיאִים) como elemento final. Mesmo possuindo temas convergentes e que se relacionam no sentido global do livro com a perícopos Am 3,1-8, pode-se entender que são textos distintos. O que vem a seguir, Am 3,9s, inicia uma série de admoestações contra Samaria utilizando-se da imagem da reunião de cidades específicas para a contemplação da ruína da capital nortista, mudando assim o contexto literário e a própria construção argumentativa de Am 3,1-8. Deste modo, entende-se que trate de uma nova unidade literária.

⁵ Na leitura sinagoga, a expressão אֲדֹנָי יְהוָה deve ser lida ‘*adonay ‘elohim*, uma vez que o título “meu Senhor” ocorre por extenso e o tetragrama está vocalizado com os sinais diacríticos relacionados ao nome ‘*elohim*. A questão da motivação da vocalização massorética do nome divino remete a uma questão que não possui resposta conclusiva: se esta fórmula estaria testemunhando um momento no qual o nome divino expressaria uma fusão teológica nas quais o *tetragrammaton* teria fundido tradições do jlavismo e do elohismo, ou de Judá e Israel, e neste caso, Am 3,1-8 (assim como outras unidades do livro) poderia ser datado em um período mais recente. A expressão ocorre duas vezes em Am 3,1-8 (v.7a e v.8c) e parece criar uma moldura nas subunidades finais (v.8ab e v.8cd).

⁶ A Literalmente “pois não fará ‘*adonay* YHWH [a] palavra?”. Justifica-se a tradução pelo contexto, uma vez que a sentença pode estar referindo-se à profecia, de modo geral (v.1a) ou, no contexto imediato, à realização de uma ação bélica na cidade mencionada (v.6d).

Mesmo entendendo a importância da função narrativa e retórica do texto no conjunto do livro, que possibilitaria uma análise intertextual interna (*ad intra*), e considerando também que Am 3,1-8 possui elementos internos complexos, parece que o texto está bem delimitado como uma unidade literária independente e que fora reconhecida assim, de modo geral, pela tradição judaica e pelos estudos acadêmicos acerca do livro de Amós. A perícopos Am 3,1-8 também há o predomínio de orações nominais, e constitui-se com uma temática semelhantes ao longo do livro, mas elaborada de forma única, em seus elementos internos e com o uso de recursos literários em uma moldura oracular. Deste modo, se comparada com os textos antecedentes e subsequentes, percebe uma sequência literária, mas que não impede de estudar Am 3,1-8 de modo particular.

Para este fim, pode-se indicar alguns elementos que auxiliam na delimitação da unidade. Inicia-se com uma fórmula introdutória *שָׁמְעוּ אֶת־הַדְּבָרִים הַזֶּה* que expressa a profecia exortatória pronunciada pelo profeta que prepara a fala de YHWH contra os filhos de Israel (v.1a-c).

A fala de YHWH inicia-se com a declaração sob forma de uma predileção exclusiva de Deus para com o seu povo, dentre todas as nações da terra (Ex 20,2; Os 13,4). Essa predileção traz consigo uma consequência negativa, uma vez que o povo peca e se afasta de YHWH. Deste modo, YHWH promete “visitar” o povo por causa de suas iniquidades (v.2a-b).

Segue-se uma série de comparações, em forma proverbial, utilizando-se de elementos da vida animal, como forma de ilustrar causa e consequência esperada de ações ou situações específicas (causalidade): a) dois não podem andar juntos sem acordo (v.3); o rugido do leão e a sua presa (v.4a-b); o levantar da voz do filhote de leão com a sua presa (v.4c-d); o pássaro preso pela armadilha (v.5a-b) e o caçador que pega o pássaro do laço, após sua presa ser capturada (v.5c-d). Este tom continua com a mudança de cenário, para a cidade em alerta diante do toque da trombeta, que anuncia o inimigo, (v.6a-b), tendo como consequência última a ação e

permissão do próprio YHWH (v.6c-d). Note-se que a referência a YHWH, no v.6d, em terceira pessoa, pode indicar o final da fala divina e o retorno da fala do profeta. De forma “quase simbiótica”, é difícil distinguir quem fala (profeta/YHWH), tanto no início (v.1a-d) quanto no fim do discurso (v.8c).

A parte final da unidade textual, também em tom interrogativo e retórico, questiona se YHWH não faria nada, uma vez que revelou os seus segredos aos profetas (v.7a-b).⁷ O v.8a-b retorna a imagem do rugido do leão, que faz tremer os que escutam ou com ele se defrontam. Am 3,1-8 termina com a indagação sobre o efeito da fala de YHWH dentro da comunidade, uma vez que Ele fala, como não é possível profetizar (v.8c-d)?

Existem elementos que parecem apresentar certas rupturas narrativas como o uso da primeira pessoa no v.1c (הַעֲלִיתִי) em um contexto no qual o profeta fala, seguido da fórmula verbal לֹא־מַר, no v.1d, típica do fim da fala do narrador.

Percebe-se também o uso do termo דָּבַר e a forma verbal יִנְבֵּא para expressar a fala de YHWH ao povo de Israel e a resposta deste; assim como uma possível inserção dos v.8c-d dentro da seção final do texto. Pode-se dizer que as imagens utilizadas na profecia são diversas, mas fazem parte de uma única argumentação sobre a relação entre YHWH e o povo, de modo a fazer conhecer, de modo retórico, que as reações são provocadas por um efeito, o qual deveria ser esperado, em seu contexto. Assim, a visita de YHWH ao povo de Israel é provocada pelas ações de iniquidade do povo de Israel, portanto, provocarão um efeito na vida deste. Assim, a profecia possui uma *mensagem condenatória*, uma vez que o povo não respondeu de modo coerente às ações de YHWH em seu meio.

Outro elemento que ajuda a entender a unidade literária é que Am 3,1-8 é costurado pela referência a fala de YHWH por meio da raiz דָּבַר, presente nos vv.1a.1d.7a.8c, constituindo uma espécie

⁷ Esta subunidade não está marcada com um elemento interrogativo formal, como as outras. No entanto, uma vez que faz parte de uma sequência interrogativa, apreende-se que possa ser considerada assim, uma vez que a forma afirmativa possa parecer estranha ou mesmo contraditória ao contexto.

de “gancho” que une as distintas partes do texto. Tal ideia associada aos verbos de mesmo campo semântico, como “revelar”, “fazer” e “profetizar”, levam a percepção de que a construção possui unidade com ênfase na “palavra de YHWH” que se desvela de para a comunidade dos filhos de Israel.

Como dito, o texto não parece plenamente unitário, no sentido redacional, uma vez que as imagens são bem distintas e algumas parecem repetir-se, além de se encontrarem em momentos aparentemente impróprios (v.8a-b). No entanto, percebe-se que o texto foi moldado intencionalmente para criar uma unidade literária efetiva, na qual os elementos são apresentados paulatinamente por meio de imagens e perguntas retóricas, tendo como moldura um oráculo de juízo.

As sentenças centrais e finais parecem estar organizadas de forma binária, ou seja, uma oração está conectada a outra formando uma pequena unidade com sentido próprio. Pode-se pensar que Am 3,1-8 é um texto que possui coerência temática, mas com certas rupturas e tensões observáveis, podendo ser pensado como um texto heterogêneo. Isso indica que, provavelmente, trata-se de uma unidade literária, sem uma unidade redacional.

3. Crítica textual

O texto de Am 3,1-8 não possui elementos relevantes de crítica textual, além de algumas questões conjecturais, propostos pelos editores da BHS.⁸ Os poucos exemplos de crítica com testemunhos podem ser apresentados em dois casos:

- a) no v.3,1, no qual pode-se perceber uma questão em relação ao termo “filhos de” (בְּנֵי). A Septuaginta,⁹ ao invés da expressão “filhos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), prefere a expressão “casa de Israel” [οἶκος Ἰσραηλ], talvez pela estrutura consolidada da expressão na tradição literária no contexto do

⁸ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 1997.

⁹ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta* (2006).

livro (Am 5,1.25; 6,1.14; 7,10; 9,9). No entanto, não existe incoerência ou problema de entendimento ao se utilizar a expressão בְּנֵי יִשְׂרָאֵל , sendo a *lectio communis* no texto hebraico, dada ainda a ausência de outros testemunhos que fortaleçam a versão da LXX, pode-se confirmar a preferência do texto hebraico. Acrescente-se que a expressão hebraica בְּנֵי יִשְׂרָאֵל está presente também em outras partes do livro de Amós (2,11; 3,12; 4,5; 9,7) e não soa estranho ao contexto do texto;

- b) a Septuaginta não traduziu [omitiu] o vocábulo *laço* (חַבְלֵי), no v.5a, uma vez que pode ser considerado uma redundância no contexto do versículo, no qual já se apresenta outro vocábulo para expressar a *armadilha* (מוֹקֵדִים), no v.5b; além do termo ocorrer também duas vezes em um contexto próximo (v.5a e v.5c). A Septuaginta, provavelmente, quis oferecer uma versão mais direta do versículo, considerando o sentido do próprio contexto. No entanto, percebe-se que na maioria das sentenças interrogativas retóricas, os elementos semânticos são propositalmente duplicados para enfatizar o efeito de causa e consequência, como parte do gênio literário semita. Deste modo, a preferência pelo texto hebraico parece mais coerente, mesmo possuindo o texto grego uma lição mais breve. O texto hebraico não oferece problema de compreensão, além de encaixar-se perfeitamente no contexto literário proposto. A leitura da LXX é, possivelmente, mais lógica, mas não a mais antiga.¹⁰

¹⁰ Acrescenta-se a estes exemplos, outros elementos que *não* são indicados pela crítica, mas que poderiam fazer parte de conjecturas nascidas das próprias dificuldades que o texto apresenta: a forma verbal עָלָה (“fiz subir”) parece estar deslocada, uma vez que a fala de YHWH parece iniciar somente no v.2a. Essa “antecipação” da voz de YHWH seria fruto de uma fusão de textos? Sintaticamente não seria mais adequado um verbo regido pela terceira pessoa do singular? O v.6b possui uma particularidade, na qual o verbo ocorre na terceira pessoa do plural, sendo o sujeito singular. O vocábulo em questão é עַם , que possui um sentido coletivo “*povo*”, por isso, muitas vezes, encontra-se na BH o verbo conectado ao substantivo עַם com a forma plural.

4. Elementos constitutivos de Am 3,1-8

4.1 Orações e verbos

Percebe-se em Am 3,1-8 um equilíbrio entre as orações nominais (12) e verbais (11), mesmo havendo maior presença da primeira forma de oração. Examinando a perícopre, vê-se que as formas verbais ocorrem predominantemente no *yiqtol* (12 formas verbais, destas, 2 estão no *nifal* e 10 no *qal*); os verbos no *qatal* também são expressivos (10 formas verbais: 2 formas no *piel*, 1 no *hifil*, 1 no *nifal*, e 6 no *qal*), tem-se ainda 2 verbos no infinitivo e 1 forma verbal no imperativo (todos no *qal*). Chama a atenção a ausência de formas verbais típicas como o *wayyiqtol* e *weqatal*.

Predominam em todo o texto as formas verbais em terceira pessoa do singular, no entanto, destacam-se três ocorrências na primeira singular (הֵעֵלֵיתִי, יָדַעְתִּי, אָפַקְדָה), que expressam diretamente a fala da pessoa do próprio YHWH. Estas três formas ocorrem próximas umas das outras (vv.1-2) e percebe-se, pelo contexto, uma progressão da ação de YHWH em três momentos que, portanto, marcam um movimento que ajuda a compreender a dinâmica do texto:

הֵעֵלֵיתִי – eu fiz subir [resgatei] v.1c

יָדַעְתִּי – eu conheci [consumei aliança]¹¹ v.2a

אָפַקְדָה – eu visitarei [castigarei] v.2b

4.2 Sufixo de segunda plural

Percebe-se que, apenas neste primeiro momento (vv.1-2), há a utilização do sufixo de segunda plural. A marca sufixal, no contexto, parece estar relacionada com a declaração condenatória do povo de Israel. O uso do sufixo com a preposição (עַל) (עַלְיָכֶם),

¹¹ A dimensão expressa no texto por meio da forma verbal יָדַעְתִּי tem a ver com a predileção e escolha de YHWH pelos filhos de Israel como seu povo, tal escolha sugerida pela forma verbal, também expressa a intimidade nupcial e marital e, ainda a fidelidade-cumplicidade daqueles que necessitam avançar em uma jornada que possui muitas dificuldades e desafios (BERGMAN, J., עֲדָה, TDOT, p. 448-455).

indicando oposição, é utilizada pelo profeta como uma forma de distanciamento e para reforçar, talvez, a não pertença dele ao povo de Israel (v.1b). A mesma preposição é utilizada sem o sufixo no v.1c, porém com a mesma conotação, uma vez que o sufixo foi substituído pela explicitação do sujeito da ação, a “família” (משפחה) que YHWH fez subir da terra do Egito.

Também a partícula תָּא é utilizada com o sufixo de segunda plural (תָּאֲנֶיךָ) (v.2a) e associada à forma verbal יִדְעָתִי, no discurso do próprio YHWH, reforça a ideia de intimidade e cumplicidade com a qual Deus se enlaçou com o povo de Israel. Segue-se outra expressão construída por meio da preposição (עַל-כֵּן) (עַל) para indicar uma consequência: “portanto, eu visitarei”; expressão cujo verbo hebraico necessita também do complemento עָלֶיכֶם. O motivo da “visita” de YHWH é exposto no final do v.2b: por causa das *vossas iniquidades* (עוֹנוֹתֵיכֶם). A preposição עַל é utilizada, de modo geral, como um elemento que funciona, no contexto, como uma espécie de indicador do juízo divino, no qual o sufixo reforça uma dimensão de intimidade, mostrando um processo gradual de aproximação, que ao mesmo tempo implica um juízo.

כַּיֵּלֶע	[contra vós]	v.1b
לע	[<i>contra</i>]	v.1c
אֲנֶיךָ	[a vós]	v.2a
נְכֵלֶע	[<i>portanto</i>]	v.2b
כַּיֵּלֶע	[sobre vós/a vós]	v.2b
אֲנֶיךָ	[vossas iniquidades]	v.2b

4.3 Utilização da partícula כֵּל

Observa-se também que somente nesta primeira parte há a utilização da partícula כֵּל conectada, de modo especial, ao vocábulo משפחה. Na primeira ocorrência (v.1c), no singular (כֵּל-הַמִּשְׁפָּחָה), refere-se ao povo de Israel, e na segunda ocorrência (v.2b), no plural (כֵּל-הַמִּשְׁפָּחוֹת), refere-se aos povos estrangeiros. A partícula כֵּל ocorre também conectada ao vocábulo que indica, dentro do

contexto, o motivo da oposição de YHWH ao povo: “todas vossas iniquidades” (כָּל־עֲוֹנוֹתֵיכֶם), no v.2b. Percebe-se que o uso de לֵל ocorre intencionalmente para marcar a similaridade entre Israel e as nações estrangeiras e, ao mesmo tempo, a exclusividade na escolha e no agir de YHWH (מָלַל). Tal construção, com dupla intenção, parece ajudar a compor mais claramente a forma literária estabelecida em Am 3,1- 8.

4.4 Utilização da forma verbal na terceira pessoa (singular e plural)

O uso frequente das formas verbais em terceira singular aponta fortemente para uma estrutura discursiva, em forma oracular, na qual o diálogo direto [eu e vós] poderia ficar restrito apenas ao prelúdio da profecia [vv.1-2]. O corpo do discurso de YHWH ao povo de Israel é composto por pequenas sentenças, em forma alegórica, que se utilizam de imagens da vida animal contrastada com a realidade da vida na cidade. No entanto, pode-se afirmar que o tom não é menos pessoal, uma vez que tais elementos são apresentados por meio de perguntas retóricas, que criam uma atmosfera de conselho ou de um discurso sapiencial. Mesmo quando o discurso é continuado pelo profeta (v.7a), este tom sapiencial prevalece, estendendo-se até a conclusão do texto (v.8d). Deste modo, parece que o uso desta técnica faz com que o uso frequente da terceira pessoa não diminua a sensação de proximidade entre YHWH e o povo, instaurada a partir dos versículos iniciais de Am 3,1-8.

O uso da terceira pessoa nestas sentenças interrogativas parece ter também outra função: a de universalização. As distintas situações organizadas como causa e efeito, de modo geral, parecem evidentes por si mesmas, mesmo sem uma resposta explícita. Este recurso literário cria no ouvinte-leitor o sentimento de que todo efeito tem sua causa, e de modo análogo, a ação de YHWH (e a resposta do povo) instaurará uma consequência final previsível. Tal consequência não é descrita nesta unidade literária, mas, diante

das imagens apresentadas (caça, presa, invasão da cidade...), parece que o autor sagrado cria uma estrutura discursiva que visa preencher a lacuna na mente do ouvinte-leitor com situações possíveis de uma ação punitiva da parte de YHWH.

Em apenas duas ocorrências são utilizadas formas verbais na terceira plural (v.3b e v.6b). Em ambos os casos, o uso está relacionado ao contexto das pequenas sentenças retóricas. A primeira sentença utiliza a forma verbal נוֹעְדוּ (v.3b) como consequência de um acordo firmado entre duas pessoas com a finalidade de se seguir um caminho comum. A segunda ocorrência de terceira plural, יִתְרַדוּ, insere-se na sentença ambientada na cidade (v.6b), e também expressa uma consequência: o tremor do povo provocado pelo toque do *shofar*. A sentença parece ser uma menção a um contexto bélico ou de invasão. O uso do verbo no plural, neste caso, é incidental, uma vez que sintaticamente o vocábulo נָעַד conectado à forma verbal יִתְרַדוּ está no singular, justificando o uso apenas por causa do significado coletivo implícito. Nota-se que, justamente, as duas sentenças, nas quais se encontram os verbos de terceira plural, não estão ambientadas no contexto da vida animal, mas, por sua vez, “emolduram” tais sentenças assim apresentadas (vv.4a-5d).

וְדָעוּ	[estiverem de acordo]	v.3b - <i>consequência</i>
וְדָרְדְּרָה	[tremarão]	v.6b - <i>consequência</i>

4.5 Sentenças interrogativas e consecutivas

Outra técnica utilizada para expressar causalidade é o uso do *hey* interrogativo (ה), no início da primeira oração das sentenças, marcando causas, e do *wav* consecutivo [ו], no início da segunda metade das sentenças, como marca das consequências. Tais indicadores auxiliam o ouvinte-leitor na compreensão das sentenças binárias ao impor repetidas aliterações para realçar a forma retórica das indagações.

v.4a	הִישָׂאג אַרְיֵה בִיעֵר	<i>causa</i>
v.4b	וְטָרַף אֵין לָו	<i>consequência</i>
v.5a	הַתְּפִל צְפוּרַ עַל-פֶּחַ הָאָרֶץ	<i>causa</i>
v.5b	וּמִזְקֹשׁ אֵין לָהּ	<i>consequência</i>
v.5c	הַנְּעֻלָּה-פֶּחַ מִן-הַאֲדָמָה	<i>causa</i>
v.5d	וְלִבֹּד לֹא יִלְבֹּד	<i>consequência</i>

As sentenças retóricas não seguem logicamente uma forma, certas sentenças são marcadas pelo *hey* interrogativo [como causa] e pela fórmula condicional negativa בְּלִתִּי אִם-לִכְד [como consequência], na segunda oração da sentença, revelando uma simetria quase perfeita entre os elementos das sentenças se comparadas:

v.3a	הֵילְכוּ שְׁנַיִם יַחַד	<i>causa</i>
v.3b	בְּלִתִּי אִם-נוֹעְדוּ	<i>consequência</i>
v.4c	הֵיטֵן כְּפִיר קוֹלוֹ מִמְעַנְתָּו	<i>causa</i>
v.4d	בְּלִתִּי אִם-לִכְד	<i>consequência</i>

Outras sentenças são marcadas pela partícula condicional אם (como indicador de causa), na primeira oração, e pelo *waw* consecutivo [indicador de consequência], na segunda oração da sentença, contendo sempre a partícula negativa לֹא. Nestes casos, a forma das sentenças e o número de elementos são idênticos e, como são sequenciais, a correspondência torna-se perfeitamente simétrica.

v.6a	אִם-יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר	<i>causa</i>
v.6b	וְעַם לֹא יִחַרְדוּ	<i>consequência</i>
v.6c	אִם-תִּהְיֶה רְעָה בְּעִיר	<i>causa</i>
v.6d	וַיִּהְיֶה לֹא עֲשָׂה	<i>consequência</i>

As duas últimas sentenças (v.8a-d) também são simétricas e sequenciais, mas organizadas de modo distinto das anteriores. Não existe nenhum elemento específico, na primeira oração, que marque a *causa*, no entanto, percebe-se uma inversão na ordem

comum “verbo + sujeito”, em uma sequência não muito usual na Bíblia Hebraica, “sujeito + verbo”, provavelmente por ênfase. E, para expressar o tom interrogativo, utilizou-se o pronome interrogativo מִי ligado à partícula de negação לֹא (לֹא־מִי), deste modo, a segunda metade da sentença, na qual se expressa a ideia de *consequência*.

v.8a	גָּאֵשׁ הִירָא	<i>causa</i>
v.8b	אָרִי אֶל־יִמִּי	<i>consequência</i>
v.8c	רָבַד הוֹדִי יְנֻדָּא	<i>causa</i>
v.8d	אֶבְנִי אֶל־יִמִּי	<i>consequência</i>

O v.7ab apresenta uma quebra estilística destes tipos de sentenças e, justamente por esse motivo, torna-se um pouco mais complicada a sua compreensão. A primeira oração da sentença é uma indagação retórica, uma vez que se utiliza da fórmula כִּי לֹא, seguida de uma forma verbal no *qal yiqtol*, que se refere, no contexto, ao agir de YHWH (יַעֲשֶׂה). No entanto, a segunda oração da sentença não apresenta simetria com a primeira, nem reforça o tom interrogativo, apenas enfatiza afirmativamente a revelação dos “segredos” divinos aos profetas por meio da fórmula כִּי אִם e da raiz גלה (v.7b). Percebe-se que o v.7ab parece estar mais relacionado ao tema do v.8cd, uma vez que possui elementos correlacionados, como o nome do “Senhor YHWH” (אֱלֹהֵי יְהוָה); a referência à “palavra de YHWH”: יְהוָה דְּבַר (v.7a) e a forma verbal דְּבַר (v.8c); a relação com os profetas: o vocábulo הַנְּבִיאִים e a forma verbal גָּלָה (v.7b) e verbo יְנַבֵּא (v.8d). Sem dúvida, o v.8cd é bem mais compreensível como uma pergunta retórica do que o v.7ab.

4.6 Moldura interna final

Diante disso, pode-se cogitar se estas duas sentenças não estariam conectadas originalmente; ou se a mais longa (v.7ab) não seria uma explicitação posterior da mais curta (v.8cd), ou vice-versa. Seja como for, estes versículos acabaram por “emoldurar” o v.8ab, que resgata a imagem do leão rugindo do v.4a, mas

inserindo-a no contexto da profecia, sugerindo ao ouvinte-leitor que a “palavra de YHWH” assemelha-se ao rugir do animal, provocando temor a quem o escute. No entanto, a conclusão do v.8d causa certo estranhamento, pois não segue a mesma lógica sugerida no v.4a; uma vez que o efeito da “palavra de YHWH” deve ser a própria capacidade profética da comunidade. A questão retórica implícita desta última sentença pode estar ligada à ideia de que o povo não respondeu positivamente, ou seja, não se “despertaram” com o “rugir” de YHWH pela boca dos profetas; não profetizaram, nem ouviram os profetas, servos de YHWH (Am 2,6-16). Ainda, remonta-se ao *critério* da realização da profecia, pelo qual pode-se distinguir o verdadeiro do falso profeta (Dt 13,1-11; 18,20-22; Jr 28,9; Zc 13,3).

v.7a	כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֱלֹהֵי יְהוָה דְּבָר	אֱלֹהֵי יְהוָה דְּבָר	v.8c
v.7b	כִּי אִם-גְּלָהּ סוּדוֹ אֶל-עַבְדָּיו הַנְּבִיאִים	מִי לֹא יִנְבֵּא	v.8d

4.7 “Binarismos”

Parece que Am 3,1-8 privilegia elementos binários, mas, diferentemente dos oráculos numéricos (Am 1,3-15), o texto não oferece uma estrutura explícita, na qual se utilizam numerais ou uma sequência deste. Am 3,1-8 apresenta, por sua vez, uma espécie de “binarismo” interno que está associado ao uso dos vocábulos, formas verbais e partículas. Mencionam-se por duas vezes:

- os vocábulos פַּח (v.5a e v.5c), עֵיר (v.6a e v.6c), אַרְיָה (v.4a e v.8a), מִשְׁפָּחָה (v.1c e v.2a);
- o vocábulo דְּבָר (v.1a e v.7a);¹²
- o vocábulo אָרָץ (v.1c e v.5a) e o vocábulo אֶדְמָה (v.2a e v.5c);¹³

¹² Vocábulo utilizado para a apresentação da forma oracular e que auxilia na identificação de uma moldura textual mais ampla.

¹³ Que são termos correlatos e podem intercambiar no uso para indicar “solo” ou “território geográfico”.

- o nome divino יהוה (v.1a e v.6d);
- o nome divino composto אֱלֹהֵי יְהוָה (v.7a e v.8c);
- a forma verbal דָּבַר (v.1b e 8c);
- as raízes verbais שאג (v.4a e v.8a), עלה (v.1c e v.5c) e עשה (v.6d e v.7a);
- a partícula כֵּן (v.1c e v.2b);
- a preposição negativa בְּלֹתִי (v.3b e v.4d);
- o pronome interrogativo מָה (v.8b e v.8d);
- o advérbio מָהֵר (v.4b e v.5b);
- a partícula conjuntiva וְ (v.7a e v.7b).

Capítulo 10

Como pode-se depreender desta forma binária, parece ter como objetivo reforçar a estrutura retórica com a qual Am 3,1-8 foi constituída. E, curiosamente, o único numeral explícito é, justamente, o número dois (שְׁנַיִם) (v.2a), no início da sequência de perguntas retóricas. Esta primeira oração é apresenta a imagem de duas pessoas em um caminho e a necessidade destas duas partes de concordarem cooperativamente com o objetivo de se seguir uma direção concorde. Sugere-se aqui a confiança, a amizade, o planejamento, a observação dos riscos, das estratégias e das provisões necessárias para tal tipo de projeto. Se não houver acordo e confiança mútua, torna-se impossível chegar a qualquer lugar. Deste modo, não há como não perceber que trata-se de uma metáfora sobre o caminho e a travessia do deserto, mencionada no v.1c., agora projetada para o relacionamento entre YHWH e a comunidade.

4.8 O nome divino

Como explicitado acima, o nome divino é utilizado de dois modos distintos: unicamente como *tetragrammaton*, יהוה, ou de forma composta, acompanhada do honorífico אֱלֹהֵי יְהוָה. A expressão composta é de uso comum no livro de Amós e no AT, no entanto, bem mais frequente na literatura profética exílica e pós exílica, em especial no livro do profeta Ezequiel. Mesmo não sendo um fator

determinante, o duplo uso do nome divino pode revelar algum indício de tradições distintas na composição de Am 3,1-

8. No contexto literário, o nome individual marca a forma oracular da profecia (v.1a) e o efeito negativo sobre a cidade, que em última instância é fruto da ação e permissão divinas (v.6d); a expressão composta marca o retorno da fala do profeta (v.7a), no final da unidade, e reforça o agir de YHWH por meio dos profetas, assim como a necessidade da resposta urgente do povo pela profecia (v.8d).

4.9 As dimensões temporais

Percebe-se que Am 3,1-8 desenvolve-se a partir de marcos temporais que trazem à tona o passado, o presente e o futuro. Existe o uso predominante das formas verbais no *qatal* (expressando no texto o passado e presente, assim como as causas estabelecidas) e no *yiqtol* (expressando o futuro, o presente e as consequências). O *presente* narrativo é constituído pela “palavra de YHWH” dirigida contra o povo por YHWH e pelo profeta. Esta palavra retoma do *passado* a memória da escolha e da predileção de YHWH por Israel, assim como a sua condução para a liberdade e para a terra (v.1c). O *presente* é, portanto, constituído de forte mensagem condenatória justificada pelas iniquidades realizadas pelo povo e pela insistência de não ouvir os profetas. O *futuro* é marcado por inferências, seguindo a sequência lógica das perguntas retóricas, nas quais as respostas não explícitas, são evidentes e respondidas internamente.

Neste sentido, a dimensão temporal destas sentenças retóricas remete igualmente ao presente e indicam, ao mesmo tempo, uma continuidade lógica futura. As imagens, sejam da vida animal ou da cidade, de modo geral, retratam situações de subjugação e temor comuns em seu contexto. As figuras tornam-se prototípicas, de dominante e de dominados, assim como a do perigo iminente e da reação natural aos estímulos de medo. O rugido do leão, que causa temor (v.8ab), acaba por ser naturalmente identificada

com a “palavra de YHWH” (v.8c), possibilitando uma dupla probabilidade de resposta do povo ou de inferência. Tal resposta, determina, ou determinará, o futuro dos filhos de Israel: ou há a adesão à profecia, ou, a dura constatação, contra toda lógica, de que o povo resistirá a palavra divina e insistirá em suas iniquidades, atraindo para si as consequências por esta opção.

Um exemplo importante é o uso da raiz *אשׁא*. Na primeira ocorrência a forma verbal possui forma de *yigtol*, acompanhada de um *hey* interrogativo (v.4a), expressa a ideia atemporal de que quando um leão ruge, há uma motivação, como a captura de sua presa; na segunda ocorrência, no *qatal* (v.8a), o tempo verbal indica que a ação já foi estabelecida, o “leão já rugiu” (*אָרְיָהּ שָׁאָה*) e o que isto provocou? Não há resposta, mas uma indicação do que se esperaria que ocorresse (expectativa profética). Parece que este “desdobramento” temporal enfatiza a força retórica do texto colocando o ouvinte-leitor diante de uma exposição de suas próprias ações e frente-a-frente à realidade do povo e do desejo de YHWH.

5. Estrutura

v.1a-c – exortação do profeta sobre a fala de YHWH contra o povo

v.2a-6d – “palavra de YHWH”

v.2ab – predileção e exortação de YHWH contra o povo

v.3ab – *dois que caminham com acordo comum*

v.4ab – *leão e sua presa*

v.4cd – *filhote de leão e sua caça*

v.5ab – *o pássaro e o laço*

v.5cd – *laço e a sua presa*

v.6ab – *toque do shofar e o tremor do povo*

v.6cd – *um mal na cidade e a ação de YHWH*

v.7ab – Profeta fala sobre a “palavra de YHWH” revelada aos profetas

v.8ab – *rugido do leão e o temor*

v. 8cd – *fala de YHWH e a profecia*

6. Tentativa de datação

O debate sobre a datação de Am 3,1-8 gira em torno das questões sobre o período no qual este texto se consolidou ou fora compilado; se remete-se ao período histórico da atuação do profeta Amós ou se é fruto de uma composição ou reestruturação posterior, do período pré-exílico, exílico ou pós-exílico; se é uma composição do Israel ou Judá.¹⁴

Em Am 3,1-8 não há imagens ou elementos ligados diretamente ao Reino do Sul. Nota-se elementos narrativos que remetem ao êxodo do povo de Israel, que não necessariamente necessita referir-se ao livro do Êxodo em si (uma vez que tais ecos parecem ser predominantes do Pentateuco, em especial, do livro dos Números), mas de possíveis tradições antigas da travessia do deserto. Destas mesmas tradições, percebem-se ecos das narrativas da revelação de YHWH ao povo queixoso no deserto e ao fenômeno da profecia instaurada no acampamento por meio de tal revelação (Nm 11,16.24-25.29; 12,6-8).¹⁵

Se, por um lado, não parece problemático propor uma possível datação de Am 3,1-8 para entre os séculos VIII e VII a.C., tomando o referencial de que as referências ao êxodo sejam provindas de tradições anteriores à compilação do Pentateuco e que a menção à ameaça a uma “cidade”, refira-se ao cerco da Assíria (v.6c) ou outras atividades bélicas anteriores; por outro, pode-se pensar também em algum complemento ou transformação redacional no período exílico ou pós-exílico, tomando já as compilações das tradições do Pentateuco e das memórias preservadas sobre o domínio assírio e babilônico em Israel e Judá¹⁶. A questão pode, talvez, ser iluminada com um estudo mais aprofundado na comparação de termos e expressões, únicas e mais comuns, com a literatura posterior. A expressão “seus servos, os profetas” (v.7), por exemplo, é um possível indicador de uma relação mais estreita com a teologia e literatura deuteronomista, por ser muito

¹⁴ HADJIEV, T. S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, p. 120-142.

¹⁵ BOVATI, P., MEYNET, R., *Il libro del Profeta Amos*, p. 115-127.

¹⁶ HADJIEV, T. S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, p. 140-142.

comum neste contexto, dado que possibilita pensar no texto em um período tardio.

O que se pode afirmar, a partir desta análise, é que existem distintas subunidades que não parecem harmônicas. A própria organização estrutural do texto, demonstra tais camadas redacionais e interpolações propositadas. No entanto, elas não nos ajudam a determinar um momento exato da composição final de Am 3,1-8. Parece, no entanto, que o material original do texto pode ser remontado ao período da atuação do profeta ou muito próximo a este momento, enquanto as transformações e interpolações posteriores ao texto não podem ser bem definidas com exatidão.

7. Gênero literário

A unidade literária de Am 3,1-8 parece ser composição não homogênea, moldada com características de um oráculo profético. Encontram-se três personagens: YHWH, o profeta e o povo de Israel. YHWH e o profeta são personagens ativos e o povo apresenta-se como destinatários da palavra profética, uma vez que suas ações, no passado, foram a causa da atual ação divina. A forma oracular é apreendida pelo tom exortativo que abre a unidade textual; pela palavra dirigida ao povo pelo próprio YHWH por meio do profeta (v.1ab) e pelo próprio YHWH (v.2a). Percebe-se na exortação, um destinatário, uma motivação e uma promessa de juízo, além de uma explicitação sobre como essa ação se realiza, por meio das imagens e perguntas retóricas; o desfecho, em tom retórico, pode ser considerado inconclusivo, mas parece convocar a uma adesão à palavra profética.

O texto de Am 3,1-8 possui sabor sapiencial, intercalado por elementos binários que lembram provérbios, alegorias e ditos populares. O texto possui uma moldura profética e se utiliza de distintas expressões literárias para reforçar o conteúdo da profecia, que é descrita como “palavra de YHWH”. A ausência de resposta e o desenlace esperado, possui uma função retórica que gera, mentalmente, uma resolução não explícita. Esta técnica parece ter

sido criada como uma espécie de recurso literário no qual possui uma mensagem que vai se *desvelando* à medida que a profecia passa a ganhar corpo.

Apropriando-se dos elementos estudados, pode-se dizer que Am 3,1-8 é uma profecia que pode ser descrita como um oráculo de juízo (ou anúncio de juízo) contra Israel,¹⁷ que possui elementos secundários, compostos por elementos inspiração sapienciais, ou cunho poético, por meio de alegorias e imagens.¹⁸

Conclusão

A análise exegética de Am 3,1-8 permite concluir que a perícope, embora revele indícios de uma composição heterogênea e possíveis estratos redacionais, consolida-se como uma unidade literária intencionalmente estruturada. A força do texto reside na sua capacidade de utilizar formas sapienciais e perguntas retóricas não apenas como recursos estéticos, mas como instrumentos jurídicos de acusação. A progressão das imagens de causalidade – desde o encontro de dois caminhantes até o rugido do leão – constrói uma lógica inescapável onde o juízo divino sobre Israel deixa de ser uma possibilidade remota para tornar-se uma consequência necessária das ações do povo.

O estudo demonstrou como o profeta subverte a tradição do Êxodo e da Aliança para fundamentar a condenação. A exclusividade da relação entre YHWH e a “família que fez subir da terra do Egito” não funciona como garantia de proteção, mas como a base para a severidade do castigo. Ao conectar a expressão “somente a vós conheci” (v.2a) com “portanto, eu vos visitarei por todas as vossas iniquidades” (v.2b), o texto estabelece que a maior intimidade com o divino implica em uma maior responsabilidade ética, transformando o privilégio da eleição na certeza da sentença.

¹⁷ BARTON, J., *The Theology of the Book of Amos*, p. 139-147.

¹⁸ LIMA, M. L. C., *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*, p. 175.190.192; GARRETT, D. A., *Amos*, p. 77-90.

Além da dimensão do juízo, a unidade cumpre uma função crucial de legitimação da profecia. A correlação estabelecida entre o rugido do leão e a fala de YHWH retira da atividade profética qualquer caráter de arbitrariedade humana. A exegese dos versículos finais (v.7-8) evidencia que, assim como o medo é a reação natural ao rugido da fera, o profetizar é a reação compulsória à revelação dos segredos divinos. Deste modo, o profeta não fala por escolha, mas por uma necessidade ontológica imposta pela própria Palavra que lhe foi revelada.

Am 3,1-8 transcende a categoria de um simples anúncio de desgraça para configurar-se como um oráculo de juízo complexo, enriquecido por matizes sapienciais. O texto amalgama o *passado* da eleição, o *presente* da denúncia e o *futuro* da punição em uma única argumentação retórica. A unidade encerra-se deixando ao ouvinte-leitor a “lacuna” do silêncio: diante da lógica de que YHWH falou (o leão rugiu), resta à comunidade reconhecer que o tempo da profecia é também, irrevogavelmente, o tempo do julgamento.

Referências Bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luís; SICRE DIAZ, José Luis. **Profetas**. vol. 2. São Paulo: Paulinas, 1991.
- BARSTAD, Hans Magnus. **The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2, 7b-8; 4,1-13; 5,1-27; 6, 4-7; 8,14**. Leiden: Brill Archive, 1984.
- BARTON, John. **The Theology of the Book of Amos**. Cambridge University Press: New York, 1948/2012.
- BIRCH, Bruce C. **Hosea, Joel and Amos**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament [TDOT]**. William B. Eerdmans Publishing Co., 1975-2004.
- BOTTERWECK, G. Johannes. עָדָה. **TDOT**, vol. 5, 1986, p. 448-481.
- FREEDMAN, David Noel. הָרָה. **TDOT**, vol. 5, 1986, p. 500-521.
- GRAUPNER, Axel. אָשָׁף. **TDOT**, vol. 14, 2004, p. 232-236.
- LIPÍŃSKI, Edward. חָפָץ. **TDOT**, vol. 11, 2001, p. 163-177.

- LIPÍŃSKI, Edward. אָמֹס. **TDOT**, vol. 10, 1999, p. 90-107.
- OTTO, Eckart. אָמֹס. **TDOT**, vol. 12, 2003, p. 333-364.
- OTTOSSON, Magnus. אָמֹס. **TDOT**, vol. 3, 1978, p. 369-381.
- ZOBEL, Hans-Jürgen. אָמֹס. **TDOT**, vol. 5, 1986, p. 482-499.
- ZOBEL, Hans-Jürgen. אָמֹס. **TDOT**, vol. 6, 1990, p. 397-419.
- BOVATI, Pietro; MEYNET, Roland. **Il libro del Profeta Amos**. Edizioni Dehoniane: Roma, 1995.
- BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund. **Comentario Bíblico San Jerónimo**. vol. II. Madri, 1971.
- COGGINS, Richard James. **Joel and Amos**. Sheffield: New Century Bible, 2000.
- COMLEY, Arthur Ernest. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Edited and Enlarged by the Late E. Kautzch. Oxford, 1990.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, 5. Ed, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EVEN-SHOSHAN, Abraham. **A New Concordance of the Bible**. Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House, 1997.
- FRANCISCO, Edson. **Manual da Bíblia Hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- GARRETT, Duane A. **Amos: A Handbook on the Hebrew Text**. Baylor University Press: Waco/Texas, 2008.
- 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.
- HADJIEV, Tchavdar S. **The Composition and Redaction of the Book of Amos**. Walter de Gruyter: Berlin/New York, 2009.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER, Jr., Gleason; WALTKE, Bruce K. (ed.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [DITAT]**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- COHEN, Gary G. אָמֹס. **DITAT**, p. 1499-1500.
- HAMILTON, Víctor P. אָמֹס. **DITAT**, p. 351-352.
- HARRIS, R. Laird. אָמֹס. **DITAT**, p. 1017-1018.
- LEWIS, Jack P. אָמֹס. **DITAT**, p. 597-600.
- JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **A Grammar of Biblical Hebrew**. SubBi, 14, n.1-2, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MEYNET, Roland. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.
- NICCACCI, Alviero. **Sintaxis del Hebreo Bíblico**. Navarra: Verbo Divino, 2002.

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

RUDOLPH, Wilhelm. **Joel – Amos – Obadia – Jona**. KAT 13/2, Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.

SCANDROGLIO, Michele. **Gioele e Amos in Dialogo: Inserzioni redazionali di collegamento e aperture interpretative**. Roma: G&BP, 2011.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. **Amos**. Milano: Paoline, 2002.

SIMIAN-YOFRE, Horacio. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

STUHLMUELLER, Carroll. Amós. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (orgs.). **Comentario Bíblico San Jerónimo**. vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 411-436.

VANGEMEREN, Willem A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento [NDITEAT]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

AITKEN, Kenneth T. שׁמַע. **NDITEAT**, vol. 4, p. 174-180.

STALLMAN, Robert C. אָרִי. **NDITEAT**, vol. 1, p. 500-504.

AMES, Frank Ritchel. פְּרָר. **NDITEAT**, vol. 1, p. 887-889.

JOHNSTON, Gordon H. אָדוֹן. **NDITEAT**, vol. 1, p. 250-255.

FRETHEIM, Terence E. יָדַע. **NDITEAT**, vol. 2, p. 409-423.

WILLIAMS, Tyler F. יָעַד. **NDITEAT**, vol. 2, p. 482-485.

VAN PELT, Miles V.; KAISER, Jr., Walter C. יָרָא. **NDITEAT**, vol. 2, p. 526-532.

A obra *Exegese, 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, Teologia e Fé*; 3) *Exegese, Escritura e Teologia*. Em suma, novamente realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, de maneira transdisciplinar e interdisciplinar, nosso PPG continua fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. *Alea jacta est!* Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)