

ACADÊMICA

Série

Heitor Carlos Santos Utrini

O MESSIAS COMPASSIVO

A compaixão como chave de leitura
cristológica do Evangelho de Marcos

LETRACAPITAL

A sociedade atual se orgulha de suas inúmeras conquistas no campo tecnológico. Em certo sentido, a ciência se transformou numa espécie de “nova religião” capaz de atender a quase todos os anseios humanos. No entanto, se por um lado a qualidade de vida melhorou em muitos aspectos, por outro, deve-se reconhecer que a ciência e a técnica não construíram um ser humano melhor, com valores mais elevados.

Diante desse quadro tantas vezes dramático, a virtude da compaixão é uma nota a ser resgatada. Sem ela, a pessoa perde muito de sua humanidade, pois ela tem como função projetar o indivíduo em direção ao outro, ao mesmo tempo em que o arranca de seu indiferentismo narcisista. De modo especial, a fé num Deus-Compaixão deveria culminar na imitação de uma virtude tão divinamente humana quanto esta.

O livro propõe uma reflexão acerca do tema da compaixão no Evangelho de Marcos. Partindo da passagem da primeira multiplicação dos pães (6,30-44), foram analisados os outros textos nos quais o vocábulo *σπλαγχνίζομαι* ocorre no Segundo Evangelho, a saber, a cura do leproso (1,40-45), a segunda multiplicação dos pães (8,1-10) e a cura do menino possuído (9,14-29).

Mais do que uma reação meramente humana — muito embora este aspecto não deva ser desprezado — a compaixão de Jesus faz parte de sua caracterização messiânica enquanto revela ao mundo as entranhas de misericórdia de Deus. A salvação por ele oferecida abarca a totalidade da existência humana e ninguém está excluído de sua compaixão.

O autor



Heitor Carlos Santos Utrini possui mestrado pela PUC-Rio e doutorado pela Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino (*Angelicum* – Roma) em Teologia Bíblica. Dedicou-se à pesquisa dos Evangelhos Sinóticos, com particular ênfase no estudo do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.

Atualmente é coordenador da Graduação em Teologia da PUC-Rio (desde 2020) e é professor do Quadro Principal, tanto na Graduação quanto na Pós-Graduação. É ainda o Editor-Gerente da Revista Brasileira de Interpretação Bíblica (*ReBiblica*).

E-mail: hcsutrini@puc-rio.br

Heitor Carlos Santos Utrini

O MESSIAS COMPASSIVO
A compaixão como chave de leitura
cristológica do Evangelho de Marcos

LETRCAPITAL

Copyright © Heitor Carlos Santos Utrini, 2024

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

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORIAÇÃO

Luiz Guimarães

REVISÃO

Do Autor

*Esta obra foi publicada com o Apoio da CAPES/PROAP -
Programa Apoio à Pós-Graduação
Auxílio nº 1445/2023 – Processo nº 88881.846941/2023-01*



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

U95m

Utrini, Heitor Carlos Santos

O messias compassivo [recurso eletrônico] : a compaixão como chave de leitura cristológica do evangelho de Marcos / Heitor Carlos Santos Utrini. sob coordenação de Waldecir Gonzaga. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

Recurso digital ; 3 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5252-330-3 (recurso eletrônico)

1. Bíblia. N.T. Marcos - Crítica, interpretação, etc. 2. Jesus Cristo - Personalidade e missão.
3. Livros eletrônicos. I. Título.

CDD: 226.306

26-105038.0

CDU: 27-247.6

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439

07/05/2026 08/05/2026

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-330-3>

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

À minha mãe, irmã e sobrinhos,
sinais da compaixão de Deus em minha vida.

Sumário

Abreviaturas e Siglas	9
Prefácio	11
Introdução	19
PRIMEIRA PARTE: Elementos Introdutórios	23
1. Uso do termo no período pré-cristão	25
1.1. Σπλαγχνίζομαι na literatura grega antiga	25
a) Sentido material.....	25
b) Sede dos sentimentos	27
1.2. A “compaixão” no AT Grego.....	32
a) Sentido material – “vísceras”	32
b) Uso metafórico	33
1.3. Σπλαγχνίζομαι no tardo judaísmo.....	37
a) σπλάγχνα como o interior do homem.....	38
b) Sede dos sentimentos	39
c) Virtude a ser praticada.....	40
d) Fílon e Josefo	41
Resumo do capítulo	43
2. Histórico do vocábulo no período cristão	44
2.1. O termo e o NT em geral	44
a) O sentido de “vísceras”	44
b) Sentido metafórico de “coração”	45
2.2. “Compaixão” no epistolário paulino	49
a) 2Coríntios	49
b) Colossenses	50
c) Filipenses.....	51
d) Filêmon	53
2.3. A “compaixão” nos Sinóticos	56
a) σπλαγχνίζομαι nas narrativas de milagres.....	56
b) Σπλαγχνίζομαι nas parábolas	61
c) O Benedictus (Lc 1,78)	61
Resumo do capítulo	73
SEGUNDA PARTE: Estudo Exegético.....	75
3. O texto de Mc 6,30-44.....	77
3.1. Tradução e notas de crítica textual	77

3.2. Delimitação.....	83
3.3. Estrutura	87
3.4. Gênero literário.....	90
a) Questões ligadas à historicidade do relato	93
b) Relações de intertextualidade.....	100
3.5. Comentário ao texto.....	107
a) Introdução (vv. 30-34).....	107
b) O milagre dos pães	114
3.6. Σπλαγχνίζομαι em Mc 6,34.....	125
a) O pano de fundo veterotestamentário.....	128
b) Ressonâncias no NT.....	131
c) Jesus, Mestre e Pastor.....	134
Resumo do capítulo	138
4. A Compaixão de Jesus nas demais passagens do Evangelho de Marcos	141
4.1. A purificação do leproso (Mc 1,40-45).....	141
a) A questão da crítica textual de Mc 1,41.....	142
b) Encontro de Jesus com o leproso (1,40abc).....	145
c) O pedido do leproso (Mc 1,40de).....	146
d) Purificação do leproso (Mc 1,41-42).....	147
e) Afastamento/demonstração (Mc 1,43-44).....	149
f) Resultado (Mc 1,45)	152
g) A compaixão e Jesus na cura do leproso	153
4.2. A segunda multiplicação dos pães (Mc 8,1-10).....	156
a) Ambientação (Mc 8,1-5).....	159
b) O milagre (Mc 8,6-7)	162
c) Conclusão (Mc 8,8-10).....	164
d) A compaixão de Jesus na perspectiva da segunda multiplicação dos pães.....	166
4.3. A cura do menino possuído (Mc 9,14-29)	172
a) Ambientação e apresentação do problema (Mc 9,14-19)..	176
b) Exorcismo (Mc 9,20-27).....	179
c) Diálogo teológico (Mc 9,28-29).....	181
d) A compaixão no relato da cura do menino possuído.....	182
Resumo do capítulo	185
Conclusão.....	187
Índice de Autores	206

Abreviaturas e Siglas

Livros Bíblicos

Ab	<i>Abdias</i>	Hab	<i>Habacuc</i>
Ag	<i>Ageu</i>	Hb	<i>Hebreus</i>
Am	<i>Amós</i>	Is	<i>Isaiás</i>
Ap	<i>Apocalipse</i>	Jr	<i>Jeremias</i>
At	<i>Atos dos Apóstolos</i>	Jó	<i>Jó</i>
Br	<i>Baruc</i>	Jo	<i>João</i>
Ct	<i>Cântico dos Cânticos</i>	1/2/3Jo	<i>1/2/3 João</i>
Cl	<i>Colossenses</i>	Jl	<i>Joel</i>
1/2Cor	<i>1/2 Coríntios</i>	Jn	<i>Jonas</i>
1/2Cr	<i>1/2 Crônicas</i>	Js	<i>Josué</i>
Dn	<i>Daniel</i>	Jd	<i>Judas</i>
Dt	<i>Deuteronômio</i>	Jt	<i>Judite</i>
Ecl	<i>Eclesiastes (Coélet)</i>	Jz	<i>Juízes</i>
Eclo	<i>Eclesiástico (Sirácida)</i>	Lm	<i>Lamentações</i>
Ef	<i>Efésios</i>	Lc	<i>Lucas</i>
Esd	<i>Esdras</i>	Lv	<i>Levítico</i>
Est	<i>Ester</i>	Ml	<i>Malaquias</i>
Ex	<i>Êxodo</i>	Mc	<i>Marcos</i>
Ez	<i>Ezequiel</i>	Mt	<i>Mateus</i>
Fl	<i>Filipenses</i>	Mq	<i>Miquéias</i>
Fm	<i>Filêmon</i>	Na	<i>Naum</i>
Gl	<i>Gálatas</i>	Ne	<i>Neemias</i>
Gn	<i>Gênesis</i>	Nm	<i>Números</i>
Os	<i>Oséias</i>	1/2Sm	<i>1/2 Samuel</i>
1/2Pd	<i>1/2 Pedro</i>	Sf	<i>Sofonias</i>
Pr	<i>Provérbios</i>	1/2Ts	<i>1/2 Tessalonicenses</i>
1/2Rs	<i>1/2 Reis</i>	Tg	<i>Tiago</i>
Rm	<i>Romanos</i>	1/2Tm	<i>1/2 Timóteo</i>
Rt	<i>Rute</i>	Tt	<i>Tito</i>
Sb	<i>Sabedoria</i>	Tb	<i>Tobias</i>
Sl	<i>Salmos</i>	Zc	<i>Zacarias</i>

Escritos Judaicos, Cristãos e da Antiguidade Grega

1Clem, 2Clem	<i>Epístolas de Clemente aos Coríntios</i>
1QM	<i>1QRolo da Guerra</i>
1QS	<i>1QRegra da Comunidade</i>
2Br	<i>2 Baruc</i>
Ant.	<i>Antiquitates Judaicae, Flavius Josephus</i>
Bell.	<i>De Bellum Iudaicum, Flavius Josephus</i>
CD-A	<i>Documento de Damasco</i>
ExR	<i>Midrash Êxodo Rabbah</i>
jBer	<i>Talmud Jerusolimitano, tratado b^eraḳôṯ</i>
MBer	<i>Mishnah b^eraḳôṯ</i>
MPes	<i>Mishnah pesaḥim</i>
NmR	<i>Midrash Números Rabbah</i>
Od	<i>Odisseia, Homero</i>
Odes	<i>Odes de Salomão</i>
S.Th.	<i>Suma Teológica</i>
Test. B.	<i>Testamento de Benjamin</i>
Test. J.	<i>Testamento de Judá</i>
Test. L.	<i>Testamento de Levi</i>
Test. N.	<i>Testamento de Neftali</i>
Test. S.	<i>Testamento de Simeão</i>
Test. Zab.	<i>Testamento de Zabulon</i>

Outras Abreviaturas

AT	<i>Antigo Testamento</i>
Balz	<i>Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento, H. Balz, G. Schneider (edd.), 2004</i>
BH	<i>Bíblia Hebraica</i>
Bl-D	<i>Grammatica del Greco del Nuovo Testamento, F. Blass, A. Debrunner</i>
cap.	<i>capítulo</i>
col.	<i>coluna</i>
DV	<i>Concílio Vaticano II, Constituição Dogmática sobre a Revelação divina “Dei Verbum”</i>
ed., edd.	<i>editor, editores</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
NT	<i>Novo Testamento</i>
NA ²⁸	<i>Novum Testamentum Graece, 28^a edição</i>
p.	<i>página(s)</i>
v.	<i>versículo(s)</i>

Prefácio

O Cristo misericordioso e Messias Compassivo

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Departamento de Teologia da PUC-Rio

Foi com muito carinho que aceitei prefaciara obra “O Messias Compassivo: A compaixão como chave de leitura cristológica do Evangelho de Marcos”, com especial enfoque na perícopa de Mc 6,30-44, do Prof. Heitor Carlos Santos Utrini, sendo publicada e disponibilizada no formato impresso para que possa ser lida por um grande público.

O tema da compaixão, com especial foco no termo *σπλαγγνίζομαι* (Mc 6,34: “tomado de compaixão”), como retratado nesta obra, é algo marcante desde o livro do Gênesis até o livro do Apocalipse, ou seja, do início do Antigo Testamento até o final do Novo Testamento, passando todos os livros da Bíblia. Trata-se de um tema realmente cativante ao longo de toda a narrativa da Salvação, que é descrita como a história da misericórdia de Deus para com seu povo, um Deus que é amor e ternura, que, sendo criador de tudo, cria o homem e a mulher para que continuem a manifestar a sua misericórdia, para com todos e todas, sem distinção de ninguém, mas especialmente para com os mais necessitados, sofridos e marginalizados. Sequer a desobediência do homem e da mulher foi capaz de impedir a Deus de continuar a ser compassivo¹. Pelo contrário, isso fez com que no tempo oportuno, manifestando ainda mais sua misericórdia, Deus enviasse do mais ín-

¹ Para aprofundamento também indicamos a leitura de GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

timo de suas entranhas o seu Filho unigênito, misericordioso e compassivo, como o Pai.

Trata-se de um estudo acurado e muito bem fundamentado em pesquisa linguístico-bíblico-teológica. Seu conjunto revela um trabalho muito bem elaborado. Em seu primeiro capítulo, o autor faz justamente uma apresentação do uso do termo *σπλαγχνίζομαι* no período pré-cristão, na literatura grega antiga, indicando o sentido de sede dos sentimentos; em seguida, oferece um estudo da “compaixão” no Antigo Testamento Grego (LXX), seja no uso material seja no sentido metafórico do termo; aborda o uso do termo *σπλαγχνίζομαι* no tardo judaísmo e do termo *σπλάγχνα* como interior do ser humano, como sede dos sentimentos e virtude a ser praticada; e conclui o primeiro capítulo, analisando o uso do termo em Filon e em Josefo.

No segundo capítulo, o autor aborda um histórico do termo *σπλαγχνίζομαι* no período cristão, dando uma visão geral, o sentido de “vísceras” e o sentido metafórico de “coração”; em seguida, oferece um estudo do uso do termo “compaixão” no Epistolário Paulino (em cartas protopaulinas e deuteropaulinas) e nos Evangelhos Sinóticos; neste últimos, ele se detém um pouco mais no emprego do termo *σπλαγχνίζομαι* nas narrativas de milagres, nas parábolas e no cântico do *Benedictus* (Lc 1,78).

No terceiro capítulo, o autor trabalha e temática da “compaixão” na perícopes de Mc 6,30-44, foco principal de sua obra, visto que trata da temática da “compaixão” como chave de leitura cristológica do Evangelho de Marcos, tendo presente o Cristo, o Messias Compassivo. Oferece segmentação, tradução e notas de crítica textual, estrutura e gênero literário do texto, historicidade e intertextualidade do relato, para, em seguida, oferecer um comentário à perícopes de Mc 6,30-44, relato da primeira multiplicação dos pães, diante da multidão faminta, tendo presente a ocorrência do termo *σπλαγχνίζομαι*, no v.34, indicando a “compaixão” Cristo Jesus, Mestre e Pastor de seu rebanho, que está como que ovelhas sem pastor.

No quarto e último capítulo, o autor aborda a temática da “compaixão” de Jesus nas demais passagens do Evangelho de Marcos: em Mc 1,40-45, a purificação do leproso; em Mc 8,1-10, a segunda multiplicação dos pães; em Mc 9,14-29, a cura do menino possuído, com

o exorcismo e a cura. Em cada uma destas perícopes é abordada a temática da “compaixão” do Cristo, Messias Compassivo e Misericordioso. No final de tudo, o autor oferece uma excelente bibliografia para possíveis consultas e ulteriores estudos na temática.

A temática é tanto antiga como muito atual, pois a compaixão/misericórdia é um tema muito presente na Literatura Bíblica, tanto no Antigo Testamento (no hebraico *hesed*² ou *rahāmim*³) como no Novo Testamento (no grego *éleos/eleéō*⁴), e a Igreja é chamada a revelar ao mundo, hoje e sempre, o *rosto misericordioso e compassivo* do Pai, do Filho e do Espírito Santo, agindo sempre com os pés no chão da realidade e os olhos voltados para a Trindade, buscando manifestar a *misericórdia* do Pai (Ex 34,6; Jl 2,13), a *compaixão* do Filho (Mt 14,14; Mc 6,34) e o *vigor* do Espírito Santo (At 1,8; 4,31),

Como indica o autor da Carta aos Colossenses, ninguém revelou melhor o projeto do Pai senão seu Filho único: Jesus Cristo, a imagem do Deus invisível (Cl 1,15). O Filho torna visível a nós o mistério até então inefável de Deus. Ele é o projeto encarnado do Pai. As entranhas misericordiosas do Filho são expressão máxima do *rahamim* (רַחֲמִים)⁵ de Deus, pois sua compaixão e ternura recriam, regeneram e reanimam a humanidade para o novo, para uma nova significação. O Novo Testamento também vai empregar o verbo *σπλαγχνίζομαι*, “agitado nas entranhas; movido de compaixão”, o qual pode ser traduzido por “ter piedade” ou “sentir compaixão”.⁶ Sua raiz verbal é de *σπλαγχνον*, que aparece nos Evangelhos Sinóticos num total de 12 vezes: 4 vezes em Marcos (Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22), 5 vezes em Mateus (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 18,27; 20,34;) e 3 vezes em Lucas (Lc 7,13; 10,33; 15,20). A palavra *σπλαγχνίζομαι* se refere às entranhas, vísceras, corar

⁵ *Rahamim* (רַחֲמִים) é a expressão hebraica que remete às entranhas de Deus; substantivo ligado à misericórdia (*hesed*). A misericórdia, enquanto *rahamim* de Deus, possui um caráter regenerador e reconciliador de Deus que salva criando e cria salvando; agora, por meio de seu Filho, Jesus Cristo.

⁶ Algumas traduções, como a de João Ferreira de Almeida, na versão revista e corrigida, traduzem *ἐσπλαγγίσθη* como “moveu-se de íntima compaixão”; já sua versão revista e atualizada traduz como: “ficou com muita pena dela”; a Bíblia Pastoral: “teve compaixão”; a Bíblia do Peregrino: “sentiu compaixão”; a Bíblia de Jerusalém: “ficou comovido”.

ção, pulmão, fígado,⁷ ou seja, aos órgãos internos, pois a cultura semita se refere ao mais concreto da vida. De fato, em português a palavra mais próxima no sentido semântico para se referir aos sentimentos que partem do mais íntimo da pessoa é misericórdia, que corresponde ao hebraico *חֶסֶד* (*hesed*), indicando a sede dos afetos, sobretudo da mãe (“as entranhas”). Abrange, além do “querer bem”, a sua manifestação no “fazer bem”. Outra expressão no grego que possui uma aproximação de mesmo significado é *ἔλεος* (*éleos*), “ter compaixão por alguém”⁸. No Antigo Testamento, a misericórdia se refere à atitude do perdão de Deus para com seu povo em virtude da Aliança (Ex 34,6; Nm 14,9; Jr 3,12; Sl 25,7.10; 51,3; 78,38). No contexto profético ganha contornos antropomórficos, quando o autor do livro de Oseias diz: “Como poderei deixar-te, Efraim; entregar-te, Israel? Como deixar-te semelhante a *Adamá*, tratar-te como *Seboim*? Meu coração se contorce e minhas entranhas se comovem” (Os 11,8). Só aquele que não quer mais converter-se ao Senhor, a esse Ele não agirá com misericórdia (Is 9,16; Jr 16,5; Eclo 16,10; 18,14). Na literatura sapiencial, o salmista canta que a misericórdia de Deus é eterna (Sl 25,6; Sl 136).

O termo hebraico *חֶסֶד* (*hesed*) não denota somente a misericórdia de Deus para com o homem, mas também deste para com seu semelhante, indicando sobretudo a bondade efetiva entre parentes. Segundo o contexto histórico do livro do Eclesiástico (Eclo 28,4), uma das faltas dos pecadores era a não misericórdia para com seus semelhantes; por isso não poderiam esperar o perdão de Deus. No Novo Testamento, a misericórdia de Deus se personifica em Cristo e, mais do que no Antigo Testamento, também é exigida dos homens entre si. O texto de Mc 6,34 introduz o relato do milagre de Jesus em que dá de comer a cinco mil homens; este episódio alude ao texto de Ez 34. No modo com que se compadece da multidão, Jesus aparece como o representante escatológico de Deus; em Mc 8,2, quando o mesmo milagre acontece, agora com quatro mil pessoas, o autor põe na boca de Jesus a afirmação: “Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον/*Tenho compaixão dessa multidão*”. Mateus recolhe as duas passagens de Marcos (Mt

⁷ KITTEL, G.; BROMILEY, G., Σπλαγχνίζομαι. Ἐσπλαγχνίσθη, p. 449.

⁸ O Evangelho usa a palavra que originalmente, em hebraico, referia-se ao corpo materno e à relação maternal. NIKOLAUS, W., Σπλαγχνίζομαι, p. 1468-1473.

9,36 e 14,14a, repetida em 15,32) e faz um acréscimo redacional em Mt 20,34 ao texto de Mc 10,52, com as palavras: “eu tive compaixão” ou “tenho pena dessa gente”, como motivo para a cura dos cegos. Nessa mesma perspectiva está o texto de Lc 7,13: Jesus se compadece da mãe do jovem que havia morrido. Lucas apresenta Jesus como quem acolhe com misericórdia as pessoas que estavam em alguma tribulação e lhes presta ajuda. A mesma motivação aparece em Mc 1,41, na cura de um leproso, e em Mc 9,22, pedido do pai do epilético: “σπλαγχνισθεῖς ἐφ’ ἡμᾶς/*tende compaixão de mim!*”.

Dessa forma, a aplicação do verbo σπλαγχνίζομαι (*ter compaixão*) a Jesus representa uma caracterização “messiânica” de Cristo, que naturalmente é atípica das expectativas messiânicas judaicas. Pois, no Antigo Testamento, é Deus mesmo quem acolhe com misericórdia os humilhados e insignificantes. Consequentemente, o cristianismo primitivo, ao aplicar ἐσπλαγχνίσθη a Cristo, torna-o – como Filho que é – Salvador escatológico, realizando o “papel” de Deus. Nos cânticos de Lc 1 (vv. 46-55.67-79), inspirados no Antigo Testamento, diversas vezes se menciona a misericórdia de Deus “εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς/*de geração em geração*” (Lc 1,50). A era messiânica é o tempo da misericórdia de Deus. Paulo, que experimentou tamanha misericórdia (2Cor 4,1), por parte do “ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν/*o Pai da misericórdia*” (2Cor 1,3), vê a história da salvação pelo prisma da misericórdia de Deus (Rm 11,32). A remissão não é questão de esforço humano, mas da misericórdia de Deus (Rm 9,16).

Jesus pregou a misericórdia de Deus em suas parábolas, como: do pai misericordioso (Lc 15,11-32); da viúva que perdera seu filho (Lc 7,13), e dos indivíduos de seu tempo que vinham a ele com suas dores e angústias, clamando: “Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς / *Senhor, tem piedade de nós*” (Mt 9,27; 17,5; Mc 10,47; Lc 17,13). Essa misericórdia de Deus deve inspirar o homem a ter misericórdia para com seus semelhantes: “Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς [καὶ] ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρων ἐστίν / *Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso*” (Lc 6,36). Os pecadores são comparados a enfermos e lhes é aplicado o texto de Os 6,6: “διότι ὅτι ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν / *Eu quero a misericórdia e não o sacrifício*”. Dessa forma se deve entender a misericórdia para com o próximo também descrita na parábola

do bom samaritano (Lc 10,29-37).⁹

Não tenhamos dúvidas em afirmar que, com essa obra, a teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, especialmente a Teologia Bíblica e a Teologia da Misericórdia. Com produções e publicações como esta, o próprio PPGTeo da PUC-Rio vai se 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 serviço pastoral. Com certeza, esta é uma obra que deveremos ter em nossas bibliotecas e que será consultada para ulteriores estudos e pesquisas, nos seminários, institutos, faculdades e universidades. Boa leitura, bons estudos e bom proveito a todos e todas!

⁹ ULLOA, B. A. N. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó, p. 359-370.

Referências

- KITTEL, G.; BROMILEY, G. Σπλαγγνίζομαι. Ἐσπλαγγνίσθη. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. **Theological Dictionary of the New Testament**, Vol. 2. Stuttgart: Eerdmans, 1985, p. 449.
- BULTMANN, R., ἔλεος / ἔλεέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, Vol. XII. Brescia: Paideia, 1967, p. 399-424.
- GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André; Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 92-112.
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, jul./dez. 2020, p. 285-312. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p285>
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, v.37, n.143, 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>
- NIKOLAUS, W. Σπλαγγνίζομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario exe-gético del Nuevo Testamento**, Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1992, p. 1468-1473.
- SIMIAN-YOFRE, H., מִיָּדָיו. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico del Antico Testamento**, Vol. VIII. Brescia: Paideia, 2008, p. 351-370.
- ULLOA, B. A. N. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): Uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. **Atualidade Teológica**, v.16, n.41, 2012, p. 359-370. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.21666>.
- ZOBEL, H.-J., דָּוָה . In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico del Antico Testamento**, Vol. XII. Brescia: Paideia, 2003, p. 57-83.

Introdução

Tratar do tema da compaixão pode soar, à primeira vista, como algo romântico e, para a mentalidade moderna, um tanto quanto desnecessário. Vivemos num tempo em que a tecnologia é capaz de responder a muitos anseios humanos. A ciência ocupa um lugar de destaque cada dia maior, transformando-se numa espécie de “nova religião”. E Deus – se existe ou não, pouco importa – é lançado no limbo do esquecimento.

Por mais que com o advento da tecnologia haja elementos positivos, não se pode negar que esta por si só seja incapaz de oferecer todas as respostas de que o homem necessita. Ademais, se a qualidade de vida melhorou em muitos aspectos, é evidente que a ciência e a técnica não construíram um ser humano melhor, com valores mais elevados. Atualmente vê-se o despontar do “homem de ferro”, insensível, porque já acostumado com os sofrimentos alheios.

Por essas e outras razões, a virtude da compaixão deve ser mais do que nunca resgatada nos dias de hoje. Ela é um traço sem o qual o indivíduo perde muito de sua humanidade, pois tem como função projetá-lo em direção ao outro, ao mesmo tempo que o arranca de seu indiferentismo narcisista. Além disso, fé num Deus compassivo deveria culminar na imitação de uma virtude tão divinamente humana como essa.

É significativo que o verbo *σπλαγχνίζομαι* (*compadecer-se*) na literatura sinótica seja aplicado exclusivamente a Jesus ou a personagens que refletem o agir divino. Este livro tem a intenção de oferecer uma reflexão acerca do tema da compaixão no Evangelho segundo Marcos. Tomando por base o texto da primeira multiplicação dos pães (Mc 6,30-44), em seguida serão analisados todos os outros textos nos quais o vocábulo aparece nesse evangelho (Mc 1,40-45; 8,1-10; 9,14-29) para, a partir dessa característica, serem extraídos alguns elementos de cristologia que emergem dessas passagens.

Muito embora haja alguns artigos ou livros que abordem a temática da compaixão, tais obras abarcam todo o NT, sem lançarem

uma visão mais profunda acerca deste ou daquele texto em particular. Até então, nenhum autor se debruçou exclusivamente sobre o texto de Marcos para detalhar o tema da compaixão, e é exatamente nesse ponto que consiste a novidade da obra.

Visando de oferecer uma organização mais didática ao conteúdo do livro, ele foi dividido em dois grandes blocos: um primeiro – mais histórico – que abarca os dois primeiros capítulos. O segundo – mais exegetico – abrangendo os dois últimos, no qual as passagens do Evangelho de Marcos serão analisadas.

O primeiro capítulo tem como objetivo oferecer uma panorâmica acerca do uso pré-cristão do vocábulo *σπλαγγνίζομαι*. Partindo da literatura grega clássica, serão apresentados os textos nos quais se verificam as primeiras ocorrências da palavra. A seguir, o mesmo será feito com as passagens extraídas da LXX e da literatura judaica tardia.

O segundo capítulo já se volta para o âmbito do NT em geral, procurando evidenciar os diversos significados do termo no contexto em que Marcos foi escrito. Começando pelas Cartas Católicas, logo após serão apresentados os escritos paulinos, culminando com os evangelhos sinóticos, dos quais serão tratados todos aqueles textos que não encontram correspondência no Evangelho de Marcos.

O terceiro capítulo terá como objeto de estudo o texto de Mc 6,30-44. Após a tradução e algumas considerações que dizem respeito à crítica textual, é apresentada a delimitação, estrutura e uma breve discussão acerca do gênero literário da passagem. A seguir, um comentário ao texto com um estudo filológico, no qual se salientam os elementos teológicos que aí despontam. Concluindo o capítulo, é analisado especificamente o v. 34 perguntando-se em que consiste a compaixão de Jesus nessa perícope.

No capítulo quarto serão apresentados os outros textos em que o vocábulo *σπλαγγνίζομαι* aparece no evangelho de Marcos. Tratam-se das perícopes da purificação do leproso (1,40-45), da segunda multiplicação dos pães (8,1-10) e da cura do menino possuído (9,14-29). Todos os textos serão abordados da mesma maneira: propor-se-á uma tradução seguida de um breve comentário filológico no qual serão evidenciados os aspectos teológicos mais relevantes para o presente trabalho. Em alguns momentos, serão apresentadas algumas

observações no tocante à crítica textual das passagens. Ao final de cada subitem será feita uma reflexão sobre o tema específico da compaixão de Jesus no texto analisado.

Que esta obra possa contribuir a fim de oferecer uma reflexão na qual emerjam traços de uma cristologia que possa responder aos anseios do homem contemporâneo.

PRIMEIRA PARTE:
Elementos Introdutórios

1.

Uso do termo no período pré-cristão

Para se compreender o que Marcos queria dizer quando caracterizou Jesus como “movido de compaixão”, é importante considerar o modo como essa palavra era empregada antes do evangelista. Isso porque ele é herdeiro de uma tradição e de um modo de se expressar que culminará em seu relato evangélico. O que se pretende agora nessa primeira parte é propor ao leitor uma sondagem em busca do significado mais primitivo do vocábulo *σπλαγγνίζομαι* (*compadecer-se*). Para tanto, será possível descobrir sentidos inicialmente distantes daquele convencional. Mas esse percurso é imprescindível para se perceber a evolução do conceito e a compreensão que dele tiveram os autores do NT.

Como facilmente se pode perceber, o verbo *σπλαγγνίζομαι* origina-se do substantivo *σπλάγγνον*, cujo primeiro sentido é o de *vísceras*. Entretanto, não tardou muito associar-se à palavra uma certa carga emocional, pois acreditava-se que as vísceras eram sede dos sentimentos mais intensos e onde eles se originavam. Os textos abaixo ilustram de maneira satisfatória essa afirmação.

1.1. *Σπλαγγνίζομαι* na literatura grega antiga

a) Sentido material

O primeiro registro da palavra *σπλάγγνον* entendido no sentido material de *vísceras* encontra-se em Homero (séc. VIII a.C.). Na *Odisseia*, obra que narra as aventuras de Ulisses (ou Odisseu) em seu retorno para casa após a famosa Guerra de Troia, no Canto III o autor apresenta Telêmaco, filho de Ulisses que, tendo partido em viagem a procura de seu pai, finalmente chega com sua embarcação em Pilo. Nesse momento, os habitantes do lugar ofereciam o sacrifício de vários animais. “Tendo provado as vísceras (*σπλάγγνα*),

e assado as coxas dos animais em honra do deus [Poseidon]”¹, nesse momento a tripulação desembarcou. No mesmo canto, quando um outro sacrifício é oferecido, mas dessa vez à deusa Atena, quando o animal foi imolado, diz-se que “depois de terem queimado os ossos e comido as vísceras (σπλάγχνα), fizeram o resto em pedaços e os enfiaram em espetos”². Como se vê, o vocábulo indica o interior das vítimas sacrificais. Assim, o coração, os rins, o baço, os pulmões e o fígado eram reservados nos sacrifícios e, posteriormente, comidos pelos participantes.

Do mesmo modo Aristófanes (séc. V-IV a.C.), em sua obra *Aves*, afirma que aquele que quisesse se aproveitar, para comer indevidamente das vísceras do sacrifício, deveria ser castigado. Diz ironicamente: “então, sem ter sido chamado, que venha o homem vigarista, aborreça o sacrificador e queira filar as vísceras (σπλαγγεύειν); realmente é necessário bater nele no meio das costas”³.

Posteriormente, o vocábulo σπλάγχνα também é aplicado para designar as entranhas humanas, particularmente o órgão sexual masculino e o útero. Dessa forma, Píndaro (séc. VI-V a.C.) afirma que Iamos “veio das entranhas (δ’ ὑπὸ σπλάγγων) por meio de um doce parto”⁴. Nesse mesmo período, Ésquilo Ateniense diz que é forte a entranha (σπλάγγνον) da qual fomos gerados, seja a da mãe infeliz, seja a do pai sem ventura⁵.

Justamente porque o termo designava o baixo-ventre, a sede da força de procriação, σπλάγχνα e ἐκ σπλάγγνα passaram também a indicar os próprios filhos. Artemídoro (séc. II a.C.) em seu tratado sobre a interpretação dos sonhos declara que “a águia simbolizava o ano no qual lhe nasceria a criança e as vísceras (σπλάγχνα) representavam a própria criança”⁶.

¹ HOMERO, *Odyssea*, III, 9.

² HOMERO, *Odyssea*, III, 461-462.

³ ARISTOPHANES, *Aves*, 983-986.

⁴ PINDARUS, *Olympia*, 6, 43.

⁵ AESCHYLUS, *Septem contra Thebas*, 1031-1032.

⁶ ARTEMIDORUS, *Onirocriticon*, V, 57, 5-6.

b) Sede dos sentimentos

Já na Antiguidade Clássica se verifica uma mudança semântica no vocábulo que passa a designar a sede de alguns sentimentos, equivalendo àquilo que hoje se atribui ao *coração*. Um primeiro exemplo pode ser verificado em Ésquilo, na obra *Agamênon*. O autor narra as aventuras desse herói na conquista da cidade de Tróia. Ele promete a Clímenestra, sua esposa, que a avisaria por meio de um sinal de fumaça, tão logo a cidade fosse tomada. Esta, por sua vez, ordena a um servo que fique de atalaia. Quando ele vê a fumaça, vai dar a notícia à sua senhora, que por sua vez corre a avisar aos anciãos do povo. É justamente dos anciãos que se escuta que “as vísceras (σπλάγχνα), de fato, não erram, e no peito onde há justiça anunciam uma realidade, o coração arrastado num turbilhão”⁷. Nessa frase, o coração palpitando é comparado a um dançarino que em seu terror, bate o pé contra o diafragma⁸.

Nessa mesma direção de mudança semântica, pode-se ainda apresentar Aristófanes (séc. V-IV a.C.) que em diferentes ocasiões entende as vísceras como a sede de sentimentos intensos. O autor emprega expressões como “minhas vísceras perdem a paciência” (καί μου τὰ σπλάγχνα ἄγανακτεῖ)⁹; e ainda: “não inflames as vísceras (σπλάγχνα) no calor da ira”¹⁰.

Köster afirma que na literatura grega anterior ao cristianismo, o substantivo em sentido metafórico apareceria apenas no plural¹¹. Contudo, Montevicchi discorda dessa declaração asseverando que o autor teria desconsiderado a existência de alguns textos preciosos nos quais a palavra σπλάγχνον ocorre no singular e em sentido metafórico¹².

Tal é o caso de Sófocles (séc. V a.C.), em sua obra *Ajax*. Após a morte de Aquiles, Ajax se torna o mais poderoso guerreiro grego.

⁷ AESCHYLUS, *Agamemnon*, 995-997.

⁸ O adjetivo ἐνδίκους na tradução entendido no sentido de “justo” poderia indicar o sentimento de justiça que faz pressentir ao coro a punição próxima de Agamênon.

⁹ ARISTOPHANES, *Ranae*, 1006.

¹⁰ ARISTOPHANES, *Ranae*, 843-844.

¹¹ KÖSTER, H., *σπλάγχνον* κτλ., col. 904, diz: “Nella letteratura greca anteriore al cristianesimo il sostantivo ricorre esclusivamente al plurale”.

¹² MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 125.

Enfurecido por não ter recebido as armas divinas do amigo, em vez de atacar seus opositores, decide massacrar seus rebanhos. Profundamente envergonhado, resolve suicidar-se. Menelau e Agamênon permitem que lhe sejam prestadas as honras fúnebres. É Teucro, o meio-irmão de Ajax, quem diz que “de tudo o que vi até agora a me machucar” este é “sem dúvidas, para minha víscera¹³ (σπλάγχων) o mais doloroso dos caminhos por onde andei”¹⁴. É evidente aqui o sentido metafórico atribuído à palavra.

Outro autor que utiliza σπλάγχων no singular e de modo simbólico é Eurípides (séc. V a.C.). Em *Hipólito*, apresenta os ciúmes da deusa Afrodite que queria receber a devoção de Hipólito, filho de Teseu, que prefere a caçadora Ártemis. Diante da recusa de Hipólito, um de seus servos diz: “tua imagem adoramos, régia Afrodite. Porém, é necessário ter de perdoar se alguma coisa contra ti, na adolescência, a entranha (σπλάγχων) violenta levar a dizer coisas vãs”¹⁵. Aqui σπλάγχων é apresentado como o lugar de onde brota a rebeldia ou a insensatez.

Existe ainda um outro significado simbólico, muito mais próximo do sentido neotestamentário. É quando a palavra pode ser traduzida por “compaixão”. É interessante que isso aconteça não apenas no NT ou no século imediatamente anterior ao advento do cristianismo, conforme testemunhado na literatura judaica intertestamentária. Embora Köster afirme que tal alteração semântica poderia ser observada somente na literatura intertestamentária e cristã¹⁶, existe um testemunho que não pode ser ignorado. Trata-se do papiro BGU IV 1139 (séc. V a.C.) proveniente de Alexandria, no Egito. O mesmo autor, ao tecer um comentário acerca do papiro na nota 11, coluna 907, diz que o texto é “incerto e difícil de interpretar”¹⁷.

¹³ Não obstante na tradução tenha se optado por manter o termo víscera no singular, outro conceito que se prestaria muito bem ao sentido do texto seria “coração”, tal como se concebe hoje.

¹⁴ SOPHOCLES, Ajax, 992-995.

¹⁵ EURIPIDES, Hippolytus, 116-119.

¹⁶ “Comunque, nell’uso greco precristiano non si concepisce σπλάγχων nel senso specifico di sede di una misericordia proveniente dal cuore, come avviene negli scritti tardogiudaici e protocristiani” (KÖSTER, H., σπλάγχων κτλ., col. 906.

¹⁷ KÖSTER, H., σπλάγχων κτλ., col. 907. Da mesma forma WALTER, N. σπλαγγίζομαι, p. 1392, também considera que a inscrição não poderia ser interpretada com exatidão.

O papiro apresenta um episódio vivido por um casal digno de uma tragédia clássica. Trata-se de uma minuta encontrada em Alexandria, com muitas correções e em péssimo estado de conservação, dirigida ao prefeito Gaio. O motivo da petição era o rapto de uma criança relacionado com uma παραμονή e uma τροφίτις.

Por παραμονή se entende a obrigação assumida por um devedor de permanecer junto do credor a fim de prestar-lhe serviços em virtude da dívida contraída. A τροφίτις, por sua vez, é um contrato mediante o qual uma das partes se responsabiliza pelo sustento alimentar de alguém. Tal prática é atestada de forma segura na forma de contrato de aleitamento¹⁸.

A partir do papiro, tem-se conhecimento de que Spínther e sua mulher Apollonarion, moradores de Lykonpolis, por motivo de dificuldades financeiras, foram obrigados a fazer com um tal Parthos, uma παραμονή e uma τροφίτις. Em virtude da παραμονή supõe-se que o casal tenha se transferido para a cidade de Alexandria. Já por causa da τροφίτις, eles entregaram sua filha Tathreiphis como propriedade de Parthos, uma espécie de garantia de que a dívida seria paga. O credor a considerava de tal forma sua que até mesmo tinha o poder de mudar-lhe o nome para Prima¹⁹.

Algum tempo depois, o casal teria conseguido junto de um escritório de registros outro documento que o liberava de todos os empenhos assumidos. A partir de agora começa o drama, porque

¹⁸ MONTEVECCHI, O., BGU IV 1139: paramone e trophitis, p. 232-233.

¹⁹ O abandono dos filhos não era uma prática ordinária no mundo egípcio. No entanto, no caso de grave crise financeira, o casal que desejasse fazer um empréstimo poderia utilizar o filho como uma espécie de garantia de que a quantia seria restituída. Era celebrado um contrato de aleitamento no qual o “proprietário” da criança (ou o credor) a confiaria a uma ama-de-leite (geralmente a própria mãe) para que a alimentasse e periodicamente levasse a criança até ele para que se certificasse de suas condições. Uma vez que a dívida fosse paga, era elaborado um outro contrato mediante o qual o credor restituiria a criança aos pais. Caso a dívida não fosse paga, o credor teria plenos direitos de decidir sobre a vida da criança. Portanto, geralmente os contratos de aleitamento estão associados a empréstimos contraídos em períodos de grande dificuldade financeira. MASCHIADRI, M. A. M.; MONTEVECCHI, O. Contratti di balatico e vendite fiduciarie a Tebtynis, p. 148-161. “Qui però la cosa è tanto più notevole in quanto la paramone, che crea una specie di schiavitù temporanea, in questo caso mette un libero a servizio di uno schiavo: uno schiavo però che probabilmente appartiene a un ricco alessandrino, gode di larga disponibilità di danaro, e di fatto si sente, ed è considerato superiore a un indigeno libero” (MONTEVECCHI, O. BGU IV 1139, p. 239).

um tal Páris, aproveitando-se da ausência de Parthos, ousou roubar o documento e sequestrar a menina.

Após a descrição dramática dos fatos, segue a petição propriamente dita. Eis o texto com a respectiva tradução²⁰:

διὸ ἀξιοῦμέν [σε]	Por isso te pedimos,
τὸν πάντων σωτήρα καὶ ἀντιλήπτορα	que és o salvador e defensor de todos,
ὑπὲρ σπλάγγνου	- por compaixão -
τὸν ἀγῶνα ποιούμενοι	enquanto tentamos a ação legal
ἐὰν φαίνεται	Se te parece
προστάξει	de ordenar
παρασταθῆναι τὸ(ν)	a comparecer o
π.ρ.ο.γ.ε.γ.ρ.α.μ.μ.έ.ν.ο.ν. Πάρ[ι]ν	supramencionado Paris
καὶ [[πρὸς]] ἐπαναγκάσαι	e seja obrigado a conduzir a
παραγαγεῖν τὴν θυγατέρα ἡμῶν	nossa filha
[ί]να ἀποκομισώμεθα αὐτήν	para que a levemos
κα.ἰ. ὦ.[μεν ε]ὔ.ε.ρ.γ.ε.τ.η.(μένοι)	e sejamos beneficiados (por ti).

O casal se dirige a Gaio como “salvador e defensor de todos”, pedindo-lhe que Páris seja obrigado a trazer de volta sua filha para que eles a levem consigo. Segundo Montevecchi, existe um elemento afetivo que transparece no documento. É provável que o escriba tenha pedido aos pais da menina que lhe contassem a história e tenha começado a escrever a partir da narrativa feita de forma emocionada. Num segundo momento ele teria sentido a necessidade de expor de maneira clara e ordenada o que fora relatado. Daí derivariam as muitas correções²¹.

²⁰ MONTEVECCHI, O. BGU IV 1139, p 236. Nesse artigo, a autora apresenta uma reconstrução provável para o texto, bem como a sua tradução. Logo após, seguem alguns elementos de crítica textual e um breve comentário ao mesmo. O texto grego também pode ser consultado em [https://papyri.info/ddbdp/bgu;4;1139?rows=3&start=102&fl=i-d,title&fq=collection:ddbdp&fq=\(ddbdp_series:bgu+OR+hgv_series:bgu+OR+dclp_series:bgu\)&fq=\(ddbdp_volume:4+OR+hgv_volume:4+OR+dclp_volume:4\)&sort=series+asc,volume+asc,item+asc&p=103&t=185](https://papyri.info/ddbdp/bgu;4;1139?rows=3&start=102&fl=i-d,title&fq=collection:ddbdp&fq=(ddbdp_series:bgu+OR+hgv_series:bgu+OR+dclp_series:bgu)&fq=(ddbdp_volume:4+OR+hgv_volume:4+OR+dclp_volume:4)&sort=series+asc,volume+asc,item+asc&p=103&t=185) (acessado aos 29/09/23).

²¹ MONTEVECCHI, O. BGU IV 1139, p. 239-240.

É sabido que tais petições obedeciam a certos padrões fixos conforme o costume vigente. No presente caso, esse era um formulário-padrão da época ptolomaica. Entretanto a expressão ὑπὲρ σπλάγγνου só aparece aqui. Montevecchi declara que essa expressão linguística era especificamente semítica. Tal afirmação é feita com base nas seguintes considerações:

a) em Alexandria havia uma próspera colônia judaica²²;

b) a partir da onomástica, poder-se-ia supor que se tratasse de um casal de origem judaica. Ele se chama Spínther, nome servil que não teria nada de hebraico, mas nada também que se opusesse a isso; é filho de Harpaesis, nome frequente entre hebreus. Lykos também é documentado. O nome da menina (Tathreiphis) é tipicamente egípcio²³;

c) eles não se importam de trabalhar indefinidamente para o seu credor. O que lhes preocupa é ter de volta a sua filha. Para um grego, abandonar um filho (particularmente uma menina) não seria um grave dano. Diodoro (séc. I a.C.), a respeito dos egípcios, afirma admirado que eles cuidam de todos os que nascem²⁴. Também Estrabão (séc. I a.C.) observa que educar todos os filhos que nascem é um dos costumes que eles têm²⁵. Isso também pode ser dito dos judeus²⁶;

d) por fim, deve-se recordar que os contratos de aleitamento, nos quais o lactante era entregue como garantia para a realização de um empréstimo, eram um recurso utilizado em momentos de extrema dificuldade. Tal prática era difundida no Egito, particularmente em Alexandria, mesmo entre os judeus.

A partir das premissas acima levantadas, a tradução de ὑπὲρ σπλάγγνου como “por compaixão” estaria em pleno acordo com o sentido geral do texto²⁷. O casal apela para a compaixão

²² MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 131.

²³ MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 132.

²⁴ DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca historica*, 1,80,3,3.

²⁵ STRABO, *Geographica*, 17,2,5,13-14.

²⁶ MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 131.

²⁷ MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G., a respeito de BGU IV 1139, dizem que a expressão poderia ser traduzida como “for pity’s sake” (*The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 584). Da mesma forma vide ARNDT, W. F.; GINGRINCH, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New*, p. 762. E ainda nessa mesma linha LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A., *A Greek-English Lexicon*, p. 1628. MACLAURIN, E. C. B., *The semitic background of the use of “en splanchnois”*, p. 42.

de Gaio a fim de que ele intervenha na situação e lhes restitua a sua filha.

Os dois cônjuges que recorreram a esse meio e suplicam “por compaixão” para reaverem a sua menina, mostram ter mentalidade e costumes de egípcios ou de judeus, e não de gregos; e aquele apelo à piedade formulado dessa maneira, faz suspeitar de sua pertença ao judaísmo²⁸.

Esse texto é, portanto, um precioso testemunho do emprego de *σπλάγγων* como “piedade, compaixão”, usado no singular e que depois encontrará correspondência na literatura pré-cristã, como se verá a seguir.

1.2. A “compaixão” no AT Grego

Na versão grega dos LXX, *σπλάγγων* e seus derivados aparecem com duas conotações principais: ora designando as vísceras; ora o termo se presta a um sentido figurado de piedade, mover-se de compaixão. Pode ter como sujeito seja o homem, seja o próprio Deus com uma grande marca antropomórfica.

A maior dificuldade para se estabelecer o sentido do vocábulo reside no fato de que, para a maioria dos textos não existe um correspondente hebraico que permita fazer uma comparação das versões. Grande parte das passagens encontra-se nos deuterocanônicos ou apócrifos do AT, e é a partir dessas ocorrências que se fundamenta a reflexão.

a) Sentido material – “vísceras”

O substantivo *σπλάγγων* aparece quinze vezes, porém com conotações distintas. O primeiro sentido é o de vísceras. Em 2Mc 9,5 Antíoco Epífanes, depois de ter sofrido uma terrível derrota na Pérsia, decidiu descontar sua amargura sobre os judeus, transformando a cidade de Jerusalém num grande cemitério. Porém, “o Senhor que

²⁸ “I due coniugi che sono ricorsi a questo mezzo, e supplicano «per pietà» di riavere la loro bambina, mostrano di avere mentalità e costumi da egiziani o da ebrei, non da greci; e quell'appello alla pietà così formulato, fa propendere per la loro appartenenza all'ebraismo” (MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 132-133).

tudo vê, o Deus de Israel, feriu-o com uma chaga incurável e invisível. Apenas ele terminando o discurso, tomou-o uma inconsolável dor nas entranhas (τῶν σπλάγγων) e amargos tormentos internos”.

Em 4Mc 5 é descrito o sofrimento do sacerdote Eleazar que, por não ter comido da carne de animais sacrificados aos ídolos, foi preso e trazido diante o rei Antíoco. Depois de o rei tê-lo exortado a que abandonasse sua crença, o ancião pede a palavra a fim de dar as razões de seu comportamento. Em seu discurso (vv. 29-30), afirma: “não violarei os sagrados juramentos dos antepassados sobre a observância da lei, nem se arrancasses os meus olhos e se derretesses as minhas vísceras” (τὰ σπλάγγνα μου).

Pela mesma razão, sete irmãos com sua mãe foram trazidos diante do rei Antíoco (4Mc 8). Este, assim como fizera com Eleazar, tentava convencê-los a abandonarem a Lei divina. Ao descrever o martírio do terceiro irmão (4Mc 10,8), relata o autor que “imediatamente conduziram[-no] à roda em torno da qual viu as próprias carnes sendo destruídas e das entranhas (κατὰ σπλάγγων) caindo gotas de sangue”.

Mais adiante o mesmo livro (4Mc 11,19), ao apresentar a morte do sexto irmão, diz que “aplicavam às costas cravos afiados incandescentes e tendo perfurado os lados, queimavam suas entranhas” (τὰ σπλάγγνα).

Digna de nota é a presença do infinitivo do verbo σπλαγγνίζω em 2Mc 6,8. Nesse capítulo é descrita a perseguição de Antíoco Epífanes aos judeus que se mantinham fiéis às leis dos antepassados. O rei teria enviado um decreto às cidades helenísticas vizinhas à Ptolemaida instigando seus habitantes a um comportamento contrário aos judeus e obrigando-os a σπλαγγνίζειν. Aqui, a tradução provável seria “comer as carnes dos sacrifícios” ou “tomar parte nos sacrifícios”²⁹. De qualquer forma, o sentido material do termo é mantido.

b) Uso metafórico

Ao lado da acepção literal, já no AT ocorre o uso metafórico do termo indicando “a sede dos sentimentos”, o “coração”³⁰. Um

²⁹ WALTER, N., σπλαγγνίζομαι, p. 265.

³⁰ “Di solito, quando σπλάγγνα ha senso traslato, simboleggia inequivocabilmente i sentimenti puramente naturali” (KÖSTER, H., σπλάγγων κτλ., p. 911).

primeiro exemplo é atestado em 4Mc 15,23, no qual o autor elogia as virtudes da mãe dos sete irmãos martirizados por Antíoco. Diz o texto que “o pensamento piedoso em seus sofrimentos, deu força viril às suas entranhas” (τὰ σπλάγχνα), fazendo com que aquela mãe se esquecesse por um momento de seu amor pelos filhos. Por isso, o v. 29 a chama “vencedora da batalha das entranhas” (τοῦ διὰ σπλάγχων ἀγῶνος ἀθλοφόρε). Aqui, como se percebe, σπλάγχνα poderia ter sido traduzido por “coração” enquanto sede das paixões, no caso, o instintivo amor materno.

Outro exemplo extremamente interessante no qual o termo é empregado metaforicamente se encontra em Jr 51,13. Trata-se de um grande oráculo contra Babilônia no qual o profeta utiliza a imagem do tear. Assim como ao término de seu trabalho o tecelão deve cortar o fio, o mesmo acontecerá com Babilônia que terá seus dias de opressão cancelados. Diz o profeta: “Tu que habitas sobre muitas águas [e tens] muitos tesouros, chegou teu fim, o termo de tuas rapinas”. O correspondente grego em 28,13 diz: “verdadeiramente chega o teu fim para tuas vísceras” (τὰ σπλάγχα σου)³¹. Não obstante os modos de se expressar sejam diversos, o sentido é sempre o mesmo, ou seja, foi decretado o fim das ações opressoras de Babilônia.

Ainda conservando o sentido de “interior” ou “coração” encontra-se o conselho do sábio em Eclo 30,7. A respeito dos pais que mimam os filhos, o autor alerta para o estado de sobressalto em que vivem tais pessoas, as quais sentirão que, depois de todo choro, “suas entranhas serão comovidas” (ταραχθήσεται σπλάγχνα αὐτοῦ). Noutras palavras, os pais que superprotegem seus filhos impedem seu desenvolvimento e se tornam reféns de seus caprichos³². Aqui, as entranhas que se comovem representam a angústia oriunda dos excessivos cuidados dos pais. As vísceras seriam, portanto, a sede desse sentimento.

Em Pr 26,22 o sábio alerta para o perigo das palavras do homem falso, pois elas “descem nas cavidades do ventre” (יִרְדּוּ בְּרֵיבֵי הַבֶּטֶן). A versão grega conserva o mesmo sentido do hebraico ao afirmar que “os discursos do caluniador são doces e eles batem nos celeiros das

³¹ BARTHÉLEMY, D., Critique Textuelle de l’Ancien Testament, vol. 2, p. 843-844.

³² SNAITH, J. G. Ecclesiasticus, p. 148-149.

vísceras” (οὔτοι δὲ τύπτουσιν εἰς ταμεῖα σπλάγχων). Dessa forma o sábio indica o perigo das palavras falsas que penetram no mais profundo do homem.

Já em Pr 12,10 encontra-se um versículo construído em forma de paralelismo antitético que afirma que “o justo conhece a vida de seu gado”. A versão grega explicita ainda mais o sentido do verbo hebraico ao dizer que o justo “tem piedade” (οἰκτεῖρει) da vida de seus animais. Por outro lado, “as vísceras dos ímpios são cruéis” (τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα). No presente texto, o vocábulo σπλάγχνα é o correspondente do hebraico מִחַיִּת e denota o caráter humano³³.

O substantivo מִחַיִּת possui diversos significados na BH. Por trinta vezes tem o sentido de *vísceras* em geral ou, mais especificamente, *ventre materno*, enquanto lugar de onde provém a vida (Ex 13,2.12; 1Rs 3,26)³⁴. Em Jz 5,30 ocorre pela única vez o termo מִחַיִּת a designar uma “garota/jovem” que é tomada no botim³⁵. O plural מִחַיִּתִּים se refere ao sentimento de misericórdia, mais especificamente, ao lugar onde ele se encontra. Assume uma conotação fisiológica, material, visceral, capaz de agitar interiormente o homem (Gn 43,30, Is 63,15; Jr 31,20; Os 11,8; Sl 77,10)³⁶.

O verbo מִחַיִּת é sempre empregado para exprimir uma relação desigual entre duas partes, onde um está mais acima e o outro mais abaixo. Um personagem mais forte usa (ou não) de compaixão/misericórdia para com alguém que se encontra numa situação de dependência, carência ou fraqueza (Gn 43,14; Is 49,15; Sl 103,13; 1Rs 8,50)³⁷. Dessa forma, o verbo nunca é empregado para descrever o comportamento do homem em relação a Deus³⁸. No *Piel* destaca o

³³ SIMIAN-YOFRE, H. מִחַיִּת, col. 444.

³⁴ STOEBE, H. J., מִחַיִּת, p. 685. BUTTERWORTH, G. M., מִחַיִּת, p. 1093.

³⁵ STOEBE, H. J., מִחַיִּת, p. 685.

³⁶ KOELER, L.; BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. III, p. 1218; SIMIAN-YOFRE, H. מִחַיִּת, col. 444; STOEBE, H. J., מִחַיִּת, p. 686.

³⁷ COPPE, L. J., מִחַיִּת, p. 1417.

³⁸ De fato, Sl 18,2 é a única ocorrência em que o verbo é usado pelo salmista para dirigir-se a Deus. Entretanto, a construção “Eu te amo, YHWH” uma vez que não encontra nenhum paralelo no AT onde uma pessoa utilize esse verbo em relação a Deus, tal formulação é considerada por alguns como sendo duvidosa (BUTTERWORTH, G. M., מִחַיִּת, p. 1095). Ravasi salienta o fato de muitos considerarem a intimidade do verbo excessiva e, por isso, tentam atenuá-la por “eu te exalto” (RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi*, vol. I, p. 331). Esse é o caso de H.-J. Kraus, para quem o significado do verbo é “discutível” (KRAUS, H.-J.,

aspecto de “poupar a vida de alguém”, de forma que quatro quintos das ocorrências têm Deus como sujeito (Dt 13,18; Sl 116,5; Is 27,11)³⁹. Aplicado a Deus, o verbo supõe seja o estreito vínculo que o une aos que Ele chamou (Sl 103,13), seja a sua escolha incondicional (Ex 33,19)⁴⁰. É importante destacar que o uso do verbo pressupõe, da parte do beneficiado, uma situação de sofrimento, aflição que precisa ser aliviada ou totalmente reparada⁴¹, sendo que muitas vezes o favor excede a simples obrigação (Gn 43,14; Sl 51,1)⁴².

A maior parte das vezes em que o vocábulo מִחֲנּוּן aparece na BH, a versão grega o traduz por οἰκτιρμός (24 vezes). O verbo σπλαγχνίζομαι no deponente com significado de “ter misericórdia, compaixão”, ocorre uma única vez na LXX sem, contudo, encontrar paralelos na BH. O texto é Pr 17,5 que descreve o comportamento daquele que se regozija na desgraça alheia. O original hebraico diz que “o que zomba do pobre afronta o seu fazedor, o que se alegra na desgraça não ficará impune”. Até aqui, o texto grego equivale ao correspondente hebraico. Entretanto, a LXX acrescenta ainda outra parte ao versículo que não consta na BH. Diz o texto que “ao que tem compaixão será mostrada misericórdia” (ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται). Nessa única ocorrência do verbo deponente, portanto, a compaixão exercida em favor dos outros suscita a misericórdia de Deus em benefício próprio.

Contudo, o texto da LXX que mais se aproximaria do sentido neotestamentário é encontrado nas Odes de Salomão. Existe um grande debate acerca da origem da obra. Charlesworth afirma que os estudiosos estavam convencidos de que fosse uma obra judaica devido ao seu tom e perspectiva⁴³. Contudo, é provável que ela tenha sido finalizada ao menos no séc. II da era cristã. Tratam-se de quarenta e dois hinos de caráter profético que chegaram em siríaco, copta e

Los Salmos, vol. I, p. 394).

³⁹ STOEBE, H. J., מִחֲנּוּן, p. 687-690. KOELER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. III, p. 1219.

⁴⁰ COPPES, L. J., מִחֲנּוּן, p. 1418.

⁴¹ KOELER, L.; BAUMGARTNER, W., The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, vol. III, p. 451.

⁴² BUTTERWORTH, G. M., מִחֲנּוּן, p. 1094.

⁴³ CHARLESWORTH, J. H., Old Testament Pseudepigrapha, vol. II, p. 725.

grego. Díez Macho o coloca entre os apócrifos no NT⁴⁴. O texto será aqui analisado por fazer parte da versão do AT grego editada por Alfred Rahlfs.

Em Odes 13,78, o termo *σπλάγχνα* é aplicado a Deus, sendo especificado logo em seguida por um genitivo. A perícopé fala a respeito das “entranhas de misericórdia de nosso Deus (*διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν*) pelas quais o sol nascente nos visitou do alto”. Nessa passagem é evidente o valor antropomórfico-material aplicado a Deus. A visita de Deus, temática cheia de simbolismo no AT⁴⁵, é fruto de suas entranhas de misericórdia ou, conforme se diz, de seu coração compassivo.

A partir do que foi visto até aqui, das quinze vezes em que o substantivo aparece, somente em duas passagens existe um correspondente hebraico, a saber, Pr 12,10 e Pr 26,22. Por isso é difícil determinar uma matriz hebraica veterotestamentária para o uso do vocábulo⁴⁶. No entanto, a concepção hebraica do termo também pode ser colhida a partir de outras fontes, como a literatura intertestamentária. Será este o tema da próxima seção.

1.3. *Σπλαγχνίζομαι* no tardo judaísmo

Conforme se pôde perceber, já na LXX foi constatado um uso metafórico do termo. Entretanto, a grande mudança semântica que mais se assemelharia ao uso neotestamentário é verificada na literatura judaica tardia de cunho religioso. Dentre as obras que merecem mais atenção, encontra-se o *Testamento dos XII Patriarcas*, particularmente o Testamento de Zabulon, no qual o vocábulo aparece 16 vezes.

O Testamento dos XII Patriarcas é um grande discurso de adeus no qual cada filho de Jacó convoca os seus familiares para lhes falar em estilo sapiencial e, frequentemente, para fazer revelações acerca

⁴⁴ DÍEZ MACHO, A., *Introducción General a los Apócrifos del AT*, vol. I, p. 208.

⁴⁵ Na BH, o verbo *רָפַח* aplicado a Deus assume matizes diversos: adquire o sentido de cuidado (Sl 8,5) ou possui uma conotação punitiva (Jó 7,17s; 31,14; Os 4,9; Jr 5,9). Por vezes, serve para expressar o interesse de Deus pelo seu povo (Sl 65,10; Ex 4,31; Rt 1,6; 1Sm 2,21). ANDRÉ, G., *רָפַח*, col. 283; SCHOTTROFF, W., *רָפַח*, p. 429-432.

⁴⁶ KÖSTER, H., *σπλάγχνον* κτλ., col. 909.

do futuro da comunidade⁴⁷. Uma das questões mais discutidas, diz respeito à origem da obra: seria um escrito judaico com acréscimos cristãos ou uma obra totalmente cristã? Segundo Díez Macho, o texto teria sido composto em hebraico, visto que a versão grega conserva grande número de hebraísmos⁴⁸. Dessa forma, seria um escrito judaico que se serve de fontes judaicas e que teria sofrido algumas interpolações cristãs, sendo essas facilmente identificáveis devido à mudança de ritmo, de estilo e de pensamento⁴⁹.

Outra premissa interessante a ser considerada é a datação da obra. A mão cristã é tardia, porque não faz referência a somente uma obra do NT, mas a todo o conjunto do NT. Assim sendo, parece que as adições cristãs poderiam ser datadas no séc. II⁵⁰. Quanto à fase judaica, P. Sacchi considera a existência de dois estratos bem definidos: o primeiro e mais antigo, mostra uma forte tensão ao redor do sacerdócio (Test. L. 16; Test. S. 6,4). No Test. L. aparecem temas afins com Dn, o que permitiria datar essa camada da obra entre os anos 170-160 a.C. Um segundo estrato seria o do Test. J. 22,2 no qual se diz que o reino é terminado (63 a.C.). Nessa mesma obra é apresentada a queda do sumo-sacerdócio. Ora, Hircano II foi deposto em 40 a.C. por Antígona Asmoneu, o que leva a supor que o livro seja posterior a essa data. Assim sendo, ela poderia ter sido escrita entre a segunda metade do séc. II a.C. e os anos 40-30 a.C.⁵¹.

a) *σπλάγγα* como o interior do homem

Quanto ao uso do termo em questão, há uma vasta gama de

⁴⁷ Passagens com estilo semelhante são encontradas em Tb 4; 14; Dt 31-33; Gn 49.

⁴⁸ DÍEZ MACHO, A., Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. I, p. 264.

⁴⁹ SACCHI, P., Apócrifi dell'Antico Testamento, vol. II, p. 320; A. DÍEZ MACHO, A., Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. I, p. 266. Para J. H. Charlesworth, o *Testamento dos XII Patriarcas* nas recensões grega e armena é claramente cristão, mas fragmentos recentes de alguns Testamentos mostram que algumas partes desse documento são oriundas do pensamento judaico. Acrescenta ainda ser difícil definir se a origem de um documento é judaica ou cristã, já que muitas vezes os cristãos primitivos eram judeus convertidos que interpretavam e associavam esses documentos a partir de sua experiência de conversão, particularmente de sua fé em Jesus. As alterações, portanto, seriam geralmente acréscimos cristológicos (CHARLESWORTH, J. H. Pseudepigrapha, OT, p. 537-538).

⁵⁰ SACCHI, P., Apócrifi dell'Antico Testamento, vol. II, p. 330.

⁵¹ SACCHI, P., Apócrifi dell'Antico Testamento, vol. II, p. 330.

significados que permite ampliar o campo semântico. Um primeiro diz respeito ao “interior do homem”. Encontra-se no Test. S. 2,4 a seguinte afirmação: “De fato, meu coração era duro e meu fígado estava imóvel e as minhas entranhas eram sem piedade (καὶ τὰ σπλάγχνα μου ἀσυμπαθῆ)”. Interessante é observar que aqui as entranhas estão associadas a sentimentos elevados como a coragem, a força, a resistência.

É nessa mesma linha que deve ser lido Test. Zab. 2,4. Diz o texto que “enquanto [José] dizia estas palavras, eu fui para casa e comecei a chorar e o meu fígado se derramou sobre mim e todo o depósito das minhas entranhas (τῶν σπλάγγων μου) se enfraquecia sobre a minha vida”. Zabulon descreve a comoção ao ouvir a súplica de José. As vísceras estão associadas também aqui a sentimentos elevados como a piedade.

Ainda ligado à compaixão, o Test. Zab. 7,4 recomenda um comportamento caridoso para com os pobres e recorda-se que nem sempre tinha o que dar aos que precisavam. “Sei que a minha mão não encontrou a ajuda para dar ao necessitado e por sete estádios, acompanhando-o, chorava e as minhas entranhas (τὰ σπλάγχνα μου) se voltavam para ele, para sofrer com ele”. Diante das necessidades daquele que sofre, o patriarca revela que as entranhas (ou, como se poderia dizer, o “coração”) se voltavam para o aflito. Mais uma vez, no Test. Zab. 7,3 o patriarca aconselha a “sofrer com entranhas de misericórdia (συμπάσχετε ἐν σπλάγγνοις ἐλέους)” no caso de impossibilidade de ajudar a alguém necessitado.

b) Sede dos sentimentos

O vocábulo σπλάγγνον é frequentemente associado ao centro da sensibilidade, assumindo as características daquilo que hoje se diz do “coração”. Assim, no Test. N. 7,4 após o patriarca contar suas visões a Jacó, este, por sua vez, manifesta a certeza de que José ainda estava vivo. Neftali, profundamente emocionado diante do sofrimento do pai diz que “estas suas palavras nos fizeram chorar. Eu queimava nas entranhas [do desejo] (τοῖς σπλάγγνοις) de contar que ele tinha sido vendido, mas tinha medo de meus irmãos”.

Da mesma forma, outra obra intitulada *Testamento de Abraão* narra a visita do arcanjo Miguel que anuncia ao patriarca seu fim iminente. Na recensão A 3,25 lê-se que “Abraão, tendo se aproximado, lavou os pés do comandante supremo Miguel. Comoveram-se as entranhas de Abraão (ἐκινήθησαν δὲ τὰ σπλάγχχνα τοῦ Ἀβραάμ) e ele chorou sobre o estrangeiro”.

c) Virtude a ser praticada

Há inúmeras ocorrências do termo associado especificamente aos conceitos de misericórdia e compaixão. Ainda no Test. Zab. 6,4 o patriarca, ao falar de suas experiências anteriores, diz que “da minha caça, compassivo (σπλαγχνιζόμενος), dava a todo homem estrangeiro”⁵². A partir de seu exemplo, em 7,2 aconselha os seus filhos com as seguintes palavras: “também vós, meus filhos, daquilo que Deus vos dá, sem fazer distinção, tende piedade de todos, usando de compaixão (σπλαγχνιζόμενοι ἔλεᾶτε), dai a todos os homens de bom coração”⁵³.

Dessa forma, a compaixão não seria somente um sentimento nobre, mas converter-se-ia numa virtude a ser imitada. É esse o conselho que se encontra no Test. B. 4,1 quando o patriarca diz: “Vede, filhinhos, o fim do homem bom; imitai, portanto, com bom pensamento, a sua compaixão (τὴν εὐσπλαγχνίαν αὐτοῦ)”. A imitação dessa virtude redundaria em bem para quem a praticasse. Na continuação do versículo, o autor deduz as consequências de tal comportamento: “para que vós possais usar coroas de glória”.

No Test. Zab. 8,3 o autor estabelece uma relação entre a compaixão que os homens manifestam entre si como condição de possibilidade para que Deus manifeste a sua piedade. Diz o texto: “De fato, como um homem tem compaixão (σπλαγχνίζεται) pelo próximo, assim também o Senhor [terá compaixão] dele”. Da mesma forma em 5,3: “Tende, portanto, misericórdia em vossas entranhas, meus filhos (Ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν σπλάγχχοις ὑμῶν, τέκνα μου)”. A motivação

⁵² Segundo P. Sacchi, a respeito do Test. Zab. 6,1-4, “è un passo parentico inserito in un secondo tempo” (SACCHI, P., *Apocrifi dell’Antico Testamento*, vol. II, p. 434).

⁵³ Da mesma forma, Test. Zab. 7,1-8,3 só se encontra nos mss. b, d, g; na edição de P. Sacchi, a tradução de tais vv. aparece como nota de rodapé (SACCHI, P., *Apocrifi dell’Antico Testamento*, vol. II, p. 435).

para tal comportamento seria uma atitude semelhante da parte de Deus: “porque se alguém fizer alguma coisa ao seu próximo, o Senhor fará o mesmo a ele”.

Por fim, no Testamento dos XII Patriarcas, o vocábulo, além de ser aplicado para designar sentimentos e virtudes humanas, adquire um *sentido teológico*. No Test. Zab. 8,2 está escrito que nos últimos dias “Deus enviará sua entranha sobre a terra (ὁ Θεὸς ἀποστέλλει τὸ σπλάγγνον αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς)”. Interessante é constatar o raro uso singular do termo que, aqui, poderia ser traduzido por compaixão. Deus há de enviar sua compaixão sobre a terra “e onde encontrar entranhas de misericórdia (ὅπου εὔρη σπλάγγνα ἐλέους), nele habitará”.

A compaixão se torna, assim, um atributo divino. O Test. Zab. 9, escrito em tom apocalíptico, anuncia algumas vicissitudes que deveriam ser enfrentadas por Israel, tais como a divisão dos Reinos do Norte e do Sul, o exílio e a apostasia. Mas o v. 7 diz que “depois disso, o Senhor será recordado e vos convertereis e retornareis porque [o Senhor] é misericordioso e compassivo (ὅτι ἐλεήμων ἐστὶ καὶ εὐσπλαγγνος), não se importa com a maldade dos filhos dos homens porque são carne e os espíritos do erro os enganam em todas as suas ações”.

O v. 8 continua dizendo que “depois disso, surgirá para vós o próprio Senhor, luz de justiça, e cura e compaixão sobre as suas asas (καὶ εὐσπλαγγνία ἐπὶ ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ)”. Novamente aqui, a compaixão continua estreitamente ligada ao próprio Deus e uma de suas características essenciais.

d) Fílon e Josefo

Como pode se constatar pelos exemplos acima, a partir do séc. II a.C. houve uma profunda mudança semântica em *σπλάγγνον* e seus derivados. Se na LXX era frequente o uso dos vocábulos *οἰκτιρμός* (*piedade*), *οἰκτίρω* (*mover-se à piedade*) e *οἰκτίρων* (*piedoso*), a partir do séc. II-I a.C. o binômio *ⲙⲓⲛⲓⲛⲓⲛ* e *ⲧⲱⲡⲓ* passam a corresponder aos termos *σπλάγγνα* e *ἔλεος*. Isso explica o raro uso de *οἰκτιρμός* no NT, mesmo que fosse muito difundido o seu uso na LXX e em textos mais antigos⁵⁴. Ademais, o vocábulo *σπλάγγνα* oferece uma maior

⁵⁴ KÖSTER, H., *σπλάγγνον* κτλ., col. 916; ESSER, H.-H., *Misericórdia, Compaixão*, p. 1300.

fidelidade ao hebraico מִיָּרְחָם que não indicaria somente o sentimento da misericórdia, mas também o lugar de onde o mesmo proviria⁵⁵.

Os outros testemunhos que chegaram do tardojudaísmo não contribuem para dilatar a concepção acerca desse grupo lexical, pois eles basicamente repetem aquilo que até aqui foi visto. Contudo, por causa de sua importância literária, serão citados alguns textos de Filon de Alexandria (séc. I a.C. - I d.C.) e Flávio Josefo (séc. I d.C.).

Em Filon o termo aparece eminentemente (embora não exclusivo) em sentido fisiológico. Assim, em sua obra *De Opificio Mundi* 118, afirma que “por dentro, os que são chamados de vísceras (σπλάγχνα) são o estômago, o coração, o pulmão, o baço, o fígado e os dois rins⁵⁶. Da mesma forma em *Legum Allegoriae* 1,12 escreve que o corpo “possui sete vísceras (σπλάγχνα γε μὴν ἑπτὰ): o estômago, o coração, o baço, o fígado, o pulmão e dois rins”⁵⁷. Em *De Iosepho* 25, ocorre um uso não literal do termo: “tu te tornaste um festim e um banquete para feras indomadas e carnívoras e minhas vísceras (τῶν ἐμῶν σπλάγχνων) estão sendo saboreadas e devoradas”⁵⁸. Neste trecho, as vísceras que são devoradas pelas feras devem ser entendidas metaforicamente, isto é, aquilo que se tem de mais caro e precioso está sendo agredido⁵⁹.

Com Flávio Josefo percebe-se também um uso exclusivo no sentido material do vocábulo. Assim, no *De Bello Judaico* I,3,6 o autor descreve o trágico fim de Aristóbulo nos seguintes termos: “A Aristóbulo, imediatamente, o arrependimento pelo delito agravou a doença e diante da consciência do crime, com ânimo sempre perturbado, se destruía, até que as vísceras (μέχρι τῶν σπλάγχνων), sem controle, por sofrimentos lacerantes, vomitou grande quantidade de sangue”⁶⁰.

Ainda na mesma obra, diz que “agindo de modo imprudente, tomados pelo desespero, tentam levantar povo contra povo e cidade contra cidade e reunir tropas contra as próprias vísceras da nação

⁵⁵ MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 127.

⁵⁶ PHILO IUDAEUS, *De Opificio Mundi*, 118.

⁵⁷ PHILO IUDAEUS, *Legum Allegoriarum*, 1,12. Ocorrências semelhantes podem ser observadas em *De Specialibus Legibus* I,216; *De Ebrietate* 106.

⁵⁸ PHILO IUDAEUS, *De Iosepho*, 25.

⁵⁹ KÖSTER, H., *σπλάγχνον κτλ.*, col. 917.

⁶⁰ FLAVIUS JOSEPHUS, *De Bello Judaico*, I,3,6. Na mesma obra é ainda digno de nota I,3,84.

(κατὰ τῶν σπλάγγνων τῶν ἰδίων τὸ ἔθνος στρατολογεῖν)⁶¹. Aqui o termo possui um valor figurado do organismo interno da nação⁶².

Resumo do capítulo

Neste primeiro capítulo foi feito um apanhado histórico dos diversos sentidos atribuídos ao grupo lexical σπλάγγνον-σπλαγγνίζω. Na literatura grega clássica o vocábulo era empregado com diversos sentidos, por exemplo, “banquete sacrificial”, “órgãos reprodutores” e “filhos”. Mas ao lado do sentido material do termo, percebe-se aí um uso simbólico indicando a sede de certos sentimentos como a força, a ira e a coragem. A partir do papiro BGU IV 1139 (séc. V a.C.) encontrou-se também uma referência que pode indicar a “piedade”, “misericórdia”.

Num segundo momento, foi analisado o uso do grupo lexical na versão grega dos LXX. Aqui também o valor semântico é variado, podendo indicar sejam as vísceras entendidas materialmente, seja aquilo que hoje costuma-se atribuir ao coração. A grande dificuldade levantada seria encontrar uma justa correspondência na BH para σπλάγγνον-σπλαγγνίζω uma vez que os textos nos quais os vocábulos aparecem, tratam-se de deutero-canônicos e apócrifos do AT.

Por fim, foi apresentado o uso do termo na literatura tardo judaica. Não obstante Flávio Josefo e Fílon de Alexandria conservassem seu sentido material, existem outros testemunhos que ampliam bastante o campo semântico. Uma das referências principais é o Testamento dos XII Patriarcas, sobretudo o Testamento de Zabulon, no qual o termo adquire um valor teológico marcante. É aqui que se encontra a mudança de οἰκτιρισμός – extremamente usado na LXX – para σπλάγγνα, muito mais frequente no NT. Particularmente nessa obra, o vocábulo adquire a conotação de “compaixão” e é aplicado seja ao homem, seja ao próprio Deus que se compadece do homem. No próximo capítulo poderá ser constatado que o valor semântico do lexema será bastante parecido com que foi verificado na literatura judaica intertestamentária.

⁶¹ FLAVIUS JOSEPHUS, *De Bello Judaico*, I,4,263.

⁶² KÖSTER, H., *σπλαγγνον* κτλ., col. 918.

2.

Histórico do vocábulo no período cristão

2.1. O termo e o NT em geral

Conforme foi dito no capítulo precedente, os termos *σπλάγγνον-σπλαγγνίζομαι*, na medida em que se aproximavam da era cristã, assumiram cada vez mais o sentido de “mover-se de compaixão”, “entranhas de misericórdia”. Evidentemente estavam ligados ao vocábulo outros conceitos, como, por exemplo, o de “vísceras”. Também no NT essa riqueza semântica pode ser facilmente observada.

a) O sentido de “vísceras”

O primeiro texto a ser analisado é o bloco de At 1,15-25, no qual o autor descreverá a eleição de Matias para compor o grupo dos Doze. No entanto, nos vv. 15-19 a temática central da perícopé é o fim trágico de Judas Iscariotes. O texto fala que Pedro toma a iniciativa de recordar ao grupo dos cristãos reunidos – aproximadamente cento e vinte pessoas – aquilo que sucedera há algum tempo. Segundo Pedro, “era necessário que se cumprisse a escritura que o Espírito Santo pronunciou pela boca de Davi a respeito de Judas” (v. 16). A ênfase aqui recai sobre o verbo *δέω*. O autor apresenta a vontade de Deus manifestada através das Escrituras e realizada na história⁶³.

Judas, além de ser aquele “que se tornou guia dos que prenderam Jesus” (v. 16), no v. 17 é apresentado como alguém que “era contado entre nós”, “era um dos nossos”. Ademais, ele “tinha recebido a sua parte neste ministério”. Noutras palavras, Judas fazia verdadeiramente parte do grupo dos Doze e partilhava com eles do mesmo encargo, isto é, na *diakonia*⁶⁴.

O v. 18, que é aquele que de fato interessa, descreve a funesta sorte de Judas. Segundo Pedro, ele “comprou um campo com o

⁶³ HAENCHEN, E., *The Acts of the Apostles*, p. 159.

⁶⁴ Em At 1,25 é Matias quem deverá “tomar lugar neste ministério” ocupando o lugar que era de Judas.

salário da injustiça e tendo caído de cabeça, partiu-se ao meio e foram derramadas todas as suas vísceras (ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ)”. De forma que o lugar onde Judas morreu ficou conhecido pelo nome Akeldamach, que quer dizer “Campo de Sangue”⁶⁵. Das onze ocorrências do substantivo no NT, este texto é a única vez em que o termo σπλάγχνα indica as “vísceras” em sentido material.

Igualmente interessante é a descrição feita por Papias (séc. II d.C.) da morte de Judas. Da obra de Papias intitulada *Lóghion Kyriakôn Exeghesis* existem somente alguns fragmentos por meio de outros autores, dentre os quais Apolinário de Laodiceia. A respeito do fim de Judas, Apolinário, citando Papias, diz que “Judas não morreu por enforcamento, mas sobreviveu porque foi tirado antes de sufocar e isto mostram os Atos dos Apóstolos que ‘tendo caído de cabeça, partiu-se ao meio’ e foram derramadas todas as suas vísceras”» (καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ). Em seguida, citando ainda Papias em seu comentário a Mt 27,5, escreve que “de fato, inchado a tal ponto na carne que não conseguia passar quando uma carroça passava facilmente; [diz-se que] foi esmagado por uma carroça e os intestinos foram espalhados”⁶⁶.

Esta última versão concorda com aquilo que havia sido apresentado pelos Atos dos Apóstolos. Tanto em At quanto em Apolinário, o termo σπλάγχνα assume o sentido de “vísceras”, “entranhas”, e neste último aparece ainda o termo ἔγκατα (*intestinos*) que reforça ainda mais essa ideia.

b) Sentido metafórico de “coração”

Outro texto neotestamentário em que o ocorre o vocábulo σπλάγχνα, mas com o sentido metafórico de “coração” é 1Jo 3,17. O

⁶⁵ Segundo Mt 27,3-10, o fim de Judas é diverso: no v. 5 diz que ele se enforcara e o campo teria sido adquirido pelos chefes dos sacerdotes com o dinheiro usado para o pagamento que Judas recebeu para trair o Senhor. E é dessa forma que o evangelista explica a origem do termo “Campo de Sangue”. A versão mateana é confirmada pelo apócrifo Atos de Tomé (aproximadamente séc. III d.C.) no qual o autor aconselha: “Abstende-vos, primeiramente, do adultério; ele é ocasião de todo mal; e depois do furto, que físgou Judas Iscariotes levando-o ao laço” (BONNET, M. (ed.), *Acta Thomae*, 84,1-6).

⁶⁶ APOLLINARIUS, *Fragmenta in Matthaicum (in catenis)*, Fr. 136, 1-12. Vide ainda PAPIA DI HIERAPOLIS, *Esposizione degli Oracoli del Signore*, 336-339.

versículo se insere no bloco composto por 3,11-18 que tem como tema central o amor, o ódio e a vivência da caridade fraterna. Já a partir do v. 11 a temática do amor é apresentada. Para o autor da carta, o amor não é simplesmente uma virtude em meio a tantas outras. Ao contrário, aqui ele é visto como um mandamento, algo que caracteriza o cristão enquanto tal.

Para elucidar ainda mais seu ensinamento, é oferecido o exemplo de Caim, cuja origem remonta ao Maligno e que por isso teria assassinado o próprio irmão (v. 12). Dessa forma, o que identifica o autêntico cristão é a prática do amor fraterno. Com efeito, diz o autor no v. 14 que “quem não ama permanece na morte”.

No v. 15, o que odeia o irmão é chamado de ἀνθρωποκτόνος, ou seja, um “destruidor” ou “assassino de homens”. Tal visão fundamenta-se no ensinamento do próprio Jesus (Mt 5,21-22) para quem pensamentos e palavras podem levar a ações. Assim sendo, a vida cristã consiste na imitação do próprio Jesus que deu a sua vida pela humanidade. Como ele fez, “também nós devemos dar as vidas pelos irmãos” (v. 16). Raymond E. Brown chama a atenção para o plural ψυχάς. Segundo ele, a morte de Cristo e sua oferta em favor da humanidade pode inspirar os cristãos à prática da imitação no dia-a-dia, nas mais diversas ocasiões⁶⁷.

A partir do exemplo de Caim a ser evitado, e do de Cristo a ser seguido, o autor apresenta uma ocasião muito prática para a vivência do amor fraterno. Diz o v. 17 que “caso alguém que tenha os bens do mundo e veja o seu irmão tendo necessidade, fechar as suas entranhas contra ele (κλείση τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ), como o amor de Deus permanece nele?”.

Não é sempre que o amor tem ocasião para se manifestar de modo heroico. Pelo contrário, deve se concretizar nas pequenas ações do cotidiano. No texto, o termo “bens” (βίον), que indica a vida físico-biológica, pode-se referir a tudo aquilo que torna possível a manutenção da mesma, tal como bens materiais, recursos, dinheiro, víveres. O verbo “ver” (θεωρῆ), por sua vez, não indica o simples ato de enxergar, mas caracteriza um “olhar profundamente”, “julgar”, “conhecer” as

⁶⁷ BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 449.

necessidades do outro⁶⁸. Assim sendo, “fechar as entranhas”, ou como poderia ser dito hoje, “fechar o coração” para o irmão é uma atitude de hostilidade e rejeição⁶⁹. Quem despreza o irmão que sofre e exclui todo sentimento de compaixão que o necessitado poderia suscitar, coloca-se numa posição de distanciamento do próprio Deus⁷⁰. Por isso o autor conclui: “não amenos de palavra nem com a língua, mas com obras e em verdade” (v. 18). As vísceras aqui são apresentadas como o centro do agir misericordioso⁷¹.

Por fim, um terceiro texto é o de Tg 5,11. Essa passagem se enquadra no bloco de 5,7-11, cuja temática central é a da paciência. Já no v. 7 o autor exorta os cristãos à paciência, que tem como motivação principal a vinda do Senhor. Em seu apelo são empregados alguns exemplos de paciência⁷²: primeiramente o agricultor que depois de semear aguarda pacientemente o fruto da terra (v. 7b). O verbo *μακροθυμέω* (*ser paciente*) caracteriza uma resistência ativa, dinâmica⁷³. Logo após, o autor apresenta os profetas que falaram em nome de Deus e suportaram com bravura todas as fadigas oriundas de seu ministério (v. 10)⁷⁴. Nesse caso o termo empregado para falar da paciência é *κακοπάθεια* (*sofrer*), *hapax* no NT, que reflete o aspecto do sofrimento passivo⁷⁵.

Por fim, apresenta ainda um terceiro exemplo de paciência a ser imitado. O v. 11 se inicia com uma bem-aventurança: “Eis

⁶⁸ BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 449. Ainda PAINTER, J., 1, 2, and 3 John, p. 235.

⁶⁹ BEYER, H., *Las Cartas de Juan*, p. 208; PAINTER, J., 1, 2, and 3 John, p. 236.

⁷⁰ BROWN, R. E., *The Epistles of John*, p. 499.

⁷¹ KÖSTER, H., *σπλάγγνον κτλ.*, col. 929.

⁷² Outros exemplos de catálogos de personagens bíblicos mais populares vistos em chave parenética podem ser encontrados em Eclo 44,16-50,24; 1Mc 2,49-61; Hb 11,1-38.

⁷³ HARTIN, P., James, p. 244. Entretanto, para R. Fabris, os termos *μακροθυμία* e *ὑπομονή* são usados praticamente como sinônimos, embora o segundo sublinhe o aspecto mais dinâmico a respeito da paciência passiva ou resistência (FABRIS, R., *Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro*, p.133).

⁷⁴ O tema parenético do martírio dos profetas era comum na Igreja Primitiva (Mt 5,12; 23,29-31; Mc 12,1-9; Rm 11,3; 1Ts 2,15). No AT, o único profeta a ter sofrido o martírio foi Zacarias, filho de Joiada (2Cr 24,20-22). No entanto, a tradição referente a Isaías diz que ele teria sido serrado ao meio; Jeremias e Zacarias foram apedrejados; Daniel foi jogado na cova dos leões; Miquéias foi sufocado; além de muitos outros relatos de profetas anônimos (SPICQ, C., *Exhortation à la patience*, p. 13).

⁷⁵ HARTIN, P., James, p. 244.

que chamamos felizes os que sofreram pacientemente”. A seguir é apresentado o personagem veterotestamentário: “Ouvistes [falar] da paciência de Jó e vistes o fim do Senhor para ele”⁷⁶.

Jó é o protótipo do justo sofredor que suporta as angústias e espera em Deus. Evidentemente tal personagem no decorrer do livro se indigna, questiona, esbraveja e pede explicações de Deus a respeito de suas penas (Jó 7,11-16; 10,18; 23,2; 30,20-23). Após a teofania (Jó 38-41), o livro termina sem dar maiores explicações a respeito das causas que provocaram os sofrimentos do protagonista e em 42,3 Jó reconhece que falou sem pensar de maravilhas que superam seu. Entretanto, assim como a Davi são atribuídos os Salmos e a Salomão a Sabedoria, a Jó é atribuída a paciência diante das adversidades⁷⁷.

A grande motivação para a prática da paciência pode ser encontrada somente no final do versículo: “porque o Senhor é muito compassivo e piedoso (ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστὶν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρμων)”. A cláusula explicativa conclui a ideia precedente e fundamenta a razão da esperança cristã. Aqui o Senhor é apresentado a partir de duas características fundamentais. Ele é reconhecido por ser οἰκτίρμων, *piedoso*. Além disso, é πολύσπλαγχνος, literalmente “tem muitas vísceras” ou, como diríamos hoje, aquele que tem um “grande coração”.

Não há nenhuma ocorrência do vocábulo πολύσπλαγχνος seja no grego clássico, seja no tardo-helenismo, entretanto a palavra encontrou

⁷⁶ A expressão τὸ τέλος κυρίου foi causa de diferentes interpretações: 1) uma primeira possibilidade é considerar que o fim a que se refere o autor diz respeito à própria pessoa de Jesus, cuja morte não destruiu a sua vida, mas foi exaltado após a ressurreição. Dessa forma, segundo F. Vouga, a misericórdia de Deus não se manifestou apenas na restauração de Jó (Jó 42,10-17), mas sobretudo no Gólgota e no acontecimento pascal (VOUGA, F., L'Épître de Saint Jacques, p. 137). Contudo, uma objeção que poderia ser feita a essa teoria é o fato de em momento algum o autor fazer qualquer referência à pessoa de Jesus. 2) uma segunda interpretação possível é a que associa o fim à parusia de Jesus (REICKE, B., The Epistles of James, Peter and Jude, p. 54). Entretanto, o verbo que rege a sentença está no aoristo, o que supõe ser um acontecimento histórico passado. 3) mais provável é a interpretação segundo a qual o fim de que fala o texto poderia ser deduzido do final do livro de Jó que recobrou todos os seus bens (MUSSNER, F. La Lettera di Giacomo, p. 294-296; HARTIN, P., James, p. 256).

⁷⁷ O exemplo de Jó pode ainda ser encontrado em 1 Clem 17,3: “Também sobre Jó desta forma se escreveu: Jó, porém ‘era justo e irrepreensível, verdadeiro, temente a Deus, afastado de todo o mal’”. Vide ainda 1 Clem 26,3; 2 Clem 6,8.

um grande uso no cristianismo primitivo⁷⁸. No *Pastor de Hermas*, Mand. IV, 3,5 se diz: “Muito compassivo (πολύσπλαγχνος), o Senhor teve compaixão da sua criatura e estabeleceu esta conversão/penitência e deu-me a autoridade sobre esta conversão/penitência”. Nesse texto, existe uma ligação estreita entre a compaixão de Deus e o convite à penitência. Além disso, no *Pastor Sim.* V,7,4 está escrito: “Mas agora está atento e o Senhor, muito compassivo (πολύσπλαγχνος), curar-te-á se não contaminares a tua carne e nem o [teu] espírito”. Digno de nota é o fato de no *Pastor* o grupo lexical σπλάγγνον-σπλαγγνίζομαι estar reservado exclusivamente a Deus⁷⁹.

2.2. “Compaixão” no epistolário paulino

Nas cartas paulinas não ocorre o verbo σπλαγγνίζομαι, mas tão somente o substantivo σπλάγγνον. Em seu uso, o vocábulo pode apresentar diferentes matizes a partir das várias circunstâncias empregadas por Paulo. Seja como for, todas as vezes em que o Apóstolo utiliza o termo, percebe-se uma forte carga pessoal e emotiva.

a) 2Coríntios

Um primeiro texto é o de 2Cor 6,12 no qual Paulo apela para uma abertura interior da comunidade a fim de que o acolha e o ame. Em 6,11 o Apóstolo confessa o seu amor pelos coríntios dizendo que não somente abriu a boca, mas sobretudo ao afirmar que “o nosso coração se dilatou”. No texto, καρδία (*coração*) indica as boas disposições de Paulo que se mostra aberto para acolher toda a comunidade.

A seguir (v. 12), faz uma constatação bastante dura. Declara acerca da comunidade: “não tendes um pequeno espaço em nós, mas tendes um pequeno espaço nas vossas entranhas (στενοχωρεῖσθε δὲ ἐν τοῖς σπλάγγνοις ὑμῶν)”. O versículo revela que o problema não se encontra na pessoa de Paulo; ao contrário, no coração do Apóstolo a comunidade encontrava um “grande espaço”, ou seja, era grande a afeição por Corinto. No entanto, quando os cristãos deveriam retribuir

⁷⁸ HARTIN, P., James, p. 245.

⁷⁹ KÖSTER, H., σπλάγγνον κτλ., col. 931.

o amor de Paulo, eram “estreitos nas entranhas”. Aqui *σπλάγχθοις*, ao indicar o lugar onde o afeto era produzido, revela que a comunidade estava indisposta a acolher, a pagar o amor com amor⁸⁰. É o que caracteriza a mesquinhez da alma, a pequenez do coração.

Não é à toa que Paulo, no v. 13, continua o seu apelo dizendo “retribuí-nos do mesmo modo”. O que ele esperava da comunidade não eram certas vantagens ou deferências, mas encontrar ali o mesmo amor que ele experimentava por todos. E conclui seu pedido dizendo “dilatai-vos”. Seria um convite à abertura das vísceras/coração para que o Apóstolo encontrasse neles o mesmo afeto que ele dedicava à comunidade.

Ainda uma segunda vez o termo é usado por Paulo na mesma carta, no entanto, a argumentação é diversa. O autor relata a consolação experimentada por ele ao receber as notícias que Tito trazia a respeito da comunidade (2Cor 7,6-7.13-14). Uma vez que este fora muito bem recebido em Corinto e que os cristãos se demonstravam dispostos a se reconciliar com Paulo, nasce, a partir de então, um vínculo de grande afeto. Em 7,15 diz Paulo que “as vísceras dele [i. é, *de Tito*] por vós são ainda maiores (*τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστίν*)”. Dessa forma, *σπλάγχθνα* indicariam o amor intenso experimentado por Tito que se intensificara a partir daquele encontro com a comunidade⁸¹.

b) Colossenses

De modo semelhante Cl 3,12 se insere no quadro maior a respeito das virtudes que deve caracterizar o cristão (3,12-17). A partir de 3,5 Paulo apresenta a vida cristã com categorias negativas: “fazei morrer” (v. 5), “deponde” (v. 8), “não mintais” (v. 9), “desvestindo-se” (v. 9). No entanto, para contrapor aquilo que fora apresentado negativamente, a partir do v. 10, o Apóstolo apresenta aquelas virtudes que devem distinguir o autêntico discípulo de Jesus.

No v. 12 ele recomenda: “Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados”. A partícula *ὡς* (*como*), poderia ser entendida como

⁸⁰ PITTA, A. La Seconda Lettera ai Corinzi, p. 294; MARTIN, R. P., 2 Corinthians, p. 186.

⁸¹ WALTER, N., *σπλαγγίζομαι*, p. 266. Segundo H. Köster, aqui o termo indicaria o homem no seu ser mais profundo (KÖSTER, H., *σπλάγγνον κτλ.*, col. 923).

uma conjunção subordinativa comparativa. No entanto, parece que aqui caberia melhor entendê-la como uma conjunção subordinativa conformativa. A ideia, portanto, não seria de separação ou comparação, mas a de identificação⁸². O cristão não deveria se preocupar em colocar a sua vida “ao mesmo nível de”, antes deveria procurar conformar sua vida a partir do ideal apresentado por Paulo. “Eleito”, “santo” e “amado” não é somente o povo de Deus (Dt 4,37; 7,7; Sl 33,12). O próprio Jesus recebe os mesmos qualificativos. É ele o “escolhido” (Lc 23,35; Jo 1,34; 1Pd 2,4), “o Santo” de Deus (Mc 1,24; Lc 4,34; Jo 6,69), é ele o seu Filho “amado” (Mt 3,17; 12,18; 17,5)⁸³.

A partir dessa premissa, o que Paulo propõe é a imitação da pessoa do próprio Jesus. E o que verdadeiramente deve ser imitado? O Apóstolo apresenta cinco virtudes fundamentais: entranhas de piedade (σπλάγχνα οίκτιρμοῦ), bondade, humildade, mansidão e paciência. Como se vê, a primeira virtude a ser seguida é σπλάγχνα οίκτιρμοῦ. Na LXX, a piedade/compaixão é eminentemente um atributo divino (Sl 25,6; 51,3; 103,4). Também no NT, οίκτιμός qualifica o próprio Deus (Rm 12,1; 2Cor 1,3; Hb 10,28).

Uma vez que σπλάγχνα designa a sede onde os afetos são produzidos, σπλάγχνα οίκτιρμοῦ é também usado aqui para designar a capacidade de amar⁸⁴. É na imitação de Deus que o cristão manifesta verdadeiramente a sua adesão ao evangelho. É por isso que no v. 12 Paulo conclui dizendo “como o Senhor vos perdoou, do mesmo modo [fazei] também vós”. Logo, é na prática do perdão recíproco que a “terna compaixão” se manifesta plenamente.

c) Filipenses

Em sua Epístola aos Filipenses, Paulo emprega duas vezes o termo. A primeira ocorrência é em 1,8, portanto, logo no exórdio da carta, quando ele pretende demonstrar sua proximidade e ligação com a comunidade. Para tanto, inicia fazendo um juramento invocando o próprio Deus como sua testemunha. Diferentemente dos *rabis* de seu

⁸² LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 146.

⁸³ O'BRIAN, P. T., Colossians, Philemon, p. 197-198.

⁸⁴ O'BRIAN, P. T., Colossians, Philemon, p. 199.

tempo que evitavam mencionar o nome de Deus em seus juramentos, todos os textos nos quais Paulo invoca a Deus como testemunha de suas palavras denotam um grande envolvimento emocional do autor (Rm 1,9; 2Cor 1,23; 1Ts 2,5.10)⁸⁵. Assim sendo, já o início do versículo permite antever sua carga sentimental.

Deus é testemunha “do quanto desejo a todos vós, com entranhas de Cristo Jesus” (ὡς ἐπιποθῶ πάντα ὑμᾶς ἐν σπλάγγχοις Χριστοῦ Ἰησοῦ). O verbo ἐπιποθῶ (*desejar*) aparece nove vezes no NT, sendo que sete vezes somente nas cartas de Paulo. É uma palavra forte que indica o grande desejo que Paulo experimenta por aqueles que lhes são caros. Tal ideia é ainda intensificada por aquilo que segue, pois esse desejo ardente é uma exigência do próprio amor, literalmente “entranhas” (σπλάγγχοις), que tem sua origem em Cristo Jesus. A preposição ἐν pode ser entendida de duas maneiras: a) como um locativo: se é assim, tanto Paulo quanto os Filipenses estariam “dentro” da compaixão de Cristo. Ou b) com a ideia de modo: segundo essa interpretação, Paulo participa da mesma compaixão que Cristo sente por eles, de forma que não se trata somente de afetos humanos, mas os seus sentimentos estão conformados aos de Cristo⁸⁶. É assim que o texto é entendido por G. F. Hawthorne, ao afirmar que “Paulo os ama como Cristo os ama e porque Cristo os ama através dele⁸⁷”.

O segundo é Fl 2,1, que se insere no bloco 2,1-4 cujo tema central é o convite à concórdia e humildade. Logo no início do v. 1 encontramos a conjunção coordenativa conclusiva οὖν (*portanto*) que une o texto àquilo que o precede, particularmente a 1,27 no qual pede aos cristãos que se comportem de modo digno do evangelho de Cristo.

Fl 2,1 está estruturado a partir de quatro frases condicionais cuja construção implica uma resposta afirmativa⁸⁸. As quatro cláusulas começam com εἴ τι(ς) seguido de dois substantivos. “Então, se

⁸⁵ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 24; GNILKA, J. *La Lettera ai Filippesi*, p. 113.

⁸⁶ THURSTON, B. B.; RYAN, H. M., *Philippians and Philemon*, p. 51. TURNER, N., *Syntax*, p. 252.

⁸⁷ “Paul loves them as Christ loves them and because Christ loves them through him” (HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 25). Vide ainda VINCENT, M. R., *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, p. 10. Segundo J. Gnilka, “l’amore umano è purificato nell’amore di Cristo che lo abbraccia” (GNILKA, J. *La Lettera ai Filippesi*, p. 113-114).

⁸⁸ THURSTON, B. B.; RYAN, H. M., *Philippians and Philemon*, p. 72.

realmente existe alguma exortação em Cristo, se realmente existe algum conforto do amor, se realmente existe alguma comunhão do Espírito, se realmente existe alguma compaixão e piedade (εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί)⁸⁹). Muito embora as sentenças estejam estruturadas de modo condicional, isso não indica qualquer dúvida do autor a respeito do tema, ao contrário, ele espera receber uma resposta positiva de seus leitores⁸⁹. O v. 2 contém o pedido de Paulo dirigido à comunidade: “completei a minha alegria”.

A cláusula final, na qual ocorre o termo, retoma o vocabulário empregado em 1,8. *Σπλάγχνα* e *οἰκτιρμός* são usados quase como sinônimos no NT. Noutras ocasiões, Paulo empregara *οἰκτιρμός* para se referir à ternura bondosa de Deus (Rm 12,1; 2Cor 1,3). Já *σπλάγχνα* frequentemente descreve a compaixão divina (Fl 1,8; Cl 3,12). Dessa forma, parece que aquilo que Paulo tem em mente não é simplesmente o afeto ou a ternura que o une à comunidade e vice-versa⁹⁰, mas o amor misericordioso de Deus ou de Cristo, apresentado como modelo para os cristãos de Filipos⁹¹. Esses substantivos elencados pelo Apóstolo constituiriam a base para uma vivência harmônica em comunidade.

d) Filêmon

Finalmente a última carta na qual Paulo emprega o vocábulo *σπλάγχνα* trata-se de Filêmon, um pequeno bilhete de apenas 25 versículos, por meio do qual o Apóstolo recomenda o escravo Onésimo aos cuidados de seu patrão Filêmon. Nessa carta o termo ocorre nada menos que 3 vezes (num total de oito em todo o epistolário paulino). O uso frequente da palavra permite perceber a grande carga emocional e o envolvimento pessoal de Paulo com o tema da carta⁹².

A primeira vez que aparece o vocábulo é já em seu proêmio (v. 7). O versículo está construído de modo a preparar o destinatário

⁸⁹ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 65.

⁹⁰ Esta é a opinião de Edart, para quem a expressão *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* indicaria os elos de afeto entre Paulo e a comunidade. Particularmente *σπλάγχνα* caracterizaria um elo de afeição humana. Ao acrescentar o termo *οἰκτιρμοί* Paulo fundamenta seu afeto como tendo origem na misericórdia divina (EDART, J.-B., *L'Épître aux Philippiens*, p. 123).

⁹¹ HAWTHORNE, G. F., *Philippians*, p. 67.

⁹² O'BRIAN, P. T., *Colossians, Philemon*, p. 282.

para o pedido que será feito posteriormente. Dessa maneira, Paulo procura apresentar uma imagem bastante positiva de Filêmon. Diz que, “de fato, tive grande alegria e consolação por causa do teu amor, porque, por tua causa, irmão, se reconfortaram as vísceras dos santos (τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων)”. A carta não menciona que tipo de ajuda Filêmon teria proporcionado aos santos. Diz apenas que, por meio dele, as “vísceras dos santos” foram reconfortadas. Noutras palavras, que os santos foram reanimados no mais profundo de sua sensibilidade⁹³. No presente texto, o termo “vísceras” pode ser entendido como “coração”, enquanto sede dos sentimentos ou para indicar a mais alta emoção humana⁹⁴. Ao dizer que os corações dos santos foram consolados por Filêmon, Paulo se mostra confiante no sentido de ser por ele também atendido.

Contudo, o trecho que mais se presta a discussões acaloradas é o v. 12. Esse é o corpo da carta, no qual Paulo apresenta a Filêmon seu objetivo. Sem muitas delongas, no v. 8 Paulo diz: “portanto, mesmo tendo muita liberdade em Cristo para ordenar-te fazer o que convém”, preferiria apelar para a bondade de Filêmon (v. 9) em favor de Onésimo (v. 10), aqui apresentado como τοῦ ἐμοῦ τέκνου (*meu filho*).

Finalmente no v. 12 Paulo manifesta seu afeto pelo escravo. A respeito de Onésimo diz: “devolvo-o a ti, isto é, as minhas vísceras (τὰ ἐμὰ σπλάγχνα)”. Após manifestar qual era a natureza de seu relacionamento com Onésimo, Paulo não afronta o problema de maneira distante, ao contrário, nitidamente se compromete com o servo. A respeito do sentido de σπλάγχνα, a opinião dos estudiosos diverge consideravelmente.

Para um primeiro grupo de estudiosos⁹⁵, a melhor tradução para o termo seria “coração”. Dessa forma, ao enviar o escravo de volta a Filêmon, era como se o próprio Paulo estivesse indo ao seu encontro. Qualquer atitude de hostilidade e rejeição da parte de Filêmon seria

⁹³ LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 349.

⁹⁴ THURSTON, B. B.; RYAN, H. M., Philippians and Philemon, p. 225; O’Brien considera que a palavra poderia indicar o homem como um todo, o “verdadeiro eu”, a total personalidade no nível mais alto (O’BRIAN, P. T., Colossians, Philemon, p. 282).

⁹⁵ WENGST, K., Lettera a Filemone, p. 76; THURSTON, B. B.; RYAN, H. M., Philippians and Philemon, p. 236; LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 357; WALTER, N., σπλαγγνίζομαι, p. 265.

encarada como hostilidade e rejeição ao próprio Apóstolo⁹⁶. *Σπλάγχνα* revelaria, portanto, o profundo afeto que unia Paulo a Onésimo.

No entanto, existe ainda um segundo modo de entender o termo. Montevecchi dedica particular atenção à presente perícope por considerar que as traduções não corresponderiam ao sentido do vocábulo. Para ela, a tradução que mais ajudaria a uma correta compreensão do texto seria “fruto das vísceras”, ou seja, “filho” ou “filha”, termo que se aplicaria tanto ao pai como à mãe⁹⁷. Tal interpretação seria fundamentada não somente na literatura grega⁹⁸, mas também encontraria correspondência na latina⁹⁹. Dessa forma, a tradução proposta pela autora seria: “Peço-te pelo meu filho, que gerei nas prisões,... devolvo-o a ti, ele, isto é, [o filho d]as minhas vísceras”¹⁰⁰. Ela destaca o fato de que mesmo para o tradutor da Vulgata o sentido do termo era claro, uma vez que o texto diz “*quem remisi tu autem illum id est mea viscera suscipe*”.

Segundo Montevecchi, o uso de *σπλάγχνα* indicando toda a pessoa ou “eu mesmo”, não encontra respaldo nos clássicos nem na *koiné*. Tanto que quando Paulo quer se identificar com o escravo, ele geralmente usa outra terminologia, a saber, “recebe-o como a mim” (προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, v. 17). No v. 12, portanto, Paulo não estaria se identificando com o Onésimo, mas diria a Filêmon que o recebesse não como se fosse um mero escravo, mas um filho querido gerado na prisão¹⁰¹.

⁹⁶ “È come se Paolo stesso, mosso dal desiderio di amore, venisse a Filemone nella persona dello schiavo fuggitivo” (KÖSTER, H., *σπλάγγνον* κτλ., col. 924).

⁹⁷ MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 128.

⁹⁸ Tal acepção foi mencionada no início do primeiro capítulo. Segundo ARTEMIDORUS, *Onirocriticon*, V, 57, 7, “com efeito, se usa chamar assim os filhos”.

⁹⁹ OVIDIO, *Le Metamorfosi*, VI, 650-651: “Ipse sedens solio Tereus sublimis avito ves-citur inque suam sua viscera congerit alvum” (tr. Tereu, sentado no alto sobre seu trono ancestral, se alimentava, ingerindo no ventre o fruto das suas entranhas). E ainda LAC-TANTII, *Divinarum Institutionum*, VI, 708: “Num possunt innocentes existimari, qui viscera sua in praedam canibus objiciunt, et quantum in ipsis est, crudelius necant, quam si strangulassent?” (tr. Acaso podem ser considerados inocentes os que expõem seus próprios filhos [lit.: vísceras] como presas para cães e, na medida em que são dependentes deles, matá-los de forma mais cruel do que se fossem estrangulados?”).

¹⁰⁰ “Ti prego per il mio figlio, che ho generato nelle catene,... te l’ho rimandato, lui, cioè [il figlio del]le mie viscere” (MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 129).

¹⁰¹ MONTEVECCHI, O., *Viscere di Misericordia*, p. 129.

Por fim, há ainda uma última ocorrência do termo cujo sentido é semelhante ao do v. 7. Após ter relatado as razões que o motivaram a escrever a carta, o autor deseja reforçar ainda mais o seu pedido. Por isso, diz: “sim, irmão, eu quisera aproveitar-me de ti no Senhor” (v. 20a). O verbo ὀνίνημι (*tirar vantagem*) no optativo aoristo médio revela o intenso desejo de Paulo, mas no contexto, funciona como um imperativo¹⁰². E no v. 20b manifesta finalmente sua vontade: “reconforta as minhas entranhas em Cristo” (ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγγνα ἐν Χριστῷ). Assim como no v. 7, novamente ele repete o verbo ἀναπαύω. Se no v. 7 ele se alegrava porque através de Filêmon as vísceras dos santos foram alegradas, no v. 20 revela que também ele espera que as suas “vísceras”, ou o seu “coração” seja reconfortado por Filêmon.

2.3. A “compaixão” nos Sinóticos

Na literatura sinótica, prescindindo de Lc 1,78, ocorre apenas o verbo σπλαγγίζομαι. O substantivo e o adjetivo, por sua vez, não aparecem. Das vezes em que o verbo ocorre, sempre o encontramos no singular, geralmente se referindo a Jesus ou, no caso das parábolas, a personagens humanos que refletem o agir divino. Além do emprego do termo nas parábolas, outro contexto em que pode ser localizado são as narrativas de milagre.

a) σπλαγγίζομαι nas narrativas de milagres

i. A ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17)

O primeiro texto a ser analisado é o da ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17). Após o seu discurso na planície (6,20-49) e da cura do servo do centurião na cidade de Cafarnaum (7,1-10), o autor insere o relato de milagre¹⁰³. A intenção de Lc é oferecer argumentos

¹⁰² WENGST, K., *Lettera a Filemone*, p. 87; THURSTON, B. B.; RYAN, H. M., *Philippians and Philemon*, p. 249.

¹⁰³ Muito embora seja aqui empregado o termo “ressurreição” para se referir ao milagre operado por Jesus, alguns estudiosos enfatizam algumas diferenças entre tais relatos no NT. Jesus ou os apóstolos operaram milagres de “ressurreição” durante o seu ministério

para a resposta que será dada aos discípulos de João Batista em 7,22. Os seguidores de João perguntam a Jesus se ele era aquele que devia vir ou se deviam esperar por outra pessoa (7,19). Dentre os sinais que caracterizam o Messias, Jesus diz que “os mortos ressuscitam”. Ora, para o autor do terceiro evangelho, fazer referência a tal sinal, deveria antes apresentar uma prova de que isso acontece¹⁰⁴.

O quadro pintado por Lucas permite ver o contraste entre as duas realidades que se chocam na entrada da cidade: de um lado, a multidão e os discípulos que caminhavam com Jesus, Senhor da vida (v. 11); de outro, o cortejo fúnebre marcado pela dor e falta de esperança. Jesus se aproxima da porta da cidade “e eis que levavam um morto, filho único de sua mãe, e esta era viúva (v. 12).

Em muitos milagres realizados por Jesus, uma das condições exigidas era a fé da pessoa necessitada (Mt 8,13; 9,22; Mc 5,34; Lc 7,9; 17,19). O que chama a atenção no presente caso é o fato de o milagre não ter sido motivado por um pedido da mãe, nem por um ato de fé, mesmo que imperfeito. Aqui, a única coisa que conta é a iniciativa de Jesus que se deixa comover diante do sofrimento alheio¹⁰⁵.

Diz o texto que, ao ver a mulher e possivelmente sabendo de todas as dificuldades que teria de enfrentar em virtude de seu desamparo social e afetivo, “o Senhor foi movido de compaixão por ela” (ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῆς, v. 13). O milagre tem início com o olhar de Jesus que se volta para as feridas da pessoa necessitada. O pronome deixa claro que o destinatário do feito não seria o jovem, mas a mãe. O olhar desemboca no sentimento de compaixão de Jesus que intervém naquela tragédia humana como “o Senhor”. O título reflete a crença

que, na verdade, consistiam em fazer voltar à vida de antes as pessoas que teriam experimentado a morte. Era a restituição da vida mortal, concedida por um certo tempo, com todas as limitações e exigências de outrora. Formalmente, tais relatos se assemelhavam muito a narrativas de cura. Totalmente diversa, porém, é a apresentação da ressurreição de Jesus: ao ressuscitar, Jesus não retoma a vida de antes, mas vai para além da morte, para entrar na plenitude da vida eterna na presença de Deus. Seu corpo glorioso não conhece limitações de tempo e espaço. Quanto à forma literária, os evangelhos não narram o evento da ressurreição em si mesmo, mas simplesmente as experiências acontecidas depois da ressurreição (MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, II/2, p. 888-890).

¹⁰⁴ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, vol. I, p. 417; MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, II/2, p. 944.

¹⁰⁵ FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke (I-IX)*, p. 659.

das comunidades primitivas na exaltação de Cristo dando particular ênfase à autoridade de Jesus¹⁰⁶. Noutras palavras, Jesus não somente se deixa estremecer interiormente, mas tem condições de mudar a situação.

A autoridade de Jesus se manifesta a partir de dois imperativos: o primeiro deles é dirigido à viúva: “E ele lhe disse: não chores!” (v. 13). Em seguida, desconsiderando as leis de pureza ritual do AT (Nm 19,11.16), “aproximando-se, tocou o esquife e os que levavam se detiveram” (v. 14). O segundo imperativo é dirigido ao morto, em tom solene: “Jovem, eu te digo, acorda!” (v. 14).

O autor manifesta assim o poder surpreendente da palavra de Jesus que confere vida àquele que antes estivera morto. Atendendo ao apelo de Jesus, o jovem se senta e começa a falar¹⁰⁷. A fala é o sinal claro da vida humana. Aqui se percebe o resultado da compaixão de Jesus pela viúva. Ele não assiste simplesmente a sua angústia, mas intervém em sua história. O desfecho é também significativo, pois Jesus tomou o jovem “e o deu à sua mãe” (v. 15).

ii. *A cura dos dois cegos de Jericó (Mt 20,29-34)*

O segundo texto é o do milagre da cura dos dois cegos no capítulo 20 de Mateus. Em Mt 16,16 Pedro professa a sua fé em Jesus afirmando ser ele o ungido de Deus. A partir de então, o Senhor começará a manifestar aos discípulos que tipo de Messias ele é. Por três vezes lhes anuncia o destino de sofrimento, rejeição, morte e ressurreição que aguardava pelo Filho do Homem (Mt 16,21; 17,22; 20,18-19). Entretanto, acolher um messianismo nesses parâmetros apresentava sérias dificuldades.

O capítulo 20 se abre com a parábola dos trabalhadores da vinha (vv.1-16) que recebem do patrão o mesmo salário, apesar de

¹⁰⁶ NOLLAND, J., Luke 1-9:20, p. 323.

¹⁰⁷ Geralmente os autores traduzem ἐγείρω por “levantar-se”. Entretanto, F. Bovon prefere traduzir-lo por “acordar”. Com efeito, esta seria uma tradução possível uma vez que, segundo os léxicos (por exemplo, MONTANARI, F., Vocabolario della Lingua Greca, p. 615), “acordar” é o primeiro conceito associado ao verbo em questão. Ademais, não obstante o verbo ἀνακαθίζω possa ser traduzido como “levantar-se”, o sentido primeiro é o de “sentar-se”. Dessa forma, o jovem, obedecendo à ordem de Jesus, desperta, senta-se no esquife e começa a falar (BOVON, F., Vangelo di Luca, vol. I, p. 425-426).

os últimos terem trabalhado menos tempo. A parábola revela que o relacionamento entre Deus e os homens não se fundamenta somente na justa retribuição, mas na graça que é igual para todos. Ademais, o texto solapa todas as pretensões seja dos judeus, seja dos cristãos da comunidade de Mateus, de receberem de Deus mais distinções pelo fato de terem sido chamados por primeiro.

Após o terceiro anúncio da paixão, o evangelista narra o pedido da mãe dos filhos de Zebedeu que suplica, em favor dos filhos, posições de prestígio no Reino dos Céus (Mt 20, 20-23). Tal pedido provoca uma celeuma entre os discípulos a ponto de receberem de Jesus um ensinamento acerca da autoridade (vv. 24-28).

É nesse contexto que se insere o relato da cura dos dois cegos de Jericó. Mateus parece insistir na incapacidade, por parte dos discípulos, de reconhecerem em Jesus o Messias, Servo Sofredor, que entrega livremente a sua vida. Aquilo que os apóstolos não veem, os cegos são capazes de enxergar. O texto antecede imediatamente a entrada de Jesus em Jerusalém, onde será rejeitado pelos judeus. E é exatamente em Jerusalém que os discípulos deverão superar o escândalo da cruz para reconhecerem em Jesus o Messias esperado¹⁰⁸.

Estão em Mc 10,46-52 e Lc 18,35-43 os paralelos desse texto. Há entre eles muitas semelhanças quanto ao vocabulário, muito embora somente Mateus utilize o verbo *σπλαγχνίζομαι*. As diferenças também não passam despercebidas. Em Mateus, por exemplo, em vez de um cego como é o caso de Marcos e Lucas, há dois, talvez para aumentar o peso de seu testemunho¹⁰⁹. Além disso, enquanto em Mateus e Marcos o milagre se dá quando Jesus saía de Jericó, Lucas o apresenta na entrada de Jesus nessa cidade.

O texto afirma que enquanto saíam de Jericó, Jesus e numerosa multidão encontraram dois cegos sentados à beira do caminho. Ouvindo dizer que se tratava de Jesus, os cegos se puseram a gritar: “Tem piedade de nós, Senhor, filho de Davi!” (v. 30). Só nesse pedido são atribuídos a Jesus nada menos que dois títulos. O primeiro, *κύριος* (*Senhor*), é um título eminentemente pós-pascal, que refletia a fé da

¹⁰⁸ ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S., Matthew, p. 249.

¹⁰⁹ DA SPINETOLI, O., Matteo, p. 558.

Igreja na exaltação e no poder de Cristo. Por sua vez, υἱὸς Δαβὶδ (*Filho de Davi*), que se repete frequentemente em Mateus (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15), não está associado simplesmente à ideia de realeza ou dinastia, mas sobretudo é um título com forte conotação messiânica. O evangelista coloca nos lábios dos cegos uma profissão de fé na messianidade de Jesus.

Diante do apelo dos cegos, a multidão os repreende para que se calem. Não se sabe ao certo o motivo de tal atitude por parte do povo, e o autor do evangelho não se preocupa em revelá-lo. É provável que este seja um recurso literário para enfatizar a fé dos cegos que não se deixam abater, apesar dos obstáculos. Ou então, o autor estaria sublinhando a misericórdia do próprio Jesus que foi o único a se comover diante da situação em que os cegos se encontravam¹¹⁰.

Fato é que, não obstante os empecilhos, Jesus ouve o grito dos cegos, chama-os e pergunta-lhes: “o que quereis que vos faça?” (v. 32). Uma vez mais, Jesus demonstra interesse por aquilo que faz o homem sofrer, mas o seu interesse está longe de ser uma mera curiosidade. Enquanto Senhor e Messias, ele pode fazer algo pelos que dele necessitam.

Finalmente os cegos apresentam seu pedido: “Senhor, que sejam abertos os nossos olhos” (v. 33). Então, “movido de compaixão, Jesus tocou os olhos deles” (σπλαγχνισθεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν) e imediatamente recuperaram a vista e seguiam-no” (v. 34).

Um aspecto que merece ser ressaltado é o fato de em Marcos e Lucas o milagre estar condicionado à fé do cego: “Vai, a tua fé te salvou” (Mc 10,52) e ainda, “Vê, a tua fé te salvou” (Lc 18,42). Mesmo em Mt 9,27-31, quando o evangelista narra o mesmo episódio, o milagre parece estar ligado à virtude da fé: “Seja feito segundo a vossa fé” (Mt 9,29). Aqui, ao contrário, muito embora estivesse presente uma fé implícita, uma vez que os cegos aplicam títulos messiânicos a Jesus, o que provoca o milagre é tão somente o sentimento de compaixão.

Uma nota interessante é a alternância dos termos ἐλεέω e σπλαγχνίζομαι no texto. Os cegos imploram a piedade de Jesus (ἐλέησον, v. 30); este, por sua vez, se enche de compaixão pelos cegos

¹¹⁰ DA SPINETOLI, O., Matteo, p. 558.

(σπλαγγνισθείς, v. 34). Segundo E. Estévez, ἔλεος estaria mais ligado ao sentimento, à emoção enquanto tal, ao passo que σπλάγγνα seria o âmbito onde se aloja a compaixão. Entretanto, esta é mais do que uma simples convulsão das entranhas; seria a vivência encarnada do sentimento que tem urgência de ser transformado em um gesto concreto de salvação e libertação¹¹¹.

Jesus se compadece, toca nos olhos dos homens, cura-os da cegueira para que estes se tornem discípulos. Parece ser este o grande milagre que Jesus realiza, afastar dos homens tudo o que se constitui em obstáculo para um autêntico seguimento como discípulos.

b) Σπλαγγνίζομαι nas parábolas

i. A parábola do devedor implacável (Mt 18,23-35)

A primeira parábola é conhecida como “parábola do devedor implacável”, “parábola do servo sem misericórdia”, “parábola do servo cruel” ou, conforme a Nueva Biblia de Jerusalén, “parábola del siervo sin entrañas”.

Encontra-se no capítulo 18 de Mateus, que é todo ele um discurso voltado para a comunidade cristã. O capítulo se inicia com a questão acerca de quem é o maior no Reino dos Céus (vv. 1-4). O maior é quem se faz pequenino como uma criança, indefesa, dependente e sem nenhum poder. No Reino dos Céus, só Deus tem o poder e a autoridade¹¹². Daí a necessidade de cuidar daqueles que são fracos na comunidade, para que nenhum escândalo os tire do caminho (vv. 5-10). A missão da comunidade não é somente cuidar daqueles que estão dentro, mas é também ir ao encontro daqueles que por qualquer motivo se afastaram (vv. 12-14).

Em seguida, Mateus ensina sobre a correção fraterna (vv. 15-18) e a oração em comum (vv. 19-20). Encerra o capítulo a pergunta de Pedro sobre quantas vezes devemos perdoar aqueles que eventualmente pecarem contra nós (vv. 21-22). Essa pergunta é o contexto imediato que antecede a parábola em questão. Jesus responde a Pedro com uma história que, de certa forma, sintetiza todos os ensinamentos

¹¹¹ ESTÉVEZ, E. Significado de ΣΠΛΑΓΓΝΙΖΟΜΑΙ en el NT, p. 518-519.

¹¹² BROWN, R., Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron, p. 136.

precedentes. Com efeito, o fundamento da vida em comunidade encontra-se na consciência de que fomos perdoados por Deus e que devemos oferecer esse perdão àqueles que convivem conosco.

A parábola é composta por três cenas. Num primeiro momento, o autor faz saber da assustadora soma de dinheiro (dez mil talentos, v. 24) que o servo devia. O exagero aqui é intencional exatamente para enfatizar a incapacidade daquele empregado de pagar seu débito e a generosidade do patrão¹¹³. Entretanto, por desespero ou presunção, o servo não pede o perdão da dívida: “Sê paciente comigo e te restituirei tudo” (v. 26). O primeiro quadro apresenta o homem incapaz de operar a sua própria redenção. Enquanto pecador, é irremediavelmente imperdoável. Apesar disso, ele ainda crê em sua autossuficiência¹¹⁴.

Em vez de tempo, o empregado recebe do patrão a anistia de toda a sua dívida. Diz o texto: “mas movido de compaixão, o senhor daquele servo o despediu (Σπλαγχνισθεῖς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν) e perdoou toda a sua dívida” (v. 27). A incapacidade do homem é ocasião para se manifestar a compaixão do patrão.

A segunda cena descreve o homem que, ao sair da presença do patrão, encontra-se com um companheiro de trabalho que lhe devia uma quantia irrisória (cem denários, v. 28). O servo, ao contrário do que lhe fizera o patrão, foi implacável, agarrando o companheiro pelo pescoço e lançando-o na prisão até que pagasse o que lhe devia (vv. 28-30).

No terceiro quadro, o patrão da parábola é retratado com o sentimento oposto ao da compaixão manifestada nos primeiros versículos. Ao saber do acontecido, manda chamar o empregado e lhe diz: “Servo mau, todo aquele débito eu te perdoei porque me suplicaste” (v. 32). Em que consiste a maldade do empregado? A condenação do servo se dá simplesmente porque ele não transmitiu aos outros o perdão que havia recebido: “Também tu não devias ter piedade de teu companheiro como eu tive piedade de ti?” (v. 33).

Não se trata mais da esfera de uma simples recomendação, mas de obrigação. O verbo δεῖ enfatiza a ideia do dever. Também no

¹¹³ DA SPINETOLI, O., Matteo, p. 510.

¹¹⁴ DEIDUN, T., The parable of the unmerciful servant, p. 216; DA SPINETOLI, O., Matteo, p. 510.

presente texto os termos *σπλαγγνίζομαι* e *ἐλεέω* se alternam indicando basicamente a mesma realidade. O extremo oposto destes dois verbos aparece no v. 34 ao descrever que o senhor, “estando irado” (*ὀργισθεῖς*), entregou o servo aos verdugos até que pagasse toda a sua dívida.

A novidade da parábola não consiste simplesmente na afirmação de que Deus é compassivo e de que também quer que seus filhos sejam misericordiosos. A originalidade está no fato de que a compaixão não é *mais um* critério a ser levado em consideração no juízo diante de Deus, mas sim, é *o único* elemento a ser considerado. Não é simplesmente um atenuante, mas o único critério a ser levado em conta¹¹⁵.

Ademais, a experiência que os fiéis fazem da compaixão de Deus deve provocar em uma mudança interior. Não é à toa que na conclusão da parábola aparece uma expressão que poderia soar como supérflua, mas que na realidade confere a tônica da história. Jesus diz que o mesmo rigor com que foi tratado o servo impiedoso será o destino daqueles que não perdoarem “de coração” (v. 35) o seu irmão. É a compaixão de Deus que deve ser transmitida nos relacionamentos cotidianos¹¹⁶.

iii. A parábola do bom samaritano (Lc 10,30-37)

A segunda parábola a ser analisada é a chamada “parábola do bom samaritano” que se encontra em Lc 10,30-37. Os samaritanos já tinham aparecido em Lc 9,51-55 quando Jesus fora rejeitado em Samaria, o que causou a revolta dos apóstolos que queriam invocar sobre eles o juízo divino. Fato é que depois desse episódio, a temática mais marcante é a do discipulado. Em Lc 9,57-62 o autor descreve três relatos de vocação que são seguidos do envio dos setenta e dois discípulos (Lc 10,1-16). Quando os discípulos retornam e narram o êxito da missão (Lc 10,17-20), Jesus exulta no Espírito Santo (Lc 10, 21-22) porque o Pai revelou o mistério do Reino aos pequeninos. Para

¹¹⁵ Deidun reflete a parábola do servo impiedoso à luz de 1Jo 4,11. Diz o texto: “Caríssimos, se Deus assim nos amou”, a conclusão lógica que esperaríamos do texto seria a de retribuirmos o amor de Deus com amor a Deus. Entretanto, a conclusão de João vai para outra direção, pois diz: “nós também devemos nos amar uns aos outros”. Para o autor, é esta lógica que subjaz em Mt 18,23-35 (DEIDUN, T., *The parable of the unmerciful servant*, p. 213.218).

¹¹⁶ DEIDUN, T., *The parable of the unmerciful servant*, p. 221.

completar a moldura na qual se insere a parábola, logo após ela (Lc 10,38-42) o evangelista relata o episódio de Marta e Maria, no qual esta última é apresentada como modelo de discípula por ter escolhido a melhor parte¹¹⁷.

Assim sendo, este é um ensinamento voltado para os discípulos, para aqueles que se dispõem a fazer a viagem com o Mestre. O contexto imediato que antecede a história é a pergunta feita pelo doutor da Lei a respeito do que fazer para herdar a vida eterna (Lc 10,25). Evidentemente os judeus conheciam tanto o mandamento do amor a Deus (Dt 6,5) quanto o do amor ao próximo (Lv 19,18). Entretanto, eles não são aqui apresentados como o *primeiro* e o *segundo* mandamentos da Lei, mas são postos lado a lado, sem qualquer hierarquia entre eles¹¹⁸. Assim, não é possível amar a Deus sem amar ao próximo.

O diálogo continua e, finalmente, o mestre da Lei pergunta: “E quem é meu próximo?” (v. 29). É então que Jesus descreve a trágica história do homem que, descendo de Jerusalém para Jericó, caiu nas mãos de assaltantes que o espoliaram, deixando-o semimorto à beira do caminho (v. 30).

O primeiro a passar pela estrada foi um sacerdote que, “vendo-o, passou adiante” (v. 31). Segundo as leis de pureza do AT, o sacerdote deveria se abster sempre do contato com os cadáveres (Lv 21,1-4.11) e é provável que ele pensasse que aquele indivíduo estivesse morto, daí o seu comportamento.

O segundo a passar por ali foi um levita que, da mesma forma “vendo, passou adiante” (v. 32). Neste caso, o comportamento do levita poderia ser questionado, pois dele era exigida a pureza ritual somente quando fosse servir ao santuário. Ora, ele estava descendo de Jerusalém para Jericó, de forma que isso não se constitui para ele em um motivo de preocupação¹¹⁹.

Justificativas à parte, parece mesmo que o autor queria mostrar que o que impediu esses dois clérigos de ajudarem o viajante ferido foi

¹¹⁷ FABRIS, R., La parabola del Buon Samaritano, p. 130-131.

¹¹⁸ TERNANT, P., Le Bon Samaritain, p. 67-68; FEUILLET, A., Le Bon Samaritain, p. 349.

¹¹⁹ SABOURIN, L., Il Vangelo di Luca, p. 225. JEREMIAS, J., Las Parábolas de Jesús, p. 247.

o excessivo apego à Lei e às tradições rituais por parte dos judeus. Ora, a Lei não pode ser mais importante que o amor¹²⁰. Não obstante isso, o evangelista não emite qualquer juízo a respeito desses personagens.

Ironicamente, o terceiro viajante a passar pela estrada onde se encontrava o homem ferido foi um samaritano¹²¹. Enquanto o sacerdote e o levita se limitaram a *ver* (εἶδον) o homem caído na estrada, o samaritano deu um passo a mais. O v. 33 o apresenta da seguinte maneira: “Mas um certo samaritano, que estava viajando, foi até ele e vendo, foi movido de compaixão” (ιδὼν ἐσπλαγχνίσθη). Nota-se nesse samaritano um interesse, pois se aproxima do necessitado. Enquanto os dois primeiros veem o homem e passam ao largo, o samaritano, ao contrário, ao vê-lo, enche-se de compaixão.

O sentimento de compaixão leva o samaritano a fazer algo pelo moribundo. O texto diz que ele cuidou de suas feridas, colocou-o sobre sua própria montaria e o conduziu a uma pensão para receber os cuidados necessários (vv. 34-35). Eis o verdadeiro objetivo da narrativa: enquanto para os judeus o conceito de próximo se restringia aos membros do povo (Lv 19,16.18) ou aos estrangeiros que morassem na terra de Israel (Lv 19,33-34; Dt 10,19), aqui tal concepção é alargada ao máximo.

O autor descreve o amor do samaritano não somente de modo afetivo, mas efetivo. A compaixão muda completamente o rumo da narrativa. Ela quebra o ciclo de indiferença ou de medo e cria um novo tipo de relacionamento. Voltando à pergunta do mestre da lei

¹²⁰ RAMAROSON, L., Comme “Le Bon Samaritain” ne chercher qu’à aimer, p. 534; TERNANT, P., Le Bon Samaritain, p. 70.

¹²¹ Nunca é demais recordar que a história de conflitos entre judeus e samaritanos já vinha de longa data. Com a conquista de Samaria em 722 a.C. pelos assírios, a população nativa foi substituída por colonos estrangeiros (2Rs 17,24) e isso deu origem a uma raça híbrida. Tais colonos em parte aderiam ao culto a YHWH, e em parte mantiveram o culto aos seus próprios deuses (2Rs 17,29-34). Quando os deportados de Babilônia retornaram do exílio, os samaritanos quiseram se juntar a eles na reconstrução do Templo, mas por causa de sua impureza racial e cültica, foram descartados por Zorobabel e Neemias (Esd 4,1-4). Diante de tal rejeição, os samaritanos decidiram erigir para si um templo no Monte Garizim. Pelos judeus eles eram considerados “um povo estúpido” (Eccl 50,26). Evidentemente a hostilidade era recíproca e atingiu o seu ápice quando, em plena celebração da Páscoa do ano 6 d.C., alguns samaritanos decidiram profanar o Templo de Jerusalém introduzindo no pátio ossos humanos (VAN DEN BORN, A.; SAULNIER, C., Samaritanos, p. 1388-1389; MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M., Samaritain, p. 674).

sobre o que fazer para herdar a vida eterna, a parábola convida a não se contentar com a observância fria da Lei, mas a fazer uma releitura da Lei a partir da ótica do amor que deve abraçar a todos indistintamente. Para herdar a vida deve-se usar de misericórdia, atuar de modo generoso e gratuito, deixando-se guiar pela compaixão, fazendo-se próximo¹²². Enquanto o mestre da lei se preocupava com um objeto, com alguém que receberia de modo passivo o amor, Jesus se preocupa mais em apontar para o sujeito do amor, de modo que já não há mais necessidade de buscar pelo próximo, uma vez que o próximo somos nós.

Mais que uma simples parábola, o gênero literário do texto é considerado por muitos como uma história exemplar¹²³, uma vez que o herói é proposto como modelo de imitação. A este propósito, diz a história que o samaritano *cuidou* do desafortunado (v. 34). Este mesmo verbo será empregado em relação ao dono da hospedaria (v. 35), como se a missão do samaritano fosse transferida para o hospedeiro¹²⁴. É por isso que no final do diálogo percebe-se a insistência no *fazer* como o samaritano: “Vai, e também tu, faz o mesmo” (v. 37).

Uma vez que a compaixão do samaritano não conhece limites, a história da interpretação do texto, sobretudo no período patrístico, entendeu a parábola em chave cristológica e eclesiológica. Com efeito, alguns Padres viam no samaritano o próprio Cristo, no homem caído à beira da estrada a humanidade pecadora e a hospedaria seria a Igreja. Assim sendo, diz Orígenes: “Um dos anciãos dizia que a parábola é como segue: o homem que descia é Adão; Jerusalém é o paraíso e Jericó o mundo; os ladrões são as potências hostis; o sacerdote é a Lei; o levita, os profetas; e o samaritano é Cristo”¹²⁵. E ainda S. Agostinho:

Um homem descia de Jerusalém para Jericó. Deve-se entender Adão e nele toda a humanidade. Jerusalém é a cidade celeste da paz, de cuja beatitude ele decai. Jericó, etimologicamente igual a “lua”, representa a nossa condição mortal porque nasce, cresce, envelhece e se põe.

¹²² FABRIS, R., *La parabola del Buon Samaritano*, p. 137.

¹²³ FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas*, vol. III, p. 277; SABOURIN, L., *Il Vangelo di Luca*, p. 225.

¹²⁴ BOVON, F., *Vangelo di Luca*, vol. II, p. 113.

¹²⁵ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, XXXIV, 3.

Os ladrões são o diabo e os seus anjos que o despiram da imortalidade (...). O Samaritano, etimologicamente o “guardião”, representa na força do próprio nome nosso Senhor¹²⁶.

Mesmo em época recente houve algumas tentativas de se resgatar esse modo de interpretação alegórica da parábola¹²⁷. Para se chegar a tal interpretação, o verbo *σπλαγγνίζομαι* foi de capital importância, uma vez, no NT, ele aparece geralmente referido a Jesus, ou então é usado para descrever o amor de Deus pelos homens. Assim sendo, o samaritano da história encarnaria sobretudo o atributo da compaixão experimentada por Cristo em favor da humanidade.

iv. Parábola do filho pródigo (Lc 15,11-32)

A última parábola na qual aparece o verbo *σπλαγγνίζομαι* e a do “filho pródigo” que se encontra no contexto da grande viagem de Jesus a caminho de Jerusalém (Lc 9,51-19,27).

O que motiva a narração está expresso logo no início do capítulo. Diz o evangelista: “contudo, estavam se aproximando dele todos os publicanos e pecadores para ouvi-lo” (v. 1). Diante desse fato, os fariseus e os escribas começam a murmurar, dizendo: “Este acolhe os pecadores e come com eles” (v. 2)¹²⁸. Dessa maneira, é para esse grupo de críticos que Jesus dirige as histórias do capítulo 15.

O início possui não somente a mesma estrutura, mas também uma grande semelhança de vocabulário. Fala de um pastor que perde (*ἀπολέσας*) uma de suas cem ovelhas (Lc 15,4); e de uma mulher que perde (*ἀπολέση*) uma de suas dez dracmas (Lc 15,8). Ambos os personagens empregam todos os meios para reaverem o seu bem precioso e ao encontrá-lo, fazem festa. Ao concluir as parábolas, o autor diz que assim acontece quando um só pecador se converte (Lc 15, 7.10).

¹²⁶ AUGUSTINUS, *Questiones Evangeliorum* 2,19, 356-359.

¹²⁷ DANIELOU, J., *Le Bon Samaritain*, p. 457-465; GERHARDSSON, B., *The good Samaritan - the good Shepherd?*.

¹²⁸ O gesto de comer com alguém é algo mais profundo do que um mero ato social, pois implicava manter relações de fraternidade que comprometiam os comensais diante do próprio Deus. Certamente não era de se estranhar que Jesus estivesse cercado de pecadores e publicanos, afinal, sua mensagem de conversão se dirigia a essas pessoas. Mas o que escandaliza os fariseus e doutores da lei é o exagero no comportamento de Jesus que se senta à mesa com eles (BARTOLOMÉ, J. J., *Comer en común*, p. 669.704).

O início do capítulo encontra um correspondente em Mt 18,12-14, entretanto o evangelista emprega um verbo diferente para se referir à perda da ovelha. O verbo empregado por Lucas também pode significar “destruir, aniquilar, eliminar”, enquanto que em Mateus a ovelha “se extravai, vaga errante” (πλανάω, v. 12). Como se percebe, em Lucas a visão acerca daquele que se afasta do caminho é mais radical e caracteriza o estado de abatimento em que a pessoa se encontra¹²⁹.

O terceiro momento se inicia com a apresentação dos personagens: “um homem tinha dois filhos” (v. 11). Logo depois, o autor descreve a atitude do mais novo que pede ao pai a sua parte da herança (v. 12). O enfoque aqui não é o jurídico, pois Lucas não se preocupa em dizer se o mais novo tinha ou não esse direito. Aliás, a parábola extrapola o direito estabelecido, tendo nessa extravagância uma intenção narrativa. Talvez o evangelista quisesse descrever o amor paterno que ultrapassa os limites meramente jurídicos¹³⁰.

O fato é que o pai reparte os bens, dá a parte correspondente ao filho mais novo e este vai para uma região distante (v. 13). A única palavra que poderia assumir uma conotação moral a respeito do comportamento do filho na terra distante é ao dizer que ele estava “vivendo dissolutamente” (v. 13). Portanto, não indica necessariamente que ele tivesse gastado seus haveres com prostitutas, conforme a acusação do primogênito (v. 30).

Logo o personagem começa a sofrer com as consequências de suas escolhas mal-feitas. Quando sobreveio uma grande carestia na região, o jovem se encontrou em extrema necessidade (v. 14). A palavra empregada por Lucas é ὑστερεῖσθαι que de fato pode significar “sentir falta de, falir, faltar”. Contudo, o primeiro sentido do vocábulo é “estar atrás ou atrasado, chegar tarde” e ainda “ser inferior”¹³¹. Assim, o jovem que antes gozava de todos os benefícios do amor paterno é relegado, por própria culpa, a um segundo plano¹³².

Então ele “se agarrou” (v. 15) a um morador do lugar em sua última tentativa de sobrevivência. Entretanto, não conseguiu “encher

¹²⁹ PANIMOLLE, S. A., “Mi alzerò e andrò da mio padre!”, p. 146.

¹³⁰ SCHOTTROFF, L., *Le Parabole di Gesù*, p. 220.

¹³¹ MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 2241.

¹³² BORGHI, E. *Lc 15,11-32: Linee esegetiche globali*, p. 286.

a barriga” (v. 16) nem mesmo com a comida que davam aos porcos. É essa situação deplorável que faz com que o jovem “entre em si mesmo” (v. 17) e reflita, não sobre a ingratidão para com o pai, mas sobre o estado de degradação em que se encontrava.

Chama a atenção o fato de, mesmo após o afastamento da casa paterna, o personagem ter consciência de não ter deixado de ser filho. Por isso ele diz: “irei ao meu pai” (v. 18). Apesar disso, o personagem não sabe ao certo quem é este “pai”, pois esperava dele uma acolhida segundo os moldes de um patrão severo. É provável que ele nunca tenha conhecido esse pai em profundidade, mas não obstante suas escolhas equivocadas, o vínculo de amor existente entre eles não é rompido.

O coração da história é onde tudo toma um rumo diverso. O v. 20b diz: “Mas, ainda estando ele ao longe”. A conjunção adversativa *δέ* (*mas*) poderia indicar aqui as expectativas do filho que esperava um tipo de acolhida da parte do pai, “mas...” tais suposições foram derrubadas pela repentina reação paterna¹³³.

O texto carrega nas cores para descrever a comoção do pai ao avistar seu filho: “seu pai o viu e foi movido de compaixão (εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐπλαγχνίσθη) e, correndo, caiu sobre o seu pescoço e o beijou (v. 20).

O verbo *πλαγχνίζομαι* é explicado a partir das ações sucessivas. A corrida frenética do pai em direção ao filho revela a ânsia pelo reencontro. A conclusão da corrida não poderia ser menos comovente. Ele se joga, literalmente “cai”, no pescoço do filho num grande abraço e o cobre de beijos. Poder-se-ia esperar algum tipo de reprovação da parte do pai pelo mau comportamento do filho, mas a parábola não pretende ser uma narrativa lógica. Ela quer, antes de tudo, tocar o coração, revelando o amor visceral do pai¹³⁴.

Antes que o filho no v. 21 pudesse dizer todo o discurso que havia ensaiado nos vv. 18-19, o pai ordena aos servos que trouxessem a veste primeira¹³⁵, o anel e as sandálias. Se o filho esperava que o pai o tratasse como a um dos demais empregados, o pai restitui a dignidade

¹³³ BORGHI, E. Lc 15,11-32: Linee esegetiche globali, p. 290.

¹³⁴ PANIMOLLE, S. A., “Mi alzerò e andrò da mio padre!”, p. 157.

¹³⁵ Aqui o adjetivo *πρῶτος* pode querer indicar a veste “de antes” ou a veste “mais valiosa”.

filial de outrora e comemora o retorno do jovem. Dessa forma, o filho não encontra o juiz que esperava, mas um pai que lhe dá novamente a vida¹³⁶.

No v. 24 é mencionada a razão da festa: “porque este meu filho estava morto e voltou à vida, estava perdido e foi encontrado”. Através da parábola entende-se que o princípio que rege o relacionamento entre pai e filho – ou entre Deus e o pecador – é o amor. Deus ama mesmo antes que o pecador se converta e este amor é condição de possibilidade para uma verdadeira conversão¹³⁷.

Uma questão que se levanta na parábola diz respeito à justiça, entendida como situação regular diante da lei. No caso do filho mais novo, seu estado muda de injustiça flagrante à justificação gratuita. É o pai quem justifica o filho mais novo sem nem mesmo exigir deste uma retratação. Em contrapartida, o filho mais velho muda de seu estado de justiça segura de si para a necessidade de conversão¹³⁸. Ora, o que é escandaloso na parábola diz respeito à conduta de Deus com os pecadores. Se Deus usa para com eles de tamanha compaixão, que vantagem haveria em se manter ainda justos? A misericórdia põe abaixo a compreensão farisaica de religião baseada na fidelidade e obediência a Deus¹³⁹.

A parábola não possui uma conclusão, uma vez que os vv. 25-32 descrevem o comportamento do filho mais velho que, ao retornar do campo, não quis participar da festa. Aqui não é levado em conta o discurso do filho, que provavelmente tinha as suas razões para o descontentamento. O que o evangelista pretende destacar é que se de

¹³⁶ COUFFIGNAL, R., *Un père au coeur d’or*, p.102. Um interessante paralelo é feito por M. Gourges entre a parábola do samaritano e a do “pai pródigo”, como ele prefere chamar. O autor salienta que os socorros prestados pelo samaritano ao necessitado foram descritos a partir de sete verbos: 1) foi movido de piedade; 2) se aproximou; 3) enfaixou as feridas; 4) derramou vinho e óleo; 5) colocou-o sobre sua montaria; 6) conduziu-o à hospedaria; e 7) cuidou dele. Da mesma forma, o pai manifesta sua acolhida ao filho através de sete verbos: 1) trouxe o melhor vestido; 2) revestiu-o; 3) colocou um anel na mão e sandálias aos pés; 4) trouxe o vitelo gordo; 5) matou-o; 6) comeram; e 7) festejaram. Isso, segundo o autor, indicaria a plenitude daquilo que poderia ser feito (GOUGES, M., *Le père prodigue*, p. 14).

¹³⁷ FITZMYER, J. A., *El Evangelio según Lucas*, p. 676; GOUGES, M., *Le père prodigue*, p. 17.

¹³⁸ GRELOT, P., *Le père et ses deux fils*, p. 546-547.

¹³⁹ DUPONT, J., *Le fils prodigue*, p. 66.

uma parte o relacionamento entre pai e filho foi restaurado, por outra, o relacionamento entre os irmãos também é um imperativo. Não é certamente por acaso que aparece no v. 32 o verbo $\delta\epsilon\acute{\iota}$ que sublinha essa necessidade da acolhida fraterna.

Evidentemente, a parábola poderia se aplicar aos fariseus e doutores da lei que, como se viu no v. 2, reprovavam o comportamento de Jesus que fazia refeição com os pecadores. Por outro lado, serviria também de advertência para a comunidade cristã para a necessidade de acolher aqueles que perdem o rumo e se decidem a voltar. A comunidade é chamada a reproduzir o comportamento do pai que é magnânimo e acolhe o filho sem exigir dele qualquer reparação.

A partir da parábola, a misericórdia do pai pode até parecer desarrazoada, desproporcional. A história não apresenta nem mesmo um caso de arrependimento sincero. O foco do ensinamento lucano não recai sobre o pecador, mas sobre a compaixão do pai que, aos olhos de pessoas legalistas, poderia parecer injusta.¹⁴⁰

c) O Benedictus (Lc 1,78)

Até agora foi analisada a ocorrência do verbo *splagnei/zomai* nas narrativas de milagres e nas parábolas de Mateus e Lucas. Há ainda outro texto a ser tratado que foge desse esquema acima apresentado por duas razões: primeiramente, é a única ocorrência do substantivo $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\gamma\chi\nu\alpha$ nos sinóticos. Em segundo lugar, o vocábulo não aparece nem numa narrativa de milagre, nem numa parábola, mas no meio de um cântico.

O texto em questão é Lc 1,78 que se insere no chamado *Benedictus*, o cântico que o autor coloca nos lábios de Zacarias por ocasião do nascimento de João Batista. O hino é um salmo de acordo com a tradição bíblica hebraica, uma oração de ação de graças que se inicia com uma bênção (Lc 1,68a) e, em seguida, o autor apresenta o motivo do agradecimento a Deus (Lc 1, 68b-75).

A partir do v. 76 percebe-se uma mudança radical com relação ao destinatário das palavras de Zacarias. Ele não mais se dirige a Deus, mas ao seu filho. Para alguns autores, essa segunda parte do cântico

¹⁴⁰ DUPONT, J., *Le fils prodigue*, p. 70.

não seria mais uma ação de graças, mas um *genethliakon*, ou seja, a expressão de um desejo ou um oráculo a respeito de um recém-nascido¹⁴¹.

O destino do Filho do Altíssimo fora apresentado em Lc 1,32. Contudo, nos vv. 76-77 Lucas se preocupa em descrever o futuro daquele que “será chamado profeta do Altíssimo” (v. 76a). “De fato, ele andar­á diante do Senhor para preparar-lhe as estradas” (v. 76b), “para dar conhecimento da salvação ao seu povo” (v. 77a). Aqui o termo γινῶσις não deve ser entendido como se fosse algo meramente intelectual, mas sim a partir da cultura hebraica de um conhecimento prático, que envolve o homem como um todo. É a sabedoria que permite um bem-viver, que leva em conta os dados da fé, que é capaz de reconhecer os traços de Deus ao longo da história¹⁴².

Tanto o ministério do Batista, quanto a salvação operada pelo seu Messias, têm uma origem comum: “pelas entranhas de misericórdia de nosso Deus (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν) nas quais nos visitará o sol que nasce do alto” (v. 78). A expressão σπλάγχνα ἐλέους não ocorre em nenhum outro texto, nem do NT, nem do AT. O único paralelo se encontra na literatura apócrifa. Conforme foi visto nos textos da LXX e do tardojudaísmo, foram analisados as Odes 9,78 e o Test. Zab. 7,3; 8,2.6 que trazem exatamente a expressão σπλάγχνα ἐλέους¹⁴³.

Sendo assim, ἐλέους é um genitivo que qualifica e descreve as entranhas (σπλάγχνα) de Deus. O coração de Deus tem como característica principal a misericórdia. É uma maneira bastante plástica e antropomórfica de descrever a experiência pessoal de salvação querida e efetivada por Deus. Se ele visitou (v. 68b) para salvá-lo, isso se deve ao insondável mistério de seu amor pela humanidade. Se agora ele suscita um profeta que lhe prepara as estradas, novamente a chave hermenêutica que permite entender esse gesto é a sua compaixão¹⁴⁴.

¹⁴¹ BOVON, F., Vangelo di Luca, vol. I, p. 117.

¹⁴² BOVON, F., Vangelo di Luca, vol. I, p. 118.

¹⁴³ Fitzmyer sugere que tal expressão poderia ser a tradução do duplo sinônimo abstrato encontrado na literatura qumrânica. Com efeito, ali se fala de 1) חסד ומיחנה QS 2,1; 4QSI 39,1 i 23) ou de 1) חסד ומיחנה QS 1,22) (FITZMYER, J. A., The Gospel according to Luke, p. 382).

¹⁴⁴ Um estudo bastante curioso é feito por Menken. O autor se propõe a fazer uma análise numérica de todos os textos de Lc nos quais aparecem os vocábulos σπλάγχνα/

Resumo do capítulo

Nesse capítulo foi analisado o uso dos termos *σπλάγχνα-σπλαγγνίζομαι* em todo o NT, sem abordar os textos de Marcos. O único lugar em que *σπλάγχνα* é entendido em sentido material de “vísceras” é em At 1,18, por ocasião da descrição da morte de Judas. Em 1Jo 3,17 a palavra é entendida como sinônimo de “coração”; e em Tg 5,11, a Deus é atribuído o qualificativo *πολύσπλαγγνος*, ou seja, “aquele que tem um grande coração”.

No que diz respeito ao epistolário paulino, percebe-se somente o uso do substantivo *σπλάγχνα* em textos que denotam uma grande carga pessoal e emotiva. O vocábulo indica a sede do afeto mais profundo (2Cor 6,12), o coração (2Cor 7,15). Recomenda-se possuir “entranhas de piedade” (Cl 3,12). É o termo utilizado para designar o entranhado afeto que Paulo nutre por Filipo (Fl 1,8). Da mesma forma, os membros da comunidade devem cultivar este sentimento uns para com os outros (Fl 2,1).

Particular atenção merece a Carta a Filêmon na qual, apesar de ser a mais breve de todas as obras de Paulo, o termo aparece três vezes. Nos vv. 7 e 20 a palavra adquire o sentido de “coração”. Um pouco mais discutido é o significado do vocábulo no v. 12. Para

σπλαγγνίζομαι. A conclusão a que chega é, no mínimo, surpreendente, pois em todas as perícopes em que as palavras em questão aparecem, segundo o autor ocupam exatamente o centro matemático das mesmas. Assim, por exemplo, em Lc 15, o centro de 23 aoristos indicativos é *σπλαγγνίζομαι* no v. 20. Já no caso da ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), *σπλαγγνίζομαι* é também o centro de todas as formas verbais da narração, bem como de todos os tempos indicativos da narração. Ademais, a expressão *ἐσπλαγγνίσθη ἐπ’ αὐτῇ* se encontra exatamente no centro do versículo em que ocorre. Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), num total de 136 palavras, *σπλαγγνίζομαι* ocupa o lugar de número 69. Assim, haveria 68 palavras que precedem o termo e 67 que seguem. No monólogo de 10,30b-36, *σπλαγγνίζομαι* é a forma verbal central precedida e seguida de 16 outros verbos. Por fim, o autor se propõe a analisar a ocorrência do termo em Lc 1,78. Evidentemente ele não se encontra no meio do Benedictus como um todo, mas, segundo ele, ocupa o centro da segunda parte do hino, nas palavras que se referem ao recém-nascido. Aqui *σπλάγχνα* é precedida e seguida por 26 palavras. Dos 21 substantivos, ele ocupa um lugar central. Ademais, das oito formas verbais, quatro antecedem e quatro seguem *σπλάγχνα*. Em todos os casos, o autor salienta que nos versículos em que aparecem *σπλάγχνα/σπλαγγνίζομαι* ocorre uma verdadeira mudança na narrativa. Para ele, mais que um mero acaso, o lugar que Lc reserva para os termos enfatizaria a importância que o autor dava ao vocábulo (MENKEN, M. J. J., *The position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΕΣΘΑΙ and ΣΠΛΑΓΧΝΑ in the Gospel of Luke*, p. 107-114).

muitos autores, *σπλάγχνα* poderia ser traduzido como “coração”, subentendendo-se toda a pessoa do Apóstolo. Contudo, tal uso do vocábulo não se fez notar seja na literatura clássica, seja nos outros textos neotestamentários, de forma que se optou por entender o termo na acepção de “filho”, ou o “fruto das entranhas”.

Nos evangelhos Sinóticos, excetuando-se o texto de Lc 1,78, não aparecem o adjetivo ou o substantivo, mas apenas a forma verbal *σπλαγγίζομαι*. O termo aparece em dois tipos de texto: nas narrativas de milagres e nas parábolas.

Num primeiro bloco foi analisado o texto de Lc 7,13 no contexto da ressurreição do filho da viúva de Naim. Ali Jesus não se contenta em contemplar o sofrimento humano, mas a sua compaixão o impele à ação concreta capaz de mudar a história dos personagens. O mesmo se diga de Mt 20,34, na cura dos dois cegos. Foi visto que quaisquer condições para a realização do milagre foram abolidas, até mesmo a fé dos personagens. Jesus age motivado unicamente pela sua compaixão.

No âmbito das parábolas, três textos mereceram atenção. O primeiro é a parábola do servo impiedoso (Mt 18,34) na qual foi dito que, por causa da compaixão do patrão, o servo não ganhou simplesmente um prolongamento do prazo para o pagamento da dívida, mas o perdão absoluto da mesma. A história é um convite a que a comunidade imite o modo de agir do Senhor. O segundo texto é Lc 10,33, a parábola do bom samaritano. É uma história exemplar que exorta à vivência da compaixão não somente de modo afetivo, mas sobretudo efetivo. Por fim, Lc 15,20, na parábola do filho pródigo, na qual o termo descreve o amor visceral do pai que acolhe, perdoa e restaura a vida do filho que havia se desviado.

Finalmente, foi analisado o texto de Lc 1,78, a única ocorrência do substantivo nos sinóticos. Observou-se que a expressão *σπλάγχνα ἑλέους* é única, seja no AT seja no NT. Os únicos paralelos foram encontrados na literatura apócrifa, especificamente nas Odes 9,78 e no Test. Zab. 7,3; 8,2.6. “Entranhas de misericórdia” é o melhor modo de descrever o coração de Deus que toma a iniciativa da salvação do povo através de seu Cristo.

SEGUNDA PARTE:
Estudo Exegético

3.

O texto de Mc 6,30-44

3.1. Tradução e notas de crítica textual

Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν	30a	E se reúnem os apóstolos em torno de Jesus
καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν	30b	e lhe contaram tudo quanto fizeram
καὶ ὅσα ἐδίδασκαν.	30c	e quanto ensinaram.
καὶ λέγει αὐτοῖς ^T .	31a	E lhes diz:
δεῦτε ¹⁴⁵ ὅτι κατ' ἰδίαν ¹ εἰς ἔρημον τόπον	31b	“Vinde vós, à parte, para um lugar ermo
καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον.	31c	e descansai um pouco”.
ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί,	31d	De fato, eram muitos os que vinham e iam
καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.	31e	e nem mesmo tinham tempo para comer.
Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον ¹ κατ' ἰδίαν.	32	Então partiram na barca para um lugar ermo, à parte
καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας	33a	Todavia, viram-lhes partindo
καὶ ἔπεγνωσαν ὅτι πολλοὶ	33b	e muitos [os] reconheceram
καὶ πεζῆ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ	33c	e, a pé, de todas as cidades, correram lá
καὶ προῆλθον αὐτούς ¹ .	33d	e chegaram antes deles.
Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον	34a	E desembarcando, viu uma grande multidão

¹⁴⁵ Como recorda Zorell, a partícula δεῦτε (sg. δεῦρο) apresenta um duplo uso: “1) ut particula exhortatoria (...); 2) loco imperativi verbi veniendi: veni! venite!» (ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, p. 281).

καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς,	34b	e foi movido de compaixão por eles
ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα ἢ μὴ ἔχοντα ποιμένα,	34c	porque eram como ovelhas que não tinham pastor,
καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς πολλά. ¹⁴⁶	34d	e começou a ensinar-lhes muitas coisas.
Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς ¹⁴⁷ γενομένης	35a	E já sendo hora avançada,
προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι	35b	aproximando-se dele, os seus discípulos disseram:
ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος	35c	“O lugar é ermo
καὶ ἤδη ὥρα πολλή·	35d	e já é hora avançada.
ἀπόλυσον αὐτούς,	36a	Despede-os,
ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλους ἀγροὺς καὶ κώμας	36b	para que partindo pelos campos e vilas ao redor
ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν.	36c	comprem para si algo para comer”.
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ¹⁴⁸ αὐτοῖς·	37a	Mas respondendo, disse-lhes:

¹⁴⁶ Caso se admitisse em πολλά um sentido adverbial, o termo denotaria a intensidade do estado, o que seria impróprio para esse advérbio que conserva seu sentido natural e acompanha os verbos de ação. Assim sendo, seria melhor considerá-lo como adjetivo substantivado, “muitas coisas” (URBAN, A.; MATEOS, J.; ALEPUZ, M., *Estudios de Nuevo Testamento*, vol. II, p. 85). BI-D 155 afirma que aqui o vocábulo pode ser entendido como um acusativo de conteúdo.

¹⁴⁷ A expressão temporal ἤδη ὥρας πολλῆς é traduzida como “it being late” (LIDDELL, H.; SCOTT, R. A., *A Greek-English Lexicon*, p. 2035), “a giorno avanzato” (ROCCI, L., *Vocabolario Greco-Italiano*, p. 2068), “late hour” (ARNDT, W. F.; GINGRINCH, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 896), “it was already late” (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 124), “era già tardi” (MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 2417).

¹⁴⁸ Quanto à expressão ἀποκριθεὶς εἶπεν, BI-D 45 a classifica como “septuagintismo”. Deu pois de um verbo no modo indicativo como «perguntava», «respondia», o discurso geralmente é introduzido, em hebraico, por מַלְאָךְ - na LXX λέγων. Após וַיֹּאמֶר, encontramos no hebraico frequentemente a palavra וַיֹּאמֶר (cf. Gn 27,37). Da mesma forma, no NT temos, sobretudo nos sinóticos, ἀποκριθεὶς εἶπεν (cf. BI-D 4203), que pode ser simplesmente traduzido por “respondeu”, “disse”, “repliou” (BELANO, A., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 463. Ainda sobre a temática, vide JOÛON, P., *Respondit et dixit*, p. 309-314).

δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.	37b	“Dai-lhes vós mesmos de comer”.
καὶ λέγουσιν αὐτῷ·	37c	E dizem-lhe:
ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν	37d	“Vamos comprar duzentos
δηναρίων διακοσίων ἄρτους		denários de pão
καὶ ἴδωσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;	37e	e dar-lhes-emos de comer?”
ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς·	38a	Mas ele lhes diz:
πόσους ἄρτους ἔχετε ² ;	38b	“Quantos pães tendes?”
ὑπάγετε ἰδετε.	38c	Ide, vede!”
καὶ γνόντες λέγουσιν·	38d	E tendo sabido, dizem:
πέντε ^F , καὶ δύο ἰχθύας.	38e	“Cinco, e dois peixes”.
καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς	39a	Então ordenou-lhes
ἄνακλιναί πάντας ἰ συμπόσια	39b	que fizessem todos se
συμπόσια ἰ ἐπὶ τῷ γλωρῷ χόρτῳ.		sentar em grupos sobre a
		grama verde.
καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ ¹⁴⁹	40	E se reclinaram em grupos
□Γ κατὰ ἑκατὸν καὶ Ϟ κατὰ		de cem e de cinquenta.
πεντήκοντα ^Λ .		
καὶ λαβὼν τοὺς ὀπέντε ἄρτους	41a	Então, tendo tomado os
καὶ τοὺς ὀδύο ἰχθύας		cinco pães e os dois peixes,
ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν	41b	tendo elevado os olhos
		para o céu,

¹⁴⁹ A respeito das expressões συμπόσια συμπόσια e πρασιαὶ πρασιαὶ nos vv. 39b,40, os autores são praticamente unânimes ao atribuírem um valor distributivo de “em grupos” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A., *A Greek-English Lexicon*, p. 1460; ROCCI, L., *Vocabolario Greco-Italiano*, p. 1550.1685; ARNDT, W. F.; GINGRINCH, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 698.780; MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 1744.2014; BALZ, H.; SCHNEIDER, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, p. 1084.1451; MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, p. 598, para quem “the construction can no longer be regarded as Hebraistic”). Tais repetições não são encontradas somente no grego judaico, mas já teriam sido consideradas “vulgares” pelos aticistas. Assim sendo, a coincidência com o hebraico é um acidente, e não um semitismo, conforme alguns quiseram tratar (BI-D 2; MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament*, vol. I, p. 97).

εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς τ ἄρτους	41c	abençoou e partiu os pães
καὶ ἐδίδου ¹⁵⁰ τοῖς μαθηταῖς ο ¹ [αὐτοῦ]	41d	e dava a [seus] discípulos
ἵνα ἴ παρατιθῶσιν αὐτοῖς,	41e	para que os servissem
καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.	41f	e os dois peixes distribuiu para todos.
καὶ ἔφαγον πάντες	42a	E todos comeram
καὶ ἐχορτάσθησαν,	42b	e foram saciados.
καὶ ἦραν ἑκλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα ¹ καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων.	43	E recolheram doze cestos cheios dos fragmentos e também dos peixes.
καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες μ[τοὺς ἄρτους] ἑπτακισχίλιοι ἄνδρες.	44	E os que comeram [os pães] eram cinco mil homens.

Muito embora o aparato crítico da NA²⁸ ofereça uma ampla gama de variantes para o texto de Mc 6,30-44, a maior parte das possíveis leituras não interfere no sentido do texto em si. Tratam-se, na verdade, de adições¹⁵¹ ou mesmo de omissões¹⁵²,

¹⁵⁰ Um pormenor a ser considerado é a alternância dos tempos verbais no v. 41. Os verbos εὐλογέω e κατακλάω estão no aoristo, o que pode indicar uma ação concluída. Entretanto, o verbo δίδωμι aparece no imperfeito, denotando uma ação iterada. Zerwick conclui que o milagre parece ter sido realizado nas mãos do próprio Jesus. Mas o que de fato interessa ao autor é a ação de distribuir os pães ainda não completada (ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 271; ainda URBAN, A.; MATEOS, J.; ALEPUZ, M., *Estudios de Nuevo Testamento*, vol. II, p. 86).

¹⁵¹ À guisa de exemplificação, pode ser citado o v. 31a no qual aparece logo após o pronome αὐτοῖς o nome próprio ο Ιησους. Os manuscritos que atestam tal acréscimo – a saber D, Q, f13, 28, 565, 700, 2542 e poucos manuscritos latinos e saídicos – simplesmente pretendem explicitar ainda mais a pessoa do discurso. Entretanto, a omissão do nome próprio não alteraria em nada a compreensão do versículo. Pode-se ainda mencionar o v. 38c, entre os verbos ὑπάγετε ἴδετε os manuscritos A, Q, f¹³, ℳ, praticamente todos os manuscritos da versão latina e a versão siríaca heracleana incluem a conjunção καί. Ou ainda em 38e, depois do adjetivo πέντε alguns manuscritos – por exemplo D, 565, 579, as versões siríacas sinaítica e peshita, dentre outros – acrescentam a palavra αρτους. Nos exemplos citados, o sentido do texto se mantém inalterado apesar dos acréscimos.

¹⁵² É o caso do v. 30c onde o adjetivo ὅσα é omitido por a* C* W f¹ 565. 579 e alguns poucos manuscritos latinos. Em 34c a expressão ὡς πρόβατα foi excluída do manuscrito

inversões¹⁵³ ou substituições de palavras ou períodos que tenderiam a uma maior explicitação do texto. Apesar disso, algumas questões merecem ser tratadas mais pormenorizadamente.

A primeira diz respeito ao v. 33d cuja expressão *καὶ προῆλθον αὐτοῦς* sofreu inúmeras alterações nos mais diversos manuscritos. No códice Beza, no manuscrito b da *Vetus Latina*, nos minúsculos 28, 700, 33 (cuja lição está ligeiramente modificada) e em alguns poucos manuscritos que divergem de *℣*, aparece a variante *καὶ συνῆλθον αὐτου*. Os copistas não conseguiam entender como o povo a pé seria capaz de chegar ao tal lugar antes de Jesus que viajava na barca. Assim, de acordo com essa variante, o povo “se reuniu”, “se encontrou” com Jesus, sem que isso necessariamente implique que tenham chegado ao local antes dele¹⁵⁴. Ademais, no que diz respeito às variantes do verbo *προῆλθον*, segundo B. Metzger, paleograficamente as leituras se confundem com facilidade¹⁵⁵.

O que se afirmou acima pode muito bem ser aplicado às outras variantes do texto, como é o caso dos unciais D, Q e no minúsculo 1424 e com sutis variações no Códice *Regius* e nos minúsculos 579 e 1241. A mesma expressão é modificada para *καὶ προσῆλθον αὐτοις*, ou seja, “se aproximaram dele”, “foram até ele”. Ainda uma terceira variante, que aparece nos manuscritos *f*¹, 565 e em alguns poucos manuscritos latinos antigos, é *καὶ ἤλθον αὐτου*. Novamente sem qualquer referência temporal, o povo simplesmente vai até Jesus¹⁵⁶.

a*. Em 37a o pronome *αὐτοῖς* foi omitido em A, L, *f*¹, 33, 892, 2427 e em diversos manuscritos da versão copta saídica. Da mesma forma o *ϣ*⁴⁵ omite a expressão *κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα* no v. 40 da mesma forma que no v. 41a os adjetivos *πέντε* e *δύο* não aparecem. Em todas as ocorrências aqui elencadas o sentido do texto permanece o mesmo não obstante as omissões.

¹⁵³ Isso é o que ocorre no v. 38b no qual a ordem das palavras *ἄρτους ἔχετε* foi invertida em B, L, D, Q, 0187 (ainda que a leitura não seja muito segura), 2427, 2542. O texto de Nestle-Aland nas edições anteriores admitia essa variante.

¹⁵⁴ Os léxicos trazem *συνέρχομαι* seguido de dativo ou de acusativo, com o sentido de “acompanhar, encontrar-se” e “confrontar-se, acontecer ao mesmo tempo” respectivamente (BALZ, H.; SCHNEIDER, G., *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, p. 1491-1492. MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 2044). Porém aqui o pronome está no genitivo.

¹⁵⁵ METZGER, B. M., *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 78.

¹⁵⁶ Muito embora devesse apresentar um complemento no acusativo ou dativo.

Contudo, há ainda uma quarta variante encontrada em \mathfrak{B}^{84} (ainda que sua leitura não seja muito segura), no códice latino f e na versão siríaca heracleana, dentre outros, que é a combinação de duas variantes anteriores. O texto é *και προηλθον αυτους και συνηλθον προς αυτον*, ou seja, “e chegaram antes dele e se encontraram com ele”. Segundo Metzger, seria difícil admitir que um texto longo tenha dado origem a outro mais curto. O mais provável é que a versão mais longa tenha sido o resultado da combinação de duas outras mais curtas¹⁵⁷. Entretanto, apoiam a leitura de NA²⁸ importantes manuscritos como os códices Sinaítico e Vaticano, os minúsculos 0187 (ainda que com pequenas alterações) 892, 2427 e alguns poucos manuscritos latinos e coptas.

Outro ponto é o acréscimo ou a omissão do pronome possessivo *αὐτοῦ* no v. 41d. As versões anteriores à NA²⁸ omitiam o pronome apoiado em autorizados manuscritos como os códices Sinaítico, Vaticano, *Regius* e *Sangallensis*, os minúsculos 33, 579, 989, 1241, 1424, 2427, o manuscrito d da *Vetus Latina* e vários manuscritos da versão copta saídica e da versão copta boáirica.

Entretanto, considerando-se a relativa frequência com que Marcos usa a expressão “seus discípulos”, é de se supor que esta seja eco de um período anterior da transmissão do Evangelho. Ao que tudo indica, a identificação do grupo dos seguidores de Jesus como simplesmente “os discípulos” é posterior¹⁵⁸. Assim sendo, apesar dos importantes manuscritos que omitem o pronome, ele foi acrescentado entre colchetes baseado no testemunho de manuscritos como \mathfrak{B}^{45} , os códices Alexandrino, Beza, *Freenianus*, *Coridethianus*, os minúsculos *f*¹³, dentre outros.

Por fim, uma última observação a respeito da crítica textual da perícope diz respeito ao v. 44. As palavras *τοὺς ἄρτους* estão presentes em importantes manuscritos¹⁵⁹. Da mesma forma, outros testemunhos autorizados as omitem¹⁶⁰. Segundo Metzger, uma vez que não há

¹⁵⁷ METZGER, B. M., *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 78.

¹⁵⁸ METZGER, B. M., *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 78-79.

¹⁵⁹ Tal é o caso dos códices Alexandrino, Vaticano e *Regius*, dos minúsculos 33 e 2427, das versões siríacas peshita e heracleana, da versão copta boáirica, dentre outros.

¹⁶⁰ Por exemplo \mathfrak{B}^{45} , os códices Sinaítico, Beza, *Freenianus* e *Coridethianus*, os minúsculos *f*¹³, 28, 565, 700, 2542, praticamente todos os manuscritos da versão latina e a versão copta saídica.

qualquer referência aos peixes, a inserção das palavras poderia gerar perguntas incômodas aos copistas que tenderiam a omiti-las. No entanto, uma vez que há um certo equilíbrio entre permitir ou não os vocábulos, optou-se por deixá-los entre colchetes¹⁶¹.

Em suma, a crítica textual de Mc 6,30-44 não oferece problemas que comprometam a compreensão do texto. As variantes são, na maioria das vezes, pequenos equívocos visuais, ou sutis correções explicativas que tencionavam deixar o texto mais claro ou harmônico.

3.2. Delimitação

Antes de analisar especificamente a composição do texto de Mc 6,30-44, convém situá-lo no contexto do inteiro evangelho. A perícopese insere no interior da chamada “seção dos pães” (6,30-8,26), na qual o autor apresenta duas sequências de episódios em duplicata que visam esclarecer alguns aspectos a respeito da identidade de Jesus, bem como apresentar o importante tema da incompreensão dos discípulos¹⁶².

Delimitar o início da perícopese não apresenta grandes dificuldades. O v. 30 inicia a narrativa dizendo que os apóstolos se reuniram em torno de Jesus para contar-lhe a respeito do que tinham feito e ensinado. O versículo faz referência direta ao envio missionário dos Doze em 6,7-13. Entre o envio dos discípulos e seu retorno, o autor insere o relato do assassinato de João Batista¹⁶³. Assim sendo, é bastante claro

¹⁶¹ METZGER, B. M., *Um Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 79.

¹⁶² O bloco recebe o nome de “seção dos pães” porque a maioria das perícopes aí contidas fala de pão ou pães, uma palavra pouco frequente no restante do evangelho. Antes da seção dos pães, o vocábulo ἄρτος aparece somente em 2,26 e 3,30, enquanto na seção dos pães ocorre 18 vezes (6,8.37.38.41 [bis]. 44.52; 7,2.5.27; 8,4.5.6.14 [bis].16.17.19). Depois a palavra reaparecerá somente em 14,22 por ocasião da Última Ceia. Geralmente os autores dividem esse grande bloco em duas sequências de duplicatas (6,30-7,37 e 8,1-26). As duplicatas seriam compostas por, primeiramente, um milagre de multiplicação de pães (cf. Mc 6,30-44 e 8,1-10), seguido de um episódio no mar (6,45-52 e 8,13-21) e milagres de cura (6,53-56 e 8,22-26). Muito este estudo pretenda analisar somente a primeira parte da primeira sequência de duplicatas, sabe-se da estreita conexão entre as partes, de modo que Mc 6,30-56 constituiria uma só ação dramática. Assim sendo, o tema do milagre que será descrito nos vv. 35-44 será retomado no final da caminhada sobre as águas ao dizer que os discípulos “não tinham entendido a respeito dos pães, mas o seu coração estava endurecido» (v. 52). Em 8,18-21 retornará o tema da incompreensão dos discípulos em relação às duas multiplicações de pães.

¹⁶³ Alguns autores sustentam que a narrativa da morte de João serve somente para dar uma certa margem de tempo entre o envio e o retorno dos discípulos (esta é, por exemplo

o início de nossa perícope, pois se no v. 29 o autor relatava o fato de os discípulos de João tomarem o seu corpo para sepultá-lo, o v. 30 rompe completamente com a narrativa anterior ao falar do retorno da viagem missionária dos Doze.

O v. 30 serve, portanto, seja para concluir a narrativa de 6,7-13, seja para abrir a nova perícope. Depois de relatarem a Jesus o que tinham feito e ensinado (v. 30bc), Jesus convida os discípulos para se retirarem num lugar deserto, porque sequer tinham tempo de comer. O tema do “lugar ermo” reaparecerá em 6,32.35c. Da mesma forma, o tema da comida prepara o leitor para o milagre que está por vir. O verbo ἐσθίω repetir-se-á seis vezes em toda a narrativa (6,31e.36c.37b.37e.42a.44).

Os vv. 32-33 falam acerca da saída dos discípulos com Jesus para o já referido lugar ermo e da chegada das pessoas antes de Jesus nesse lugar. O v. 32 se inicia com um καί dando ideia de sequência da narração, entendido aqui como palavra denotativa de situação. Da mesma forma o v. 33 se une ao que o precede por meio do καί *adversativum*. Pretendiam se afastar da multidão, “todavia” (καί) muita gente chegou ao referido lugar antes deles.

Ao desembarcar, Jesus prova compaixão por eles uma vez que eram como ovelhas sem pastor (v. 34abc). Outro elemento que compõe a unidade da perícope é o tema da multidão que perpassa toda a narrativa. Com efeito, eram “muitos os que vinham e iam” (v. 31d) e impediam-nos de descansar. Muitos os reconheceram e chegaram ao lugar deserto antes deles (v. 33). Ao desembarcar, Jesus vê “uma grande multidão” (v. 34a). Os discípulos pretendem despedi-los (v. 36a), mas Jesus se opõe e sacia a todos (v. 42a). No v. 44 saberemos que esses πάντες correspondem a πεντακισχίλιοι ἄνδρες (cinco mil homens).

Diz o texto, que nesse momento, “começou a ensinar-lhes muitas coisas” (v. 34d). Tais versículos servem de preparação para a cena que será apresentada. A partir do v. 35 começa a narrativa do milagre propriamente dito. Ocorre no v. 35a a expressão temporal ἤδη ὥρας

a opinião de VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l’Eucaristie*, p. 10). Entretanto, conforme se verá mais adiante no comentário ao texto, parece que existe, na verdade, uma intenção teológica do autor ao estabelecer um paralelo entre o banquete de Herodes e o de Jesus.

πολλῆς que será retomada no v. 35d. Dos vv. 35-38 o autor apresenta o diálogo entabulado entre os discípulos e Jesus: num primeiro momento, os discípulos sugerem que Jesus despeça as pessoas para que cada um compre para si algo para comer (v. 36). Tal sugestão é rejeitada por Jesus por meio de uma ordem dada aos Doze de que eles mesmos dessem de comer às pessoas (v. 37b). À ordem de Jesus segue a réplica dos discípulos em forma de pergunta (v. 37de). No v. 37d aparece pela primeira vez o vocábulo ἄρτος que ocorrerá novamente nos vv. 38b.41ac.[44]¹⁶⁴.

A partir do v. 38 percebe-se uma mudança na inteira narrativa uma vez que agora o próprio Jesus assume decididamente o controle da situação. Depois de ordenar aos discípulos que se inteirassem a respeito dos víveres de que dispunham (v. 38bc), os discípulos o informam de que se trata de cinco pães e dois peixes (v. 38e). Então Jesus ordena que todos se sentem em grupos (vv. 39-40), toma os pães e os peixes e realiza o prodígio (v. 41).

Os vv. 42-43 são a constatação de que algo inusitado havia acontecido: o texto faz menção repetidas vezes do grande número de pessoas que se aproximava de Jesus (vv. 31d.33a.34a.44). Ao mesmo tempo, deixa claro que as provisões eram escassas (v. 38e.41a). O evangelista, de modo simples e lacônico, relata o resultado da intervenção de Jesus dizendo que “todos comeram e foram saciados” (v. 42) e que ainda houve grande quantidade de sobras de pães e peixes (v. 43). O texto se conclui com a constatação do número daqueles que tinham sido saciados por Jesus (v. 44).

Assim como tem Jesus a intenção de levar os discípulos para um lugar à parte, longe da aglomeração, para que descansassem um pouco (v. 31bc) no início da perícope, no v. 45 esse desejo reaparece. De fato, o versículo começa dizendo que imediatamente após a multiplicação, Jesus “forçou”, “obrigou” (ἠνάγκασεν) os discípulos a embarcarem e andarem para o outro lado do lago, enquanto ele despediria as

¹⁶⁴ Convém recordar que certos termos se repetem com relativa frequência na seção dos pães. Por exemplo, o verbo ἐσθίω aparece seis vezes na primeira multiplicação dos pães, e não se esqueça de que na segunda, ele ocorre três vezes (8,1.2.8) e entre as duas multiplicações há outras ocasiões (7,2.3.4.5.27). O mesmo se diga do substantivo ἄρτος que é usado cinco vezes na primeira multiplicação, 3 na segunda (8,4.5.6) e ainda inúmeras outras vezes na inteira seção (6,52; 7,2.5.27; 8,14 [2x].16 [2x].19.22).

multidões. Tal verso prepara, na verdade, os leitores para o milagre da caminhada sobre o lago que sucederá imediatamente a narrativa. É, portanto, dentro dessa moldura que o autor constrói a perícopes.

Apesar dos elementos que atestam a unidade da passagem – repetição de vocabulário, coerência temática, moldura – há uma grande discussão a respeito da divisão da mesma, ou seja, se seria ela uma unidade ou se deveria ser dividida em duas. Há aqueles que pretendem estabelecer uma divisão entre os vv. 31 e 32, tratando num primeiro momento do retorno dos apóstolos e, num segundo, da multiplicação dos pães¹⁶⁵. Entretanto, a repetição do tema do “lugar ermo” nos vv. 32.35c parece rejeitar tal divisão.

Outro argumento contrário à divisão dos vv. 31 e 32 é a presença do καί que possui a função narrativa de introdução de uma apódose. Se é assim, a primeira parte do período é assinalada pelo desejo da parte de Jesus de se retirarem para um lugar isolado. A segunda parte, que está em relação direta com a primeira complementando-lhe o sentido, é a viagem em si mesma. A intenção manifestada no v. 31 “então” (καί) vem realizada no v. 32, ainda que não tenha sido completamente efetuada.

Uma segunda possibilidade é a divisão entre os vv. 32 e 33. Num primeiro momento, certos autores pretendem analisar o retorno dos discípulos e o retiro para um lugar solitário e, num segundo momento, a multiplicação dos pães¹⁶⁶. Além do argumento baseado na repetição de vocabulário apresentado anteriormente, outra razão para não se admitir a divisão entre os vv. 32 e 33 é a presença de um καί *adversativum* no início do v. 33a. Se é assim, aquilo que o sucede se opõe ao que o precede, a saber, que Jesus pretendia partir para um lugar deserto (v. 32), *mas* (καί) as pessoas chegaram lá antes deles.

Há ainda aqueles que pretendem estabelecer uma divisão entre os vv. 33 e 34, vendo aqui o limite entre o retorno dos enviados e a multiplicação em si mesma¹⁶⁷. Entretanto, parece pouco provável que o relato tenha começado de maneira tão brusca se tivesse existido

¹⁶⁵ PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 537-539; SCHWEITZER, E., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 110-111; ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, vol. I, p. 292-293.

¹⁶⁶ URICCHIO, F. M.; STANO, G. M., *Vangelo secondo San Marco*, p. 377-378.

¹⁶⁷ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 45.59.

como unidade independente¹⁶⁸. Além do mais, as pessoas que correm para se encontrarem com Jesus no v. 33 são as mesmas que ele vê ao desembarcar no v. 34a.

Por fim, há ainda aqueles que veem uma ruptura entre os vv. 34 e 35¹⁶⁹. Como já foi dito a respeito do v. 34, se a narrativa de milagre começasse no v. 35, tal início seria demasiadamente áspero¹⁷⁰. Ademais, não parece correto separar a compaixão de Jesus que o leva a ensinar (v. 34d) do milagre da multiplicação dos pães (vv. 35-44)¹⁷¹.

Certamente admite-se o fato de os primeiros versículos serem tidos como uma “longa ambientação”¹⁷² ou como um “prólogo narrativo”¹⁷³ ou ainda como uma “longa introdução”¹⁷⁴. No entanto, não há sérias razões para que eles sejam separados do restante da narrativa como se fossem uma perícope à parte.

3.3. Estrutura

A passagem consta de uma introdução, de uma narrativa de milagre e a sua respectiva conclusão. A introdução contém um sumário das atividades dos discípulos enviados em missão e uma longa ambientação na qual o autor apresenta a intenção de Jesus em se retirar para um lugar solitário com seus discípulos. O corpo do texto em si, apresenta um relato de milagre introduzido por um diálogo entre Jesus e seus discípulos, a descrição do milagre e o resultado da atividade taumatúrgica de Jesus. Dessa forma, é proposta a seguinte estrutura:

¹⁶⁸ TAYLOR, V. *The Gospel According to St. Mark*, p. 120-121.

¹⁶⁹ VAN IERSEL, B., *Marco*, p. 205-206; SCHNACKENBURG, R., *Vangelo secondo Marco*, p.136.139.

¹⁷⁰ TAYLOR, V. *The Gospel According to St. Mark*, p. 121.

¹⁷¹ GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 327.

¹⁷² WILLIAMSON JR, L., *Marco*, p. 174.

¹⁷³ CASALINI, N., *Lettura di Marco*, p. 125.

¹⁷⁴ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 297.

Introdução (vv. 30-34)		
Sumário + Ambientação	30	Resumo das atividades missionárias dos Doze
	31-32	Anúncio de retiro para um lugar deserto e partida
	33	Confluência maciça de pessoas
	34	Compaixão de Jesus porque são como ovelhas sem pastor; atividade doutrinal
Narrativa de Milagre (vv. 35-41)		
Diálogo	35-36	Apresentação do problema pelos discípulos
	37ab	Redarguição de Jesus
	37cde	Incompreensão dos discípulos
	38	Inventário das provisões
Milagre	39-40	Disposição em grupos de 100 e 50
	41	Ação de Jesus
Conclusão (vv. 42-44)		
Resultado da ação	42	Conclusão do relato
	43	Exatidão sobre o efeito: abundância de sobras
	44	Número dos que comeram: cinco mil homens

Conforme já foi mencionado, o texto é composto por três partes que serão analisadas pormenorizadamente. O v. 30 recebe no texto uma dupla função: primeiramente, conclui a atividade missionária dos discípulos iniciada em 6,7-13. Jesus tinha enviado os discípulos dois a dois (v. 7), conferindo-lhes autoridade sobre os demônios e as enfermidades (v. 13). Ao voltarem de sua viagem, os Doze relatam “tudo quanto fizeram e quanto ensinaram” (v. 30bc). Por outro lado, o v. 30 funciona como o início de uma nova perícope, uma vez que em 6,14-29 o autor narrou a execução do Batista.

Ainda na introdução, o autor emprega mais quatro versículos para ambientar a cena que se seguirá. Nos vv. 31 e 32, apresenta a decisão da parte de Jesus de levar os discípulos para um lugar ermo a fim de que descansassem um pouco. Tal decisão é justificada no v. 31d uma vez que era intenso o fluxo de pessoas naquele local. A intenção acenada no v. 31 vem executada no v. 32 que destaca a viagem na barca para o referido local solitário.

Mas os planos de Jesus são frustrados no v. 33. Aqui o autor descreve a corrida das pessoas para o local onde Jesus pretendia chegar. Contrariando qualquer convenção possível, o texto afirma que as pessoas chegaram antes de Jesus, mesmo que ele viajasse numa barca, enquanto o povo seguia a pé.

Apesar de ter seus planos adiados, a reação de Jesus ao ver as pessoas é de compaixão (v. 34ab). O autor justifica o sentimento de Jesus a partir de uma cláusula explicativa, na qual faz uma alusão a uma série de textos veterotestamentários. Ele se compadece “porque eram como ovelhas que não tinham pastor” (34c). A cena introdutória se conclui com a atividade doutrinal de Jesus, sem fazer qualquer referência ao conteúdo da pregação.

Os vv. 35-41 representam o corpo do relato da multiplicação dos pães. Primeiramente o autor apresenta um longo diálogo entre Jesus e seus discípulos que confere um certo grau de dramaticidade à narrativa. Uma vez que se encontravam num lugar ermo e a hora se fazia adiantada (v. 35a), os discípulos vão até Jesus e apresentam a ele as suas preocupações, sugerindo que ele despeça as pessoas para que cada um consiga suprimentos por sua própria conta (v. 35cd-36).

Contestando os discípulos, Jesus ordena que eles mesmos deem de comer à gente reunida. Aqui o pronome pessoal aparece em posição enfática (v. 37b), o que provoca certa perturbação no grupo, haja vista a pergunta do v. 37de. O diálogo é concluído com a questão acerca da quantidade de mantimentos que os discípulos tinham à disposição (v. 38b) e com sua resposta no v. 38e.

A partir de então, Jesus assume definitivamente uma posição de destaque no relato, fazendo com que as pessoas se sentem e dispondas em grupos de 100 e 50 pessoas (vv. 39-40). O milagre propriamente dito acontece no v. 41 no qual o autor descreve os gestos de Jesus que

toma os pães e peixes (41a), eleva os olhos aos céus (41b), abençoa e parte os pães (41c) e os entrega aos discípulos (41d). Em seguida, distribui da mesma forma os peixes (41f).

Tudo é apresentado de maneira sóbria, de modo que o leitor se dá conta de como o milagre aconteceu. Sabe-se que houve o prodígio simplesmente por causa de seus efeitos. Assim se chega à conclusão da narrativa que no v. 42 informa que todos comeram e foram saciados. Ainda relacionado a isso, o v. 43 é uma apresentação redundante do gesto miraculoso. Redundante porque, como se não bastasse dizer que todos comeram e foram saciados, o milagre pode ainda ser confirmado por outras evidências, como as sobras de doze cestos cheios de pães e de peixes.

Para que o leitor tome consciência da grandeza do milagre, o autor acrescenta ainda outra informação. O v. 44 apresenta o número daqueles que foram saciados: cinco mil homens.

3.4. Gênero literário

Estabelecer um gênero literário para a passagem é ainda uma questão bastante discutida. Nos últimos anos tentou-se aproximar as histórias de milagres contidas nos evangelhos das antigas aretologias gregas. Dessa forma, na cristologia apresentada por Marcos, Jesus assumiria a forma do antigo θεῖος ἀνὴρ, um homem dotado de poder divino que realiza milagres para provar seu caráter e qualidade divinos¹⁷⁵. A mais interessante dessas biografias é a chamada *Vita Apollonii*, de Flávio Filostrato¹⁷⁶. Nessa obra há uma série de curas,

¹⁷⁵ Para maior aprofundamento a respeito do tema, consultar KECK, L. E., *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*, p. 341-358; SMITH, M., *Prolegomena to a discussion of aretologies, divine men, the gospels and Jesus*, p. 174-199.

¹⁷⁶ FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii*, 1-344. Já Orígenes tinha conhecimento da obra, a ponto de haver em seus escritos a seguinte afirmação: “Para saber se os próprios filósofos são seduzidos ou não pela magia, basta ler o que escreveu Morageno das Memórias de Apolônio de Tiana, mago e filósofo. O autor, não cristão, mas filósofo, observou que certos filósofos de valor, seduzidos pelo poder mágico de Apolônio, tinham-no procurado na qualidade de feiticeiro; entre estes menciona, creio eu, o famoso Eufrates e um epicureu. Mas nós afirmamos com energia e sabemos por experiência que aqueles que servem ao Deus supremo conforme a doutrina cristã e vivem em conformidade com seu evangelho, cumprindo com o dever de fazer suas preces prescritas continuamente e com a reverência exigida de noite e de dia, não são seduzidos nem pela magia nem pelos demônios» (ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 41).

ressurreição, exorcismos, adivinhações e diversas outras lendas. Muito embora sejam percebidas certas semelhanças entre o personagem e Jesus, seria exagerado falar de dependência literária.

O fato de certos milagres como curas, exorcismos, anúncios de nascimentos de deuses e heróis, obedecerem a um esquema fixo, isso não significa que haja dependência direta dos relatos. A Jesus jamais vem aplicado o título θεῖος ἄνθρωπος, ou mesmo θεῖος, o que não implica necessariamente a ausência do conceito. Por outro lado, os milagres de Apolônio são destinados a provar o seu poder sobre-humano e são voltados para a própria pessoa do taumaturgo. Já os milagres de Jesus seriam expressão de sua missão escatológica e da vinda iminente do Reino de Deus. Além do mais, não foi encontrado nenhum relato de multiplicação de pães na vida de Apolônio de Tiana¹⁷⁷.

Quanto à classificação do gênero literário da perícopé, Bultmann atribui aos vv. 30-33 o valor de fragmento de transição redacional e aos vv. 34-44 de história de milagre, especificamente milagre sobre a natureza¹⁷⁸. No entanto, para ser uma típica história de milagre, faltaria ainda o clamor final no qual os espectadores demonstram espanto diante do ocorrido. Para Dibelius a história se enquadra melhor no gênero das *Novellen* ou narração curta¹⁷⁹, mas tal nomenclatura poderia gerar alguns equívocos, já que este gênero apresenta Jesus como um taumaturgo, enfatizando o aspecto miraculoso. Ora, as narrativas da multiplicação dos pães nos Sinóticos não se interessam pelo dado milagroso e, como se vê, nem mesmo alcançaram a forma típica de relato de milagre.

Para Pesch, os vv. 30-31 são vistos simplesmente como uma cena redacional de passagem. Já os vv. 32-44 são classificados como “história de multiplicação milagrosa”. Tais histórias contêm certas características particulares, como, por exemplo, a chegada do operador de milagres e dos necessitados (vv. 32-34), a descrição da necessidade

¹⁷⁷ A respeito da discussão sobre as aretologias, vide VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l'Eucharistie*, p. 39-50; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Historia de milagro y Cristología en la multiplicación de los panes*, p. 15-16.

¹⁷⁸ BULTMANN, R., *Historia de la Tradición Sinóptica*, p. 275.402. Da mesma forma pensam BROADHEAD, E. K. *Linguistics and Christology*, p. 69. WILLIAMSON JR, L., *Marco*, p. 174.

¹⁷⁹ DIBELIUS, M., *Historia de las Formas Evangélicas*, p. 78.

(vv. 35-36) seguida de uma preparação cênica do milagre (vv. 37-40). Logo após, é apresentado o desenvolvimento não clamoroso do milagre (v. 41) sucedido pela constatação do milagre (v. 42) e de sua demonstração (vv. 43-44)¹⁸⁰. Tal classificação de Pesch pode ser questionada considerando-se o fato de que em nenhum momento foi dito que a multidão tinha necessidade do milagre. Se é assim, a primeira e a segunda características do suposto gênero literário poderiam ser descartadas.

Um outro grupo de autores prefere classificar a história como “milagre-dom” ou milagre de dádiva ou de gratuidade¹⁸¹. Inicialmente, tais milagres se caracterizam por a) nascerem, não da necessidade das pessoas, mas exclusivamente da espontaneidade do taumaturgo. Dessa forma, não é preciso que as pessoas solicitem o milagre ou mesmo que esperem por ele; b) outra particularidade é que o modo como o prodígio se realiza permanece obscuro; c) por fim, nos casos de milagres-dom, o autor simplesmente faz uma demonstração do fato maravilhoso, isto é, descreve o resultado da ação.

Ora, se acima dissemos que o aspecto milagroso no relato da multiplicação a partir dos evangelhos Sinóticos é colocado em segundo plano, tal classificação parece não respeitar a intencionalidade do autor. Um episódio determinado da vida de Jesus de Nazaré foi transmitido pelas primeiras comunidades cristãs inicialmente como uma história de milagre. Porém, ainda que tenha tido origem como um relato milagroso, rapidamente foi redirecionada de forma a receber novas interpretações a partir do propósito do autor.

O que se deve ter presente é que o relato mais antigo dos episódios evangélicos servia para o ensinamento cristão. Nenhum autor relata simplesmente pelo prazer de relatar, mas visa um objetivo preciso. Dessa maneira, a classificação que mais enfatizaria a intenção do autor de comunicar sua mensagem de importância salvífica, é aquela proposta por Heising. O autor dedica algumas páginas de sua obra para tratar o tema do gênero literário da perícopo.

¹⁸⁰ PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 537.542-543.

¹⁸¹ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 300. GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26*, p. 336; PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 400.

Inicialmente considera que muitos exegetas procuraram estabelecer uma relação entre o milagre de Eliseu em 2Rs 4,42-44 e a multiplicação dos pães de Mc 6,30-44. Supostamente, ambos teriam o mesmo gênero literário. Ora, o milagre de Eliseu foi classificado pela exegese como sendo uma “anedota”, ou seja, uma ilustração concisa de aspectos particulares de uma personalidade heroica. Entretanto, o risco de se classificar uma perícopa como anedótica, é não conseguir projetar nenhuma luz sobre seu conteúdo religioso, de não reconhecer a intenção do autor e considerá-la a partir de um ponto de vista meramente profano. Por isso o autor prefere classificar a passagem como “história querigmática de milagre”, cuja intenção é anunciar mensagens salvíficas¹⁸². Dessa forma, o que estaria no coração da narrativa não é o episódio em si, mas o acontecimento é tido como um veículo para uma mensagem transmitida pelo autor.

Assim sendo, a partir da análise feita, a passagem será vista como uma “história querigmática de milagre” precedida de uma longa introdução¹⁸³. As duas partes aparecem combinadas de forma a serem tratadas como uma única perícopa.

a) Questões ligadas à historicidade do relato

O gênero literário determina diretamente a maneira como o texto deve ser afrontado pelo leitor, de modo que tal questão esteja diretamente ligada ao conteúdo da mensagem transmitida pelo autor. Segundo as palavras de Lohfink, a função da crítica das formas e dos gêneros literários é “descobrir a finalidade e a intenção da linguagem de um texto”¹⁸⁴, noutras palavras, trata-se de descobrir a mensagem salvífica que o autor teria querido transmitir.

¹⁸² HEISING, A., *La Moltiplicazione dei Pani*, p. 20-22. Vide ainda TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. *Historia de milagro y Cristología en la multiplicación de los panes*, p. 14.

¹⁸³ Merece atenção a análise feita por Egger, na qual o autor classifica os vv. 30-34 no gênero literário “sumário de ensinamento”. Entretanto, atribuir tal definição a todos os versículos seria, a nosso ver, ultrapassar os limites do próprio texto. Com efeito, o v. 30 pode ser entendido como um resumo das atividades dos Doze, enquanto os outros servem de ambientação para o milagre que se seguirá (EGGER, W, *Metodologia do Novo Testamento*, p. 151-153).

¹⁸⁴ LOHFINK, G., *Agora entendo a Bíblia*, p. 135.

Tal aspecto incide também de modo particular na historicidade da narrativa. Este livro não se deterá exaustivamente sobre essa problemática, uma vez que admitir ou não a historicidade da multiplicação dos pães, não afetaria a validade da mensagem¹⁸⁵.

Ao longo dos séculos, a história da multiplicação dos pães recebeu, por parte dos autores, as mais diversas interpretações, algumas das quais beiram à bizarrice¹⁸⁶. Em geral, percebe-se uma grande relutância quanto à possibilidade histórica de tal relato. Alguns autores, baseados em motivos redacionais, descartam o evento milagroso, mas a sua argumentação poderia também ser questionada¹⁸⁷.

Até o séc. XIX o problema da historicidade da narrativa não tinha sido levantado com ênfase. O primeiro a fazê-lo foi Paulus propondo uma explicação naturalista para a história. Segundo ele, Jesus teria dividido suas poucas provisões com os discípulos, dando assim um exemplo de generosidade que teria sido seguido por todos¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Ainda que a questão da historicidade de certos eventos da vida de Jesus possa ser levantada, o papel do teólogo é descobrir o *significado* e o *sentido* dos textos, e não a sua credibilidade histórica. Certamente o teólogo católico tem presente que a fé e a dogmática se mantêm indissolúvelmente unidas tanto à existência histórica de Jesus, quanto aos eventos históricos dessa existência (sobre a dimensão histórica dos episódios narrados nos evangelhos, vide PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, Instrução Sancta Mater Ecclesia, 1-2; e ainda DV 19). Contudo, muito embora certos fatos da vida de Jesus sejam propostos para a meditação dos fiéis, eles não pertencem formalmente à fé, porque a Igreja não colocou conexões essenciais entre eles e a salvação (TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., Historia de milagro y Cristología en la multiplicación de los panes, p. 23).

¹⁸⁶ Vide o trabalho de Hart, para quem a bênção do v. 41c teria sido dada sobre a grama. O autor se baseia em 2Mc 5,27, um texto que fala a respeito de Judas Macabeu que se retirou para o deserto com seu grupo e se alimentava de ervas. Dessa forma, os cinco mil homens da perícopa marcana teriam também se alimentado de χορτός (HART, H. H. A., A plea for the recognition of the Fourth Gospel as an historical authority, p. 48-50).

¹⁸⁷ Tal é o caso de Taylor, para quem a multiplicação dos pães não seria um milagre primeiramente por quatro razões: 1) falta o elemento da surpresa por parte da multidão. Ora, tal argumento não vale para Jo 6,14. Além disso, no caso dos sinóticos, o texto parece ter sido truncado por causa da interpretação eucarística que se sobrepôs ao mesmo; 2) nas versões posteriores, percebe-se um ofuscamento do elemento miraculoso. Mas tal argumento também pode ser contestado, já que se esperaria exatamente o oposto com o passar do tempo; 3) Jesus não seria consciente de possuir um poder criador sobre processos naturais. Contudo, tentar chegar à consciência de Jesus é tão difícil quanto provar a historicidade da multiplicação; e, por fim, 4) afirma que a vida terrena de Jesus era sujeita a limitações humanas. Se tal argumento fosse válido, dever-se-ia também excluir os milagres de cura (TAYLOR, V., The Gospel According to St. Mark, p. 321).

¹⁸⁸ PAULUS, H. E. G., Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums, vol. I, p. 349-357. Tal interpretação é seguida ainda por outros autores modernos.

Já para Stauffer, o que teria acontecido seria a celebração da Páscoa de maneira alternativa por Jesus na Galileia. Para o autor, no ano 31 teria Jesus celebrado a Páscoa judaica na Galileia, e não em Jerusalém, de modo demonstrativo, excluindo qualquer tipo de sacrifícios¹⁸⁹.

Particular destaque merece o artigo de Montefiore no qual o autor acredita poder identificar alguns elementos que sugerem a tentativa de uma revolta no deserto. É assim que ele entende o vai-e-vem de pessoas no v. 31d. A expressão “ovelhas que não tinham pastor” (v. 34c) indicaria muito mais do que uma assembleia sem líder, mas sim um exército sem general, uma nação sem líder nacional. Segundo ele, o povo teria visto em Jesus um chefe político, não que essa fosse de fato a sua intenção. Diante dessa pressão, Jesus não pretende ser o mesmo líder militar que Josué fora “e começou a ensinar-lhes muitas coisas”, segundo ele, as razões pelas quais não poderia aceitar tal incumbência. A proximidade da Páscoa aumentava ainda mais as expectativas messiânicas¹⁹⁰.

À guisa de ilustração, conferir o trabalho de Myers que afirma que “deveríamos ser claros em mostrar que nada há de ‘sobrenatural’ no relato desta distribuição de alimento para uns cinco mil homens; apenas a afirmação de que ‘todos comeram e ficaram satisfeitos’ (6,42). O único ‘milagre’ aí é o triunfo da economia da partilha dentro de uma comunidade de consumo em oposição à economia de consumo autônomo no mercado anônimo” (MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 225). Entretanto, diversos autores consideram “demasiado simplista” tal interpretação (TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, p. 321). Outro autor afirma que “en cuanto al intento de desmitologizar el prodigio viendo en su origen un simple reparto de provisiones, lo único que debemos desear es que esta torpe explicación desaparezca para siempre de la literatura” (LÉGASSE, S., *El historiador en busca del hecho*, p. 120, nota 50. Tem opinião semelhante HERBERT, A. G., *History in the feeding of the five thousand*, p. 69).

¹⁸⁹ STAUFER, E. *Zum apokalyptischen Festmahl in Mc 6,43ss*, p. 264-266; vide ainda STAUFER, E., *Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient*, p. 28-30.

¹⁹⁰ MONTEFIORE, H. *Revolt in the desert?*, p. 135-141. Tal hipótese também é defendida por outros autores, dentre os quais, Trevijano Etcheverría. Para este autor, Jesus teria sido acusado e condenado por exercer um messianismo zelota, muito embora as comunidades cristãs primitivas tenham denunciado tal condenação como injusta. A ida de Jesus para o deserto certamente foi interpretada como um convite ao seguimento por parte da multidão. Assim, o deserto e a proximidade da páscoa eram elementos que se relacionavam à teologia da libertação de Israel. Tais episódios foram mal interpretados e se prestaram a mais acusações. As primeiras gerações cristãs tentaram apagar do histórico de Jesus qualquer insinuação ao fato de pretender ser promotor de um movimento zelota, mas alguns indícios ainda permanecem no texto (TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Crisis mesianica en la multiplicación de los panes*, p. 413-439, destaquem-se as pp. 430-437).

Por sua vez, outros autores procuram levar em conta outros enfoques. Tal é o caso de Weisse para quem a chave de interpretação da perícopa encontra-se no discurso figurado a respeito do fermento dos fariseus em Mt 16,5-12. Assim como a advertência se tratava de uma metáfora, da mesma forma a multiplicação dos pães deve ser lida como uma parábola que recebeu a sua estrutura e a sua forma já na boca de Cristo¹⁹¹.

Outro autor que caminha nessa mesma direção é Schweitzer. Ele desenvolve a pesquisa segundo a qual Jesus teria dividido entre o povo alguns pequenos pedaços de pão. O fato assumiria uma imensa importância teológica na medida em que representa o antítipo do banquete messiânico, o sacramento escatológico do Reino de Deus instituído por Jesus ao distribuir de seu próprio pão¹⁹².

David Sick discute a possibilidade de o episódio se basear nos banquetes conforme os padrões greco-romanos e, para tanto, apresenta inúmeras semelhanças a partir da literatura antiga. Contudo, para ser um *symposium*, o vinho deveria ser parte integrante. E ele de fato acredita que a bebida também tenha sido oferecida por Jesus, embora não seja mencionada explicitamente no texto¹⁹³. Como se vê, também aqui os limites do texto são extrapolados para caber na teoria defendida pelo estudioso

Tais tentativas de explicação, umas mais outras menos, procuram oferecer ao leitor um modo de compreensão baseado no contexto histórico e religioso. Esses modos de leitura são, na verdade, tentativas de harmonizar o texto com a atual concepção de mundo. Ora, os autores bíblicos são filhos de seu tempo e, por conseguinte, estão marcados por um modo de encarar a realidade e, a partir daí, tentam explicá-la.

Ainda na mesma linha MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 51.

¹⁹¹ WEISSE, C. H., *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, p. 512-517.

¹⁹² SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 421ss. Concorda com essa opinião HERBERT, A. G., *History in the feeding of the five thousand*, p. 69. Contudo, esse mesmo autor acena para o problema de se conciliar o pequeno bocado simbólico com o fato de o texto marcano dizer que todos comeram e ficaram saciados. Vide ainda TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, p. 321.

¹⁹³ SICK, D. H., *The symposium of the 5.000*, p. 1-27.

Popularmente, a ideia básica em torno do conceito de “milagre” é a de que este seria um episódio marcado pela excepcionalidade. Tal compreensão teve início com S. Tomás de Aquino para quem um milagre, em sentido estrito, é somente aquilo que acontece para além da ordem de toda a natureza criada¹⁹⁴.

Evidentemente, a Sagrada Escritura não coloca a questão de saber se o milagre viola as chamadas “leis da natureza”, uma vez que os autores sagrados desconhecem a noção moderna de lei natural. Para o homem bíblico, todos os acontecimentos estão em conexão direta com a ação eficaz de Deus e com sua presença no mundo. O que conta não é a preocupação em se afirmar o poder e a soberania de Deus, mas sim que ele quer a salvação dos homens e pode conduzir seu propósito à realização definitiva. Dessa forma, os milagres seriam sinais dessa intervenção salvífica de Deus¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Nos primeiros três séculos de nossa era, o milagre não foi objeto de discussão por parte dos Padres da Igreja. Em geral, a intervenção de um ser sobrenatural não criava problemas. Com a escassez de tais fenômenos extraordinários, S. Agostinho tendia a subestimar o valor e o alcance dos milagres. Ele afirma que “assim, embora o Senhor tenha feito muitos milagres visíveis, para que deles a própria fé florisse como que de tenros brotos, e assim dessa ternura se consolidasse em toda a sua robustez – de fato, é tanto mais forte quanto mais evita agora de andar à procura de milagres (*tanto est enim fortior, quanto magis iam ista non quaerit*) – todavia quis que esperássemos sem ver o que esperamos como prometido, para que o justo vivesse em virtude de sua fé” (AUGUSTINUS, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, II, 32). A ideia de milagre recebe novo enfoque a partir de S. Tomás de Aquino para quem “uma coisa ultrapassa o poder da natureza de três maneiras: Primeiro, quanto à substância do fato (*quantum ad substantiam facti*). (...) Em segundo lugar, uma coisa ultrapassa o poder da natureza não quanto àquilo que se faz, mas quanto àquilo em que se faz (*non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit*). (...) Em terceiro lugar, uma coisa ultrapassa o poder da natureza quanto ao modo e à ordem em que se faz (*quantum ad modum et ordinem faciendi*)” (S. TOMÁS DE AQUINO, S.Th. I q. 105 a. 8). Ainda o mesmo autor afirma que “deve-se dizer que nos milagres podem-se considerar duas coisas: uma, a obra que se realiza, que certamente é algo que excede às forças naturais (*quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae*). Nesse sentido, os milagres se chamam “virtudes” (*virtutes*). – A outra, é o motivo pelo qual os milagres se realizam, que é a manifestação de alguma realidade sobrenatural (*scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale*). E, neste sentido, se chamam comumente “sinais” (*signa*)» (S. TOMÁS DE AQUINO, S.Th. II-II, q. 178 a. 1 ad 3). No entanto, o próprio S. Tomás abandona o aspecto de sinal em sua definição e só considera o primeiro, de prodígio.

¹⁹⁵ WEISER, A., O que é milagre na Bíblia, p. 21; PERROT, C., Jesús y la historia, p. 162-163; LÉGASSE, S., El historiador en busca del hecho, p. 113-114. O n° 4 da DV falando dos milagres, insere-os em um resumo querigmático da inteira obra de salvação de Jesus Cristo: “Jesus Cristo (...) realiza a obra de salvação (...). Com a sua presença e com

É inegável o lugar de destaque que os relatos de milagres ocupam no evangelho de Marcos. Dos 666 versículos de todo o evangelho - prescindindo do epílogo canônico (16,9-20) - 209 se referem direta ou indiretamente a milagres, o que representa mais de 31% do inteiro evangelho¹⁹⁶. Assim sendo, se por acaso se pretendesse chegar à tão afamada “verdade histórica” a respeito de Jesus desconsiderando o elemento milagroso, o resultado seria afastar-se ainda mais da mesma¹⁹⁷.

Diante dessa pluralidade de opiniões, vê-se que assumir uma postura diante do episódio da multiplicação dos pães não é algo muito pacífico. Contudo, os dois extremos deveriam ser rejeitados: por um lado, a explicação dita naturalista, uma vez que insere no texto elementos estranhos a ele. Por outro, a compreensão literal do evento como um ato criador, por exagerar na fundamentação histórica.

Além do mais, é importante considerar aquilo que Marcos entende por milagre, a ponto de dar a esses fenômenos tamanho realce em sua narrativa. Certamente, nenhum relato de milagre tem seu fim em si mesmo. Segundo o propósito do autor, os milagres estão

a manifestação completa de si, com as palavras e com as obras, com os sinais e com os milagres, e especialmente com a sua morte e gloriosa ressurreição dos mortos e, por fim, com o envio do Espírito da verdade, realiza e completa a revelação e a confirma por meio do testemunho divino que Deus está conosco”.

¹⁹⁶ MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. II/2, p. 716.

¹⁹⁷ Meier, ao abordar a problemática da verdade histórica dos milagres de Jesus, baseia-se em uma série de critérios que fundamentam tal visão. O primeiro é o testemunho múltiplo das fontes. Ou seja, todas as fontes evangélicas atestam esse aspecto da identidade de Jesus. Além disso, Flávio Josefo afirma que “naquele tempo apareceu Jesus, um homem sábio. Foi, com efeito, autor de fatos assombrosos, mestre de gente que recebe com gosto a verdade e atraiu muitos judeus e muitos de origem grega” (FLAVIUS JOSEPHUS, *Ant.* 18,63,1). O segundo critério é a multiplicidade de formas literárias, como exorcismos, curas e milagres sobre os elementos da natureza. Ele ainda elenca outros critérios que poderiam ser usados com uma relativa ressalva, a saber, os critérios de coerência, de descontinuidade, de dificuldade e o critério de rejeição e execução. Ao final, o autor conclui de modo enfático que “se tivéssemos que rejeitar *in toto*, como não-histórica, a tradição sobre os milagres realizados durante o ministério, então teríamos de rejeitar também todas as demais notícias que os Evangelhos nos oferecem a respeito de Jesus” (MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. II/2, p. 715-729). Para maior aprofundamento, consultar HABERMAS, G. R., *¿Hacia Jesús milagroso?*, p. 185-191; PERROT, C., *Jesús y la historia*, p. 165-167; LATOURELLE, R., *Milagre*, p. 624-640, sobretudo às pp. 227-629. VERWEYEN, H., *Senso e realtà dei miracoli di Gesù*, p. 24-32. DE LA POTTERIE, I., *Il miracolo della moltiplicazione dei pani*, p. 68-70.

destinados a demonstrar a eficácia da palavra de Jesus. Usando as palavras de Trilling, os milagres de Jesus “são pregação por meio de atos poderosos e, portanto, revelação do próprio eu do Messias”¹⁹⁸. Além disso, são sinais antecipadores de uma ordem diversa. Porém, não são por si sós sinais evidentes da divindade, já que falsificadores poderiam fazer o mesmo (Mc 13,22). No que tange aos espectadores, o milagre é sempre um convite a ir além do fato bruto, extraindo daí o seu verdadeiro significado (Mc 6,52; 8,17-21)¹⁹⁹.

Quanto aos milagres de curas e exorcismos, geralmente os autores costumam ser mais benévolos quanto à sua aceitação. Já os chamados “milagres sobre a natureza”, como é o caso da multiplicação dos pães, a tendência é explicar tais fenômenos apelando para a mitologia, fantasia ou o exagero das primeiras comunidades cristãs.

Uma vez passado o período das fortes críticas racionalistas, diversos autores admitem um substrato histórico nos relatos de milagre transmitidos nos evangelhos. Tais histórias ocupam um lugar tão proeminente nas narrativas evangélicas que seria impossível que todas elas tenham sido criadas pela comunidade cristã e, posteriormente, atribuídas a Jesus²⁰⁰.

Diversos autores se aventuraram na tentativa de oferecer aos leitores um substrato histórico sobre o qual se apoiaria o relato. Conforme foi acenado anteriormente, as teorias vão desde uma simples

¹⁹⁸ TRILLING, W., Jesús y los problemas de su historicidad, p. 119.

¹⁹⁹ Conforme Lemarche, haveria ainda um terceiro sentido para os milagres em Marcos. Segundo ele, a vida de humilhação e rebaixamento escolhida voluntariamente por Jesus, não teria a força de uma revelação sobre o ser de Deus e sobre o caminho para se chegar ao Pai. Os relatos de milagre associados ao chamado “segredo messiânico” ajudariam a equilibrar o poder unido à debilidade. Segundo as palavras do próprio autor, “a debilidade de Cristo é o que dá verdadeiro sentido a seus atos de poder, e vice-versa. Por isso, os milagres em Marcos, mesmo que incluam um aspecto simbólico, não podem ser separados de uma realidade concreta, que é a da história humana do Messias já condenado» (LEMARCHE, P., Los milagros de Jesús según Marcos, p. 209-212.219).

²⁰⁰ TRILLING, W., Jesús y los problemas de su historicidad, p. 121-122. A respeito dos chamados “milagres sobre a natureza”, Kollmann diz: “Nella forma attuale si tratta chiaramente di narrazioni didattiche teologiche, influenzate in sommo grado dalla tradizione veterotestamentaria o ellenistica relativa ai miracoli. Partendo dalla fede pasquale, vogliono rendere visibile il potere divino del Cristo elevato e lo inseriscono nell’immagine del Gesù terreno, attribuendogli le facoltà che vanno oltre l’umano. Ciò non esclude radici storiche, tanto più che le tradizioni vengono raramente create dal nulla» (KOLLMANN, B. Storie di Miracoli nel Nuovo Testamento, p. 107).

partilha de dons, passando pela revolta no deserto, até chegarmos no alimento simbólico distribuído por Jesus às multidões. Entretanto, nenhuma dessas hipóteses poderia ser confirmada a partir do texto que temos hoje. Por mais engenhosas que sejam as ideias, por maiores que sejam as associações e os malabarismos, ainda assim estaríamos no campo da hipótese.

Mesmo que se admitisse por detrás do relato um incidente real, seria impossível determinar o que teria acontecido. O evento em si permanece oculto na história, por detrás das diferentes elaborações sofridas na narrativa evangélica. Para o evangelista, o milagre não é uma “apresentação circense” através da qual Jesus faz aparecer pão para saciar a fome de cinco mil pessoas. Aos olhos das testemunhas, contudo, o gesto sempre foi acolhido em chave religiosa.²⁰¹

Certamente o evento representou algo de suma importância no ministério de Jesus, haja vista que seja narrado nada menos que seis vezes nos evangelhos. Parece pouco provável que uma simples refeição informal ao ar livre pudesse causar tamanha impressão aos participantes²⁰². Assim sendo, o impacto causado nas primeiras comunidades só se explicaria a partir de um evento extraordinário, ainda que não se possa precisar o seu teor²⁰³.

b) Relações de intertextualidade

Certamente se tratou de uma refeição presidida por Jesus no deserto e interpretada pela multidão como “a mais importante manifestação

²⁰¹ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, vol. I, p. 492. VAN CANGH, M., *La Multiplication des Pains et l'Eucharistie*, p. 22.

²⁰² Theissen atribui a criação do relato da multiplicação dos pães a diversos fatores, dentre os quais, a esperança pelo aparecimento de um profeta que realizaria milagres maiores que os de Eliseu, esperança intensificada pelo desejo da parte do povo de ver as suas necessidades materiais remediadas. Por outro lado, a pregação de Jesus falava de reunir os cidadãos do Reino num grande banquete. Assim, “la esperanza que despertó Jesús sobre una alimentación milagrosa de todos se convirtió en relato de una multiplicación efectiva de los panes... inspirado por las comidas en común que hacían Jesús y sus seguidores” (THEISSEN, G.; MERZ, A. *El Jesús Histórico*, p. 332). Todavia, esse modo de entender a pericope a desvincularia de um evento que estaria na raiz da narrativa. Ainda que não se possa precisar o que tenha acontecido, parece que algo decisivo se deu no deserto no contexto da multiplicação dos pães.

²⁰³ DE LA POTTERIE, I., *Il miracolo della moltiplicazione dei pani*, p. 61.

pública de Jesus, um sinal messiânico, e isso os autores compreenderam logo²⁰⁴. Cabe agora perguntar de onde partiam tais expectativas messiânicas. Inicialmente, o próprio livro do Deuteronômio diz que, no futuro, o Senhor suscitaria para o seu povo um novo Moisés para o tempo da salvação (Dt 18,15). Evidentemente, este novo Moisés repetiria e superaria os grandes sinais que acompanharam o povo durante a sua peregrinação no deserto.

Tais expectativas são confirmadas a partir de textos encontrados na literatura apócrifa que falam da esperança do povo no sentido de ver repetido o milagre do maná. Criam que nos dias do Messias, “descerá novamente do alto o depósito do maná”²⁰⁵. Todo esse pano de fundo permite compreender o entusiasmo das pessoas diante da multiplicação dos pães. Entretanto, a associação da pericope com o maná é ainda questionável uma vez que a abundância da multiplicação dos pães contrasta com a quantidade de maná, pois não havia sobras²⁰⁶.

Alguns autores ainda veem na organização em grupos dos vv. 39b.40 uma imagem de Israel no deserto. De fato, seguindo o conselho de seu sogro Jetro, Moisés divide o povo em grupos de 1000, 100, 50 e 10 pessoas e institui assim guias que os ajudem a governá-lo (Ex 18,25). Tal divisão tinha objetivos práticos e militares e se poderia evocar a marcha do povo no deserto²⁰⁷.

Além disso, pode ser lembrada a imagem da comunidade de Qumran estruturada hierarquicamente com lugares assinalados, os

²⁰⁴ DE LA POTTERIE, I., *Il miracolo della moltiplicazione dei pani*, p. 63. O mesmo autor chama a atenção para o modo brusco como a narrativa se desenvolve. Soa estranho aos ouvidos perceber que Jesus “forçou” os discípulos subirem na barca e partirem para Betsaida. Este teria sido um momento crítico no ministério de Jesus. Tal hipótese se confirma em Jo 6,15 que descreve quais eram as intenções da multidão, a saber, “raptá-lo para fazê-lo rei”. Entretanto, no atual texto de Mc não existe qualquer menção a esse respeito. ²⁰⁵ Apocalipse Siríaco de Baruc 29,3.8.

²⁰⁶ PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 414. Em vez de associar a pericope marcana ao episódio de Ex 16, Pérez Fernández prefere uni-la ao Sl 78,19-24 onde, após a pergunta “acaso Deus poderia preparar uma mesa no deserto?”, o autor recorda a largueza com que Deus assistiu seu povo durante a peregrinação providenciando pão e carne com fartura. Segundo o autor, o motivo do povo errante no deserto, faminto, sedento, desfalecido, pedindo auxílio divino e sendo saciado por Deus é constante na Bíblia (vide ainda Sl 107,4-9; Dt 2,7).

²⁰⁷ PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 413.

quais devem ser respeitados com verdade, humildade, amor e justiça²⁰⁸. A mesma divisão em milhares, centenas, quinzenas e dezenas seria observada na guerra escatológica, depois da qual haveria uma paz duradoura²⁰⁹.

Outra associação geralmente feita pelos autores é com o milagre de multiplicação de pães realizado por Eliseu em 2Rs 4,42-44²¹⁰. Certamente, as semelhanças são consideráveis, mas alguns elementos também destoam entre as narrativas. Como na passagem evangélica, havia uma quantidade insuficiente de pães para saciar cem homens. Como Jesus, Eliseu ordena dar de comer às pessoas, e o servo, assim como os discípulos em Marcos, reluta em obedecê-lo. O resultado é que todos comeram e ainda sobrou, conforme havia anunciado o profeta.

Porém, além de o milagre de Jesus ter superado em quantidade aquele de Eliseu (1/1000 contra 1/5), este apela para a autoridade da palavra de Deus, enquanto Jesus simplesmente age sem dizer uma palavra sequer. “Porque assim diz o Senhor” (2Rs 4,43) denota

²⁰⁸ “Assim farão ano após ano, todos os dias do domínio de Belial. Os sacerdotes entrarão na Regra dos primeiros, um após o outro, segundo os seus espíritos. E os levitas entrarão atrás deles. Em terceiro lugar entrará todo o povo na Regra, um após o outro, por milhares, centenas, quinzenas e dezenas, para que todos os filhos de Israel conheçam a sua própria posição na comunidade de Deus segundo o plano eterno. E ninguém descerá de sua posição nem subirá do lugar de seu lote. Pois todos estarão em uma comunidade de verdade, de humildade boa, de amor misericordioso e de pensamento justo, uns para com os outros no conselho santo, membros de uma sociedade eterna” (1QS 2,19-25). Tal imagem se repete no chamado Documento de Damasco: “E esta é a regra da assembleia [dos acampamentos]. Os que marcham nelas no tempo da impiedade até que surja o messias de Aarão e Israel serão em número de dez como mínimo para (formar) milhares, centena, quinzenas e dezenas” (CD-A 12,22–13,2). Este último texto é particularmente interessante porque em 13,9 encontra-se a imagem do pastor, assim como aparece em Mc 6,34c: “Terá piedade deles como um pai de seus filhos e fará voltar todos os extraviados (?) como um pastor a seu rebanho”.

²⁰⁹ “E no estandarte de Merari escreverão: ‘Oferenda de Deus’, e o nome do príncipe de Merari e os nomes dos comandantes de seus milhares. (...) E no estandarte da centena escreverão: ‘De Deus, mão de combate contra toda carne perversa’. (...) E no estandarte da quinzena escreverão: ‘Cessaram de levantar-se os ímpios pelo poder de Deus’. (...) No estandarte da dezena escreverão: ‘Cânticos de júbilo de Deus na harpa de dez cordas’” (1QM 4,1-5. Consulte-se ainda 1QS 1,1–2,1).

²¹⁰ Para maiores aprofundamentos, consultar DONAHUE, J. R., HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 208; VAN CANGH, M., *La Multiplication des Pains et l’Eucharistie*, p. 65-66. LAVERDIERE, E., *The loaves and fish, a Eucharistic Banquet*, p. 233-234.

a dependência do profeta da parte de Deus, pois ele não age por iniciativa própria. Ainda que Marcos tenha se servido dessa narrativa veterotestamentária para compor sua história, a omissão desse pormenor evidencia a superioridade de Jesus. Ademais, cabe recordar que, ainda que as semelhanças sejam várias, não se pode determinar categoricamente uma dependência literária, pois certas histórias, como narrativas de milagres, exorcismos e curas, obedeciam a esquemas mais ou menos fixos que são reproduzidos independentemente do tempo e da cultura.

Por fim, ainda uma última narrativa extraída do AT poderia ser agregada ao texto marcano. Trata-se do Sl 23 que celebra Deus como o Pastor que cuida de seu rebanho, protege-o, condu-lo e prepara-lhe um farto banquete. Além da ocorrência do termo ποιμήν (*pastor*) no v. 34c, um outro motivo aduzido para tal associação é a referência à grama verde em 39b. Todavia, essa questão será analisada mais detalhadamente a seguir.

Por mais que se possa argumentar a respeito do substrato veterotestamentário da narrativa, esta será sempre uma questão disputada, uma vez que Marcos não faz nenhuma citação direta do AT. Como se viu, os autores a associam a esta ou àquela perícope e, ao mesmo tempo, rejeitam outras aproximações argumentando com a mesma intensidade.

Para alguns autores, contudo, uma conexão quase espontânea que brota da simples leitura do relato da multiplicação dos pães, é aquela que o associa à narrativa da Última Ceia. Grande parte dos exegetas sublinha as semelhanças entre as palavras da instituição da eucaristia e o v. 41, atribuindo à perícope a assim chamada “interpretação eucarística”²¹¹.

²¹¹ Assim pensam VAN IERSEL, B., Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition, p. 167-194; VAN CANGH, M., La Multiplication des Pains et l'Eucharistie, p. 66-108; DONAHUE, J. R., HARRINGTON, D. J., The Gospel of Mark, p. 210-211; DE LA POTTERIE, I., Il miracolo della moltiplicazione dei pani, p. 65-66.72; MASUDA, S., The good news of the miracle of the bread, p. 203; ERNST, J., Il Vangelo secondo Marco, p. 301; SCHNACKENBURG, R., Vangelo secondo Marco, p. 139; CASALINI, N., Lettura di Marco, p. 126; WILLIAMSON JR, L., Marco, p. 177; TREVIANO ETCHEVERRÍA, R., La multiplicación de los panes, p. 441; BAUDOZ, J.-F., Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc, p. 96-97.

Primeiramente é necessário determinar o que se entende por essa nomenclatura. Tal conceito procura salientar as semelhanças de vocabulário existentes entre os textos da multiplicação e da Última Ceia. Contudo, deve-se constatar que se tratam de duas diferentes situações narrativas. No campo simbólico, enquanto na multiplicação dos pães há um sinal que preanuncia uma realidade, na Ceia ocorre algo que significa simbolicamente a morte próxima²¹².

A perícopes da multiplicação desde muito cedo foi associada a uma ideia sacramental. Prova disso é que em João, logo após o prodígio, segue-se o discurso sobre o Pão da Vida (Jo 6,22-66). Em Marcos, muito embora diversos autores sustentem essa nuance, deve-se admitir que ela foi em muito atenuada²¹³.

Os autores que defendem a interpretação eucarística evidenciam diversos pontos que permitem fazer esse tipo de associação. O indício mais forte é aquele do vocabulário, pois quatro verbos aplicados a Jesus em 6,41 reaparecem em 14,22. Todavia, os mesmos verbos reaparecem em At 27,35 referidos a Paulo, no contexto de sua tumultuada viagem para Roma. Estavam à deriva por tempo considerável devido ao mau tempo e já fazia quatorze dias que não se alimentavam. Depois desse período, Paulo insistia com todos para que tomassem alimento pelo bem de sua saúde. “Tendo dito isso e tendo tomado o pão, deu graças a Deus diante de todos e tendo[-o] partido, começou a comer”. O ambiente não é o de uma celebração cristã, mas era o que se esperaria de qualquer judeu piedoso²¹⁴.

A respeito dos gestos estarem associados à celebração da Ceia, alguns autores também não são concordes. Para eles, tais ações operadas por Jesus durante o milagre poderiam ser facilmente explicadas a partir do cerimonial normal de uma refeição numa casa

²¹² CASALINI, N., *Lettura di Marco*, p. 126.

²¹³ Suriano fala de um colorido eucarístico sem necessariamente estar ligado a um discurso sacramental. Aqui, o conceito eucarístico seria de natureza cristológica, pois pode-se conceber alguém que acredite em Cristo sem acreditar na Eucaristia. Por isso, o autor considera que essa nuance eucarística seja uma espécie de argumento subliminar daquilo que os cristãos já teriam experimentado na liturgia (SURIANO, T. *The multiplication of the loaves*, p. 650-651).

²¹⁴ Não obstante isso, para certos autores, o simples uso dos verbos já evocaria a Eucaristia, ainda que fosse noutra contexto (SURIANO, T. *The multiplication of the loaves*, p. 648).

judaica. Contudo, convém recordar que a atitude de elevar os olhos aos céus não era a mais usual segundo o costume judaico de mantê-los baixos durante a bênção²¹⁵.

O que mais salta aos olhos é o lugar de destaque ocupado pelo pão em Mc 6,30-44, ao passo que o peixe parece um adendo posterior²¹⁶. Os autores admitem que os dois peixes fazem parte do material tradicional recebido por Marcos que, por sua vez, decidiu deixá-lo na narrativa²¹⁷. A ênfase sobre o pão é confirmada pela retomada que o autor faz dos dois milagres de multiplicação, de modo que a pergunta de Jesus aos discípulos se refere exclusivamente às sobras de pães (Mc 8,19-20; ainda 6,44). Tal evidência sustentaria, segundo alguns autores, a interpretação eucarística²¹⁸.

Mas aqueles que negam qualquer alusão sacramental utilizam a presença do peixe como um argumento, já que ele não aparece na Última Ceia. Por outro lado, todas as vezes em que na narrativa de milagre se menciona o pão, também é feita alguma referência ao peixe. Além disso, não se faz qualquer menção ao vinho, que é um elemento essencial na narrativa de Mc 14,22-26. Ainda a respeito dos pães e dos peixes, no episódio da multiplicação, as sobras têm um papel importante uma vez que evocam a abundância escatológica trazida pelo Messias. Já no episódio da Ceia, tal questão sequer é levantada²¹⁹.

Os que consideram possível a interpretação eucarística da perícope, justificam a sua opinião argumentando que tal visão não pretenderia espiritualizar a narrativa, pois “a Ceia do Senhor dá sempre uma orientação que vai além dela mesma. O culto reclama a ajuda aos irmãos e ao serviço diaconal no quotidiano”²²⁰.

²¹⁵ VAN CANGH, M., *La Multiplication des Pains et l'Eucaristie*, p. 103.

²¹⁶ ROBINSON, D. F., *The parable of the loaves*, p. 109. Segundo o autor, “every reference to fish in the entire complex can be dropped, and the narratives will be but the more coherent as a result”.

²¹⁷ VAN CANGH, M., *La Multiplication des Pains et l'Eucaristie*, p. 105

²¹⁸ VAN CANGH, M., *La Multiplication des Pains et l'Eucaristie*, p. 84.

²¹⁹ Os autores ainda salientam outras diferenças linguísticas entre a multiplicação dos pães e a Última Ceia, a saber, 1) a presença do verbo ἀναβλέπω; 2) a utilização do prefixo κατά antes do verbo κλάω; 3) o emprego do indicativo aoristo ativo, ao invés do particípio aoristo no verbo εὐλογέω (a esse propósito, vide GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26*, p. 342; GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 331-332).

²²⁰ ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 303.

No entanto, a compreensão da narrativa da multiplicação dos pães não está necessariamente vinculada à Última Ceia. O contexto em que Marcos a insere no conjunto da inteira “seção dos pães”, diz respeito à revelação da identidade de Jesus e ao papel dos discípulos, particularmente enfatizando a sua incompreensão²²¹. Posteriormente,

²²¹ Nesse sentido, Senior opina que as histórias de refeição em Marcos são importantes momentos de falência dos discípulos. Para ele, após as duas multiplicações de pães, o autor evidencia a incapacidade dos discípulos de entenderem o significado da ação de Jesus. Textualmente, a referência à abundância dos “fragmentos”, termo usado em textos litúrgicos posteriores para se referir à Eucaristia, colocam ambas as histórias em conexão com a narrativa da instituição de Mc 14,22-26 e com a experiência litúrgica da comunidade primitiva. Na Última Ceia, se por um lado vem evidenciada a falência dos discípulos - pois um o negará, outro haverá de traí-lo, todos fugirão - por outro, o aspecto da vitória de Jesus e da reconciliação final com os discípulos não pode ser desprezado. Se em 14,27 se fala da dispersão do rebanho, no versículo seguinte encontra-se a promessa da ressurreição e de encontro na Galileia (SENIOR, D., *The Eucharist in Mark*, p. 67-72). Em um seu estudo sobre a perícopa da multiplicação dos pães, Bassler, baseando-se nas pesquisas de W. Iesser, analisa o episódio utilizando o conceito de “leitor implícito”. Tal leitor encarnaria todas as pressuposições estabelecidas no texto, conheceria todas as informações na sequência em que são fornecidas pelo texto. Para ele, a comunicação entre leitor e texto ocorre nos pontos em que haveria as chamadas “lacunas” ou “espaços em branco”, que são aquelas quebras na conexão que provocam um certo grau de indeterminação e embaraço no leitor. Este, por sua vez, seria forçado a criar a consistência e a resolver as tensões fornecendo as ligações que faltam (pp. 159-160). A partir dessas premissas ele começa a analisar a perícopa da multiplicação dos pães questionando a possibilidade de uma interpretação eucarística. Para ele, somente o leitor informado teria a capacidade de ver retratada uma linguagem eucarística na perícopa, pois só ele pode penetrar os pormenores alegóricos que reforçam essa interpretação. Já para o leitor implícito, as passagens são essencialmente desprovidas de significado justamente por ignorar as implicações eucarísticas da linguagem. Em 6,51 e 8,17-21 há dois momentos críticos, pois ao leitor é dito que os discípulos não tinham entendido nada a respeito dos milagres. Entretanto, nem mesmo o leitor consegue perceber o que os discípulos não tinham entendido. Tal desconcerto lança o leitor na busca de significado que se encontra na próxima seção do evangelho. Ali Jesus revelará o seu destino de sofrimento e morte e os discípulos continuarão sem entender o conteúdo de suas palavras, Mas, nesse ponto, leitor e discípulos já estão dissociados (pp. 162-167). Por fim, o autor considera o problema dos pães que ainda permanece um enigma. Tal problemática será resolvida somente no cap. 14 quando as palavras da instituição evocarão o milagre dos pães. Dessa forma, os pães se referiam ao corpo partido de Jesus na cruz, e só nesse ponto, ou seja, retrospectivamente, os leitores tomarão consciência de seu significado (BASSLER, J. M. *The parable of the loaves*, p. 168). Do mesmo modo pensa Donfried: “What the disciples should already have perceived and understood in Mark 6 and 8 by way of anticipation is now made clear in 14,22ff. The bread symbolizes Jesus as the body, as the one who becomes a ransom for many by means of his death. Only when this fact is grasped does one comprehend the uniqueness of Jesus” (DONFRIED, K. P., *The feeding narratives and the Marcan community*, p. 102-103). Nesse sentido, Fowler recorda que as primeiras refeições preparam e conduzem para a última, fazendo dela um ponto crucial sem aumentar ou diminuir o sentido das primeiras refeições. Segundo ele, a

a comunidade cristã se utilizou da perícopes entendendo-a como uma ocasião para se instruir a respeito da Eucaristia²²². Contudo, se a intenção fosse a de fazer do relato uma catequese eucarística, certamente o redator teria se preocupado em adaptar as narrativas²²³.

Assim sendo, à guisa de recapitulação das ideias anteriores, a perícopes foi classificada como “história querigmática de milagre”, na qual o evento em si não é o foco do autor, mas o veículo para a transmissão de um ensinamento. Quanto ao fato, não se sabe ao certo em que teria consistido, mas desde cedo foi lido em chave religiosa pela comunidade. O autor do evangelho, por sua vez, o inseriu num contexto que além de se discutir acerca da identidade de Jesus, falava-se sobretudo sobre o problema da incompreensão dos discípulos.

Entretanto, seja dito que a “dureza de coração” de que fala em 6,52 e 8,17 não é uma recusa consciente a compreender os episódios dos pães, mas era uma cegueira fruto da falta de fé, que tornava impossível a compreensão. Quando os discípulos, pela fé, considerarem a vida de Jesus a partir da perspectiva de sua morte e ressurreição, então compreenderão a verdadeira identidade do Messias.

3.5. Comentário ao texto

a) Introdução (vv. 30-34)

O v. 30a retoma aquilo que já tinha sido mencionado em 6,6b-13. Nessa ocasião Jesus enviara os discípulos dois a dois, conferindo-lhes autoridade sobre os espíritos impuros (v. 7). Estes, por sua vez, partiram em missão pregando o arrependimento, expulsando muitos demônios e curando os enfermos (vv. 12-13). O texto analisado começa relatando a reunião dos apóstolos ao redor de Jesus depois de sua experiência missionária. O verbo *συνάγω* no presente histórico

interpretação eucarística violaria o texto por uma leitura fora de ordem (FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 134.140).

²²² Muito embora o gesto de elevar os olhos para o céu não conste em nenhuma das narrativas da instituição da eucaristia, o Cânon Romano introduziu o gesto na consagração. As palavras “et elevatis oculis in coelum” permitem ver que a tradição eclesial entendeu também a primeira multiplicação dos pães como um anúncio da ceia eucarística (PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 409).

²²³ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 305.

marca o final da retrospectiva feita pelo autor a respeito da morte de João Batista (vv. 17-29). Além disso, pode indicar que essa experiência ainda é feita pela comunidade nos tempos do redator²²⁴.

Esse seria um dos poucos lugares em Marcos no qual os discípulos são designados pelo nome *ἀπόστολοι*. A outra passagem é 3,14, um texto que, apesar dos testemunhos autorizados para a permanência do termo, geralmente é tido como uma interpolação proveniente de Lc 6,13²²⁵. Certamente os Doze são designados assim para se diferenciarem dos discípulos de João Batista que apareceram em 6,29, caracterizados como *μαθηταί*²²⁶.

Em Marcos, a palavra *ἀπόστολος* não aparece como título; ao contrário, ele prefere termos como *μαθηταί* ou *δώδεκα*. Tal uso caracterizaria, segundo Taylor, o caráter primitivo do evangelho de Marcos²²⁷. No presente versículo, o vocábulo

²²⁴ A respeito dos 151 exemplos de verbos no chamado “presente histórico” em Marcos, convém recordar que tal expediente literário não visaria somente tornar a narração mais vivaz. Além dessa intenção, digamos, redacional, haveria uma outra, mais importante, de natureza teológica. Como bem recorda Moulton, “(...) There may have been something theological behind the large use of this tense in Mark. (...) From Mark’s post-resurrection theological viewpoint the past record of Jesus’s doings are “construed in terms of the present”, and the acts and words of the Crucified One are now being said and by the living and risen Christ» (MOULTON, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*, vol. IV, p. 20).

²²⁵ METZGER, B. M., *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 69.

²²⁶ TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, p. 319; ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 171. Outro modo de entender é aquele no qual a intenção do autor seria fazer um contraste entre os apóstolos de Jesus (6,6b-13) e os enviados de Herodes (6,14-29) que vão prender João (v. 17) e, depois, decapitá-lo (v. 27) (FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 76).

²²⁷ TAYLOR, V., p. 319. A associação do termo *ἀπόστολοι* com o grupo dos Doze teria se dado posteriormente. O texto pode ter servido de pressuposto para a concepção lucana dos Doze Apóstolos, uma vez que ele é o único dos evangelistas que aplica o vocábulo exclusivamente ao grupo dos Doze (Lc 6,13; 24,26; At 1,3). Para os demais evangelistas, o termo designa tão somente um ofício (Mt 10,2; Jo 13,16). Como recorda Rengstorf, “resta quindi escluso che i due evangelisti [Mt e Mc] usino *ἀπόστολος* come designazione di un ufficio, quasi a indicare un ‘character indelebilis’. Ma con ciò non è detto che Gesù non abbia usato il termine *ἀπόστολος* o addirittura ignorato il suo contenuto” (RENGSTORF, K. H. *ἀποστέλλω*, col. 1145). Um dos usos mais antigos do termo é aquele encontrado nas epístolas paulinas. Paulo nunca aplica o título de Apóstolo aos Doze como grupo específico. Por outro lado, ele mesmo se inclui nesse grupo nada menos que quatorze vezes (Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 12,12; Gl 1,1) e ainda usa o vocábulo para se referir a Andrônico e Júnia (Rm 16,7) e a Epafrodito (Fl 2,25) ou a um grupo certamente maior que o dos Doze (1Cor 15,7). Assim, o uso da palavra em Paulo, não permite dizer com certeza se ele atribuía ao termo as mesmas características aplicáveis ao apóstolo neotestamentário,

ἀπόστολοι certamente faz eco àqueles que foram enviados (ἀποστέλλειν) no v. 7.

No v. 30bc o autor diz que os apóstolos contaram a Jesus “tudo quanto fizeram e quanto ensinaram”. O texto é impreciso e o redator não se preocupa em descrever detalhadamente a atividade dos missionários. Supõe-se que dentre as coisas feitas estivessem a expulsão dos espíritos impuros e a cura de doenças (6,13). O pronome ὅσα com o verbo ποιέω no passado aparecem juntos nos versos redacionais 3,8 e 5,20, tendo sempre Jesus como sujeito.

Das 17 vezes que o verbo διδάσκω ocorre em Marcos, esta é a única vez que tem como sujeito os Doze²²⁸. Em 6,12 não foi dito que os Doze devessem “ensinar”, mas sim, que eles “anunciaram que se convertessem” (ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν). Para alguns autores, esse dado indica que os discípulos não seguiram exatamente as ordens de Jesus, resultando num total fracasso de sua missão²²⁹. Outros, por sua vez, veem no uso desse verbo a constatação de que a missão e a atividade dos discípulos encontram seu fundamento no ensinamento e na obra de Jesus²³⁰.

Na verdade, o que importa no v. 30 parece ser a prestação de contas que os discípulos fazem a Jesus. Uma vez que fora ele a enviá-los em missão, os Doze devem a ele prestar contas de suas atividades²³¹. Por isso não se fala de êxitos ou fracassos, mas que simplesmente eles referiram a Jesus sua experiência missionária.

O v. 31abc começa com um convite de Jesus aos discípulos para se dirigirem a um lugar deserto com o intuito de descansarem um pouco. O pronome pessoal ὑμεῖς que de per si, por estar no

ou ainda, qual era o número dos apóstolos nos dias de Paulo (MÜLLER, D., *Apóstolo*, p. 156-157; PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 538; GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 301).

²²⁸ Damos por descontado o texto de Mc 7,13 por ser uma citação de Is 29,13.

²²⁹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 48-49.

²³⁰ VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l'Eucaristie*, p. 10. O autor chega mesmo a citar o antigo adágio “comme le maître, ainsi les disciples”. Segundo Gundry, a mudança de “pregação” (v. 12) para “ensinamento” (v. 30) revela que ele teria dividido com os discípulos a sua atividade de ensinar (GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 322). Vide ainda PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 538.

²³¹ ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 171.

nominativo, já é visto com certa ênfase, é aqui reforçado por αὐτοί²³².

O autor utiliza em outras passagens a expressão κατ' ἰδίαν, como por exemplo em 4,34 ao dizer que falava ao povo em parábolas, “mas, à parte, explicava tudo aos seus discípulos”. E ainda em 9,2 ao descrever que Jesus, antes da transfiguração, tomou consigo Pedro, Tiago e João κατ' ἰδίαν e os conduziu a um alto monte. No mesmo capítulo, no v. 28, depois da tentativa fracassada por parte dos discípulos de curarem o epilético, estando em casa, os discípulos, κατ' ἰδίαν, perguntaram o motivo do insucesso. Por fim, em 13,3, depois de anunciar a destruição do Templo, Pedro, Tiago, João e André “perguntavam a ele, à parte”, quando isso deveria acontecer.

Conforme se percebe, em todas essas passagens Jesus ensina aos discípulos privadamente. Em vez de indicar uma localização espacial, a expressão parece apontar para o caráter secreto do ensinamento de Jesus, que é um tema marcano. A única exceção seria 7,33 por ocasião da cura do surdo-gago na qual Jesus, para realizar o milagre, conduz o homem para um lugar à parte, longe da multidão.

Pela primeira vez em 31b se toca no tema do “lugar ermo” (ἔρημον τόπον), que reaparecerá nos vv. 32 e 35c. Aqui o adjetivo ἔρημον não se refere à terra árida, inóspita, haja vista a presença de grama verde em 39b. O mesmo tema, repetido no v. 35c, será ocasião para o milagre da multiplicação dos pães²³³. Ademais, a locução estaria diretamente

²³² Zerwick crê que talvez não se devesse dar tanta importância ao pronome (ZERWICK, M. *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 198).

²³³ O deserto era visto, seja como um lugar de refúgio (1Mc 2,27-38; 9,32-42; Ap 12,6.13-14), seja como o lugar da revelação salvífica no fim dos tempos (Mq 7,15-16; Os 2,16-17). Flávio Josefo fala de “indivíduos falsos e mentirosos, fingindo serem inspirados por Deus e maquinando desordens e revoluções, forçavam o povo ao fanatismo religioso e o conduziam ao deserto prometendo que ali Deus deveria mostrar-lhes sinais premonitórios da libertação” (Bell. II,13,4). O mesmo autor fala ainda de um “charlatão que, tendo ganhado a fama de profeta, reuniu uma multidão de aproximadamente trinta mil pessoas que tinha sido enganada por ele, guiou-os ao deserto, até o monte chamado das Oliveiras, e dali se preparava para se precipitar com força sobre Jerusalém, superar a guarnição romana e para tornar-se o senhor do povo, com a ajuda de seus seguidores de armas” (Bell. II,13,5). Houve grupos de zelotas que se refugiaram no deserto, depois da queda de Jerusalém, esperando que ali acontecesse o ato final da salvação de Deus (Bell. VI,6,3). Algum tempo depois, Jônata, “o qual, depois de ter colocado sob a sua influência não poucos dos elementos mais miseráveis do populacho, arrastou o povo para o deserto, prometendo-lhe prodígios e aparições” (Bell. VII, 11,1). Em Marcos, é o lugar onde João Batista chama a

ligada ao tema do assim chamado segredo messiânico²³⁴. Dessa forma, tanto pela expressão *κατ' ἰδίαν*, quanto por *ἔρημον τόπον*, parece que haja da parte de Jesus uma intenção a mais além de fornecer aos discípulos um simples descanso.

No v. 31d temos um *γάρ* explicativo que elucida a necessidade de repouso. “Eram muitos os que vinham e iam”, expressão que denota uma grande agitação popular²³⁵. Não fica claro, contudo, se esse grande fluxo de pessoas é devido ao resultado da pregação dos Doze²³⁶ ou se era causado pelo próprio Jesus²³⁷. Parece que o segundo motivo seja mais conveniente²³⁸.

conversão (1,4) e onde Jesus é tentado (1,12-13). A afirmação de que o lugar deserto seria a imagem da ruptura com os valores da sociedade hebraica, parece extrapolar os limites da intencionalidade do texto (MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 49). Da mesma forma, diferentemente do que pensa Schnackenburg, a retirada para um lugar ermo não parece refletir o desejo de se afastar do povo da Galileia que não possui a fé que era de se esperar (SCHNACKENBURG, R., *Vangelo secondo Marco*, p. 137). Se na seção dos pães é feita uma crítica à falta de fé, essa diz respeito simplesmente aos discípulos que são acusados de terem o coração endurecido (8,17-21).

²³⁴ MASUDA, S., *The good news of the miracle of the bread*, p. 192.

²³⁵ Essa grande efervescência popular recebe diversas interpretações por parte dos autores. Alguns creem que se trate de um fenômeno sazonal. Baseados em Jo 6,4, no qual o autor situa a sua multiplicação dos pães num período próximo da Páscoa, o fluxo de pessoas seria explicável a partir do movimento das pessoas que peregrinavam para a festa (URICCHIO, F. M.; STANO, G. M., *Vangelo secondo San Marco*, p. 338). Um outro modo de entender o versículo seria atribuir a agitação popular a um movimento de revolta messiânica supostamente liderado por Jesus, mas não querido por ele (MONTEFIORE, H., *Revolt in the desert?*, p. 135-141; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Crisis mesianica en la multiplicación de los panes*, p. 414; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 51).

²³⁶ URICCHIO, F. M.; STANO, G. M., *Vangelo secondo San Marco*, p. 338; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 50.

²³⁷ VAN IERSEL, B., *Marco*, p. 205; ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 299. Este último autor oscila entre a motivação da festa da Páscoa e o sucesso da pregação apostólica.

²³⁸ Em um seu artigo publicado no ano de 1981, Aguirre reflete sobre a problemática da multidão que é atraída por Jesus. Ele considera que até a confissão de fé de Pedro em Cesareia de Filipe (8,27-30) é evidente a aceitação popular de Jesus. A partir desse episódio, a imagem da multidão é meio que empalidecida, o que não significa que sua atitude tenha mudado para com Jesus. Ao contrário, tal ofuscamento não passa de uma elaboração redacional do autor para enfatizar o aspecto do ensinamento de Jesus que se dirige eminentemente aos discípulos. Mesmo depois da confissão de Pedro, são frequentes as imagens em que Jesus é cercado pela multidão (9,14-15; 10,1; 10,46; 11,7-9). A aceitação popular de Jesus é tão grande, a ponto de os chefes do povo temerem essa adesão e as consequências que ela poderia acarretar. A multidão era a defesa natural de Jesus ante as ameaças dos inimigos. Por isso, durante o dia ele se mostra em público e, de noite, parece abandonar a

O resultado é que os discípulos não tinham tempo sequer para se alimentarem (v. 31e). O mesmo aparece em 3,20 a respeito de Jesus. De modo semelhante, em 1,35 é dito que Jesus se retirou para um lugar solitário para orar, o que parece indicar uma correspondência com os vv. 31b.32.35c. Assim, entre o ministério de Jesus e o dos seus seguidores percebe-se uma estreita relação. Aqui também o verbo ἐσθίω e o fato de não terem tempo para comer contrastam com o milagre que acontecerá. Entretanto, Jesus não saciará a fome dos discípulos, mas estes serão os distribuidores do alimento para as pessoas.

Uma vez que Jesus toma a decisão no v. 31, no versículo seguinte é descrita a execução da ordem. O autor apresenta a viagem de Jesus e seus discípulos para esse suposto “lugar deserto”. Parece pouco provável que tal viagem se tratasse de uma travessia completa de uma margem do lago para outra, já que as pessoas no v. 34 chegam no local antes deles, a pé, com relativa facilidade²³⁹. O autor não emprega a

cidade (11,18-19; 12, 12.37; 14,1-2). Por essas e outras, o autor se opõe à chamada “crise galilaica”, entendida como um fracasso popular de Jesus no final de seu ministério público. Segundo ele, não estaríamos diante de uma crise, mas de uma reorientação da pregação, de uma modificação da estratégia. Afirma que Jesus teria evitado certos ambientes e inclusive tenha sido obrigado a uma situação de semiclandestinidadade (AGUIRRE, R., Jesús y la multitud a la luz de los Sinópticos, p. 263-268.279-281).

²³⁹ Kelber dedica particular atenção às viagens de barca em Marcos, enfatizando a expressão εἰς τὸ πέραν e o verbo διαπεράω. A alternância de ambos serviria, segundo o autor, para intercalar um episódio entre judeus e gentios. Para ele, a ocorrência de uma e/ou de outra “introduce the all important crossing motif”. Distingue ainda dois motivos que, embora parecidos, revelam sutis diferenças. Para ele, “motivo de viagem” é quando o redator usa πέραν/ διαπεράω, o que caracterizaria uma verdadeira travessia de uma margem para a outra; já o “motivo de passagem”, é quando esses termos não aparecem e, portanto, consistiria numa excursão ao longo da margem. É nessa segunda categoria que se enquadram os vv. 31-33. Diz que “this third voyage is thus not a crossing, merely a movement from one spot on the western bank to another spot on the western bank” (KELBER, W. H., The Kingdom in Mark, p. 48-57, particularmente as p. 48.55-56). Fowler critica algumas posições de Kelber, particularmente quando ele afirma que εἰς τὸ πέραν ou διαπεράω indicariam uma alternância de auditório pagão-judeu. Para ele, essa parece não ter sido a grande motivação de Marcos, mesmo porque as referências geográficas são vagas, inexatas ou contraditórias. Ademais, quanto à distinção entre “motivo de viagem” e “motivo de passagem”, ele não vê motivos para tal diferenciação simplesmente por não atribuir à expressão ou ao verbo nenhum sentido mais profundo. Para ele, a viagem serviria somente como um recurso para mover os personagens de um cenário para outro. Além do mais, o evangelista não une posições geográficas a grupos étnicos, de forma que é difícil saber em que margem do lago Jesus se encontra (FOWLER, R. M., Loaves and Fishes, p. 58-60).

expressão εἰς τὸ πέραν que indica a travessia de uma margem para a outra (4,35; 5,1; 5,21; 8,13). Só em 6,45 é que se vê uma ordem semelhante, quando forçou os discípulos a se dirigirem εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν.

Conforme a opinião de alguns exegetas, é provável que se tratasse de uma viagem ao longo da margem ocidental do lago, onde teria ocorrido o milagre, portanto, em território judeu²⁴⁰. Outros autores, por sua vez, considerando algumas dificuldades, preferem deixar a questão em aberto²⁴¹, o que revela que a problemática se presta ainda a muitas discussões.

O καὶ *adversativum* com que inicia o v. 33 permite antever que os planos de Jesus seriam frustrados. Ele pretendia se dirigir para um lugar deserto, *mas* muitos os viram partindo. O que parece de certa forma claro é que a viagem não deve ter sido muito longa, já que as pessoas puderam acompanhá-los com a visão e chegar antes deles. Esses “muitos” do v. 33b certamente coincidem com os “muitos” que vinham e iam do v. 31d e com a “numerosa multidão” do v. 34a. Assim se caracteriza o poder de atração de Jesus sobre a multidão²⁴².

Uma vez que o v. 34 é o ponto alto do capítulo, será dedicado a ele mais adiante particular atenção, procurando relacioná-lo com a análise feita de todo o relato da multiplicação dos pães.

²⁴⁰ Bagatti concorda com a opinião segundo a qual o milagre teria ocorrido na margem ocidental do lago, em território judaico. Ele fundamenta sua opinião baseado em dados arqueológicos e no ambiente histórico. Conclui que “la località a nord del Lago che corrisponde all’attuale et-Tabga era adatta per trattenere le folle. Il leggero dislivello che vi è dagli inizi del monte delle Beatitudini e la adiacente piana si prestavano bene per Gesù per potersi far vedere ed udire dalla gente. Le acque del Lago erano vicine, i paesi non troppo lontani. (...) Tali dati si accordano bene con la regione di et-Tabga: partendo da Cafarnaio si poteva raggiungere per terra o per acqua; la gente vi accorre, e dopo i discepoli ritornano a Cafarnaio andando verso Betsaida Giulia” (BAGATTI, B., *Dove avvenne la moltiplicazione dei pani?*, p. 294-295.297). Concordam com o autor VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l’Eucaristie*, p. 12; DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 204. ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 172.

²⁴¹ Esse é o caso de Ernst que muito embora admita que o milagre tenha ocorrido em algum lugar na margem ocidental do lago, levanta um questionamento baseado, sobretudo, na hipótese de que, assim como João fora assassinado por Herodes, Jesus poderia também temer pela própria vida. Se é assim, ele teria preferido se afastar daquela região, conforme a afirmação de Mt 14,12-13 (ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 298).

²⁴² GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 322-323; TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, p. 320; ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 172; FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 79.

b) O milagre dos pães

Tendo encontrado a aglomeração de pessoas, Jesus se põe a ensinar-lhes muitas coisas (v. 34). Marcos situa o milagre no mesmo dia em que os discípulos retornaram de sua missão. O v. 35a coloca o leitor exatamente no contexto em que se deu a multiplicação dos pães, “já sendo hora avançada”. A palavra ὥρα ocorre doze vezes, duas das quais na presente perícopé. Todas as outras circunstâncias se dão após a entrada de Jesus em Jerusalém. Em Mc 11,11, ainda no contexto do ingresso triunfal em Jerusalém, diz que Jesus entrou no templo e “sendo já tarde a hora”, foi para Betânia com os Doze. Em Mc 13,11.32 ὥρα refere-se ao tempo final. Em Mc 14,35.37 está relacionada ao Getsêmani. Por fim, em Mc 15,25.33 (bis).³⁴ é usada para indicar o tempo da crucifixão, das trevas que cobrem a terra e a morte de Jesus.

Alguns autores pretendem associar ao vocábulo ao contexto da última ceia²⁴³. Entretanto, no v. 35ad é o único lugar em que o substantivo vem qualificado de ὥρας πολλῆς. Ao se referir à hora em que foi celebrada a Última Ceia (Mc 14,17), utiliza a expressão ὀψίας γενομένης, que corresponderia ao nosso cair da tarde. Aqui a palavra “tarde” não quer dizer necessariamente que a noite estivesse caindo, mas servirá de pretexto para a recomendação que os discípulos darão nos vv. 35d-36a²⁴⁴.

Aproximando-se de Jesus, os discípulos começam a apresentar-lhe suas preocupações²⁴⁵. Vê-se que os Doze não esperavam de Jesus

²⁴³ MASUDA, S., The good news of the miracle of the bread, p. 193. GRASSI, J. A., Loaves and Fishes, p. 34. Já para Giesen, no presente versículo o termo é usado em sentido cronológico neutral (GIESEN, H. cf. ὥρα, p. 2001-2005). Da mesma forma, contrário à associação com a hora da Ceia, GUNDRY, R. H., Mark, vol. I, p. 330.

²⁴⁴ Bastante diferente é a localização temporal de Mateus, que prefere fazer do milagre da multiplicação uma ceia. Diz o texto mateano ὀψίας δὲ γενομένης (14,15a). Aqui, ὀψίας se refere ao entardecer, enquanto em Marcos, ὥρας πολλῆς diz respeito somente ao avançar da hora. Ele usará a expressão ὀψίας γενομένης no v. 47 por ocasião do episódio da caminhada sobre as águas. Segundo Masuda, ao evitar tal expressão no v. 35, o autor impede uma contradição de sequência temporal (MASUDA, S., The good news of the miracle of the bread, p. 193).

²⁴⁵ Aqui também são um pouco excessivas as afirmações de Mateos e Camacho ao dizerem que sequer os discípulos tinham tido interesse em escutar a mensagem de Jesus. Ao contrário, teriam eles se aproximado somente para interrompê-lo (MATEOS, J.; CAMACHO, F., Il Vangelo di Marco, vol. II, p. 68-69). Por mais que Marcos tenha interesse em enfatizar a falta de compreensão dos discípulos, o texto não permite dizer que os discípulos não tenham ouvido a mensagem que Jesus lhes comunicara.

nenhum milagre, e nem mesmo pedem que o faça. Simplesmente apresentam as suas motivações, a saber, o lugar era ermo (v. 35c) e já era tarde (35d).

A solução proposta por eles parece razoável: “Despede-os” (v. 36a). O verbo ἀπολύω aparece ainda outras 11 vezes em Marcos, em três situações distintas. O primeiro contexto é aquele em que Jesus que despede as multidões (Mc 6,43; 8,3.9); o segundo, no âmbito das disputas acerca do matrimônio, se seria lícito ao homem ou à mulher divorciar-se o cônjuge (Mc 10,2.4.11.12); por fim, quando do processo de Jesus, o verbo aparece relacionado à libertação de Barrabás (Mc 15,6.9.11.15).

O texto é marcado por uma sequência de verbos no imperativo. inicialmente os discípulos ordenam a Jesus que despeça as multidões a fim de que, indo pelos campos e vilas, comprem algo para comer. Aqui, o subjuntivo aoristo é entendido pelos autores como deliberativo²⁴⁶, ou seja, para os discípulos, despedindo as multidões, cada um deveria prover suas próprias necessidades.

Aparentemente os Doze parecem levar em consideração que tal atitude não causaria nenhum dano às pessoas. Conforme se verá por ocasião da segunda multiplicação dos pães, ali o quadro muda completamente, pois havia o perigo de as pessoas desfalecerem pelo caminho, uma vez que já estavam há três dias com Jesus (Mc 8,2-3). Em 6,35-36, já que a noite ainda não tinha caído, eles poderiam se dirigir aos campos e vilas ao redor – o que leva a crer que o lugar não fosse de todo isolado – e comprar algo para comer (v. 36bc)²⁴⁷.

A proposta dos discípulos acrescenta mais dramaticidade à narrativa. Entretanto, a contraproposta de Jesus causa perplexidade no grupo. O versículo 37a é introduzido pela adversativa δέ, que enfatiza o dissenso entre Jesus e o grupo dos Doze. Agora é Jesus quem ordena: δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν (v. 37b). O pronome ὑμεῖς aparece em posição enfática, o que sublinha a responsabilidade dos discípulos em atender a ordem do mestre. Se por um lado os discípulos propuseram “despedir” as pessoas, Jesus, por sua vez, ordena δότε, *dai*. Como

²⁴⁶ Bl-D 366 afirma que no presente caso é “decididamente deliberativo”. Ainda ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 348.

²⁴⁷ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 303.

se verá, a cena muda por completo: no início da narrativa, eram os discípulos que sequer tinham tempo para comer (v. 31e); agora, são eles que têm a responsabilidade de dar de comer a toda aquela gente.

A partir da pergunta dos discípulos em 37de poder-se-ia admitir que eles dispusessem da soma de duzentos denrios²⁴⁸. Um denrio era o pagamento correspondente a uma jornada de trabalho (Mt 20,2.10). Os outros evangelistas atenuam esse diálogo entre Jesus e os discípulos. Mateus sequer menciona a quantia de dinheiro (Mt 14,17). Lucas, por sua vez, sem falar da soma correspondente, acena para a possibilidade (εἰ μετι, “a menos que”, Lc 9,13) de comprarem alimentos para a multidão. A outra única ocorrência dos “duzentos denários”  em Jo 6,7, porém ali o texto não fala da quantia como uma realidade, mas como uma hipótese. Aquí, ao contrário, os discípulos parecem possuir a soma e consideram uma insensatez desfazerem-se da mesma para saciar a multido²⁴⁹. Se  verdade que Marcos admite a possibilidade de os discípulos possuirem duzentos denários, é importante recordar das palavras de Mc 6,8 onde o próprio Jesus, ao enviar os discípulos em missão, recomenda que eles não levem pelo caminho nenhum dinheiro consigo.

Diante do sobressalto dos discípulos, Jesus rebate com uma pergunta acerca da quantidade de pães que o grupo dispunha. A questão no v. 38b ressalta ainda mais a incompreensão dos Doze em acolher as orientaes de Jesus. Ora, a restrio que Jesus fizera em Mc 6,8 não dizia respeito somente ao dinheiro, mas também ao alimento. Com efeito, o grupo possui algo que não lhe era lícito levar, ou seja, “cinco [pães] e dois peixes” (v. 38e).

A partir desse ponto da narrativa, é Jesus quem assume o protagonismo no restante da história. Inicialmente, ele determina que as pessoas se sentem sobre a grama verde em grupos de cinquenta e

²⁴⁸ Em vez de entender o v. 37de como uma pergunta, como faz NA²⁸, van Iersel prefere ver aí uma intenco, que sublinharia o papel ativo dos discípulos na narrativa. No caso, eles possuiriam a quantia mencionada (VAN IERSEL, B., Marco, p. 207). Nessa mesma linha FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 81.

²⁴⁹ FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 81. Já para Gnilka, o texto d a entender que os duzentos denários superariam o caixa comum (GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 303). Já Anderson percebe a pergunta dos discípulos em tom sarcástico (ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 174).

cem pessoas. O verbo ἀνακλίνω leva a ver que o autor entendesse essa refeição no deserto a partir dos moldes de um banquete.

Acerca do sentido das expressões συμπόσια συμπόσια e πρασιαί πρασιαί (vv. 39b-40), conforme foi indicado acima, os autores atribuem às expressões uma conotação distributiva²⁵⁰. Mas o que significa exatamente, ou qual seria a disposição das pessoas, essa é uma questão ainda em aberto. O termo συμπόσιον evoca aos leitores gregos de Marcos um banquete formal durante o qual muitos assuntos importantes eram discutidos²⁵¹. Recorde-se a propósito que Jesus no v. 34d começou a ensinar muitas coisas.

Já πρόσον evocaria literalmente a ideia de uma horta, um canteiro de hortaliças, especificamente de alho-poró²⁵². Para alguns autores, a imagem recordaria canteiros de flores multicoloridas que contrastariam com o verde da paisagem²⁵³. Por um lado, a divisão em grupos ordenados poderia facilitar a distribuição da comida²⁵⁴. Metaforicamente, tal arranjo reclamaria seja a organização do povo de Israel no deserto (Ex 18,25), seja da comunidade de Qumran (1QS 2,21s; 1QM 4,1-5,16). Haveria ainda um terceiro sentido tomado do AT, que indica o contexto do ensinamento. Na literatura rabínica, os discípulos que se dedicam ao estudo da Torá são dispostos como

²⁵⁰ Tais repetições de termos também acontecem na BH. A propósito, vide 2Rs 17,29 (גוי גוי); Gn 39,10 (1 יום יום Sm 2,3 (הנהגה הנהגה)). Com relação aos grupos de comensais, os judeus também estavam familiarizados com essa prática, sobretudo por ocasião da celebração da Páscoa: “Se dois grupos comem numa só sala, estes comerão com suas faces voltadas para uma direção e os outros comerão com suas faces voltadas para outra direção...” (MPes 7,13). “Se as ofertas de Páscoa de dois grupos se misturaram, estes peguem uma delas e os outros peguem a outra” (MPes 9,10). Era também comum se comparar a ordem dos assentos utilizando a imagem do jardim: “Este midrash foi proferido pelo R. Eleazar ben Azaria diante dos sábios na vinha de Yabneh. ‘É que havia ali uma vinha? Eram os discípulos dos sábios que estavam ali dispostos em filas como uma vinha’” (jBer 4,7d, apud PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 444).

²⁵¹ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 206.

²⁵² MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the New Testament*, p. 533.; ARNDT, W. F.; GINGRINCH, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, p. 698.

²⁵³ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 206. Homero, ao descrever o paço de Alcinoos, fala de canteiros bem ordenados (κοσμηταί πρασιαί) de plantas de todo tipo que florescem o ano todo (HOMERO, *Od. VII*, 127).

²⁵⁴ GOULD, E. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, p. 119.

canteiros num jardim. Tal pano de fundo sapiencial está presente na narrativa evangélica²⁵⁵.

Há aqueles que consideram que os grupos de cinquenta e cem pessoas correspondiam ao tamanho médio de uma comunidade cristã. À comunidade que se sentisse perdida em meio ao universo pagão bastaria a lembrança de que, assim como ela, havia muitos outros pequenos grupos semelhantes que se uniriam em torno da mesma eucaristia celebrada²⁵⁶. Entretanto, conforme foi visto precedentemente, o viés eucarístico ainda que pudesse eventualmente ser admitido, certamente não era a intenção primeira do redator. Cem e cinquenta poderiam ser explicados pelo fato de o resultado da multiplicação desses números ser igual a cinco mil²⁵⁷.

O v. 41 descreve os gestos de Jesus quando se realiza o milagre. Depois de tomar os cinco pães e os dois peixes (v. 41a), ele eleva os olhos para o céu (v. 41b). O verbo ἀναβλέψας, das 25 vezes que aparece no NT, seis delas são em Marcos, porém com significações diversas. Com o sentido de “levantar os olhos”, além de Mc 6,41 ocorre em Mc 7,34 por ocasião da cura do surdo-gago. Ali, depois de ter-lhe tocado

²⁵⁵ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 206. Ainda a respeito da palavra *πρασιά*, Derrett recorda que se o termo está associado a um canteiro de alho-poró, tal tipo de cultura necessita de muita irrigação. Ademais, a plantação deve ser feita em linha reta de modo que favoreça a chegada da água. Os comensais que quiserem se servir devem se colocar da mesma forma para facilitar o acesso à comida. Além disso, afirma que em Nm 11,5, quando o povo se lamenta de ter deixado no Egito os peixes, os pepinos, as melancias, os alhos e as cebolas, todas essas culturas necessitam de muita água e na LXX, o termo usado para “alho” foi *πράσα*. A partir daí conclui o autor que a multiplicação é como uma demonstração daquilo que seria a era messiânica. O pão é como o maná no deserto, suficiente para todas as pessoas que dele dependiam e tal disposição em canteiros quer indicar que, no futuro, todos serão saciados pela justiça, qual vegetais bem irrigados. Acerca do traço sapiencial, o autor relaciona a perícopes com Ct 6,2 o qual diz que o Amado “desceu no seu jardim nos canteiros de aromas para pastorear nos jardins e para colher lírios”. Segundo a versão de Aquila, em vez de se usar *φιάλας*, o termo seria *πρασιά*. A interpretação que os rabinos oferecem para esta passagem é que “‘su jardín’ es el mundo; ‘los arriates de las balsameras’ se refiere a Israel; ‘a pastorear en (los) jardines’ se refiere a las sinagogas y casas de estudio” (GIRÓN BLANC, L.-F., *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, p. 267). O comentário a Ct 6,2 refere-se sobretudo à morte do justo. Além dessa perícopes, outra que estaria a ela associada é Ct 8,13 pela referência aos jardins e aos companheiros que recitam de modo concorde o Šhema’ (DERRETT, J. D. M., *Leek-beds and methodology*, p. 101-102).

²⁵⁶ HERBERT, A. G., *History in the feeding of the five thousand*, p. 70. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *La multiplicación de los panes*, p. 141.

²⁵⁷ GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 325.

as orelhas e a língua, Jesus, “tendo olhado para o céu, suspirou e disse: ‘Effatha!’”. Aqui é a única vez em que a expressão ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν se repete em Marcos²⁵⁸. Em Mc 16,4, as mulheres que foram ao sepulcro, “tendo levantado os olhos”, observaram que a pedra tinha sido retirada.

O verbo ainda possui a conotação de “recuperar a vista”. É o que acontece em Mc 8,24 quando Jesus, depois de colocar sua saliva sobre os olhos do cego, este, “tendo recuperado a vista”, começa a enxergar. O mesmo se dá em Mc 10,51-52 quando Bartimeu pede: “Rabuní, que eu recupere a vista!”. Naquele instante, por causa de sua fé, “ele recuperou a vista” e seguia Jesus pelo caminho.

Na passagem ora analisada indica uma atitude de oração, haja vista aquilo que Jesus faz logo a seguir, uma vez que abençoa os pães (v. 41c)²⁵⁹. A propósito do termo εὐλογέω, das cinco ocorrências em Marcos, três delas se referem à bênção dos alimentos. As duas primeiras, nas multiplicações dos pães (Mc 6,41; 8,7) e a terceira, na Última Ceia (Mc 14,22). As outras duas vezes que o vocábulo aparece estão relacionadas com o ingresso de Jesus em Jerusalém quando a multidão o aclama “bendito o reino que vem” (Mc 11,9-10)²⁶⁰. Nas

²⁵⁸ As outras vezes em que a expressão ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν aparece no NT são Mt 14,19 e Lc 9,16, exatamente por ocasião da multiplicação dos pães.

²⁵⁹ A expressão ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν aparece no AT em um texto de Jó 22,26 num contexto de oração. Elifaz de Teman tenta convencer Jó de suas iniquidades diante de Deus. “Então falarás abertamente diante de Deus levantando os olhos ao céu benignamente”. Nesse dia, as orações serão atendidas e os votos, cumpridos (v. 27). Como se vê, o contexto é de súplica a Deus. O verbo ἀναβλέπω aparece ainda em Gn 13,14; 15,5; 18,2; 22,4.13; Ex 14,10; Dt 3,27; Js 5,13; Jz 19,17; Tb 14,2; Is 40,26; 1Sm 14,27 dentre outras, com o sentido de “ver” ou “recuperar a vista”. O verbo associado com οὐρανός ocorre ainda em Dt 4,19 e 2Mc 7,28 com o sentido literal de olhar para o céu, fora de qualquer contexto de oração. Em Flávio Josefo ocorre a expressão ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχαριστεῖν ἤρξατο τῷ θεῷ (“elevou os olhos ao céu e começou a dar graças a Deus”, Ant. 11,64) referindo-se a Zorobabel. Para outras ocorrências de ἀναβλέπω introduzindo uma oração de invocação ou bênção, vide Ant. 7,327; 11,143; 11,162.

²⁶⁰ O termo é encontrado a partir dos escritores trágicos. Quando aplicado à forma do discurso, assume o sentido de fala atraente, porém falsa. É o caso de Esopo onde se diz que “um gato capturou um galo e queria encontrar uma causa razoável (εὐλόγου αἰτίας) para comê-lo” («ΑΙΛΟΥΡΟΣ ΚΑΙ ΑΛΕΚΤΡΥΩΝ», 16,1-2). Somente em Eurípides os deuses são sujeito de εὐλογεῖν. Aqui se diz sobre Anfiarau, raptado vivo pelos deuses, que falam bem (εὐλογοῦσιν) a seu respeito (EURIPIDES, Supplices, 927). Apenas na LXX é que o termo significará expressamente “abençoar” (LINK, H.-G., Bênção, vol. I, p. 208-209).

passagens paralelas de Mt 14,19 e Lc 9,16 ocorre o mesmo verbo aplicado ao agir de Jesus.

A palavra aparece mais de 440 vezes no AT, sendo utilizada para traduzir בָּרַךְ. No judaísmo rabínico, as bênçãos eram muito difundidas, a ponto de o primeiro tratado da Mishnah ser intitulado *b'raḳōt*. Ali são apresentados diversos louvores apropriados para as mais variadas situações da vida seja ordinária, seja religiosa, e um dos exemplos mais eloquentes eram as bênçãos antes e depois das refeições²⁶¹. Jesus segue o costume do lar judaico ao pronunciar a bênção à mesa, porém com os olhos levantados, o que contraria o costume judaico²⁶².

Uma vez tendo pronunciado a bênção, Jesus partiu os pães (v. 41c). No NT há somente duas ocorrências do verbo κατακλάω – a outra é a passagem paralela de Lc 9,16 – consequentemente sempre relacionado ao gesto de partir o pão. Em Mateus, ainda que a raiz do verbo seja a mesma, o autor opta pela forma sem o prefixo (κλάσας, Mt 14,19). Na segunda multiplicação de Marcos, κλάω será escolhido pelo redator. Tanto em Lucas quanto em Marcos, o gesto de partir o pão na eucaristia será descrito com ἔκλασεν.

A descrição do milagre em si é apresentada de modo bastante sóbrio. Uma vez que Jesus toma, abençoa e parte os pães, diz o texto que ele “dava a [seus] discípulos para que os servissem” (v. 41d). Depois de uma sequência de verbos no aoristo, o verbo δίδωμι aparece no imperfeito. Certamente, tal mudança de tempo verbal não pode ser vista

²⁶¹ Ali vem estabelecido que “se traz diante dele primeiramente um prato salgado, acompanhado de pão, recita a bênção sobre o salgado e fica eximido da do pão, já que o pão é algo secundário em relação àquele” (mBer VI, 7). Contudo, recorda Pérez Fernández que o termo כִּלְיָהּ, genérico para todo tipo de comida salgada ou salmoura, na maioria das vezes se refere claramente ao peixe (PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 433, nota 79). Sobre a bênção sobre o pão vide ainda mBer VI,1.5-6.

²⁶² Geralmente se mantinham os olhos baixos durante a bênção, ou então o coração e os olhos se voltariam para o Santuário, de onde provinham todas as bênçãos. Comentando a perícopa do fariseu e do publicano, uma vez que este não ousa levantar o olhar (Lc 18,13), Strack-Billerbeck elencam alguns exemplos a esse respeito. Quanto ao comportamento do publicano, o autor vê semelhanças entre essa perícopa e o apócrifo Livro de Enoc. Em 13,5, depois que Enoc transmite aos anjos o castigo que lhes sobrevirá, estes pedem que seja escrito um memorial de súplica e que ele seja apresentado ao Senhor, uma vez que eles já não podiam falar com Deus, “nem elevar os olhos ao céu” (οὐδὲ ἀπᾶραι αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανόν), envergonhados por causa da culpa pela qual foram condenados (Str-Billerbeck, vol II, 247-247).

como um mero descuido. A partir dos verbos, conclui-se que a ação de dar os pães aos discípulos – e, conseqüentemente, de sua distribuição – é continuada, inacabada. Diferentemente de Jo 6,11, em que o próprio Jesus distribui o pão para as pessoas, aqui tal incumbência cabe aos discípulos. Estes, por sua vez, devem constantemente se reportarem a Jesus para receberem o alimento com o qual irão alimentar o povo. É nas mãos dele que o milagre acontece²⁶³. Quanto ao fato de os discípulos entregarem o pão à multidão, assim era de se esperar dado o grande número de pessoas.

As implicações para a vida dos discípulos são de duas naturezas: a primeira é a constante referência a Jesus, uma vez que não agem por conta própria. A segunda, uma vez que é uma ação continuada, a narrativa indica aquilo que deve ser uma constante na vida da comunidade cristã.

O autor empregara o verbo κατακλάω para se referir ao partir do pão. Porém esse mesmo verbo não poderia ser empregado no v. 41e para se falar dos peixes. Ali se diz que “e os dois peixes distribuiu para todos”. Ainda que a ênfase da narrativa recaia sobre o pão, não se pode afirmar que os peixes sejam simplesmente uma adição posterior, uma vez que no relato os dois alimentos são sempre mencionados ao mesmo tempo. Além do mais, em Mc 8,7 os peixes receberão uma bênção particular²⁶⁴.

A partir dos versículos finais é que se consegue perceber que aconteceu o milagre. Diferentemente de outras ocasiões quando os

²⁶³ ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 271.

²⁶⁴ Há autores que pretendem associar os pães e os peixes da multiplicação com o maná e as codornizes de Êxodo. Em Sb 19,10-12 fala-se das codornizes que vieram do mar. Outros autores, por sua vez, pretendem associar os peixes às figuras lendárias do Leviatã e Behemot que nos tempos da manifestação do Messias seriam servidos como alimento. Em 2Br 29,1-4 está escrito: “Ele respondeu e lhes disse: ‘Essas coisas acontecerão então em toda a terra. Porque então, todos os que viverem percebê-lo-ão, mas nesses tempos só protegerei os que se encontrarem naqueles dias na terra de Israel. E depois que se tiverem cumprido o que acontecerá nessas partes da terra, então começará a revelar-se o Messias. E Behemot se revelará em seu lugar, e Leviatã subirá do mar. Ambos são enormes dragões que eu criei no quinto dia da criação. Conservei-os para aquele tempo, e então servirão de alimento para todos os que restarem’”. Embora não se possa afirmar que o autor tivesse a intenção de associar o peixe com os monstros marinhos, não se descarta a hipótese de que tal imagem estivesse subjacente no pensamento do primeiro século (VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l’Eucaristie*, p. 107).

espectadores prorrompem num grande coro exaltando o taumaturgo, aqui tal aclamação não existe. Ao contrário, parece que as pessoas, inclusive os discípulos, sequer se dão conta de que o milagre ocorreu. Entretanto os resultados apontam para o feito e a conclusão serve para salientar a grandeza do prodígio.

O v. 42a informa que “todos comeram”. Os que no v. 42a são chamados de πάντες, são os πολλοί (*muitos*) de 31d e 33b, ou a πολλὴν ὄχλον (*numerosa multidão*) de 34a. No v. 44 o autor dirá que se tratava de “cinco mil homens”. Seja como for, o fato de o autor afirmar que todos comeram tem por objetivo tornar evidente o prodígio. Apesar das poucas provisões, todos comem e mais que isso, “foram saciados” (v. 42b). Das 16 vezes que o verbo χορτάζω aparece no NT, em 13 delas o sentido é o de saciar a fome física, como no presente texto (vide ainda Mt 14,20; 15,33.37; Mc 7,27; 8,4.8; Lc 6,21; 9,17; 16,21; Jo 6,26, Ap 19,21). Noutra ocorrência, designa os que têm fome e sede de justiça (Mt 5,6). Em outras passagens adquire um tom irônico (Fl 4,12; Tg 2,16). O verbo aqui parece indicar a abundância do dom, que será confirmada nos dois últimos versículos.

No v. 43 se fala da quantidade de cestos cheios de fragmentos que foram recolhidos: doze no total. A respeito dos números que aparecem na narrativa, muito se tem especulado em relação aos mesmos. Há aqueles que defendem que a primeira multiplicação, uma vez que teria ocorrido em território judeu, estaria voltada para o povo de Israel. Assim, os doze recipientes estariam relacionados com as doze tribos e os cinco mil homens, aos cinco livros da Lei. Por outro lado, já que a segunda multiplicação teria se dado em território pagão, os quatro mil saciados se relacionariam com os quatro pontos cardeais e os sete cestos cheios de fragmentos, com os sete diáconos de At²⁶⁵.

²⁶⁵ Para alguns autores, as duas multiplicações de pães representariam o acesso universal à ceia eucarística. Tanto judeus quanto pagãos deveriam ser acolhidos na participação da mesma (BIANCHI, E., Un pane per giudei e gentili, p. 89-98). Há outros que veem inclusive no peixe um importante símbolo eucarístico no cristianismo primitivo (RICHARDSON, A., The feeding of the five Thousand, p.146). Mas como bem recorda Trevijano Etcheverría, passagens como Lc 24,42-43 e Jo 21,11-14, nas quais o Ressuscitado come peixe com os discípulos, seu alcance é bastante discutível. Ademais, as representações de refeições cristãs nas quais o peixe é retratado em afrescos nas catacumbas são relativamente tardias. Dessa forma, esses autores pecam por anacronismo (TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., p. 12).

O simbolismo numérico é bastante discutido na Bíblia, contudo tentar explicar certos elementos na perícopé baseando-se simplesmente nesses dados seria como caminhar num terreno pantanoso. Por mais ricos que sejam os significados e por mais interessantes que fossem as conexões, em certo sentido, o simbolismo sempre ficaria à mercê do intérprete²⁶⁶.

Ainda nesse mesmo versículo, alguns autores quiseram ver no termo κοφίνων uma referência a um certo tipo de cesto judaico²⁶⁷. Em 8,8 fala-se de σπυρίδας, um termo que remonta a círculos gregos do cristianismo primitivo. Porém, em nenhum lugar se fala de língua, cultura ou posição social do povo onde se deu o milagre. Tais elucubrações desviam a atenção daquilo que de fato importa na narrativa, a saber, o confronto entre Jesus e seus discípulos. Por isso, como tais afirmações ficam no âmbito da especulação, é ptovável que se trate simplesmente do gosto do autor pela variedade de expressões.²⁶⁸

O vocábulo κλάσμα aparece nove vezes no NT, todas elas relacionadas ao contexto da multiplicação dos pães ou fazendo referência a ela (Mt 14,20; 15,37; Mc 6,43; 8,8.19.20; Lc 9,17; Jo 6,12.13). Posteriormente, este será o termo utilizado na Didaché para designar o pão partido no *agape* fraterno e na eucaristia²⁶⁹.

Todos estes elementos apontam para o tema da abundância trazida pelo Messias. Já em 2Rs 4,43, quando da multiplicação dos pães realizada por Eliseu, o profeta havia dito “comerão e ainda sobrá”. Mas Jesus supera em muito o milagre veterotestamentário uma vez que a quantidade de pães era ainda menor no início e o número dos comensais era bastante superior. Não obstante todas essas

²⁶⁶ Assim como um exegeta associou, por exemplo, o número sete aos sete diáconos da igreja primitiva, outro poderia associá-lo a uma outra imagem qualquer, como as setenta nações pagãs (DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 207). Enquanto alguns associam o doze às tribos de Israel, outros o associam ao número dos apóstolos (THIERING, B. E., “Breaking of bread” and “harvest” in Mark’s Gospel, p. 3-4).

²⁶⁷ RICHARDSON, A., *The feeding of the five Thousand*, p.146.

²⁶⁸ FOWLER, R. M., *Loaves and Fishes*, p. 60-61. VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 186.

²⁶⁹ “Depois, sobre o pão partido: ‘Nós te damos graças, nosso Pai, por causa da vida e do conhecimento que nos revelaste por meio de Jesus, teu servo’” (La Didachè, IX,3).

dificuldades, diz o texto que ainda permaneceram doze cestos cheios, bem como sobraram peixes.

O tema do excesso de alimentos também distancia de certa forma a narrativa evangélica do episódio do maná no deserto. Em Ex 16,17-18 foi dito que cada um poderia recolher o equivalente à refeição de um dia, nem mais nem menos. Se conservado para o dia seguinte, o alimento se estragaria (Ex 16,24). Aqui a abundância de sobras enfatizaria a grandiosidade do milagre²⁷⁰.

Por fim, no v. 44 fala-se dos cinco mil homens que comeram do pão distribuído por Jesus. Pergunta-se a respeito do termo ἄνδρες, se em Mc 6,44 se referiria somente às pessoas do sexo masculino, ou se por acaso seriam “homens” no sentido de “seres humanos”, “pessoas em geral”.

Mateus, ao contrário, fala de “cerca de cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças” (Mt 14,21). E na segunda multiplicação, fala de “quatro mil homens, sem contar mulheres e crianças” (Mt 15,38). Tal modo de falar aumenta ainda mais as proporções do milagre. Por outro lado, em Lc 9,14 se fala somente de “cerca de cinco mil homens”. Já em Jo 6,10 temos tanto a palavra ἀνθρώπους quanto ἄνδρες.

No caso de Marcos, uma vez que ao final da segunda multiplicação dos pães, o texto diz somente que havia “cerca de quatro mil” (Mc

²⁷⁰ Tal visão difere daqueles que pensam que, na perícopa marcana, a fartura é simplesmente fruto da partilha dos bens. Mateos e Camacho consideram que o excesso de pão se deve ao fato de ninguém considerar como próprio o alimento, pois as sobras não pertencem a ninguém em particular (MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 79). Bastante excessivas são aquelas leituras que transformam o texto tão somente numa proposta de Jesus para uma mudança social e econômica. Wolff considera, por exemplo, que a desorientação do povo expressa nos versículos iniciais era tão somente causada pela exploração econômica que sofriam por parte das autoridades romanas. Destaca que 25% da riqueza nacional iam para Roma e 25% para o Templo. Dessa forma, o povo produzia o alimento, mas passava fome. Enquanto os apóstolos não conseguem sair de um esquema mental individualista, “Jesus manda verificar quanta comida há no meio do povo. Se há comida no meio do povo, por que comprar comida? Jesus não raciocina conforme o sistema econômico vigente: dinheiro-mercadoria-dinheiro. Ele não raciocina conforme o sistema normal da circulação da moeda, pois o povo não tem dinheiro. O que o povo tem é a comida. E isto os discípulos descobriram. Havia cinco pães e dois peixes; isto é igual a sete (5+2=7). Sete é um número que em Israel, significava totalidade, plenitude. Quer dizer que toda a comida está no meio do povo, pois o povo a produz com o seu trabalho” (WOLFF, G. A., *A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos*, p. 19-22).

8,9), sem nenhum tipo de complemento, pode-se supor que em 6,44 o termo ἄνδρες se refira ao número geral dos comensais²⁷¹. Há ainda a tendência de se dar ao vocábulo um cunho militar, sobretudo pela associação com Js 8,12. O texto veterotestamentário fala de Josué que “tomou cerca de cinco mil homens” com os quais armou uma emboscada entre Betel e ‘Ay²⁷².

Volta-se assim à hipótese de Montefiore, segundo a qual Jesus teria diante de si um movimento revolucionário que veria nele um novo líder político e militar, à semelhança de Josué²⁷³. Levando em consideração somente o texto de Marcos, o máximo que se poderia avançar nesse sentido é estranhar a atitude de Jesus que força os discípulos a entrarem na barca e se dirigirem para Betsaida enquanto ele despediria as pessoas (Mc 6,45). Para defender a ideia da revolução messiânica, os autores necessariamente tomam o texto de Jo 6,15 que fala da intenção das pessoas em proclamá-lo rei²⁷⁴. Portanto, ainda que o contexto histórico estivesse relacionado com esse incidente, tal intenção messiânico-militar estava fora dos planos de Jesus.

Como se vê, por mais que falte o elemento da estupefação por parte dos espectadores, nem por isso o evento deixa de ser grandioso. É exatamente essa a intenção de Marcos, fazendo com que o leitor veja aquilo que os discípulos e os demais foram incapazes de enxergar. No próximo subitem, será evidenciado o pano-de-fundo didático-sapiencial que perpassa toda a narrativa. A história do milagre encontra no ensinamento de Jesus sua verdadeira chave interpretativa.

3.6. Σπλαγχνίζομαι em Mc 6,34

No início da perícopa da multiplicação dos pães, viu-se a intenção de Jesus de se dirigir a um lugar ermo com seus discípulos, pois era tanta a movimentação de pessoas (v. 31d) que sequer tinham tempo

²⁷¹ Para Masuda, o texto diz respeito somente a pessoas do sexo masculino: Segundo ele, já o termo συμπόσιον do v. 39b, que indica os convidados de um banquete, apontaria para essa direção, pois conforme o costume judaico, as mulheres não estavam presentes nos banquetes (MASUDA, S., *The good news of the miracle of the bread*, p. 210).

²⁷² GRASSI, J. A., *Loaves and Fishes*, p. 37.

²⁷³ MONTEFIORE, H., *Revolt in the desert?*, p. 135-141.

²⁷⁴ Sobre a relação entre as duas narrativas, vide BARNETT, P. W., *The feeding of the multitude in Mark 6/John 6*, p. 273-293.

para comer (v. 31e). Logo após embarcarem (v. 32), muitos, oriundos de todas as cidades da redondeza, se dirigem a pé para o mesmo lugar, chegando antes de Jesus e seus discípulos (v. 33).

Jesus, porém, tendo se aproximado de seu destino, “viu uma grande multidão” (v. 34a). Logo de início pode-se colocar a questão sobre o que se pode entender pelo vocábulo ὄχλος ou, noutras palavras, qual era a visão de Marcos sobre o termo e quem compunha esse aglomerado de pessoas. A partir dos critérios de multiplicidade de fontes e formas admite-se que Jesus conseguia atrair um número considerável de pessoas²⁷⁵. O uso marcano do termo não tem uma nuance teológica específica, mas indica tão somente a massa numerosa e indiferenciada que rodeava Jesus²⁷⁶.

Em muitos lugares nos Sinóticos, a introdução deste elemento é meramente acessório e serve para salientar a presença de muitos ouvintes em seu auditório (Mt 5,1; 7,28; Mc 2,2.13; 4,1-2; 5,21; 8,34; Lc 8,4), ou então para proporcionar a certos milagres de Jesus um grande coro de aprovação (Mt 9,8; 9,33; Mc 2,12; 7,36-37; Lc 11,14). Fato é que esse grupo de seguidores o acompanha durante todo o seu ministério público. Por isso, admitir uma crise galilaica, segundo a qual o ministério de Jesus teria tido um fim desastroso, implica desconsiderar dois fatores importantes: primeiramente, a sucessão dos fatos tal como são narrados nos evangelhos é artificiosa. É impossível pretender reconstruir a ordem exata dos eventos afirmando assim o abandono das pessoas num segundo momento da atividade de Jesus.

Em segundo lugar, os defensores da afamada “crise galilaica” tomam o texto de Jo 6,66 como uma crônica jornalística a respeito da vida de Jesus. Após o discurso sobre o pão da vida, diz o texto que, muitos dos seus discípulos retrocederam “e não andavam mais com ele”. Contudo, dentre as várias interpretações da perícopes, pode-se admitir que se tratasse de um conflito na comunidade joanina no séc. I d.C.²⁷⁷

²⁷⁵ Como bem recorda Meier, a massa atraída por Jesus é atestada seja pelos evangelhos seja por Flávio Josefo (Ant. 18,9.3). No caso específico de Marcos, o termo aparece 38 vezes (MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. III, p. 46).

²⁷⁶ AGUIRRE, R., *Jesús y la multitud a la luz de los Sinópticos*, p. 262.

²⁷⁷ MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. III, p. 49-50.

Todavia há questões que ainda permanecem obscuras, por exemplo, com relação ao tamanho do aglomerado de pessoas, a posição social de seus membros ou mesmo, a intensidade com que estimavam Jesus. Certamente, a maior parte da gente anônima era pobre²⁷⁸, com todas as variantes características dessa palavra, e Jesus se ocupou deles de modo particular. Porém, como recorda Meier, não o fez de maneira reducionista ou “com o espírito partidarista que lhe atribuem algumas correntes da teologia da libertação”²⁷⁹.

O fato de as multidões procurarem Jesus não quer dizer que estas estivessem com ele comprometidas ou então que cressem em suas palavras. Certamente, o que motivava a muitos era a curiosidade ou uma mera simpatia pela sua pessoa e/ou sua mensagem. Porém, pode-se admitir que tal sucesso popular fosse visto com maus olhos pelas autoridades judaicas, a ponto de provocar inclusive uma intervenção romana²⁸⁰.

A multiplicação dos pães confirma o enunciado acima, uma vez que ao ver a multidão que o esperava, Jesus “foi movido de compaixão por eles” (v. 34). É bastante saliente em Marcos o aspecto da humanidade de Jesus. Em muitas ocasiões o autor apresenta o estado de ânimo de Jesus diante das necessidades dos homens. Sua ternura pode ser vista quando ele, algumas vezes, usa o apelativo “filho/filha”

²⁷⁸ O conceito de *pobre* deve aqui ser bastante matizado. Muito embora se fale de pobres, há entre os seguidores de Jesus um cobrador de impostos (Mc 2,13-15), uma mulher que fora rica e que gastara seus haveres com os médicos (Mc 5,25-34), o chefe da sinagoga (Mc 5,21-43), Zaqueu (Lc 19,1-10), a mulher que gastou trezentos denários com perfumes (Mc 14,5-9), além de cegos, endemoninhados, mendigos, leprosos e muitas outras pessoas aflitas e marginalizadas.

²⁷⁹ MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. III, p. 52.

²⁸⁰ Segundo Flávio Josefo, João Batista teria sido preso porque “uma grande multidão o seguia para ouvir sua doutrina e Herodes, temendo que ele, pela influência que exercia sobre eles, viesse a suscitar alguma rebelião, porque o povo estava sempre pronto a fazer o que João ordenasse, julgou que devia prevenir o mal, para depois não ter motivo de se arrependar por haver esperado muito para remediá-lo” (FLAVIUS JOSEPHUS, *Ant.* 18,116-117). João Batista não era o único a conseguir tamanha quantidade de adeptos e pode-se facilmente supor um descontentamento por parte das autoridades no que diz respeito a Jesus. Mas saliente-se que, apesar de todo o perigo que isso poderia acarretar, a relação entre Jesus as multidões não é vista de modo negativo nos sinóticos. (AGUIRRE, R., *Jesús y la multitud a la luz de los Sinópticos*, p. 264.279; MEIER, J. P., *Un Judío Marginal*, vol. III, p. 48-49. Sobre o sentido do termo no NT, vide MEYER, R.; KATZ, P., ὄχλος, sobretudo as col. 78-84).

que indica uma profunda participação na condição daqueles que a ele se dirigem (Mc 2,5; 5,34; 10,24). Porém aqui não se trata de uma mera solidariedade afetiva de um homem por outro, mas é o sentimento do próprio Deus que o move para junto daqueles que sofrem com o intuito de salvar-lhes²⁸¹.

No presente versículo, o próprio texto oferece uma explicação para o sentimento de Jesus: “eram como ovelhas que não tinham pastor”. Num primeiro momento serão vistos os ecos veterotestamentários que servem de contexto para a períclope.

a) O pano de fundo veterotestamentário

A imagem do pastor ocorre frequentemente na BH. Tal título é aplicado a Deus de modo raro em certos textos mais antigos (Gn 48,15; 49,24; Sl 23,1; 80,2), o que denota que era evitado tal apelativo, comum às divindades orientais²⁸². Também nos Livros Históricos percebe-se uma grande reticência com relação a certos títulos que poderiam se referir aos deuses de outros povos. Porém, no Saltério e nos profetas pós-exílicos, o uso do termo é acentuado (Sl 23; 28,9; 74,1; 77,20; 78,52-53; 79,13; 95,7; 121,4; Jr 23,2; 31,10; 50,19; Ez 34,11-12; Is 40,10-11; 49,9; Mq 4,6-7; 7,14).

Se, por um lado, Deus é Pastor, por outro, o povo é o rebanho do Senhor (Jr 13,17; Is 40,11; Ez 34,31; Mq 7,14; Zc 10,3; Sl 79,13; 95,7; 100,3). O próprio Deus constitui seus representantes que devem apascentar a sua grei com fidelidade (2Sm 5,2; Sl 78,70-72; Is 56,11; Jr 2,8; 22,22; 23,1-4; Ez 34,2-10)²⁸³. Mas uma vez que os líderes do

²⁸¹ CASALINI, N., *Lettura di Marco*, p. 69-70.

²⁸² JEREMIAS, J., *ποιμὴν κτλ.*, col. 1197.

²⁸³ No midrash Êxodo Rabbah 2,1 há o seguinte texto: “‘Moisés era pastor’ (Ex 3,1). Está escrito: ‘Ele dava a conhecer a Moisés seus caminhos, aos filhos de Israel suas façanhas. É YHWH compassivo e misericordioso, lento para a ira e rico em clemência’ (Sl 103,7) (...). O Santo, bendito seja, deu a conhecer estas qualidades a Moisés quando este lhe pediu ‘Dá-me a conhecer, por favor, teus caminhos’ (Ex 33,13), e o Santo, bendito seja, lhe respondeu: ‘Farei misericórdia a quem fizeres e serei compassivo com quem tiveres compaixão’ (Ex 33,19)”. Como se vê, Deus comunica a Moisés-pastor seus atributos de misericórdia e compaixão. E o texto continua: “Nossos mestres disseram: quando Moisés estava apascentando o gado de Jetro no deserto, escapou-lhe um cabrito; perseguiu-o até que chegou a um cercado onde tinha casualmente uma piscina de água e o cabrito se deiteu a beber. Quando Moisés chegou até ele lhe disse: ‘Não sabia que corrias por causa

povo não o governam com justiça, o próprio Deus apascentará o seu rebanho (Jr 23,3; 31,10; Ez 34,11-22).

Porém, enquanto algumas dessas perícopes apresentam a relação idílica entre o pastor e seu rebanho, a maioria serve para salientar o sofrimento das ovelhas, frequentemente nas mãos de maus pastores. Assim, o rebanho está perdido e disperso (Sl 44,11; Is 53,8; Ez 34,4-6), doente (Ez 34,4), mutilado (Ez 34,4; Zc 11,16), devorado (Jr 50,7; Ez 34,3.5.8), fraco (Ez 34,4), faminto (Ez 34,8), abatido (Sl 44,22) e sacrificado (Zc 11,16).

O primeiro texto do AT que vem em mente ao se evocar os conceitos “pastor/ovelhas” é o Sl 23, e muitos autores – de modo particular van Cangh²⁸⁴ – encontram diferentes alusões a este Salmo no texto marcano. Tais referências seriam o fato de Jesus conduzir os discípulos para um lugar à parte para descansarem, a menção da grama verde, a própria refeição no deserto, a abundância, sem contar evidentemente, a menção dos vocábulos ovelha e pastor. Contudo, Borrell afirma que, “sem excluir um distante influxo do salmo sobre a narrativa marcana, deve-se admitir que os paralelismos indicados por van Cangh são muito hipotéticos”²⁸⁵.

O texto de Mc 6,34c não é a citação literal de nenhuma perícope específica do AT. Diferentemente de Mateus que apresenta um esquema de anúncio-cumprimento, em Marcos só percebem o pano-de-fundo veterotestamentário aqueles que estão habituados com essa linguagem bíblica. Por isso não está claro nem mesmo a quem se deve atribuir tal citação. O autor utiliza o chamado “estilo indireto livre” por meio do qual o narrador fala e sente através do personagem, reproduzindo suas percepções e sem a introdução de um *verbum declarandi*²⁸⁶.

da sede. Deves estar cansado’, e colocando-o sobre seus ombros, voltou. Então lhe disse o Santo, bendito seja: ‘Tens bons sentimentos para guiar o rebanho de um homem; assim, pois, juro-te que apascentarás meu rebanho’. Daí [procede] que ‘Moisés era pastor’” (ExR 2,2). Este texto se aproxima bastante de Mc 6,34 no qual Jesus, como pastor, se compadece da multidão que se assemelhava a um rebanho perdido.

²⁸⁴ VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l’Eucharistie*, p. 135-136. Além dele LAVERDIERE, E., *The loaves and fish, a Eucharistic Banquet*, p. 235; PESCH, R., *Vangelo di Marco*, vol. I, p. 545; GRASSI, J. A., *Loaves and Fishes*, p. 19.

²⁸⁵ BORRELL, A., *Gesù Pastore e Maestro in Mc 6,34*, p. 366.

²⁸⁶ BORRELL, A., *Gesù Pastore e Maestro in Mc 6,34*, p. 368.

Algumas perícopes no AT apresentam uma formulação semelhante a respeito da imagem das ovelhas que não têm pastor. A primeira delas é 1Rs 22,17 na qual Josafá, rei de Judá, interroga o profeta Miquéias se deve ou não declarar guerra contra Ramot de Galaad. Enquanto todos os outros profetas anunciavam o êxito da empreitada, Miquéias tem a visão de todos os israelitas vagando sobre os montes “como um rebanho que está sem pastor”²⁸⁷. A imagem evoca, portanto, um povo desorientado e sem liderança²⁸⁸.

Um segundo texto é Jt 11,19 no qual Judite, tendo-se introduzido no acampamento inimigo, procura seduzir Holofernes com suas palavras. A heroína finge ter abandonado o seu povo que teria atraído sobre si a ira divina por causa de suas infidelidades. Quando Deus entregasse o povo nas mãos do exército adversário, Judite transmitiria este desígnio a Holofernes e este, por sua vez, poderia marchar contra Jerusalém com a certeza da vitória. Os judeus seriam assim conduzidos “como ovelhas que estão sem pastor” e nenhuma resistência seria feita.

Entretanto, dois outros textos merecem particular destaque para a compreensão da passagem. O primeiro deles é Nm 27,15-17 quando Moisés, após tomar conhecimento de que não entraria na terra prometida por ter fraquejado na fé, pede ao Senhor que coloque à frente da assembleia um homem que a preceda na saída e na entrada, que a faça sair e voltar “e não seja a assembleia do Senhor como ovelhas que estão sem pastor”. Com efeito, YHWH providenciou Josué (na LXX, Ἰησοῦς) como sucessor de Moisés, o responsável pela introdução do povo na terra prometida.

O segundo texto é Ez 34, um forte oráculo contra os líderes de Israel. O texto se divide em seis momentos que são: a) denúncia dos maus pastores (vv. 1-4); b) apresentação do rebanho desorientado (vv. 5-6); c) destituição dos pastores de seu cargo (vv. 7-10); d) anúncio de que Deus mesmo será o Pastor de seu rebanho (vv. 11-22); e) constituição de Davi como Pastor (vv. 23-24); e f) renovação

²⁸⁷ No texto paralelo de 2Cr 18,16 a expressão é ὡς πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν.

²⁸⁸ Fávio Josefo narra a mesma história dizendo que “os reis insistiram em que lhes declarasse toda a verdade, e ele contou que Deus lhe havia manifestado que os israelitas fugiam de lá para cá, semelhantes a rebanhos que estavam privados de pastores, perseguidos pelos sírios, e que aquilo significava que todos se salvariam: somente o rei pereceria no combate” (Ant. 8,404).

da aliança (vv. 25-31). Muito embora não haja no oráculo nenhuma formulação semelhante àquela apresentada até então, o texto fala que “foram dispersas as ovelhas porque não há um pastor” (v. 5).

Há alguns elementos em comum nos textos de Nm 27 e Ez 34. Primeiramente, em ambos se fala sobre o desorientação do povo em virtude da ausência de líderes políticos e religiosos que visem, antes de tudo, o bem-comum. Em Nm 27 a privação de um tal guia acarretaria o caos social e religioso. Em Ez 34, tal calamidade é já um fato. Outra característica comum aos dois textos é o *deserto*. Em Nm 27 o povo ainda peregrinava pelo deserto; em Ez 34,25 quando Deus promete selar uma aliança com seu povo, afirma que habitarão tranquilos “no deserto”. Ainda que em Mc 6,30-44 o adjetivo não tenha a conotação de terra inóspita, é um termo do mesmo campo semântico.

b) Ressonâncias no NT

A visão acerca do pastor é bastante positiva no NT, a ponto de ser apresentado como fiel ao rebanho e conhecedor das ovelhas (Jo 10,3.14.27), zeloso para com a grei (Lc 15,4-6) e não teme arriscar sua vida pelas ovelhas (Jo 10,11-13). Se no judaísmo palestinese as pessoas que exerciam tal atividade eram vistas com suspeita²⁸⁹, os textos evangélicos parecem refletir a vida mesma de Jesus que “oferecia a sua amizade exatamente aos pecadores e aos desprezados e amorosamente entrava em suas vidas”²⁹⁰.

A primeira interpretação do texto marcano é encontrada em Mt 9,36. Enquanto Marcos insere a citação no contexto da multiplicação dos pães, Mateus, ao contrário, retira a passagem desse meio e a coloca imediatamente antes do envio missionário dos Doze. Em Mateus, Jesus “tendo visto a multidão, foi movido de compaixão por ela porque estavam cansados e abatidos, como ovelhas que não têm pastor”²⁹¹.

²⁸⁹ Tais personagens estavam ligados à fraude e ao engano, eram privados dos direitos civis e sequer serviam como testemunhas nos processos (JEREMIAS, J., ποιμήν κτλ, col. 1201).

²⁹⁰ JEREMIAS, J., ποιμήν κτλ, col. 1205.

²⁹¹ Segundo Cousland, é bastante significativo que essa referência às ovelhas em Mt 9,36 esteja tão próxima a uma outra em 10,6, texto que fala do envio dos discípulos às “ovelhas perdidas da casa de Israel”. Para ele, os dois textos se influenciam mutuamente, de modo que a imagem das ovelhas presente nas passagens refere-se exclusivamente ao povo de

No versículo sucessivo, diz Jesus que “a colheita é grande, mas poucos os operários. Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita”. Portanto, se em Marcos a expressão antecede a atividade magisterial de Jesus seguida pela multiplicação dos pães, em Mateus serve de premissa para a necessidade de se pedir operários que trabalhem na messe do Senhor. Se os escribas e fariseus falham no cuidado e liderança das multidões (Mt 9,32-34; 12,22-24), ensinando doutrinas e preceitos meramente humanos (Mt 15,9), Jesus não somente cuida do rebanho, bem como convoca discípulos para que façam precisamente aquilo que ele faz.

Os vocábulos *pastor* e *ovelhas* aparecerão ainda uma segunda vez em Marcos, por ocasião da Última Ceia. Estando todos à mesa, Jesus anuncia que seria traído por um dos discípulos (Mc 14,18). Após a instituição da Eucaristia (vv. 22-25), Jesus novamente toma a palavra para dizer aquilo que aconteceria a si e aos Doze. Disse: “todos vós sereis escandalizados porque está escrito: ‘Ferirei o pastor e as ovelhas serão dispersas’” (v. 27)²⁹².

O evangelista coloca nos lábios de Jesus a passagem de Zc 13,7, porém com algumas alterações. Na LXX, o verbo *πατάσσω* está na segunda pessoa do plural do imperativo aoristo; portanto, a ordem é “feri o pastor!”. Na segunda cláusula, o verbo também se encontra no imperativo, porém a palavra é diversa. Em vez de *διασκοπίζω* ocorre *ἐκσπάω*: “e arrancai as ovelhas”.

A imagem do pastor de Zc 13,7 muitas vezes vem vinculada àquela do capítulo 11, um oráculo de condenação aos maus pastores do rebanho do Senhor. Contudo, não parece que o pastor de Zc 13,7 seja um pastor malvado, pois nesse mesmo versículo o próprio Deus se refere a ele como sendo o “meu pastor” e o “homem, meu concidadão”. Segundo Jeremias, “no contexto atual, todavia, 13,7 pode ser referido unicamente ao ‘traspassado’ de 12,10, cuja morte inaugura o tempo salvífico”²⁹³. Mas ainda que a imagem contivesse uma conotação negativa, tal emprego demonstraria a liberdade com que a Escritura

Israel (COUSLAND, J. R. C., *The Crowds in the Gospel of Matthew*, p. 88-91).

²⁹² Paralelo em Mt 26,31.

²⁹³ JEREMIAS, J., *ποιμήν κτλ.*, col. 1200

vinha interpretada, uma vez que em Mc 14,27 a imagem do pastor é eminentemente positiva²⁹⁴.

A citação no futuro se transforma em anúncio dos fatos que estão por acontecer e serve como chave de leitura para estes episódios. Nesse versículo, o termo *pastor* se refere a Jesus e ao seu destino de sofrimento e morte. Como se percebe, tal acontecimento acarretará consequências para a vida dos discípulos. Se em Mc 6,34c a palavra *ovelhas* se referia aos cinco mil homens alimentados por Jesus; aqui ela diz respeito exclusivamente ao grupo dos Doze. Convém ainda notar que a dispersão do rebanho será seguida pelo seu reagrupamento, pois em Mc 14,28 Jesus anuncia que após a ressurreição ele os precederia na Galileia²⁹⁵.

O que em Zc 13 salta aos olhos é o fato de a morte do pastor ser condição para a renovação da aliança com Deus. Aqui é Deus quem dá a ordem, enquanto em Marcos, o sujeito implícito do verbo *ferir* é o mesmo Senhor, no sentido de que o seu desígnio de salvação acontece por meio da morte do pastor. A propósito da imagem do “pastor morto”, segundo Tooley, não desempenha um papel importante no AT e nas outras literaturas e parece ser fruto da meditação da Igreja primitiva sobre a morte de Jesus²⁹⁶. A referência mais próxima seria Is 53,6 no contexto do quarto canto do servo de YHWH, sobre quem cai o peso das iniquidades do povo. Pois “todos éramos como ovelhas errantes,

²⁹⁴ BORRELL, A., La funció de Za 13,7 en el relat Marcà de la passió, p. 163.

²⁹⁵ Para Borrell, o texto de Zc 13,7, muito mais que anunciar a dispersão dos discípulos, tem um cunho eminentemente cristológico. A fórmula *ὅτι γέγραπται* de Mc 14,27 indica a liberdade absoluta com que Jesus assume o destino do Filho do Homem. Desde sempre ele se demonstra consciente das consequências de sua missão e do fracasso dos discípulos. O v. 28 começa com um *ἀλλά*, o que indica que a frase se opõe, em certo sentido, às palavras proféticas. Se as palavras de Zacarias servem para anunciar a morte de Jesus e a dispersão dos discípulos, as que seguem anunciam sua ressurreição e o encontro com os discípulos na Galileia (BORRELL, A., La funció de Za 13,7 en el relat Marcà de la passió, p. 165-167). Quanto a referência à Galileia, Tooley assevera que é dali que Jesus vem para ser batizado e começa a sua missão. É também na Galileia que convida os seus primeiros discípulos e demonstra que o Reino se faz presente. Assim em Mc 14,28 e 16,7, as referências à Galileia estão relacionadas aos discípulos, o que sugere que Marcos quer que o leitor perceba que esse ministério deve ser retomado, agora potencializado pela força da paixão, morte e ressurreição de Jesus. Portanto, a prova da ressurreição de Jesus, mais que uma tumba vazia, é o restabelecimento, por parte do Senhor, das atividades de outrora (TOOLEY, W., The shepherd and sheep image in the teaching of Jesus, p. 17).

²⁹⁶ TOOLEY, W., The shepherd and sheep image in the teaching of Jesus, p. 19.

cada um pelo seu próprio caminho errava”. Pouco mais abaixo, o servo que reúne e redime o rebanho é apresentado como *ovelha e cordeiro*.

A literatura canônica posterior continuou a empregar a imagem do pastor aplicando-a a Jesus. Assim, em Hb 13,20 o autor deseja que o mesmo Deus que fez subir dentre os mortos “o grande pastor das ovelhas” torne os destinatários aptos para todo bem na realização de sua vontade. No mesmo versículo o grande pastor é apresentado: “o Senhor nosso Jesus”. Para Keener, o texto depende de Is 63,11-14 (LXX), uma perícopes que fala da salvação do prometido novo êxodo comparada àquela do primeiro e que vem aplicado ao destino de Jesus. Como Deus conduziu Israel pelo Mar Vermelho, da mesma forma conduziu o grande pastor desde o reino da morte²⁹⁷. Portanto, Cristo é apresentado como superior a Moisés.

Um segundo e último texto, porém não menos interessante, é o de 1Pd 2,25. A passagem na qual se insere o versículo é uma recomendação aos trabalhadores domésticos a fim de que suportem os sofrimentos e ultrajes com submissão imitando o exemplo de Cristo. Depois de apresentar o modelo de Jesus que suportou insultos e sofrimentos sem ameaçar seus algozes, o autor conclui tirando daí uma consequência. Diz que “de fato, éreis como ovelhas errantes, mas agora fostes convertidos ao pastor e vigia de vossas almas”. De maneira análoga, também se encontram unidos nesse texto os elementos do pastor - não um pastor qualquer, mas um desvelado protetor - e do rebanho disperso.

c) Jesus, Mestre e Pastor

Os conceitos pastor/ovelhas no AT se vinculam de modo particular ao povo da Aliança. Em Mc 6,34c, pastor é o próprio Jesus a se compadecer diante do sofrimento alheio e as ovelhas são aquela multidão composta por aproximadamente cinco mil homens (v. 44) que Jesus tem diante dos olhos, provenientes de todas as cidades (v. 33c). Tal descrição do rebanho não permite associá-lo a nenhum grupo étnico ou social específico, o que equivale a dizer que a compaixão de Jesus não conhece confins e atinge a todos, indistintamente. O grupo que procura por Jesus, que ouve suas palavras e que por ele é

²⁹⁷ KEENER, C. S., *Shepherd, Flock*, p. 1092.

alimentado torna-se, dessa forma, o paradigma de todos aqueles que se aproximam do Senhor.

Conforme o v. 34, se pode dizer que não há nenhuma conexão necessária entre a multiplicação dos pães e a compaixão experimentada por Jesus. Como já foi acenado precedentemente, a multidão não *necessitava* que Jesus fizesse o milagre. Os discípulos sugerem que as pessoas sejam despedidas, exatamente porque não veem nenhum dano em tal comportamento.

Aqui, a compaixão se liga a uma outra atividade de Jesus: “e começou a ensinar-lhes muitas coisas”. O ensinamento é, portanto, o tema central do versículo. Se, por um lado, Marcos fala frequentes vezes da atividade magisterial de Jesus que, “como de costume, de novo ensinava-lhes” (Mc 10,1), por outro, ele evita falar do conteúdo do ensinamento (Mc 1,21.22; 2,13; 6,2)²⁹⁸. A novidade da perícopé é a associação do pastor ao tema do ensinamento²⁹⁹.

Assim como no v. 30c não se fizera qualquer menção ao conteúdo da pregação dos discípulos, o mesmo acontece em 34d referido, porém, a Jesus. Agora os Doze não são chamados a pregar, mas simplesmente a serem testemunhas da pregação de Jesus que deveria ser transmitida após a ressurreição (Mc 16,20).

O versículo mateano correspondente conserva boa parte da construção de Marcos. Em Mt 14,14 diz que Jesus “desembarcando, viu uma grande multidão e foi movido de compaixão por eles”. Porém o resultado é completamente outro, pois enquanto Marcos fala do

²⁹⁸ Não obstante isso, alguns autores levantam especulações acerca do conteúdo do ensinamento de Jesus em Mc 6,34d. Para estes autores, teria ele falado sobre o Reino dos céus ou então tentado corrigir a visão incorreta das pessoas acerca de seu messianismo (MONTEFIORE, H., *Revolt in the desert?*, p.136; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 67.; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *Crisis mesianica en la multiplicación de los panes*, p. 435). Seja como for, muito mais importante que tentar descobrir o conteúdo da pregação – coisa que nem mesmo o evangelista se preocupou em fazê-lo – é afirmar o fato de que Jesus ensina.

²⁹⁹ Há uma certa associação no midrash NmR 33,2: “Isto é o que [a Escritura] diz: ‘Conduziste qual rebanho a teu povo pela mão de Moisés e Aarão’ (Sl 77,21). O que significa NHYT? É um acróstico. R. Eliezer dizia: ‘Milagres - Nissim - fizeste com eles; Vida - Hyyim - lhes deste; o Mar - Yam - dividiste para eles; a Torah - Torah - lhes deste’”. Na literatura apócrifa: “Eu respondi e lhes disse: ‘Os pastores, as lâmpadas e as fontes vêm da Lei; se nós nos afastamos dela, a Lei permanece. Se, pois, prestais atenção à Lei e estais atentos à sabedoria, não faltará a lâmpada, não se irá o pastor, nem a fonte se secará”” (2Br 77,15-16).

ensinamento, Mateus diz que movido pela compaixão Jesus “cuidou dos seus enfermos.

O texto lucano é ainda mais diferente, em primeiro lugar por omitir a referência à compaixão de Jesus. Além disso, se Marcos evita falar do conteúdo da pregação de Jesus, em Lc 9,11 o evangelista diz que Jesus “tendo-os acolhido, falava-lhes sobre o Reino de Deus”. Em seguida, como Mateus, diz que ele “curava os que tinham necessidade de cuidados”.

A imagem de Jesus apresentado como mestre é uma insistência marcana. É dessa forma que ele se identifica e é identificado pelos discípulos, pelos oficiais religiosos e pelas demais pessoas (Mc 4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14). O mesmo se diga acerca do ato de *ensinar*, que em Marcos aparece 17 vezes³⁰⁰.

Ao narrar a sua história, Marcos não quer ser um mero colecionador de fatos a respeito de Jesus. Há indícios textuais de que o autor tinha em mente os seus leitores, portanto, um grupo real³⁰¹. Assim, o material escolhido pelo evangelista para ser narrado à comunidade deveria ter algum sentido para ela. Seja na narrativa da multiplicação dos pães, seja em qualquer outro relato marcano, não se encontram todas as respostas a respeito da identidade de Jesus, de modo que o texto funciona como um quebra-cabeças no qual o leitor vai construindo pouco a pouco a imagem do Mestre. Contudo, pretender construir tal quadro prescindindo de sua atividade magisterial seria algo impossível na concepção marcana.

³⁰⁰ Das ocorrências do termo em Mateus, a única vez que o título é endereçado a Jesus é em 26,18. Para Mateus, esse é o modo como os de fora identificam Jesus, mas essa aparência não é a mais correta (Mt 9,11.19; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36). O vocábulo, portanto, não tem um sentido cristológico positivo. Em Lucas, tal título não é empregado pelos discípulos para se referirem a Jesus. Outras pessoas recebem tal denominação, como por exemplo, João Batista (Lc 3,12), os que discutiam com Jesus no templo (Lc 2,46). Em geral, a palavra vem empregada no contexto de disputa religiosa (Lc 10,25; 11,45; 19,39; 20,39). Não obstante Lucas use mais vezes o termo que Mateus, ele partilha de sua visão negativa sobre ele, pois geralmente quem o emprega são os adversários de Jesus e não seus seguidores mais próximos. Achtemeier considera que as ocorrências em Marcos se localizam no material tradicional conservado pelo autor e não nas introduções editoriais, conclusões ou explicações. Assim, ele segue uma tradição que nem Mateus, nem Lucas se sentiram obrigados a seguirem (ACHTEMEIER, P. J., “He taught them many things”, p. 473-474).

³⁰¹ Alguns desses indícios são evidentes, como o aparte de Mc 13,14 (“que o leitor entenda); vide ainda 7,19; 15,21.

Muito embora em Marcos os milagres ocupem um lugar de realce no conjunto do evangelho, quando tomados de maneira isolada eles oferecem uma ideia falsa a respeito de Jesus. Aos poucos o autor vai subordinando a importância dos milagres a outros elementos, como por exemplo, o fato de que Jesus deve sofrer, morrer e ressuscitar dos mortos (Mc 8,31-32; 9,30-31; 10,32-34)³⁰².

Ora, se a ênfase do v. 34 recai sobre o aspecto do ensinamento, qual a necessidade de se narrar logo em seguida um milagre? Se apresentar um Jesus como milagreiro não era a intenção de Marcos, o mesmo se diga a respeito de um Jesus que tão somente fala. O evangelista oferece uma imagem equilibrada entre esses dois polos. Seja quando Jesus se põe a ensinar, seja quando realiza um milagre, em ambas as ocasiões ele está ensinando ao povo, porém de modos diferentes. As duas maneiras de pregar apontam para a sua identidade enquanto Messias. Tanto os ensinamentos quanto os milagres são realizados com a mesma autoridade e poder³⁰³.

Jesus contempla um grupo espiritualmente perdido por causa da parcialidade do ensinamento dos escribas, fariseus, sacerdotes e anciãos. A reação de afeto não deve ser entendida como se fosse um parêntese na narrativa. Ao inseri-la, Marcos está a oferecer aos leitores uma característica teológica que lhes permitirá um conhecimento mais adequado a respeito de Jesus. Não obstante isso, “a palavra ‘compaixão’ é fraca demais para exprimir a emoção que movia Jesus”. É um impulso interior, movimento visceral, íntimo e apesar de todo esforço para se tentar traduzir isso em palavras, “nem mesmo essas expressões conseguem captar o profundo sabor físico e emocional da palavra grega para compaixão”³⁰⁴. Diante da desorientação do povo, Jesus prova compaixão e se põe a ensinar: com palavras e atos de poder, mas sempre deverá ser entendido como ensinamento.

³⁰² ACHTEMEIER, P. J., “He taught them many things”, p. 476; GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. I, p. 302.

³⁰³ “In sum, the Jesus that Mark is intent on portraying is a Jesus who performed mighty acts, but not as a sheer magician or miracle-worker. The Jesus who performed mighty acts is the Jesus who was preeminently the teacher, and whose power as teacher is made visible in the acts of power he regularly performed” (ACHTEMEIER, P. J., “He taught them many things”, p. 478).

³⁰⁴ NOLAN, A., *Jesus antes do cristianismo*, p. 49.

Ele não tem a pretensão de tentar resolver todos os problemas da multidão por meio dos milagres, aliás o texto sequer menciona a necessidade do milagre. Mais do que um simples observador externo, Jesus participa da dor e opressão do povo, estabelecendo com este uma relação estreita, e abrindo-o para uma possível resposta de fé.

O retrato de Jesus enquanto Messias-Pastor se distancia, portanto, de todas as concepções messiânicas centradas na soberania da realeza ou do poderio militar – apesar de em algumas perícopes o pastor ganhar características militares e políticas. A natureza do Messias é aquela da ternura do Pastor que conduz e protege o seu rebanho com desvelo, guiando-o com seu ensinamento.

Sem dúvidas, o episódio da multiplicação dos pães incidiu de maneira direta na autocompreensão de Jesus a respeito de sua messianidade. Ele encarna o ideal do pastor fiel apresentado no AT e uma vez tendo sido estabelecido tal pastor, a aliança de paz entre Deus e o rebanho será selada (Ez 34,23-25). É ele quem livrará o rebanho do medo e do terror e não lhe faltará nada (Jr 23,4-5). É ele quem apascentará com a força do Senhor e as ovelhas viverão em paz (Mq 5,1-4).

Além do teor afetivo, o Messias aqui reproduzido se reveste de autoridade. O simples fato de ensinar já evoca a autoridade do Mestre. Portanto, o Pastor-Messias de Marcos exerce o seu pastoreio com a competência de quem o faz por direito. Mas tudo isso sem se impor, sem coagir o rebanho à obediência.

Tais ideias a partir da multiplicação dos pães não abarcam toda a personalidade de Jesus e constroem uma cristologia exaustiva. Porém, esses elementos não poderiam ser descuidados sob pena de se construir uma imagem que não correspondesse àquela desejada pelo autor do evangelho. A profunda humanidade de Jesus caracteriza o seu messianismo que, por sua vez, vem revestido de uma autoridade zelosa e compassiva.

Resumo do capítulo

Seguindo os passos do Método Histórico Crítico, no capítulo terceiro foi analisado o texto da primeira multiplicação dos pães. Depois de apresentar uma proposta de tradução da perícope com os

respectivos acenos gramaticais, observou-se que a crítica textual não apresenta nenhum grande problema que alterasse o sentido do texto.

Da mesma forma, na delimitação da perícope evidencia-se um início e um fim da passagem perfeitamente identificáveis, além de a mesma possuir em seu interior grande coerência temática que se verifica, sobretudo, pela repetição de inúmeros termos. Dessa forma, o texto seria composto de uma longa ambientação (vv. 30-34), da narrativa de milagre propriamente dita (vv. 35-41) e de uma conclusão (vv. 42-44). No que tange ao gênero literário da passagem, admite-se que seja uma “história querigmática de milagre” precedida de uma extensa introdução.

O comentário ao texto obedeceu a ordem acima apresentada, exceção feita ao versículo 34 que, por ser o coração da pesquisa, foi tratado de modo particular no final do capítulo. A partir das observações feitas, concluiu-se que não se pode afirmar que o milagre fosse dirigido exclusivamente a um público judeu. Muito embora alguns indícios apontem para a realização do milagre na margem ocidental do lago de Genesaré, os destinatários da história seriam todos aqueles que aqui são descritos como “ovelhas que não tinham pastor” (v. 34).

Muito embora no AT em textos mais antigos o título de pastor fosse usado com certa reserva, no saltério e no pós-exílio o apelativo foi abundantemente empregado. Além de Deus, seus representantes — civis e religiosos — são igualmente identificados, porém de modo negativo. O povo, por sua vez, é o rebanho do Senhor, frequentemente oprimido explorado pelos maus pastores.

Alguns textos veterotestamentários foram particularmente analisados, dentre os quais o Sl 23; 1Rs 22,17; Jt 11,19; Nm 27,15-17 e Ez 34. Particularmente os dois últimos textos são muito interessantes, dadas as semelhanças temáticas, muito embora não se possa falar de dependência literária, já que em Mc 6,34 não ocorra uma citação literal de nenhum texto específico.

No NT a imagem do pastor é mais positiva, como se analisou em diversos textos. Particularmente em Marcos, o termo reaparecerá em Mc 14,18 ao fazer uma citação de Zc 13,7. O que salta imediatamente

aos olhos é a atividade do pastor enquanto mestre. É nesse ponto que se consegue captar a abrangência do termo *compaixão* na perícopé.

A *compaixão* de Jesus se manifesta sobretudo pelo seu ensinamento. Às multidões desorientadas, Jesus oferece seu ensinamento. Sob este prisma se entende também o milagre. Em nenhum momento do texto foi afirmada a necessidade da intervenção de Jesus, mas se ele assim o faz é porque seus milagres não têm fim em si mesmo, mas apontam para uma realidade maior, a saber, para a descoberta de sua real identidade.

A imagem de Jesus apresentada pelo evangelista se equilibra sobre esses dois pilares, a saber, o ensinamento e o prodígio, que também é uma forma de ensinar, já que revela o seu verdadeiro eu. É Jesus quem pode conferir algum sentido à multidão desorientada e abatida e é nisso que se revela a sua extrema *compaixão*. Ele assume o ideal do pastor fiel e compassivo do AT, imagem do próprio Deus a se desdobrar em atenções pelo seu povo.

4.

A Compaixão de Jesus nas demais passagens do Evangelho de Marcos

Depois de ter sido analisado o texto da primeira multiplicação dos pães, o campo de visão será agora ampliado a partir das outras passagens nas quais o termo *σπλαγγνίζομαι* ocorre no evangelho de Marcos. Tratam-se de outros três momentos, a saber, a purificação do leproso (Mc 1,40-45), a segunda multiplicação dos pães (Mc 8,1-10) e a cura do menino possuído (Mc 9,14-29). O que será enfatizado neste capítulo é a imagem de Jesus que emerge dos mesmos a partir do uso do vocábulo. A pergunta que perpassará as páginas subsequentes é: os outros empregos que o autor faz de *σπλαγγνίζομαι* acrescenta alguma novidade ao que já foi apresentado? Na conclusão tentar-se-á esboçar uma imagem de Jesus que emerge das quatro passagens marcadas assinaladas pela temática da compaixão.

4.1. A purificação do leproso (Mc 1,40-45)

Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς	40a	E vem a ele um leproso
παρακαλῶν αὐτὸν	40b	pedindo-lhe
ῥ[καὶ γονυπετῶν]	40c	[e ajoelhando-se]
καὶ ἰλέγων αὐτῷ ὅτι	40d	e dizendo-lhe:
ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι.	40e	Caso queiras, podes purificar-me.
Ὶκαὶ Ὶσπλαγγνισθεὶς	41a	E tendo sido movido de compaixão,
ἐκτείνας τὴν χεῖρα* Ὶαὐτοῦ ἤψατο Ὶ	41b	tendo estendido a sua mão, tocou[-o]
καὶ λέγει Ὶαὐτῷ·	41c	e diz-lhe:
θέλω, καθαρίσθητι·	41d	Quero, sê purificado.
καὶ Ὶεὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἢ λέπρα,	42a	E imediatamente foi-se embora dele a lepra

□καὶ ἐκαθαρίσθη.	42b	e foi purificado.
καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῶ	43a	E tendo-se irritado com ele
εὐθύς ἐξέβαλεν αὐτὸν`	43b	imediatamente expulsou-o
καὶ λέγει αὐτῶ·	44a	e diz-lhe
ὄρα μηδενὶ ὁμηδὲν εἴπης,	44b	Olha, não digas nada a ninguém,
ἀλλ' ὕπαγε	44c	mas vai,
σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ	44d	mostra-te ao sacerdote
καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ	44e	e oferece pela tua purificação
καθαρισμοῦ σου		
ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς	44f	o que Moisés ordenou, como
μαρτύριον αὐτοῖς.		testemunho contra eles.
Ὁ δὲ ἐξελθὼν	45a	Mas, tendo saído,
ἤρξατο κηρύσσειν ὁπολλὰ	45b	começou a anunciar muitas coisas
καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον,	45c	e a divulgar o fato,
ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι	45d	de modo que ele não mais
φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν ² ,		podia entrar abertamente na cidade,
ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις	45e	mas estava fora, em lugares ermos.
^{οἱ} ἦν·		
καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν	45f	E vinham a ele de todas as
πάντοθεν.		direções.

a) A questão da crítica textual de Mc 1,41

O aparato crítico da NA²⁸ apresenta uma série de variantes que consistem, na maior parte dos casos, em omissões, acréscimos, inversões e substituições de termos. Entretanto, uma variante merece particular atenção, por se tratar exatamente do vocábulo aqui estudado.

O problema encontra-se no v. 41a no qual uma das variantes, em vez de conter σπλαγχνισθείς, apresenta οργισθείς (*irou-se*). A primeira possibilidade goza de numerosos e antigos testemunhos.

Sustentando a leitura, há representantes das famílias de manuscritos seja alexandrina, seja bizantina³⁰⁵. Os textos paralelos de Mt 8,1-4 e Lc 5,12-16, muito embora não falem da compaixão de Jesus, também não dizem nada a respeito de sua ira.

Por outro lado, os testemunhos que apoiam a variante $\sigma\gamma\iota\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ não são tão numerosos³⁰⁶. Apesar de a lição $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\iota\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ ter sido escolhida pela NA²⁸ a ponto de Metzger classificá-la como quase segura {B}, os testemunhos externos parecem não ter convencido suficientemente os exegetas que optam pela *lectio difficilior*³⁰⁷.

Muitos estudiosos consideram que os copistas teriam se sentido constrangidos diante do texto que falava da ira de Jesus e, por isso, teriam mudado tal sentimento para a compaixão. O contrário seria improvável de acontecer. A maioria dos exegetas se vê impelida a aceitar a variante $\sigma\gamma\iota\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ porque no versículo seguinte fala-se da irritação de Jesus (v. 43a). Aparentemente, a compaixão experimentada na cura não estaria de acordo com o que segue na passagem.

Na tentativa de explicar o porquê da irritação de Jesus, há aqueles que afirmam que tal sentimento se deve à desordem na criação causada pelo mal³⁰⁸. Ou então seria uma luta contra uma doença mortal³⁰⁹ ou uma comoção pneumática do taumaturgo³¹⁰. Ainda há aqueles que afirmam que a raiva de Jesus contra o leproso se deve à transgressão da lei³¹¹ ou que, por causa da transgressão, ele se viu obrigado a interromper seu ministério de pregador³¹². Por fim, há os

³⁰⁵ Sustentam a variante os maiúsculos κ , B, D, ainda os minúsculos 892, 2427, um testemunho da Vetus Latina, alguns manuscritos saídicos e em parte dos manuscritos da tradição boáirica. Ainda apoiando a variante, porém acrescentando antes da palavra a expressão $\text{o } \delta\epsilon \text{ } \text{I}\eta\sigma\upsilon\varsigma$, estão os seguintes testemunhos: A, C, L, W, Q, 0130, ^f.¹³, \aleph , alguns manuscritos latinos, a versão siríaca, um testemunho saídico e parte dos manuscritos da tradição boáirica.

³⁰⁶ Códice Beza e os códices latinos a, ff², r^{1*}.

³⁰⁷ A Bíblia de Jerusalém, nas edições mais antigas, sustentava a leitura “movido de compaixão”, mas na edição atual opta pela variante $\sigma\gamma\iota\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma$.

³⁰⁸ GNILKA, J., El Evangelio según San Marcos, vol. I, p. 108.

³⁰⁹ TAYLOR, V., The Gospel According to St. Mark, p. 187.

³¹⁰ PESCH, R., Il Vangelo di Marco, vol. I, p. 243.

³¹¹ ANDERSON, H., The Gospel of Mark, p. 97.

³¹² TELFORD JR, G. B., Mark 1,40-45, p. 54-58, sobretudo à p. 56.

que tentam dirimir o impasse apelando para uma tradução alternativa da perícopel³¹³.

A contradição existente entre *σπλαγχνισθείς* e *ἐμβριμησάμενος* é aparente, pois se localizam em momentos distintos da narrativa. Primeiramente, Jesus se encontra com o leproso e, movido de compaixão, realiza sua purificação. O sentimento explicaria o resultado obtido na vida do homem necessitado. Logo em seguida, ele se impacienta e afasta de modo áspero do ex-leproso. Tal atitude exprime a contrariedade de Jesus no que diz respeito à divulgação do milagre. Só a compaixão diante do infeliz explicaria o motivo pelo qual Jesus, mesmo tendo motivos para estar contrariado, consentiu com a cura³¹⁴.

Além disso, se os copistas tivessem se sentido constrangidos ao afirmar que Jesus se irritou, seria difícil explicar o motivo pelo qual, na cura do homem com a mão seca, Jesus que olha ao redor μετ' ὀργῆς (Mc 3,5). Ou então, em Mc 10,14, uma vez que os discípulos impediam a aproximação das crianças, Jesus “se indignou” (ἠγανάκτησεν) por isso. Ademais, enquanto *σπλαγχνισθείς* é, repetidas vezes, aplicado a Jesus, o mesmo jamais acontece com ὀργισθείς que, das 6 vezes que aparece no NT, em nenhuma delas refere-se a Jesus³¹⁵.

³¹³ Este é o caso de Lake que sustenta que a dificuldade do texto se deve à pontuação do mesmo. Propõe a seguinte tradução: “And there came to him a leper beseeching him and kneeling and saying to him, If thou wilt, thou canst make me clean; and he [the leper] put out his hand in a passion of rage and touched him. And he [Jesus] said, I will, be thou clean. And immediately the leprosy departed from him and he was clean. And he rebuked him and immediately drove him out”. Assim, um acesso de raiva por parte do leproso, causado pela miséria de sua situação, teria motivado o homem a tocar em Jesus. Em virtude disso, Jesus se irrita com o homem por causa do ato injustificado num momento de paixão (LAKE, K., ἐμβριμησάμενος and ὀργισθείς, Mark 1,40-43, p. 197-198). Contudo, as dificuldades encontradas no texto não podem ser dirimidas com uma simples mudança na pontuação, conforme se verá adiante.

³¹⁴ FUSCO, V., Il segreto messianico nell'episodio del lebbroso (Mc 1,40-45), p. 277. O autor ainda diz que a verdadeira *lectio difficilior* é *σπλαγχνισθείς*, uma vez que seria difícil para um copista, consciente do tema da transgressão da Lei, admitir a aproximação do leproso.

³¹⁵ Conforme se viu, em Mc 3,5 ocorre apenas o substantivo ὀργή. Ainda acerca dos que oferecem explicações para as dificuldades da perícopel, há os que tentam explicar as duas possíveis variantes a partir da confusão entre as raízes aramaicas כחך (*ter piedade*) e ערר (*comover-se, rebelar-se*) (PÉREZ FERNÁNDEZ, M., Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica, p. 357). Metzger aponta ainda a possibilidade de confusão entre os termos siríacos *ethraham*, “ele se compadeceu” com *ethra'em*, “ele se indignou” (MET-

Além disso, como se verá mais adiante, a verdadeira *lectio difficilior* é aquela apoiada pela maioria dos manuscritos. Isso porque o evangelista combinou dois temas que caminhavam em direções diametralmente opostas até então. Compaixão e impureza não ocorrem juntas no AT. A resposta natural frente à impureza é o horror, a fuga, a repulsa, mas jamais a compaixão. Dessa forma, Marcos parece ter inovado ao colocar Jesus tocando no leproso. Contudo, é bom recordar que o toque nasce da compaixão e não da ira e essa é a justificativa para a escolha da variante em questão.

b) Encontro de Jesus com o leproso (1,40abc)

Em nenhum dos versículos o nome de Jesus é citado. Em contrapartida, é apresentado um personagem novo que dominará toda a narrativa e que depois do v. 45 desaparecerá por completo do evangelho. Trata-se de um leproso que é descrito da mesma forma em Mt 8,2, mas que em Lc 5,12 se trata de “um homem cheio de lepra”.

Acerca da tradução do termo λεπρός, muitos estudiosos se questionam a respeito da conveniência de se traduzir o vocábulo por *leproso*, uma vez que a palavra abarcaria uma grande quantidade de afecções cutâneas e não somente o que hoje se chama *hanseníase*³¹⁶.

ZGER, B., Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego, p. 66. Ainda LÓPEZ VILLANUEVA, M., Tocar al leproso, p. 118).

³¹⁶ Lv 13 fala acerca do diagnóstico da doença chamada נִשְׁרָץ. Ali são apresentados diversos graus da doença que, segundo os estudiosos, não pode ser identificada com o que chamamos de hanseníase, o que vem confirmado pelo fato de se falar de lepra dos tecidos (Lv 13,47-59) e das paredes das casas (Lv 14,34-53). Lv 14 traz uma série de prescrições que dizem respeito ao complicado rito de purificação daqueles que tinham sido acometidos pela doença. O papel do sacerdote é meramente declarativo. Em nenhum lugar do Levítico se encontram orientações sobre um tratamento que permitisse chegar à cura, mas somente indicações que visavam identificar a doença. O registro mais antigo da hanseníase remonta aos anos 300-250 a.C., contudo a datação é ainda algo bastante discutido. A teoria mais aceita atualmente é a de que a lepra foi introduzida no Oriente Médio pelas tropas de Alexandre Magno ao retornarem da Índia. O adjetivo λεπρός era empregado pelos escritores clássicos para descrever qualquer coisa áspera, sarnosa ou escamosa. A hanseníase era conhecida pelos gregos nos séc. III e II a.C pelo nome ἐλεφαντίασις. Fato é que, quando da tradução do Pentateuco para a língua grega, נִשְׁרָץ se transformou em λέπρα, um termo genérico aplicado a lesões na pele, geralmente de natureza escamosa. S. Jerônimo conservou a palavra lepra para o correspondente hebraico. Dessa forma, a ἐλεφαντίασις se transformou em lepra. A palavra λέπρα não é um termo unívoco, podendo indicar condições dermatológicas comuns como a impetigem, psoríase, eczema,

Seria um preciosismo exagerado demorar-se sobre os matizes diversos que estão por debaixo do emprego de λεπρός. Nesse caso, basta saber que o homem acometido de λεπρός encontrava-se num estado de afastamento religioso, político e social. Segundo a Lei de Moisés, ele deveria trazer suas vestes rasgadas e os cabelos desgrenhados, cobrir a barba e gritar “Impuro! Impuro!” para que ninguém dele se aproximasse. Além disso, sua moradia seria fora do acampamento (Lv 13,45-46; Lc 17,11-13).

Como se vê, o texto mostra que uma barreira religiosa, política, social e cultural foi quebrada pelo leproso. O fato de se dirigir a Jesus, tendo-se ajoelhado, indica que o homem reconhecia nele uma autoridade diante da qual ele se submetia. O gesto antecede a súplica que, a seguir, será apresentada.

c) O pedido do leproso (Mc 1,40de)

O pedido é formulado deixando claro que o leproso acreditava que Jesus haveria de querer ajudá-lo. Movido por tal confiança, ele lhe dirige a sua súplica que aponta não apenas para a vontade do curador, mas também para sua autoridade.

A segunda parte do pedido aponta para a habilidade para atender o pedido naquela circunstância concreta. A expressão “caso queiras” não põe em xeque o poder de Jesus e nem mesmo indicaria falta de confiança da parte daquele que faz a súplica. Tal modo de dizer mostra que Jesus tem todos os meios para realizar a purificação desejada, mas que sua obtenção está inteiramente submetida ao seu querer³¹⁷.

Chama a atenção o fato de o pedido do enfermo não fazer qualquer referência a uma possível cura física da doença. O verbo aqui

acne, até a leucodermia (vitiligo) ou doenças mais crônicas, das quais a hanseníase é uma das formas. A respeito de um estudo clínico da doença com referências históricas, vide GRAMBERG, K. P. C. A., “Leprosy” and the Bible, p. 10-23; DAVIES, M. L., Levitical leprosy, p. 136-137; VAN DER LOOS, H., The Miracles of Jesus, p. 465-479; HARRISON, R. K., Leprosy, p. 1187-1190; MICHAELIS, W., λέπρα, λεπρός, col. 637-638; MATTHEWS, V. H.; BENJAMIN, D. C., The leper, p. 292-297. ELLINGWORTH, P., Leprosy, in p. 463; COCHRANE, R. G., Biblical Leprosy, p. 3-15.

³¹⁷ Diferente é a construção encontrada em Mc 9,22 por ocasião da cura de um menino, quando o pai, demonstrando hesitação quanto à capacidade de Jesus, diz: “Mas, se podes [fazer] algo...”.

empregado é καθαρίζω, que pode significar “limpar, declarar puro e purificar” o qual, na maioria das vezes, sublinha o dado religioso. O presente texto é a única vez em que a palavra καθαρίζω aparece num contexto de cura.

Em Mc, o tema da pureza é abordado inúmeras vezes (Mc 2,15-17; 5,27; 5,39-40; 7,1-23; 14,3). Tais episódios levam a crer que Jesus, apesar de não ter abolido as antigas leis de pureza, de certa forma, ultrapassa-as, dando-lhes um sentido novo. A pureza judaica era algo exterior, ao passo que ele propunha uma noção mais interior, considerando a fonte mesma do agir humano (Mc 7,14-15.20)³¹⁸.

d) Purificação do leproso (Mc 1,41-42)

Diante do pedido do leproso, Jesus poderia simplesmente ignorá-lo, afastando-se do homem. Se ele assim o fizesse, estaria em pleno acordo com as antigas prescrições da Lei mosaica. No entanto, a situação do homem desperta nele o sentimento da compaixão. Diante das mazelas humanas, esta era a reação de Jesus que, muito mais do que um mero sentimento, impelia-o inexoravelmente à ação. A compaixão em Jesus “por um lado, representa a vivência encarnada do sentimento; por outro, a urgência de transformá-lo em um gesto concreto de libertação e salvação”³¹⁹.

O fato de estender a mão (v. 41b) foi visto por muitos exegetas como uma evocação das inúmeras passagens veterotestamentárias nas quais o próprio Deus ou seus representantes, para libertar seu povo e intervir de modo salvífico, estendem a mão (Ex 4,4; 7,19; 8,1; 9,22-23; 14,16.21.26)³²⁰.

³¹⁸ WESTERHOLM, S., Clean and unclean, p. 130. Ainda sobre a temática, vide CHILTON, B., Purity and Impurity, p. 988-989.

³¹⁹ ESTÉVEZ, E., Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ en el NT, p. 519.

³²⁰ Como recorda Wojciechowski, o gesto poderia se aproximar de outras passagens veterotestamentárias nas quais qualquer coisa que tocasse o altar se tornaria santa (Ex 29,37; 30,29); ou as pessoas que tocassem as oferendas seriam santificadas (Ag 2,12) e ainda, qualquer contato com o culto torna as coisas santas (Ez 42,14). Por sua vez, o toque de Deus, às vezes, designa vocação (1Sm 10,26; Dn 8,18; 10,10), mas também pode ser um flagelo (1Sm 6,8; Is 53,4) e uma comoção da natureza (Am 9,5; Sl 104,32). Contudo, o mesmo autor assevera que nenhum desses exemplos coincide exatamente com o texto de Mc 1,41 (WOJCIECHOWSKI, M., The touching of the leper, p. 118).

O toque deve ser diferenciado do gesto de segurar pela mão (Mc 1,31; 5,41) e da imposição de mãos (Mc 6,5; 8,22). Aqui trata-se de um gesto terapêutico, tanto no sentido físico quanto no social e religioso, e não se encontra em Marcos nenhum modo semelhante de cura empregado por Jesus. O leproso é intocável por causa de sua enfermidade e o contato físico rompe o isolamento e o insere novamente no âmbito das relações³²¹.

Na cura do leproso, o toque vem acompanhado de uma ordem que explicita a intenção do contato físico (v. 41d). O episódio é narrado como um ato milagroso, ou seja, o efeito pretendido se dá instantaneamente. O advérbio εὐθύς (*imediatamente*) não é mero fruto de uma repetição estilística do autor, mas revela a imediatez da purificação.

Muitos autores, marcados pela crítica racionalista, entenderam a intervenção de Jesus como uma simples declaração de pureza, assim como faziam os sacerdotes de então³²². Nesse caso, estariam sendo atribuídas a Jesus certas funções sacerdotais. No entanto, apesar de o verbo καθαρίζω poder ser entendido como “declarar puro”, o advérbio de tempo leva a crer que o acontecido fora algo imediato, instantâneo e, por que não dizer, milagroso³²³.

³²¹ VAN IERSEL, B., Marco, p. 132.

³²² Este é o caso de Crossan, que estabelece uma diferença entre afecção e mal. Afecção é uma disfunção dos processos biológicos e/ou psicológicos; mal, por sua vez, refere-se à experiência psicossocial ou ao significado que tem o padecimento de certas afecções. No caso do leproso, ele padecia de uma afecção (ou seja, uma psoríase) e de um mal, a saber, o estigma pessoal e social que implicava impureza, isolamento e rejeição. Dessa forma, enquanto persistisse a afecção, o mal também persistiria. Mas, se aquela não desaparecesse, o mal poderia ao menos ser remediado. A partir dessas considerações, conclui dizendo que “Jesus, que na realidade não teria podido curar essa afecção nem nenhuma outra, remediaria o mal daquele pobre homem ao negar-se a aceitar a impureza ritual e a marginalização social que implicava sua afecção. (...) Pode ser que com essa interpretação pareça a alguns que pretendemos jogar por terra o milagre. Mas os milagres não supõem tanto uma transformação do mundo físico quanto uma transformação do mundo social e, em todo caso, é a sociedade quem dita como devemos conceber, utilizar e explicar esse mundo físico. Certamente estaria bem se estivesse em nossas mãos fazer alguns milagres que transformassem o mundo físico, mas mais desejável seria realizar umas mudanças no mundo social e, isso sim, está em nossas mãos” (CROSSAN, J. D., *Jesús: Biografía revolucionaria*, p. 98-99).

³²³ Não há razão, portanto, para se admitir algum tipo de cura por sugestão psicológica. Davies acredita que a vida dos judeus no pós-exílio, por ser excessivamente regrada pela Lei, conseqüentemente era tensa e estressante e a ansiedade é a maior causadora de der-

Ao se demonstrar capaz de curar o leproso, Jesus revela que possui autoridade divina, pois a cura dessa enfermidade era tão difícil quanto ressuscitar um morto, ação possível a Deus somente³²⁴.

e) Afastamento/demonstração (Mc 1,43-44)

A partir do v. 43 começa uma série de especulações acerca do sentido de certas palavras relacionadas a Jesus. Chama a atenção dos estudiosos a contradição entre a compaixão experimentada no v. 41a, que o levou a curar o enfermo, e a dureza de termos como ἐμβριμησάμενος (*tendo-se irritado*, v. 43a) e ἐξέβαλεν (*expulsou*, v. 43b).

Na tentativa de dar uma explicação plausível, certos autores entenderam essa irritação de Jesus como um estado de excitação experimentado pelos taumaturgos quando deveriam realizar milagres³²⁵. Fundamenta sua opinião em obras como a *Vita Apollonii* na qual a comoção do milagreiro indica que ele adquire ou possui força para realizar o portento³²⁶. Entretanto, o texto não afirma que Jesus estivesse num estado alterado de consciência³²⁷.

matite. Por isso, a autora sugere que a lepra levítica era uma neurodermatite provocada pelo estresse da vida em sociedade na qual toda ação era, ou deveria ser, determinada pela Lei. No caso específico de Mc 1,40-45 diz que o leproso, ao ser tocado por Jesus, recebeu uma intensa descarga de energia psíquica e, nessas circunstâncias, é inteiramente razoável que a neurodermatite mostrasse uma sensível melhora (DAVIES, M. D., *Levitical leprosy: uncleanness and the psyche*, p. 137-139). As afirmações da autora, por mais verídicas que sejam, baseiam-se não no texto, mas em hipóteses mais ou menos verificáveis cientificamente. Contudo, o texto marcano insiste na imediatez da cura, mesmo porque *melhora visível* não implica necessariamente na *ausência da enfermidade*, como o texto insiste em afirmar.

³²⁴ Escreve Fávio Josefo que “quanto aos leprosos, não lhes permitiu [Moisés] entrar na cidade de nenhum modo, nem viver com os demais, como se fossem efetivamente mortos (νεκροῦ); mas se alguém obtinha, por súplica a Deus (ἐξικετεύσας τὸν θεόν), a destruição da enfermidade (ἀπολυθῆ τῆς νόσου) e recuperava o estado de saúde da pele, com várias classes de sacrifícios dava graças a Deus (ποικίλαις ἀμειβεταί θυσίαις τὸν θεόν)” (FLAVIUS JOSEPHUS, *Ant. III*, 264,1-5).

³²⁵ PESCH, R., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 243; LÖFSTEDT, T., *Jesus the angry exorcist*, p. 119.123.

³²⁶ FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Vita Apollonii* 4,20,26. Nessa passagem, diz-se que Apolônio teria realizado uma cura ξὺν ὀργῇ (*com raiva*).

³²⁷ As passagens evangélicas associadas pelos defensores da teoria não seriam a prova cabal que dissiparia as dúvidas. Primeiramente, em Jo 11,33.38 fala-se que se perturbou “no espírito” (τῷ πνεύματι) ou “em si mesmo” (ἐν ἑαυτῷ). Mas tal sentimento estava associado ao choro diante da tumba de Lázaro. Palavras como ταρασσω, que em Jo 12,27

O verbo ἐμβριμάομαι, quando relacionado aos cavalos, pode bem ser traduzido como *bufar*. Aplicado aos homens, geralmente exprime reações de desdém, irritação ou desagrado. A palavra indicaria aqueles sons inarticulados e incontidos que uma pessoa pronuncia quando se vê aborrecida por alguma emoção profunda³²⁸. Há no tom da voz um matiz severo e de raiva, que também se percebe na expressão do rosto. O objeto da severidade é o miraculado.

A mesma rispidez é percebida no verbo principal (*expulsou*), ainda mais agravada pela presença do advérbio εὐθύς. O quadro que se apresenta é de severidade no tom e no comportamento, seguido de uma pressa extrema que parecem apontar para uma mesma direção. A partir do contexto, pode-se supor que a urgência em afastar o ex-leproso seja fruto da exigência de impedir que este fosse visto junto a Jesus, de modo que a cura se divulgasse entre o povo. Quando se considera que o texto insiste para que o milagre não venha a ser divulgado, o emprego de ἐμβριμησάμενος indicando um tom ameaçador e zangado não parece excessivo. Ao menos, “não é mais ‘exagerado’ do que toda essa fuga de Jesus perseguido pela multidão”³²⁹.

Na perícopé do leproso, a impaciência é seguida de uma ordem expressa de não dizer “nada a ninguém”. Além de não querer ser visto com o ex-leproso, Jesus insiste para que ele não revelasse o acontecido, caso contrário, o fato, que até então estava escondido, tornar-se-ia público da mesma maneira³³⁰.

e Jo 13,21 indicam uma agitação espiritual em Jesus, são aqui aplicadas fora de qualquer contexto de milagre.

³²⁸ TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, p. 188.

³²⁹ FUSCO, V., *Il segreto messianico nell’episodio del lebbroso*, p. 290; GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 96-97.

³³⁰ FUSCO, V., *Il segreto messianico nell’episodio del lebbroso*, p. 290-291. A partir de textos como esse, diversos autores argumentam a favor da existência do assim chamado “segredo messiânico” no Evangelho de Marcos. A problemática foi trazida à luz por W. Wrede em sua obra *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Sua teoria parte de dois princípios: por um lado, crê que a messianidade de Jesus começou a ser proclamada somente após a ressurreição; por outro, acredita no caráter não-messiânico da tradição histórica acerca de Jesus, uma vez que ele não cumpriu as expectativas messiânicas judaicas ao ser rejeitado e crucificado. Dessa forma – pensa ele – a mais antiga cristologia é aquela segundo a qual Jesus não é Messias antes da ressurreição. O “segredo messiânico” surge como uma explicação teológica e apologética que tenta combinar a consciência não-messiânica de Jesus com o desejo da comunidade primitiva de apresentá-lo enquanto tal. Contudo, para se admitir uma hipótese semelhante, deve-se afirmar a não-historicidade

A evidência concreta de que a cura tinha acontecido é dada pelo que segue: Jesus ordena que o ex-leproso vá apresentar-se ao sacerdote (v. 44d) e ofereça pela purificação o que Moisés ordenara (v. 44f). Segundo Lv 14, a purificação ritual de alguém acometido pela lepra seria o resultado de uma complicada celebração que consistia, primeiramente, no diagnóstico feito pelo sacerdote e, num segundo momento, em banhos e sacrifícios

O texto deixa claro que o papel do sacerdote é meramente o de declarar ou não a cura. A celebração em si não tinha qualquer faceta terapêutica. Mesmo que estivesse curado da lepra, o homem permaneceria impuro até o momento em que fosse readmitido na comunidade pelo sacerdote, donde vem a necessidade do encontro.

Ainda que não fosse a intenção de Jesus entrar em confronto com as prescrições antigas – daí a insistência no cumprimento da Lei – ele supera a legislação mosaica, pois faz aquilo que o sacerdócio antigo era incapaz de realizar. O sacerdote simplesmente declara alguém puro ou impuro. Ele, ao contrário, purifica o leproso e o coloca em condições de ser reinserido no convívio social.

de passagens como a confissão de fé de Pedro (Mc 8,29), a aclamação da multidão por ocasião da entrada em Jerusalém (Mc 11,1-11) e o próprio testemunho de Jesus diante do sinédrio (Mc 14,62). Além disso, a crucifixão só poderia ser explicada admitindo-se uma pretensão messiânica da parte de Jesus. Por fim, seria pouco provável que a comunidade o visse como um Messias após a ressurreição se antes do acontecido já não o considerasse como tal (CABA, J., *El Jesús de los Evangelios*, p. 28-29). Por mais hábil que seja a teoria de Wrede, não existe nenhum dado histórico sobre a existência de uma tradição não-messiânica relacionada a Jesus. Os evangelhos apresentam um Jesus perfeitamente consciente de sua natureza messiânica, porém encarnava um messianismo diferente do tipo que então se esperava. O conceito de Messias deveria, portanto, ser modificado de modo radical, daí a reserva quanto à aplicação do título durante seu ministério público (LADD, G. E., *Teología del Nuevo Testamento*, p. 235-236). Tinha ele consciência de sua messianidade, mas a revelação desse elemento às pessoas implicava a reformulação de velhos conceitos, o que aconteceria somente após sua paixão, morte e ressurreição. Em Marcos, todos os outros milagres que contêm o tema do chamado “segredo” são colocados ao final de uma sequência de milagres, como ponto culminante de cada uma dessas. Tal é o caso da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,21-43), o surdo-mudo (Mc 7,31-37) e o cego (Mc 8,22-26). Quando interrogado pelos discípulos de João Batista a respeito de sua messianidade, Jesus fala a partir de suas obras: “cegos recuperam a vista, coxos caminham, leprosos são purificados, surdos ouvem, mortos ressuscitam e pobres são evangelizados” (Mt 11,4-5; Lc 7,22). Não é por acaso que em Mateus esses milagres estejam acompanhados de uma proibição quanto à divulgação. Também no que diz respeito a Marcos, “a proibição é motivada pelo caráter eminentemente messiânico desses milagres” (FUSCO, V., *Il segreto messianico nell’episodio del lebbroso*, p. 287-288).

Não se pode afirmar com exatidão se o homem teria dispensado a declaração feita pelo sacerdote tendo-lhe bastado a palavra de Jesus, passando imediatamente para o sacrifício. Caso isso tenha acontecido, de fato haveria um confronto com todo o sistema legal e religioso. O texto não diz que o leproso tenha ido ao sacerdote³³¹.

Por isso, alguns autores admitem que a expressão εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (v. 44f) possa ser traduzida como “um testemunho *contra* eles”, entendendo-o como um *dativo de desvantagem*³³². É a única vez em que a expressão é utilizada em contexto de milagre. Tanto em Mc 6,11 quanto em Mc 13,9 a fórmula adquire um valor acusatório e desafiador³³³. Não se sabe ao certo se o pronome αὐτοῖς aqui se refira aos sacerdotes ou a todo o povo.

Seja como for, a tradução enfatizaria o estado de fechamento e de rejeição, apesar de todas as evidências oferecidas por Jesus. Historicamente não se sabe se Jesus tenha querido acusar os sacerdotes pela dureza da Lei ou se quisesse denunciar a exclusão imposta pela sociedade. Verdade é que o texto questiona tanto sacerdotes quanto todo o povo e, de certa forma, predispõe os leitores para as disputas que se seguirão no segundo capítulo do evangelho³³⁴.

f) Resultado (Mc 1,45)

O v. 45 permite entrever que as coisas aparentemente não estão de acordo com os planos de Jesus. Teria ele querido que o ex-leproso se mantivesse calado a respeito do acontecido, mas a ordem foi completamente ignorada por ele. E muito mais, tendo apenas

³³¹ KAZMIERSKI, C. R., *Evangelist and Leper*, p. 47-48.

³³² GUELICH, R. A., *Mark 1-8*, 26, p. 77; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. I, p. 188; DERRETT, J. D. M., *As testimony to them*, p. 2.

³³³ O mesmo sentido acusador é percebido em Tg 5,3. Da mesma forma, a expressão acusadora é frequente no AT como, por exemplo, em Dt 31,19.26; Js 24,27; Jó 16,8; Os 2,14; Mq 1,2; 7,18; Sf 3,8. Apesar das evidências textuais, Taylor considera a expressão como um dativo de utilidade, sem que se admita um sentido negativo para a mesma. Dessa forma, a purificação pode ser tomada como um testemunho seja para os sacerdotes, seja para o povo em geral (TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark*, p. 190).

³³⁴ PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 370-371. KAZMIERSKI, C. R., *Evangelist and Leper*, p. 44-45.

se retirado, começou a divulgar o fato, de forma que Jesus devia permanecer fora das cidades³³⁵.

Alguns autores quiseram ver nessa atitude de Jesus o resultado de sua contaminação por ter tido contato com o leproso³³⁶. De fato, a Lei mosaica prescrevia que aqueles que entrassem em contato com um leproso tornar-se-iam igualmente impuros. Porém, o texto não afirma que este seja o motivo do afastamento de Jesus. Pelo contrário, a razão de não entrar abertamente na cidade era a sua *fama*.

Aquilo que começa na sinagoga (Mc 1,21-22) é subitamente ampliado para os arredores da Galileia (Mc 1,28), até chegar em toda a Galileia (Mc 1,39). O texto mostra o cume da fama de Jesus ao dizer que as pessoas vinham a ele “de todas as direções” (Mc 1,45). Mas a atitude de Jesus era a de evitar as multidões, procurando lugares isolados.

O efeito das ações de Jesus é recebido de modo entusiasmado pelas pessoas. O texto começa falando de um único homem que vai até Jesus (v. 40a); após a purificação do leproso, os limites são alargados, de modo que por mais que quisesse conter sua fama, era algo que escapava a qualquer tipo de controle³³⁷.

g) A compaixão e Jesus na cura do leproso

A respeito do emprego do termo *σπλαγχνίζομαι* na perícope da purificação do leproso, pode-se questionar – como de fato alguns o fazem³³⁸ – se seria a compaixão de Jesus a razão pela qual teria ele

³³⁵ Em muitas ocasiões a ordem de silêncio imposta por Jesus é violada (Mc 1,44; 5,43; 7,24.36). Entretanto, aquilo que é anunciado diz respeito somente à sua performance enquanto realizador de milagres. Em contrapartida, quando a ordem de silêncio se refere à identidade de Jesus (Mc 1,25.34; 3,2; 8,30; 9,9), o segredo não é jamais quebrado. Recorda Vironda que “nel ‘segredo messianico’ sono coinvolte in modo inestricabile l’identità di Gesù in quanto Figlio di Dio e la sua performance di passione, morte e risurrezione”. Para o autor, a identidade de Jesus enquanto Filho de Deus permanece oculta da maior parte dos atores do evangelho, sendo revelada a alguns somente por uma instância superior (VIRONDA, M., *Gesù nel Vangelo di Marco*, p. 220-231).

³³⁶ TELFORD JR, G. B., *Mark 1,40-45*, p. 56.

³³⁷ André Paul evidencia a mudança de tempos verbais do presente (v. 40a) para o imperfeito (v. 45f), classificando este último como imperfeito de amplitude, cujo escopo seria o de alargar de modo ilimitado o número e a qualidade daqueles que acorrem a Jesus (ANDRÉ PAUL, P. S. S., *La guérison d’un lépreux*, p. 598).

³³⁸ Conforme escreve Sanders: “Resulta casi divertido ver a los especialistas ponderando

realizado a presente cura. Em caso afirmativo, deve-se perguntar sobre o porquê de ter se compadecido de uns e não de outros.

Quando se considera a compaixão de Jesus um mero sentimento humano, é difícil encontrar aí a força motriz de suas ações. Todavia, desprezar a intensidade do termo seria considerar o evangelista um esbanjador de palavras que busca florear sua narrativa acrescentando ao protagonista características supérfluas. Assim sendo, acredita-se que com o termo o autor pretenda delinear a sua compreensão de Jesus enquanto Messias.

A cura de leprosos estava presente naquele elenco de milagres que caracterizariam os tempos messiânicos. Ao ser interrogado pelos discípulos de João sobre a sua identidade, Jesus aponta para suas obras: “cegos recuperam a vista, aleijados andam, leprosos são purificados e surdos ouvem, mortos ressuscitam, aos pobres é anunciada a boa-nova” (Lc 7,22; Mt 11,5).

A passagem se trata de uma coletânea de oráculos isaianos que visam caracterizar os tempos messiânicos e, por consequência, a obra do Messias (Is 35,5-6; 42,7; 61,1-2). Respondendo aos discípulos de João através de suas obras, Jesus está revelando a sua identidade messiânica. Dessa forma, milagres como esse da purificação do leproso teriam como objetivo autenticar e dar crédito à missão de Jesus. Contudo, admitir uma coisa não significa necessariamente excluir outra. Pode-se estar de acordo com o fato de certos milagres apontarem para os tempos messiânicos e, ao mesmo tempo, sustentar que o evangelista tenha querido elucidar que tipo de Messias é Jesus.

Chama a atenção que o evangelista não faça qualquer referência a Deus em toda a passagem. Se a cura de leprosos era algo tão difícil quanto ressuscitar mortos e, portanto, um favor concedido somente pelo próprio Deus (2Rs 5,7), então Jesus revela a sua natureza divina ao mostrar-se capaz de purificar o leproso. Tal como Deus é diversas vezes caracterizado no AT como sendo cheio de compaixão, agora é Jesus quem assume tal distinção.

seriamente el verbo ‘se compadeció’ (Mc 1,41 y passim) como si éste presentara el motivo de las curaciones” (SANDERS, E. P., Jesús y el Judaísmo, p. 238).

No entanto, algo na passagem é radicalmente novo em relação ao AT. Os textos do AT que tratam da temática da pureza/impureza são marcados pela aversão a tudo aquilo que era considerado impuro (Lv 5,2-3; 7,20-21). Isso porque YHWH é Santo (Lv 11,44; 19,2; 20,7), por consequência, Ele e os que se relacionavam com Ele deveriam se separar. A santidade é, portanto, entendida como afastamento de tudo aquilo que é profano e impuro. O sentimento que perpassa todo o assunto é o horror, a rejeição, mas nunca a compaixão. É bastante significativo o fato de em Levítico não aparecer uma vez sequer o termo טָמֵא . A novidade consiste em apresentar, numa mesma passagem, um Messias que se compadece diante da impureza³³⁹.

Como já foi dito, em Marcos há inúmeras perícopes nas quais Jesus entra em contato direto com a impureza (Mc 5,1-16.25-34; 7,1-23; 14,3). Enquanto para os fariseus ser puro era um conceito meramente exterior (Mc 7,1-5), para Jesus o que realmente importava era o coração do homem, de onde saem todas as verdadeiras impurezas (Mc 7,14-23). Ora, tal modo de entender as coisas não era algo puramente intelectual, mas gerava comportamentos distintos.

Diante do leproso, teriam os fariseus certamente se afastado para não se contaminarem. Jesus, ao contrário, estabelece um contato físico com o homem. A dimensão física é ressaltada não somente pelo toque, mas também pela reação visceral expressa pelo verbo $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\chi\nu\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$. Estremecem-lhe as entranhas e tal reação é materializada no gesto do toque no leproso.

A compaixão derruba as barreiras da contaminação e é o amor que passa a ser contagiante. Jesus não se caracteriza pela atitude defensiva dos fariseus, mas, de certa forma, é a compaixão que é ofensiva, expansiva e dinâmica³⁴⁰. Em nenhum momento ele se vê ameaçado pela contaminação do enfermo. Ao se aproximar do homem, tem plena consciência de que pode restaurá-lo não somente no corpo, mas sobretudo no âmbito das relações.

Ser impuro implicava não apenas uma separação da sociedade, mas, antes de tudo, uma separação do próprio Deus. Esse indivíduo

³³⁹ LÓPEZ VILLANUEVA, M., *Tocar al leproso*, p. 126.

³⁴⁰ LÓPEZ VILLANUEVA, M., *Tocar al leproso*, p. 133.

vivia oprimido pelo peso do afastamento da comunidade de fé podendo até mesmo se considerar um rejeitado por Deus³⁴¹. Ao se apresentar como o enviado de Deus – e mesmo como o próprio Deus capaz de dar vida – Jesus insere o leproso novamente na esfera cúlrica de modo que este percebe que Deus não o repele, mas, ao contrário, sua impureza atrai a compaixão e a santidade divinas.

Enfim purificado, o ex-leproso pode reatar as relações perdidas por causa da enfermidade. É o próprio Jesus quem dá o primeiro passo ao estender a mão e tocar o homem de quem todos fugiam, ao qual todos evitavam (v. 41b). A cura restaura todas as dimensões do indivíduo e o que outrora era visto como morto por causa da doença, agora proclama, com a voz e com a vida, aquilo que Jesus por ele fizera (v. 45abc).

4.2. A segunda multiplicação dos pães (Mc 8,1-10)

Assim como na primeira multiplicação, a perícopes consta de três momentos distintos, a saber, uma longa ambientação (vv. 1-5), a narrativa de milagre propriamente dito (vv. 6-7) e uma conclusão onde se evidenciam os efeitos do prodígio (vv. 8-10).

³⁴¹ Muito embora os textos bíblicos até agora aludidos sejam bastante duros quanto à aceitação de leproso no culto, deve-se lembrar que a Mishnah, no tratado Nega'im 13,12, admite a possibilidade do ingresso de tais pessoas na sinagoga. Recorde-se, porém, que quando a Mishnah foi escrita (início do séc. III), o templo já não mais existia e numerosas prescrições que competiam aos sacerdotes não mais podiam ser realizadas. É indiscutível o valor histórico do tratado por apresentar tradições que remontam ao período do Segundo Templo, mas há dúvidas acerca dos costumes que se seguiram à queda do mesmo. A Mishnah apresenta a discussão de rabinos do séc. II e III que tencionavam apresentar uma interpretação acadêmica da narrativa bíblica (PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica*, p. 379-380).

Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ῥάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος	1a	Naqueles dias, de novo, havendo uma grande multidão
καὶ μὴ ἐχόντων ³⁴² τι ³⁴³ φάγωσιν,	1b	e não tendo o que comer,
προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς ὧ	1c	tendo chamado os seus discípulos,
λέγει αὐτοῖς	1d	diz-lhes:
σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον,	2a	“Compadeço-me da multidão
ὅτι ἤδη ῥ ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι ὧ	2b	porque permanece comigo já [há] três dias
καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν·	2c	e não tem o que comer.
καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς	3a	E se lhes despeço famintos
νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν,		para suas casas
ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ·	3b	desfalecerão no caminho.
καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ῥ ἦκασιν.	3c	E alguns deles vieram de longe”.
καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι	4a	E responderam-lhe os seus discípulos:
πόθεν ³⁴⁴ τούτους δυνήσεταιί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ’ ἐρημίας;	4b	“Como alguém poderá se saciar de pão aqui, num deserto?”
ῥ καὶ ἠρώτα ὧ αὐτούς·	5a	E perguntava-lhes:

³⁴² O autor emprega uma sequência de verbos no plural, muito embora o sujeito esteja no singular. Uma vez que multidão tem um significado coletivo, o redator opta por uma construção *ad sensum*. O mesmo se verificará nos verbos *προσμένουσίν* (v. 2b), *φάγωσιν* (vv. 1b e 2c) e *ἔχουσιν* (v. 2c) (MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III, p. 311-312).

³⁴³ O emprego do pronome interrogativo τί ao invés do relativo ὅ τι ὅστις trata-se de um uso frequente na Koiné (MOULTON, J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III, p. 49; ZERWICK, M., *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 100).

³⁴⁴ Muito embora o primeiro sentido do advérbio πόθεν seja local (*onde?*), podendo ainda indicar a origem (*de onde?*), o termo pode ser entendido numa acepção modal, correspondendo ao advérbio interrogativo πῶς (*como?*, *de que modo?*) (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A., *A Greek-English Lexicon*, p. 1427; MONTANARI, F., *Vocabolario della Lingua Greca*, p. 1702).

πόσους ἔχετε ἄρτους;	5b	Quantos pães tendes?
οἱ δὲ ³⁴⁵ εἶπαν· ἑπτὰ.	5c	Então disseram: Sete.
καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ	6a	Então manda a multidão se
ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς·		sentar na terra.
καὶ λαβῶν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους	6b	E tendo tomado os sete
		pães,
εὐχαριστήσας	6c	tendo dado graças,
ἔκλασεν	6d	partiu[-os]
καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς	6e	e [os] dava aos seus
αὐτοῦ		discípulos
ἵνα παρατιθῶσιν,	6f	para que [os] servissem.
καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ.	6g	E [os] serviram para a
		multidão.
καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα·	7a	Também tinham poucos
		peixinhos.
καὶ ἑὐλογήσας αὐτὰ ἵ	7b	E tendo-os abençoado,
ἑεῖπεν καὶ ταῦτα	7c	também ordenou servir
παρατιθέναι ἵ.		estes.
ἑκαὶ ἔφαγον ἵ	8a	E comeram
καὶ ἐχορτάσθησαν,	8b	e foram saciados
καὶ ἦραν ἑπερισσέματα	8c	e recolheram sete canastras
κλασμάτων ἵ ἑπτὰ σφυρίδας.		de fragmentos que
		sobraram.
ἦσαν δὲ ἑὼς τετρακισχίλιοι.	9a	De fato, eram cerca de
		quatro mil.
καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.	9b	E despediu-os.
Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς ἑ εἰς ὁτὸ	10a	E, imediatamente, tendo
πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν		entrado na barca com seus
αὐτοῦ		discípulos,
ἦλθεν εἰς ἑτὰ μέρη	10b	foi para a região de
Δαλμανουθά ἵ.		Dalmanouthá.

³⁴⁵ Nesse caso, a expressão οἱ δὲ tem valor continuativo, e não adversativo (THRALL, M., Greek Particles in the New Testament, p. 52).

a) Ambientação (Mc 8,1-5)

O autor oferece poucas indicações a respeito do espaço e do tempo em que se localiza a passagem. Em princípio, a expressão ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις situaria o episódio nos dias da travessia de Jesus pelo território da Decápole³⁴⁶. Contudo, a construção pode indicar simplesmente uma fórmula introdutória mais solene do que um simples καί. Geralmente as palavras são usadas para se ressaltar um evento particularmente significativo³⁴⁷.

A confirmação de que o episódio não se refere àquilo que o precede é tirada a partir das palavras subsequentes. Diz o texto que “de novo, havendo uma grande multidão...” (v. 1a), as pessoas não tinham o que comer. A partir do emprego do advérbio, poderia se supor que o autor quisesse se referir à multidão reunida quando Jesus atravessava o território da Decápole (7,33). Contudo, no v. 33, o autor fala apenas que Jesus conduziu o surdo-gago para longe da multidão. Em Mc 8,1a, ao contrário, ele apresenta o aglomerado como πολλοῦ ὄχλου. A outra vez que ele emprega mesma expressão é em Mc 6,34, portanto, no relato da primeira multiplicação dos pães. Parece, dessa forma, que o autor pretenda estabelecer um paralelo entre os dois relatos³⁴⁸.

O v. 2 inicia-se com a fala de Jesus: “Compadeço-me da multidão”. Diferentemente da primeira multiplicação, na qual o narrador onisciente revelava os sentimentos de Jesus, aqui é o próprio Senhor que, em primeira pessoa, diz experimentar a compaixão. Nesse ponto, a divergência mais marcante entre os textos é a causa da compaixão: se em Mc 6,34 ela era motivada pela desorientação do povo, aqui é a

³⁴⁶ GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 392; ENGLISH, E. S., *A neglected miracle*, p. 303; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 184; WILLIAMSON JR, L., *Marco*, p. 196. Essa é ainda a opinião de GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26*, p. 403. Entretanto, esse mesmo autor afirma que o advérbio πάλι une a história à primeira multiplicação. De modo semelhante MASUDA, S., *The good news of the miracle of the bread*, p. 211. Este último crê que o milagre tenha se dado na terra dos gentios devido a certos indícios, como por exemplo, o simbolismo numérico e a palavra σπυρίς, típica de comunidades pagãs.

³⁴⁷ DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 244. A respeito da mesma introdução em episódios relevantes, vide Mc 1,9; 2,20; 4,35; 13,17.24.32; 14,25.

³⁴⁸ LÉGASSE, S., *Marco*, p. 391; GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 392.

necessidade física que a provoca em Jesus. Os vv. 1b.2c.3a falam da situação de carência e perigo em que as pessoas se encontravam.

Jesus se compadece porque a multidão já estava com ele há três dias e não tinha o que comer. A expressão ἡμέραι τρεῖς reaparecerá outras vezes em Mc 8,31; 9,31; 10,34; 14,48; 15,29. Tal referência temporal serve para justificar a razão de não terem mais provisões³⁴⁹.

As palavras iniciais do v. 3 não demonstram qualquer tipo de hesitação da parte de Jesus. Em nenhum momento ele admite a possibilidade de despedir as pessoas naquela circunstância. Ao contrário, os vv. 3ab denotam a firme resolução de se fazer algo em prol daqueles que necessitavam, mesmo porque, alguns deles vieram de longe (v. 3c).

A expressão ἀπὸ μακρόθεν foi objeto de interessantes discussões por parte dos estudiosos. Os advérbios de lugar μακρόθεν / μακρὰν podem indicar o grande espaço geográfico entre dois pontos (Mt 26,58; Lc 16,23; Ap 18,10.15.17) e, em algumas passagens, se referem àqueles que vieram do paganismo (At 2,39; 22,21; Ef 2,13.17). Alguns autores tentam ver a expressão em paralelo com certos textos veterotestamentários, particularmente Js 9³⁵⁰.

Porém, todos os outros textos marcanos nos quais ocorre a expressão ἀπὸ μακρόθεν o sentido é somente aquele de distância geográfica (Mc 5,6; 11,13; 14,54; 15,40), sem qualquer alusão ao território gentio³⁵¹. Se é, portanto, exagerado afirmar categoricamente que a segunda multiplicação se destinasse exclusivamente aos gentios,

³⁴⁹ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 352.

³⁵⁰ DANKER, F. W., *Mark 8,3*, p. 215-216. O autor faz alusão ainda ao texto de Is 60,4 no qual o profeta, descrevendo o esplendor de Jerusalém, diz que seus filhos vêm de longe. Ainda nessa mesma linha, GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 352; MASUDA, S., *The good news of the miracle of the bread*, p. 205.211; MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 188 DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J., *The Gospel of Mark*, p. 244; GRASSI, J. A., *Loaves and Fishes*, p. 42; GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26*, p. 404. Apesar de reconhecer o eco escriturístico, Légasse considera que a frase não implica no simbolismo da admissão de gentios no cristianismo. Segundo ele, os fatos deveriam se dar em um lugar diferente do território pagão, onde somente “alguns” se prestariam a prefigurar o movimento em questão (LÉGASSE, S. Marco, p. 392).

³⁵¹ Assim pensa Gundry para quem a expressão “de longe” poderia se referir ao magnetismo de Jesus. Segundo esse autor, a coloração judaica da primeira multiplicação e a pagã da segunda não era um dos interesses do evangelista (GUNDRY, R. H., *Mark*, vol. I, p. 396).

poder-se-ia ao menos admitir a possibilidade de que “alguns” (τινες, v. 3c) fossem oriundos do paganismo.

Em relação à primeira multiplicação dos pães, o diálogo entre Jesus e os discípulos é bastante simplificado no segundo relato. Deve-se perceber que o ceticismo é uma marca característica em muitos milagres (Mc 2,1-12; 4,35-41; 5,21-24.35-43; 9,14-29). Como nos outros casos, a pergunta serve para engrandecer o prodígio que está por acontecer.

O questionamento dos Doze não é *de onde* vão tirar o alimento. Se em Mc 6,32.35c o autor fala de um “lugar ermo”, desabitado, aqui o ambiente é um “deserto” (ἐρημία, 4b), ou seja, a situação é ainda mais desesperadora. Querem eles saber *como* providenciarão alimento para toda aquela gente.

Não obstante o diálogo tenha sido abreviado, ele é forte o bastante para deixar o leitor mergulhado em expectativa. Qualquer pessoa que entrasse em contato com a história marcana ainda se recordaria do que ocorrera em Mc 6,30-44. Por sua vez, os discípulos são aqui retratados como se nada tivesse acontecido ou como se sofressem de amnésia coletiva.

Após a pergunta dos discípulos, é dito que eles dispunham de sete pães (v. 5c). Como aconteceu na primeira multiplicação, muitos autores gastam verdadeiros rios de tinta na esperança de descobrirem o significado por detrás dos números³⁵². É inegável a preferência de Mc por números, sendo esta uma de suas marcas. Contudo, deter-se em elucubrações a respeito do significado numérico equivale a equilibrar-se numa corda bamba de incertezas. O que resta evidente no texto é a total incapacidade dos discípulos de saciarem a fome de um número

³⁵² Masuda crê que os números do primeiro relato têm mais ligação com os judeus, enquanto os do segundo, estariam mais associados aos gentios (MASUDA, S., *The good news of the miracle of the bread*, p. 205). Para Robinson, os sete pães seriam as sete leis noáticas que os judeus consideravam obrigatórias para toda a humanidade, as sete σπυρίδης são os sete diáconos e os quatro mil são os gentios (ROBINSON, D. F., *The parable of the loaves*, p. 113). Gnilka considera arriscado afirmar que o número sete corresponde aos sete diáconos de Atos. Prefere acreditar que a quantidade indique plenitude (GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 353). Por sua vez, Légasse afirma que o número sete não muda nada na narrativa, tratando-se apenas de um número convencional (LÉGASSE, S., *Marco*, p. 393). Guelich acredita que nada ofereça uma base sólida para qualquer afirmação (GUELICH, R. A., *Mark 1-8,26*, p. 405).

tão expressivo de pessoas com uma quantidade insignificante de mantimentos.

b) O milagre (Mc 8,6-7)

O v. 6, apesar de sua notável semelhança com Mc 6,41, apresenta significativas diferenças. Em Mc 6,39 foi dito que Jesus ordenou que fizessem todos se sentarem sobre a grama, em grupos. Em Mc 8,6a é o próprio Jesus quem faz a multidão se sentar, mas não há qualquer referência seja aos grupos, seja à grama. Aqui todos se sentam sobre a terra. Também no texto paralelo de Mt 15,35 encontra-se a mesma variação.

Em seguida, “tendo tomado os sete pães, tendo dado graças, partiu[-os]”. Se no relato da primeira multiplicação se falava que Jesus “abençoou” (εὐλογέω, 6,41c), os pães, aqui o verbo empregado é εὐχαριστέω. A outra vez que o autor utilizará o termo será em Mc 14,23, por ocasião da Última Ceia. Tal emprego do vocábulo na segunda narrativa fez com que alguns exegetas vissem aqui uma referência ou interpretação eucarística³⁵³.

Não é necessário retomar toda a exposição acerca daquilo que se entende por “interpretação eucarística”. Recorde-se que os termos εὐλογέω e εὐχαριστέω são intercambiáveis. Com efeito, em Mc 14,23-24 as palavras se alternam, tendo aparentemente o mesmo significado.

Ademais, o simples fato de utilizar o verbo não indica necessariamente uma referência eucarística. Paulo, por exemplo, emprega em 1Cor 11,24 o verbo εὐχαριστέω no contexto da celebração cristã. Contudo, o mesmo Paulo demonstra que o vocábulo era usado para significar a oração diária à mesa dos judeus helenistas (Rm 14,6; 1Cor 10,30; 1Tm 4,3)³⁵⁴.

O mesmo se diga a respeito do verbo κλάω, que reaparecerá em Mc 14,22 e será empregado em Lc 22,19 e 1Cor 11,24, também em contexto eucarístico. Não se deve esquecer, porém, que o

³⁵³ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *Il Vangelo di Marco*, vol. II, p. 191-192; ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 196; TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R., *La multiplicación de los panes*, p. 458; GRASSI, J. A., *Loaves and Fishes*, p. 46.

³⁵⁴ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 353.

mesmo verbo ocorre em At 27,35 sem qualquer conexão com o culto cristão.

Com isso não se pretende banir qualquer possível referência – direta ou indireta – à Eucaristia. Todavia, aceitar de maneira categórica esse tipo de interpretação implicaria apoiar-se em bases não muito seguras. Mesmo porque, os gestos realizados por Jesus são semelhantes àqueles de um pai de família judeu que parte o pão e o distribui, depois de tê-lo abençoado³⁵⁵.

Se até o presente momento da narrativa, os peixes sequer foram mencionados, a partir de agora eles recebem um certo destaque. Em Mc 6,41a Jesus tomou os pães e os peixes ao mesmo tempo e os abençoou. Aqui, a bênção é dividida em dois momentos. Primeiramente, Jesus deu graças pelo pão; a seguir, tomou os poucos peixinhos, e “tendo-os abençoado” (v. 7b), mandou que também estes fossem servidos.

Deve-se, porém, perceber que um elemento novo é acrescentado pelo autor: conforme a tradição judaica, deveria ter sido pronunciada a bênção por um único alimento³⁵⁶; ademais, Deus é o destinatário da bênção, ou seja, ele é bendito pelos dons concedidos ao homem. Aqui, ao contrário, a bênção é dada sobre os peixes, conforme no-lo indica o emprego do pronome.

Alguns autores quiseram ver nessas palavras o reflexo de tradições helenistas, pois segundo o costume gentio, os alimentos

³⁵⁵ van Oyen, àqueles que pretendem, a partir do vocabulário, encontrar uma terminologia eucarística que apontasse para os judeus, no primeiro milagre, e para os pagãos, no segundo, pergunta se não seria um simples caso de variedade de expressão. Além disso, recorda que a maior parte das interpretações eucarísticas derivam de argumentos externos ao texto. Só um leitor informado, ou seja, alguém que tivesse conhecimento de que a eucaristia é a celebração da morte e ressurreição do Senhor, seria capaz de entender o mistério do milagre dos pães. Entretanto, tal interpretação viola o texto, uma vez que muda a ordem da narrativa. Afirma, por fim, que o leitor do evangelho deve situar cada perícopo na totalidade da história, mas isso não o conduzirá automaticamente para uma interpretação eucarística (VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 210-211).

³⁵⁶ Diz a Mishnah que “se trazem diante dele primeiramente um prato salgado, acompanhado de pão, recita a bênção sobre o salgado e fica eximido da do pão, já que o pão é algo secundário em relação àquele” (mBer VI, 7). Segundo English, entre os pagãos, para evitar toda sorte de mal-entendidos com a divindade a respeito da gratidão quanto aos dois alimentos, ambos eram cuidadosamente agradecidos (ENGLISH, E. S., *A neglected miracle*, p. 303).

eram abençoados³⁵⁷. Porém, tal afirmação é questionada por outros³⁵⁸. Gnilka entende as orações sobre os pães e os peixes como uma espécie de fórmula capaz de realizar o prodígio³⁵⁹.

c) Conclusão (Mc 8,8-10)

Se a segunda multiplicação fosse uma narrativa de milagre pura e simples, agora seria o momento da multidão prorromper num grande grito de júbilo, exaltando o poder do taumaturgo. Mas, assim como no primeiro caso, o leitor só é informado do prodígio por causa dos efeitos descritos. Tanto a multidão, quanto os discípulos não esboçam qualquer tipo de reação.

Não obstante isso, os indícios de milagre são claros. Diz o autor que “comeram”, mas não só comeram, “foram saciados”. A versão paralela de Mateus é ainda mais explicativa ao acrescentar o adjetivo πάντες ao verbo ἐσθίω (Mt 15,37), aproximando-se, dessa forma, do primeiro relato de multiplicação (Mt 14,20; Mc 6,42; Lc 9,17).

Se a simples saciedade era já um indício suficientemente forte de que um prodígio havia acontecido, o autor sublinha o fato ainda mais ao mencionar a abundância de pães: “recolheram sete canastras de fragmentos que sobraram” (v. 8c). Note-se, contudo, que só se fala de sobras de pães. Quanto aos peixes, assim como eles não tinham sido mencionados no v. 5, novamente aqui eles saem completamente de cena.

Dessa vez o autor utiliza a palavra σπυρίς para se referir ao tipo de recipiente utilizado para conter as sobras de pães. Tal palavra, segundo alguns autores, estaria associada a círculos cristãos oriundos do paganismo, e o seu emprego fortaleceria ainda

³⁵⁷ VAN CANGH, J.-M., *La Multiplication des Pains et l'Eucharistie*, p. 108.

³⁵⁸ Légasse é consciente de que, ao se tomar o sentido literal, Jesus teria abençoado os peixes. Entretanto, baseando-se em outros textos, propõe o autor uma compreensão diferente para a passagem. Segundo ele, encontra-se em 1Cor 10,16 uma fórmula semelhante. Ali ocorrem as palavras τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν o autor atribui o sentido de “o cálice sobre o qual recitamos a ação de graças apropriada...”. Dessa forma, a expressão εὐλογήσας αὐτά, de Mc 8,7b, tratar-se-ia de uma abreviação que significa “recitar o louvor divino apropriado sobre os peixes”, na mesma acepção da ação de graças sobre o pão em Mc 8,6c e de seu paralelo em Mc 6,41c (LÉGASSE, P., Marco, p. 394).

³⁵⁹ GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 353.

mais a tese de que a segunda multiplicação fosse mais voltada para os gentios³⁶⁰.

Porém, em nenhum momento no texto se percebe a intenção de Marcos em estabelecer algum tipo de diferença entre judeus e gentios. Ademais, uma tese dessa envergadura deveria se basear em elementos textuais mais consistentes. Segundo van Oyen, é provável que essa variedade de termos refira-se tão somente ao gosto pela diversidade de vocabulário³⁶¹.

A primeira parte do versículo seguinte também continua a apresentar os efeitos estupendos do prodígio: “De fato, eram cerca de quatro mil” (v. 9a). Tal como na primeira multiplicação, o autor cita esses números para enfatizar a grandeza do milagre, e não com a intenção de descobrirmos nele algum sentido oculto. Se assim o fosse, lamentavelmente teria se perdido sua chave de compreensão, de modo que as soluções apresentadas são motivadas pelo subjetivismo dos autores.

O texto em si poderia muito bem terminar com as palavras “e despediu-os” (v. 9b). Entretanto existe ainda um deslocamento espacial de Jesus e seus discípulos por meio de uma viagem de barca para uma certa “região de Dalmanouthá” (v. 10b). O nome Dalmanouthá causou grande perplexidade nos copistas pelo fato de não ter sido determinada a sua localização. Na tentativa de solucionar o desconforto, alguns escribas aproximaram o texto da versão mateana que traz o nome Μαγαδάβ (Mt 15,39).

Fato é que, aparentemente, a suposta região ainda estaria na margem oriental do lago de Genesaré, pois em Mc 8,13, depois de discutir com os fariseus, partem para outra margem e em Mc 8,22 chegam a Betsaida. Seja como for, deve-se levar em conta que as indicações geográficas de Marcos pecam por falta de precisão, não podendo ser tomadas em sentido literal³⁶².

³⁶⁰ RICHARDSON, A., *The feeding of the five thousand*, p. 146.

³⁶¹ VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 186.

³⁶² ANDERSON, H., *The Gospel of Mark*, p. 196.

d) A compaixão de Jesus na perspectiva da segunda multiplicação dos pães

Uma vez que o evangelista apresenta o milagre da multiplicação em duplicata, deve-se perguntar sobre as motivações que levaram o autor a fazê-lo. Conforme já foi repetidas vezes mencionado ao longo do comentário aos textos, o escopo das narrativas não seria estabelecer uma diferença entre judeus e gentios, de forma que as duas multiplicações servissem para justificar a missão de Jesus – e dos cristãos – entre esses dois grupos. Os supostos indícios textuais aludidos por alguns autores são refutados por outros.

Toda a “seção dos pães” se volta para uma problemática que reaparecerá ao longo do evangelho, a saber, a identidade de Jesus³⁶³. Quase que a modo de refrão desponta o tema da falta de compreensão dos discípulos no sentido de perceberem a verdade acerca de sua pessoa. Além disso, parece ser intenção do autor apresentar Jesus como o Messias compassivo e auxiliador. Ambos os temas estão intimamente relacionados.

A pedra de toque para o entendimento das histórias de multiplicação são os diálogos entre Jesus e os discípulos logo após cada prodígio. De certa forma, as duas histórias foram contadas em função do tema da incompreensão, conforme se depreende da interpretação oferecida em Mc 6,52 e 8,14-21.

Após multiplicar os pães pela primeira vez, Marcos apresenta o episódio de Jesus que caminha sobre as águas, provocando perturbação nos discípulos (Mc 6,49-50). Continuando a narrativa, o evangelista diz que, tendo Jesus embarcado, o vento cessou, enquanto os discípulos “estavam atordoados em si mesmos” (Mc 6,51b).

A causa da estupefação é apresentada na sentença seguinte: “de fato, não entenderam a respeito dos pães, mas o coração deles estava endurecido” (Mc 6,52). Entretanto, o autor não se preocupa em apresentar o que os discípulos deveriam ter compreendido.

³⁶³ Nesse ponto, concordam VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 191; BAUDOZ, J.-F., *Le repas du Seigneur d’après la section des pains en Marc*, p. 92; DONFRIED, K. P., *The feeding narratives and the Marcan community*, p. 101-102; GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 355.

As palavras de Mc 6,52 são retomadas em Mc 8,17b, novamente num contexto de diálogo entre Jesus e seus discípulos, durante a travessia do lago. Esse pormenor leva a crer que Mc 6,52 deva ser lido à luz de Mc 8,14-21³⁶⁴. Se prescindirmos do v. 15, o problema dos primeiros versículos gira ao redor da pouca quantidade de pão que os discípulos dispunham.

Em Mc 8,14 diz o autor que os Doze se esqueceram das provisões, tendo apenas um único pão consigo. A seguir, Jesus faz uma grave advertência aos seus discípulos: “guardai-vos do fermento dos fariseus e do fermento de Herodes!” (Mc 8,15). Este é o único versículo onde aparece a palavra ζύμη em todo o evangelho.

No texto imediatamente anterior à primeira multiplicação, aparece a figura de Herodes que discute a respeito da verdadeira identidade de Jesus. As opiniões apontam para três personagens: uns dizem que é João Batista, outros que é Elias e outros ainda afirmam se tratar de um dos profetas (Mc 6,14-15). Essas três figuras serão novamente citadas por ocasião da confissão de fé de Pedro em Cesareia de Filipe (Mc 8,27-30), de modo que os dois textos se iluminam³⁶⁵.

Em ambos é exigida uma resposta pessoal; nos dois casos, Jesus seria João Batista, Elias ou um dos profetas. Contudo, Herodes responde por ouvir dizer, em terceira pessoa, sem se preocupar em conhecer verdadeiramente Jesus. Para ele, trata-se de João Batista redivivo (Mc 6,16)³⁶⁶. Já Pedro, em segunda pessoa, responde a partir de sua experiência com o Senhor (Mc 8,29). É a passagem de uma resposta confusa sobre a pessoa de Jesus para a descoberta de sua verdadeira identidade, mesmo que ainda parcial³⁶⁷.

³⁶⁴ VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 191.

³⁶⁵ BAUDOZ, J.-F., *Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc*, p. 92-94.

³⁶⁶ Nesse ponto, alguns autores já veem uma espécie de preanúncio da Paixão. Se o destino do Batista teve um fim tão trágico, Jesus, que agora vem identificado com ele, também haveria de ter a mesma sorte (GRASSI, J. A., *Loaves and Fishes*, p. 29).

³⁶⁷ BAUDOZ, J.-F., *Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc*, p. 92-93. O autor inclui a confissão de fé de Pedro na seção dos pães por considerar que a perícopie sintetiza as perguntas referentes à identidade de Jesus até então dispersas na primeira parte. Dessa forma, Baudoz divide a seção dos pães em um quadro introdutório (Mc 6,6b-29), no corpo da seção (Mc 6,30-8,26) e na conclusão (8,27-30) (p. 93-94).

No que diz respeito aos fariseus, após a segunda multiplicação, o evangelista narra a sua discussão com Jesus, exigindo dele um sinal vindo do céu (Mc 8,11). Tal pedido tinha como objetivo colocá-lo à prova (Mc 7,12). Assim sendo, o fermento dos fariseus e de Herodes poderia se tratar da superficialidade e do fechamento obstinado no intuito de descobrirem a real identidade de Jesus, ou seja, é expressão de sua má-vontade em acreditar³⁶⁸.

Os discípulos, por sua vez, parecem ter entendido o termo ζύμη de modo literal, pois em Mc 8,16 preocupam-se com o fato de não terem pão. Curioso é perceber que tanto a dureza dos fariseus quanto a lentidão dos discípulos são descritas do mesmo modo.

No contexto das questões disputadas entre Jesus e os fariseus apresentadas no início de seu evangelho, Marcos narra a cura de um homem com a mão seca, em pleno dia de sábado, na sinagoga. Os fariseus observavam Jesus para ver se este realizaria a cura em dia de sábado (Mc 3,2). Depois que Jesus lhes pergunta se era permitido fazer o bem ou o mal no sábado, tendo eles se calado (Mc 3,4), diz o evangelista que Jesus, “olhando ao redor deles com ira, entristecendo-se por causa da dureza de seu coração” (Mc 3,5), realizou a cura.

Por sua vez, após cada uma das multiplicações dos pães, diante da incapacidade dos discípulos de entenderem os milagres realizados, Jesus utilizará praticamente a mesma terminologia. Em Mc 6,52, ao final da caminhada sobre as águas, Marcos diz que os discípulos não tinham entendido o episódio dos pães porque “seu coração estava endurecido”. Em Mc 8,17, uma vez que os discípulos estivessem preocupados com a quantidade de pão, Jesus lhes pergunta: “tendes o vosso coração endurecido?”.

Contudo, faz-se necessária uma elucidação acerca da terminologia. Se, por um lado, a expressão “coração endurecido” referindo-se aos fariseus diz respeito à sua contumácia em rejeitar a pessoa de Jesus, por outro, a mesma expressão, aplicada aos discípulos, aponta para

³⁶⁸ VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 197. O texto paralelo de Mt 16,5-12 oferece uma interpretação a respeito do que se tratava o fermento dos fariseus e dos saduceus. Segundo esse evangelista, trata-se “da doutrina dos fariseus e saduceus” (Mt 16,12). O mesmo dito aparece num outro contexto em Lc 12,1, mas, segundo este evangelista, o fermento dos fariseus de que os discípulos deveriam se guardar era a hipocrisia.

sua falta de fé e, portanto, para a incapacidade de compreender o real sentido dos acontecimentos. Nesse caso, a dureza de coração implica na sua estupidez e ignorância e não em algo deliberado³⁶⁹.

A imagem dos discípulos que emerge de Mc 8,17-21 não é radicalmente negativa. Muito embora se lembrem das duas multiplicações dos pães – o que permite constatar que nem tudo está perdido – não compreendem o sentido dos episódios: “ ainda não compreendeis?” (Mc 8,21b). Não é por acaso que o episódio seguinte trata da cura de um cego em Betsaida (Mc 8,22-26) e, depois dessa cura, Marcos insere a confissão de fé de Pedro (Mc 8,27-30).

Nas palavras de Pedro – “tu és o Cristo” (Mc 8,29b) – finalmente os discípulos começam a entender alguma coisa a respeito da identidade de Jesus. Todavia esse conhecimento deverá ser aprofundado mediante as predições da paixão (Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) que, de certa forma, apontam para a manifestação do Filho do Homem no mistério da cruz (Mc 15,39).

Assim sendo, a incompreensão dos discípulos faria também parte do chamado “segredo messiânico”, um expediente literário por meio do qual Jesus se dá a conhecer aos poucos, através de seus milagres, mas também em sua paixão, morte e ressurreição³⁷⁰. Tanto

³⁶⁹ Nesse sentido, Robinson questiona se a insistência em apresentar a dureza de coração dos discípulos seria uma caracterização dos mesmos ou um expediente literário que teria como objetivo chamar a atenção dos leitores para mergulharem no sentido dos acontecimentos (ROBINSON, D. F., *The parable of the loaves*, p. 111). Digno de nota é ainda o trabalho de van Oyen que, comentando a respeito das perícopes da multiplicação, dedica particular interesse ao problema da má compreensão acerca do discipulado. Em sua obra, critica a visão unilateral daqueles exegetas que ressaltavam somente os aspectos negativos do grupo dos Doze e se esqueciam dos inúmeros pontos positivos. Oferece cinco razões pelas quais a crítica aos discípulos, apesar de todas as sombras, deva ser mitigada: 1) há inúmeras passagens positivas que não podem ser desconsideradas; 2) os textos deixam transparecer que os verdadeiros oponentes de Jesus são os fariseus e não os discípulos; 3) se a incompreensão dos discípulos gira em torno de sua falsa compreensão cristológica, então os textos sobre o discipulado são, em última análise, textos sobre Jesus. Ora, por mais conectados que estejam os temas, a ênfase em Marcos recai sobre a pessoa de Jesus; 4) mesmo em Mc 8,14-21 há aspectos positivos que não podem ser descartados. A resposta correta dada por eles nos vv. 19-20 abre uma perspectiva para uma melhor compreensão dos fatos; e, por fim 5) uma vez que nos textos o leitor é chamado a se identificar com os discípulos e a fazer sua experiência de fé, o retrato dos mesmos não deveria ser excessivamente negativo, a ponto dessa identificação ficar comprometida (VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*, p. 202-204).

³⁷⁰ VAN OYEN, G., *The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark*,

para a compreensão dos milagres, quanto para a aceitação de sua cruz e ressurreição, a fé é condição de possibilidade para um real conhecimento de sua pessoa.

Mas como relacionar isso com o propósito de Marcos em sua apresentação de Jesus? Por duas vezes Jesus é caracterizado como compassivo. No primeiro caso, Jesus se compadece da multidão que se assemelhava a ovelhas sem pastor e se põe a ensinar muitas coisas (Mc 6,34).

Na segunda multiplicação dos pães, a compaixão de Jesus não é uma observação feita por um redator onisciente. Quis o evangelista colocar nos lábios do próprio Jesus a manifestação de seu sentimento, tornando-o assim muito mais enfático: “Compadeço-me da multidão” (Mc 8,2a).

Contudo, se no primeiro caso o que produziu a compaixão foi a desorientação do povo, de modo que Jesus oferece seu ensinamento, aqui a razão é bem outra: as pessoas não tinham o que comer. Em Mc 6,35c diz-se que o lugar em que se deu a primeira multiplicação era ermo, ou seja, solitário. A palavra não indica necessariamente a impossibilidade de se conseguir algo para comer, tanto que os próprios discípulos ventilam tal hipótese (Mc 6,37de). Ademais, não se diz em nenhum momento que as pessoas tivessem necessidade do milagre.

Na segunda multiplicação o caso é mais dramático, pois eles se encontravam num deserto (Mc 8,4b), o que supõe a incapacidade de se conseguir comida pela redondeza, como as palavras de Jesus

p. 205. Hur reduz o tema da incompreensão dos discípulos a um expediente meramente literário do evangelista que não encontraria nenhum suporte na realidade. Inicialmente, Jesus não teria predito sua morte. O máximo que poderia ter feito é pressentir, a partir do destino dos profetas, aquilo que poderia lhe acontecer. Mas nem ele nem seus discípulos esperavam pela cruz. Dessa forma, os anúncios da paixão teriam por finalidade destacar a história mais importante do evangelho, a saber, a paixão e morte do Senhor, confrontando-a com histórias menos relevantes acerca dos discípulos. Sobre o tema da incompreensão dos Doze, trata-se de um expediente para justificar os discípulos que não preveniram o desastre com o Mestre. Assim, eles não teriam nenhum tipo de responsabilidade direta com o acontecido. Por fim, ele sugere que os apóstolos não tenham abandonado Jesus como descreveu o evangelista, mas teriam permanecido com ele todo o tempo. Contudo, não puderam oferecer resistência por não disporem de meios para isso (HUR, U., *The disciples' lack of comprehension in the Gospel of Mark*, p. 42.45-46). Como se percebe, o autor não se atém aos limites do texto, mas especula a partir de dados completamente estranhos à narrativa evangélica.

no-lo indicam (Mc 8,3). É nesse momento que se percebe a fineza psicológica demonstrada pelo autor. A imagem por ele pintada é aquela de um Jesus atento. Diante da necessidade alheia, ele não se mantém indiferente. O sentimento visceral sai do universo abstrato de uma pura emoção humana e se concretiza em gestos capazes de mudar a situação das pessoas que dele necessitam.

Além disso, aquilo que Jesus tem a oferecer não se trata somente de um conforto psicológico ou de segurança doutrinária. No presente caso, preocupa-se com realidades materiais, “porque já [há] três dias permanecem comigo e não têm o que comer” (Mc 8,2bc). Tais palavras permitem dizer que a vida feliz no Reino anunciado por Jesus, muito embora seja gozada em modo pleno na eternidade, desde agora seus efeitos podem ser percebidos. O cuidado de Jesus abarca todo o homem, sem qualquer visão maniqueísta da realidade, abrangendo desde as menores carências humanas, até nossos anseios mais profundos³⁷¹.

Se era a intenção de Marcos na seção dos pães propor uma reflexão acerca da identidade de Jesus, bem como caracterizá-lo como compassivo, é necessário encontrar a relação entre os dois tópicos. Foi dito que a compaixão de Jesus não era a descrição de um mero sentimento humano, mas funciona como que uma caracterização messiânica.

Na seção dos pães o mistério acerca da pessoa de Jesus vai sendo, aos poucos, esclarecido a partir de seus gestos de poder. A seção culmina com a confissão de fé de Pedro, que se desdobra nos anúncios da paixão. Sua identidade será plenamente revelada no momento de sua cruz e ressurreição.

Ora, se Jesus é o Messias esperado que se revela na cruz, é justamente por causa de sua compaixão que ele assume o destino do Filho do Homem e aceita a morte de cruz. Daí a necessidade de tal caracterização messiânica, pois a compaixão o levará à cruz, e só assim será possível a compreensão do homem acerca de sua identidade³⁷².

³⁷¹ Para Cerfaux, Jesus se revela como o benfeitor messiânico que promete todos os bens, temporais e espirituais (CERFAUX, L., *La section des pains*, p. 74).

³⁷² GNILKA, J., *El Evangelio según San Marcos*, vol. II, p. 355.

4.3. A cura do menino possuído (Mc 9,14-29)

Em linhas gerais, o texto apresenta três grandes momentos que podem ser subdivididos em unidades menores. Inicialmente o autor oferece uma extensa ambientação na qual consta uma primeira descrição da enfermidade (vv. 14-19). Em seguida, descreve o relato do exorcismo precedido de nova apresentação do problema – narração omitida pelos textos paralelos de Mateus e Lucas (vv. 20-27). Por fim, apresenta o diálogo entre Jesus e seus discípulos a respeito das causas de seu insucesso (vv. 28-29).

Καὶ ἔλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς	14a	E tendo ido até os discípulos,
εἶδον ἕνα ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοῦς	14b	viram uma grande multidão ao redor deles
καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.	14c	e uns escribas discutindo com eles.
καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν	15a	E, de repente, toda a multidão, tendo-o visto ficou surpresa
καὶ ἔπροστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.	15b	e, correndo, saudavam-no.
καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς· τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;	16a	E perguntou-lhes:
	16b	“O que discutis com eles?”
Καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ³⁷³ ἐκ τοῦ ὄχλου ἑ-	17a	E respondeu-lhe um da multidão:
διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ,	17b	“Mestre, trouxe a ti meu filho
ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·	17c	que tem um espírito mudo.

³⁷³ O uso do número cardinal em lugar do pronome indefinido τίς ou do artigo indeterminado, sobretudo nas expressões partitivas, é um semitismo. O mesmo fenômeno acontece em 5,22; 6,15; 8,28; 9,17.37.42; 10,17.37 [2x]; 12,28.42; 13,1; 14,10.18.20.42.47.66 (BLD 247,2).

καὶ ὅπου ³⁷⁴ ὅθεν αὐτὸν καταλάβη ρήσσει ³⁷⁵ αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίξει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ ³⁷⁶ οὐκ ἴσχυσαν [†] . ὁ δὲ ³⁷⁷ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει·	18a Em qualquer lugar que o tome, 18b derruba-o 18c e espuma 18d e range os dentes 18e e enrijece. 18f E disse aos teus discípulos 18g que o expulsem, 18h mas não tiveram força”.
ὃ γενεὰ Ἰ ἀπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;	19a Então, respondendo, diz- lhes: 19b “Ó geração incrédula, até quando estarei convosco? 19c Até quando suportar-vos- ei?
φέρετε αὐτὸν πρὸς με. καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθύς Ἰ συνεσπάραξεν αὐτόν,	19d Trazei-o a mim”. 20a E o trouxeram a ele. 20b E o espírito, tendo-o visto, 20c de repente, agitou-o convulsivamente
καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.	20d e, tendo caído por terra, 20e rolava espumando.

³⁷⁴ Como ocorre no grego clássico (AESCHYLUS, Eumenides, 277; XENOPHON, Hellenica, III,3,6,6), é possível um significado não somente local para o termo (“em qualquer lugar”, “onde quer que”), mas também temporal (“quando”). Dessa forma, a tradução seria: “Quando toma posse dele...” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A., A Greek-English Lexicon, p. 1241-1242).

³⁷⁵ O primeiro sentido apresentado nos léxicos é o de “romper, quebrar, fazer em pedaços” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A., A Greek-English Lexicon, p. 1568-1569). Não obstante isso, é registrada a acepção “in terram prosterne” (ZORELL, F., Lexicon Graecum Novi Testamenti, p. 1177).

³⁷⁶ Trata-se provavelmente de um καὶ *adversativum*, “mas”, “todavia”, “porém” (BI-D 442,1).

³⁷⁷ A expressão idiomática ὁ δὲ tem valor continuativo, e não adversativo (THRALL, M., Greek Particles in the New Testament, p. 52). O mesmo se dá nos vv. 21c.23a.27a.

καὶ ³⁷⁸ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ·	21a	Então perguntou ao seu pai:
πόσος χρόνος ἐστὶν Ἦως τοῦτο γέγονεν αὐτῷ;	21b	“Há quanto tempo é que isto lhe acontece?”
ὁ δὲ εἶπεν· ἐκ παιδιόθεν·	21c	Então disse: “Desde a infância.
καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα	22a	E frequentemente o lançava no fogo e na água
ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν·	22b	para o destruir.
ἀλλ’ εἶ τι δύνη,	22c	Mas se podes [fazer] algo,
βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς	22d	ajuda-nos, tendo compaixão de nós”.
ἐφ’ ἡμᾶς.		
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·	23a	Então Jesus lhe disse:
Ἦ τὸ ³⁷⁹ εἶ δύνη ἤ,	23b	“Se podes...
πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.	23c	tudo é possível ao que crê”.
Ἦ εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου Ἦ ἔλεγεν·	24a	De repente, o pai do menino tendo gritado, dizia:
πιστεύω·	24b	“Creio!
βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.	24c	Ajuda[-me n]a minha incredulidade!”
Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει Ἦ ὄχλος,	25a	Então, vendo Jesus que a multidão acorria,
ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι Ἦ τῷ ἀκαθάρτῳ Ἦ λέγων αὐτῷ·	25b	repreendeu o espírito impuro, dizendo-lhe:

³⁷⁸ A conjunção aqui adquire o valor semântico de palavra denotativa de situação (BI-D 442,5a), assumindo o significado adverbial de “então”, “em seguida”.

³⁷⁹ O modo de entender o artigo passa por diferentes possibilidades. Há aqueles que o entendem em função pronominal de modo que a tradução seria: “Este ‘se podes’! Tudo é possível...” (BELANO, A., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 638). Uma outra alternativa seria traduzi-lo como um acusativo de relação (“No que diz respeito a ‘se podes’... [eu te digo] tudo é possível!”) (BI-D 267,2). Por fim — e esta foi a opção feita — o artigo estaria ligado à figura de linguagem da *aposiopese* (ou reticência), pela qual o discurso se interrompe por emoção ou temor (BI-D 482,1).

τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα,	25c	“Espírito mudo e surdo, eu te ordeno,
ἐγὼ ἵ ἐπιτάσσω σοι ² ,		
ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ	25d	sai dele
καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.	25e	e não mais entres nele”.
καὶ κράξας	26a	E, tendo gritado,
καὶ πολλὰ σπαράξας	26b	e contorcendo-se intensamente,
ἔξεῆλθεν ^T .	26c	saiu
καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός,	26d	e tornou-se como morto,
ὥστε ὁ τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι	26e	de modo que diziam:
ἀπέθανεν.	26f	“Morreu!”
ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς	27a	Então Jesus, tendo
χειρὸς αὐτοῦ		segurado sua mão,
ἤγειρεν αὐτόν,	27b	ergueu-o
□καὶ ἀνέστη ³ .	27c	e levantou[-se].
Καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς	28a	E tendo entrado em sua
οἶκον		casa,
οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ’ ἰδίαν	28b	os seus discípulos, à parte,
ἐπηρώτων αὐτόν·		perguntavam-lhe:
Ἦ ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν	28c	“Por que não pudemos
ἐκβαλεῖν αὐτό;		expulsá-lo?”
καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	29a	E disse-lhes:
τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ	29b	“Esta espécie de nenhum
δύναται ἐξελεῖν εἰ μὴ ἐν		modo pode sair se não
προσευχῇ ^{T380} καὶ νηστείᾳ ³⁸¹ .		com oração e jejum”.

³⁸⁰ A expressão ἐν προσευχῇ é um exemplo de ἐν instrumental devido ao influxo semítico. A preposição grega traduz aquela hebraica בְּ empregada para exprimir não um complemento de lugar, mas de meio ou instrumento.

³⁸¹ Convém aqui tecer algumas considerações acerca da crítica textual do v. 29b. A NA²⁸ considera as palavras finais do versículo (καὶ νηστείᾳ) um acréscimo tardio. Segundo Metzger, os textos nos quais se encontra o binômio “oração-jejum” se devem ao grande interesse surgido na Igreja primitiva de se sublinhar a importância do jejum (METZGER, B., *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, p. 86). De fato, o apreço pelo ascetismo em geral nas comunidades primitivas é um dado que não se pode negar. Contudo, a afirmação de Metzger vai longe demais ao considerar que estivesse em descontinuidade em relação ao movimento de Jesus, aos seus primeiros sucessores e à matriz judaica do Segundo Templo. Há dois textos em que a referência ao jejum deve ter sido um acréscimo

a) Ambientação e apresentação do problema (Mc 9,14-19)

O texto em questão segue imediatamente o relato da transfiguração do Senhor. A narrativa, tal como está, sugere que Jesus e os outros três discípulos que o acompanharam durante a transfiguração — Pedro, Tiago e João — ao descerem do monte, viram um grande número de pessoas ao redor dos outros discípulos. Sem dar demasiada atenção a questões de somenos importância, o problema fundamental não é o número dos discípulos, mas a sua impotência diante da situação apresentada pelo pai do menino.

A cena apresentada é aquela dos discípulos cercados pela multidão e discutindo com alguns escribas, que depois do v. 14c desaparecerão por completo da história. O autor não se preocupa em nos informar

posterior (At 10,30; 1Cor 7,5). Além das menções ao jejum prolongado de Jesus (Mt 4,2; Lc 4,2), os escritos do NT incluem as imagens de Ana, João Batista e seus seguidores, Paulo e Barnabé, dos fariseus, enfim, todos eles praticando o jejum (Mt 9,14-15; Mc 2,18-20; Lc 5,33-35; 2,37; 18,12; At 13,2-3; 14,23). Ademais, há diversos textos judaicos nos quais a prática é estimulada ou diretamente condenada (2Sm 12,16-23; Ne 9,1; 1Esd 8,50; Tb 12,8; 1Mc 3,47; 2Mc 13,12; Jt 4,13; 8,6; PHILO IUDAEUS, Spec. II, 193-203). Dessa forma, o argumento a partir do ambiente cultural não é decisivo, seja para a leitura breve, seja para a longa. Se alguém pretendesse achar uma solução para o problema apelando para a autoridade dos testemunhos externos, da mesma forma não encontraria uma argumentação dirimente. Se, por um lado, a leitura breve é sustentada por manuscritos como a, B, os minúsculos 0274, 2427 e a versão latina k, por outro, o texto longo goza do testemunho de importantes unciais (A, C, D, L, W, D, Q, Y), de uma mão secundária em a, de muitos minúsculos conhecidos pelas boas leituras particularmente do texto de Marcos (33, 565, 892, 1342), dos grupos de minúsculos $f^{1,13}$ e do \mathfrak{P}^{45} . Particularmente acerca de \mathfrak{P}^{45} , Klutz tece interessantes considerações acerca de suas características. Segundo o autor, o escriba tinha a forte tendência de omitir palavras e frases em vez de adicioná-las. Mas embora o autor do papiro tivesse a intenção de produzir uma boa cópia, também exerce sua licença editorial para encurtar o texto omitindo palavras que considerasse de menor importância para sua compreensão. E prossegue dizendo que sua paixão por concisão foi tão longe a ponto de omitir as palavras $\kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$ na lista de proibições de At 15,20, cuja leitura longa teria claramente servido aos interesses de um verdadeiro escriba ascético, como foi postulado por Metzger (KLUTZ, T., *The Exorcism Stories in Luke-Acts*, p. 202). Como se vê, também aqui há um certo equilíbrio que não possibilita emitir um juízo definitivo sobre a questão. É bem verdade que adição ou supressão das palavras $\kappa\alpha\iota\ \nu\eta\sigma\tau\epsilon\iota\acute{\alpha}$ não influenciam diretamente nas conclusões pretendidas nesse trabalho. Contudo, optou-se pela leitura mais longa considerando-se o conjunto de todo o evangelho de Marcos. Em Mc 2,18-22 é narrada a disputa entre Jesus e os discípulos de João e os fariseus a respeito da prática do jejum. Levando-se em consideração esse texto, seria normal que um escriba se visse inclinado a omitir a recomendação do jejum feita por Jesus em Mc 9,29 em vez de acrescentá-la. Muito embora o argumento não seja decisivo, a opção pela *lectio difficilior* justifica a escolha feita.

sobre o conteúdo da disputa, mas pelo que segue nos vv. 17-18, pode-se supor que se tratasse da incapacidade dos discípulos em realizar a cura que, em última análise, refletiria a fraqueza do próprio Mestre.

Ao ver Jesus, a multidão ficou surpresa, reação essa descrita pelo verbo ἐκθαμβέω (v. 15a). O mesmo verbo refere-se à forte emoção experimentada por Jesus no Getsêmani (Mc 14,33) e pelas mulheres diante do jovem vestido de branco, no sepulcro, na manhã da páscoa (Mc 16,5). Quiseram alguns autores, a partir do comportamento da multidão, estabelecer uma relação com a transfiguração ou com o brilho do rosto de Moisés ao descer do Sinai (Ex 34,29). Para eles, as roupas de Jesus ainda brilhavam, já que nenhuma indicação fora dada pelo redator de que tivessem voltado ao normal³⁸².

Contudo, a reação das pessoas não é exagerada quando se considera que alguns milagres e ensinamentos de Jesus já eram bem conhecidos pela multidão. A agitação e o entusiasmo da multidão poderiam, portanto, ser explicados a partir da simples aparição inesperada de Jesus³⁸³.

Tendo Jesus interrogado a respeito do motivo da discussão, o pai de um menino enfermo se adianta e começa a relatar aquilo que acontecia com seu filho. Segundo ele, o jovem estava possuído por um espírito mudo que eventualmente o assaltava³⁸⁴.

³⁸² EVANS, C. A., Mark 8,27—16,20, p. 49.

³⁸³ ANDERSON, H., The Gospel of Mark, p. 230; LÉGASSE, S., Marco, p. 462; TAYLOR, V., The Gospel According to St. Mark, p. 396. Por sua vez, Gnilka afirma que a reação da multidão se encaixa nas intenções do autor, uma vez que os milagres e os ensinamentos de Jesus suscitam excitação assombrosa na multidão, de modo que o termo seria uma preparação para mais uma epifania de Jesus (GNILKA, J., El Evangelio según San Marcos, vol. II, p. 53). Dibelius vai ainda mais longe ao comentar o lamento de Jesus no v. 19abc. Para ele, quem assim fala é o Deus que apareceu em forma humana somente por um certo tempo para voltar ao céu o quanto antes (DIBELIUS, M., História de las Formas Evangelicas, p. 267). Já Légasse considera que falar de uma epifania seria desconsiderar a atmosfera familiar na qual se fundamenta o início da história. Assim, a fama de Jesus seria capaz de justificar tal excitação (LEGASSE, S., Marco, p. 462).

³⁸⁴ No v. 17c aparece a expressão πνεῦμα ἄλαλον e no v. 25c Jesus qualifica o espírito de ἄλαλον καὶ κωφόν. Durante as crises epilépticas ou históricas o menino ficava privado da capacidade de falar, sendo esse um fenômeno bastante conhecido, mas não o mais importante. Para Bornkamm é interessante que o acento caia exatamente sobre a expressão πνεῦμα ἄλαλον como causa da calamidade. Para esse autor, a mesma descrição deveria estar presente por ocasião da cura do surdo-mudo em Mc 7,31-37 (BORNKAMM, G., Estudios sobre el Nuevo Testamento, p. 269-270). Contudo, os gêneros literários são diversos: este é um relato de cura e aquele um caso de exorcismo, portanto é natural que a

Os sintomas aqui descritos — “derruba-o e espuma e range os dentes e enrijece” (vv. 18bcde) — são semelhantes a um caso de epilepsia ou de histeria. As palavras do v.25e (“e não mais entres nele”) levam a crer que se não tratasse de um estado contínuo de enfermidade, mas a doença se caracterizava por assaltos esporádicos. Em Mt 17,15 é dito que o jovem “é um lunático” (σεληνιαζεται), uma vez que os antigos criam que a epilepsia estava relacionada com as fases da lua. Já em Lc 9,39 “um espírito o toma” (πνεῦμα λαμβάνει αὐτό)³⁸⁵. Para Marcos, trata-se de um espírito que oprime o garoto e que deve ser subjugado pela autoridade de Jesus³⁸⁶.

O homem trouxera seu filho até os discípulos, na esperança de que estes o curassem³⁸⁷, no entanto, “não tiveram força” (v. 18h). Diferentemente de Marcos, Mt 17,16 e Lc 9,40 dizem que os discípulos “não puderam” (οὐκ ἠδυνήθησαν) curar o menino.

Diante desse fracasso, Jesus pronuncia uma forte censura contra a “geração incrédula” (vv. 19bc)³⁸⁸. Não se sabe ao certo a quem Jesus se dirige, se à multidão, se ao pai do menino, se aos discípulos ou se a todos estes. O texto parece não se tratar dos discípulos uma vez que a causa de sua falência se deve à oração e ao jejum (v. 29b). Por outro lado, é o próprio pai do menino quem revela a própria incredulidade (v. 22c.24c) e suplica de Jesus uma intervenção em seu favor. Contudo,

apresentação do problema fosse abordada de maneira diversa. Para maiores aprofundamentos acerca do sentido de κωφός e ἄλαλος vide COLLINS, R. F., Jesus’ ministry to the deaf and dumb, p. 12-36 (particularmente às p. 12-13.31-33); BUDD, P. J., Surdo, mudo, p. 2433-2434.

³⁸⁵ Os rabinos consideravam a epilepsia uma doença maligna e suas vítimas eram tomadas por um demônio. Os antigos a chamavam *morbus sacer*, “doença sagrada”, não porque os que eram acometidos pela enfermidade fossem vistos como seres divinos ou profetas, mas porque os ataques improvisos e os efeitos que provocavam eram considerados manifestação do poder divino. Cria-se que a pessoa caía nas mãos da divindade. A respeito dos diferentes tipos de tratamento dados aos epiléticos em diversas culturas, vide VAN DER LOOS, H., The Miracles of Jesus, p. 402-405.

³⁸⁶ A respeito da demonologia bíblica, vide KELLY, H. A., Demonology and diabolical temptation, p. 165-194; CASAS GARCÍA, V., Jesús, el exorcista, p. 28-40; GONZALEZ FAUS, J. I., Jesús y los demonios, p. 487-519; TWELFTREE, H. G., Demon, Devil, Satan, p. 163-172.

³⁸⁷ O que se fundamenta em passagens como Mc 6,7.

³⁸⁸ Löfstedt considera que a reação de impaciência de Jesus se deva ao fato de que nas curas e exorcismos o taumaturgo entrava em um estado emocional alterado. Dentre os exemplos utilizados para apoiar essa sua teoria, cita o presente texto (LÖFSTEDT, T., Jesus the angry exorcist, p. 115-116).

todas as vezes em que o termo γενεά aparece nos lábios de Jesus, o sentido é sempre global, não se referindo a indivíduos, mas à massa³⁸⁹.

b) Exorcismo (Mc 9,20-27)

Quando trazem o menino até Jesus, acontece uma nova manifestação de tudo aquilo que fora descrito pelo pai no v. 18. “O espírito, tendo-o visto, contorceu-o...” (v. 20), como se pressentisse que finalmente aproximava-se de seu alvoz.

A pergunta de Jesus, a respeito de quanto tempo estava sujeito à enfermidade (v. 21b) serve para imprimir ainda mais dramaticidade à narrativa, pois os leitores são informados de que “desde a infância” (v. 21c) o menino é acometido por tais crises. A expressão ἐκ παιδιόθεν se diferencia de ἐκ νεότητος μου presente em Mc 10,21, esta última indicando que aquele que fala já tem uma certa idade.

A resposta do pai não se limita ao objetivo da pergunta de Jesus, mas vai muito além. O homem informa que a doença não é somente fonte de sofrimentos, mas também se constitui numa ameaça à integridade física do menino (v. 22ab). Exatamente nesse ponto, chega-se no clímax da narrativa.

Tendo passado pelo fracasso dos discípulos, o pai começa a duvidar da autoridade do próprio Jesus: “mas se podes fazer algo” (v. 22c). O homem apela para a compaixão de Jesus em favor não somente de seu filho, mas de todos aqueles que deviam enfrentar tão dura situação: “ajuda-nos tendo compaixão de nós” (v. 22d). O beneficiado, portanto, pela intervenção de Jesus não seria somente a criança, mas todos aqueles que estavam a ela ligados.

Jesus então retoma literalmente as palavras do homem como que para provocá-lo (v. 23b). Por fim, revela qual o requisito indispensável para que a cura aconteça: “tudo é possível ao que crê” (v. 23c). Com isso o evangelista não insinua que a fé de Jesus

³⁸⁹ Mt 17,17 e Lc 9,41 acrescentam ainda o adjetivo διεστραμμένη, “perversa”, que não consta no texto marciano. O vocábulo γενεά pode ter o sentido de a) descendência ou b) período, idade, geração. No NT vem sempre especificado por adjetivos que denotam um juízo negativo: “a esta geração adúltera e pecadora” (Mc 8,38), “a esta geração malvada” (Mt 12,45; Lc 11,29); “uma geração malvada e adúltera” (Mt 12,39; 16,4) (BÜCHSEL, F., γενεά κτλ., col. 391-393).

é capaz de realizar proezas, mas que a fé do homem seria o canal para a ação de Deus.

É o que se depreende a partir dos versículos subsequentes nos quais o pai do menino, gritando, exclama: “Creio! Ajuda[-me n]a minha incredulidade!” (v. 24bc). Mais do que uma simples confissão pública de fraqueza na fé, este brado representa que o pai do menino reconhece que somente Deus, o autor da fé, seria capaz de socorrê-lo. Seja como for, o pedido agora já não tem o menino como destinatário da ação divina, mas o próprio homem que se dirige a Jesus.

Os vv. 25-26 descrevem o exorcismo propriamente dito. Os exorcistas judeus do tempo de Jesus recorriam a esconjuros, à invocação do nome de algum exorcista famoso³⁹⁰ ou a certas orações³⁹¹, mas aqui não há qualquer menção a esses elementos. Jesus não é apresentado em oração ou invocando o nome de Deus. A força de sua palavra é capaz de operar o prodígio. Note-se ainda que o pronome ἐγώ do v. 25c está em posição enfática, indicando que a autoridade emana do próprio Jesus³⁹².

Antes de sair, o espírito contorce o menino violentamente (v. 26b), deixando-o como morto (v. 26def). A partir deste ponto, o milagre assume um colorido diferente, pois o autor introduz a temática da “morte-ressurreição”. Assim como Jesus fizera com a sogra de Pedro (Mc 1,31) e com a filha do chefe da sinagoga que estava morta (Mc 5,41), Jesus toma o menino pela mão (v. 27a), e ele se levanta (v. 27c).

³⁹⁰ É o que se dá em Mc 9,38 quando alguém que não pertencia ao grupo dos Doze usa o nome do Jesus para realizar exorcismos.

³⁹¹ Como, por exemplo, Dt 6,4ss; Sl 3; 91.

³⁹² Segundo Twelftree, este *eu* enfático nos lábios de Jesus é raro na tradição sinótica. Não se tem notícias que algum outro exorcista no tempo de Jesus procedesse da mesma forma, o que leva a crer que o seu uso no presente contexto seja significativo em sua autocompreensão de exorcista (TWELFTREE, G. H., *Demon, Devil, Satan*, p. 168). Ademais, embora esteja presente no NT o gênero literário “exorcismo”, surpreendentemente o termo *exorcista* não é aplicado nem a Jesus nem a seus milagres. A única vez que o vocábulo aparece no NT é em At 19,13 aplicado à atividade de judeus, não de cristãos. Com isso, parece que os autores neotestamentários estariam a desautorizar os exorcismos nos moldes antigos. Preferem utilizar verbos como ἐκβάλλω – que adquire valor teológico somente quando aplicado à expulsão de espíritos imundos (vv. 18g,28c) – e ainda ἐπιτιμάω – particularmente utilizado para descrever a ação de Jesus (v. 25b) (GONZALEZ FAUS, J. I., *Jesús y hos demônios*, p. 500-503. Vide ainda WRIGHT, J. S., *Exorcismo*, p. 2222-2280; BIETENHARD, H., *Expulsar*, p. 517-518).

Convém recordar que não se trata de uma morte propriamente dita, mas como o texto indica pela conjunção comparativa ὡσεῖ, o menino estava “como” morto.

Nesse mesmo capítulo 9 os verbos κρατέω e ἀνίστημι apareceram no v. 10 por ocasião do diálogo de Jesus com seus discípulos acerca de sua própria morte e ressurreição. É significativo considerar que essa seja a última vez que Marcos apresentará o combate entre Jesus e um espírito impuro. Tal incidente prefigura o combate definitivo no qual Jesus sairá vitorioso sobre os poderes da morte.

Dessa forma, quis o redator estabelecer um interessante paralelo entre a transfiguração e o relato da cura do menino. Poder-se-ia ainda acenar para a diferença entre a ordem dada por Deus, “este é o meu Filho amado, escutai-o” (Mc 9,7) e a mudez do espírito impuro.

c) Diálogo teológico (Mc 9,28-29)

O epílogo apresentado pelo redator tem caráter aparentemente secundário. Falta completamente a aclamação popular diante do prodígio realizado. Há, em vez disso, uma mudança de cenário e a inserção de dois elementos novos, a saber, a oração e o jejum que, de certa forma, retomam alguns pontos centrais na narrativa. Uma vez estando em casa, os discípulos perguntam a Jesus, à parte, sobre o motivo de seu fracasso.

Conforme foi mencionado no capítulo anterior, a expressão κατ’ ἰδίαν aponta para o aspecto secreto do ensinamento de Jesus, que é um dos temas de Marcos. Jesus responde aos discípulos que a causa de sua falência se deve ao fato de que certos espíritos só podem ser expulsos mediante a oração e o jejum.

A revelação de Jesus a respeito da necessidade da oração pode parecer surpreendente, uma vez que ele mesmo não teria rezado antes de expulsar o espírito imundo. O texto descreve a atitude soberana de Jesus e não se propõe a ser uma receita para o comportamento dos cristãos. Por outro lado, no epílogo há algumas orientações que devem ser seguidas pelos discípulos.

Em todo o relato nada é dito acerca da oração ou do jejum, mas um tema serve aparentemente como fio condutor: a fé. Pela fé há uma

busca por Jesus (v. 17). Por ela são explicados temas como o insucesso dos discípulos (v. 18), o lamento e o dito de Jesus (vv. 19.23) e o pedido de ajuda do pai do menino (v. 25)

Concluindo a perícopé, o autor apresenta a oração e o jejum como atos de fé. Já S. Agostinho havia entendido esta relação entre oração e fé ao dizer que “se falta a fé, perece a oração, pois quem pede o que não crê? (...) Para orar devemos, portanto, crer e oramos para que não desfaleça a fé com que oramos. A fé faz brotar a oração e esta, uma vez que tenha brotado, alcança a firmeza da fé”³⁹³.

d) A compaixão no relato da cura do menino possuído

O texto analisado apresenta uma significativa diferença dos precedentes no que tange ao tema da compaixão. Enquanto nas outras perícopes é dito claramente que Jesus experimentou a compaixão – “tendo sido movido de compaixão” (Mc 1,41a); “e foi movido de compaixão por eles” (Mc 6,34b); “compadeço-me da turba” (Mc 8,2a) – aqui o vocábulo não é utilizado para expressar a reação de Jesus, mas faz parte do pedido do pai do menino.

Depois de relatar por duas vezes (vv. 17-18.21c-22b) e com grande carga emotiva o que acontecia com seu filho, finalmente o homem apresenta seu pedido a Jesus, apelando para sua compaixão: “ajudanos tendo compaixão de nós” (v 22d). Já na formulação do pedido consegue-se ver claramente que o beneficiado pela intervenção de Jesus não seria somente o menino possuído, mas um sujeito plural. Com efeito, a condição de enfermidade do filho trazia grande sofrimento para aquele pai, bem como para toda a família, justificando-se assim o uso da primeira pessoa do plural.

No entanto, intimamente conexo ao tema da compaixão, deve ainda ser considerado um outro aspecto também presente na súplica daquele homem. Antes de apelar para a compaixão, o indivíduo titubeia na fé ao dizer “mas se podes [fazer] algo...” (v. 22c). As mesmas palavras no condicional são retomadas por Jesus no v. 23b como que a provocar no homem uma resposta de fé. Dessa forma, os temas da fé e da compaixão se mesclam na história exigindo particular atenção.

³⁹³ AUGUSTINUS, Sermo 115, 478.

Nos sinóticos, geralmente o substantivo “fé” (πίστις) está relacionado aos milagres de Jesus³⁹⁴. Já o verbo “crer” (πιστεύω) é também usado para descrever a resposta à pregação do evangelho por Jesus (Mc 1,15) bem como a resposta à mensagem de João Batista (Mc 11,31). Interessante é o fato de somente em Marcos o anúncio programático de Jesus sobre a chegada do Reino estar associado aos temas do arrependimento e da fé³⁹⁵.

Todavia, o discurso sobre a fé sofre em aqui uma sensível modificação, uma vez que o evangelista relativiza a ligação com a temática da cura. O autor descreve situações nas quais o milagre é feito apesar da evidente incredulidade. Nesse sentido, a fé se traduziria na confiança prática no poder de Jesus³⁹⁶.

É exatamente neste ponto que se insere a história da cura do menino possuído. Encontramo-nos diante de um paradoxo: o mesmo pai que tem fé o suficiente para levar seu filho até Jesus (v. 17b) um pouco adiante confessa a sua incredulidade (v. 24c).

Seria um despropósito perguntar-se acerca das motivações do homem, se aquilo que o impulsionou foi a fé ou o desespero³⁹⁷. O texto não se preocupa com isso. O pai do menino funciona como que um paradigma para todo fiel, a saber, que a fé não é uma posse segura e definitiva, mas é um dom concedido por Deus e renovado dia-a-dia³⁹⁸.

As palavras do homem indicam claramente: “creio!”, ou seja, aquele que estava diante de Jesus tinha, mesmo que de modo vacilante, alguma centelha da fé. Mas a continuação “ajuda a minha falta de

³⁹⁴ São numerosas as perícopes em que, de certa forma, o milagre acontece devido à fé daqueles que o solicitam. Em muitas dessas passagens verificam-se fórmulas como “a tua fé te salvou” (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) ou mesmo “seja feito conforme a tua fé” (ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι). Os textos mais relevantes em que se verificam tal conexão são Mt 8,10; 9,2.22.29; 15,28; Mc 2,5; 5,34; 10,52; Lc 5,20; 7,9.50; 8,48; 17,19; 18,42.

³⁹⁵ Nesse sentido, a maioria das traduções da bíblia e dos exegetas tomam as palavras de Mc 1,15 μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε como sendo dois imperativos plurais: “convertei-vos e crede”. Contudo, seja a conversão seja o ato de crer não podem ser fruto de uma ordem vinda pura e simplesmente do exterior do homem. Uma outra possível tradução seria entender os dois verbos como a segunda pessoa plural do presente do indicativo. Se assim fosse, as palavras funcionariam como uma constatação dessa nova realidade: “completou-se o tempo e aproximou-se o reino de Deus: vós vos converteis e credes no evangelho”.

³⁹⁶ FRANCE, R. T., Faith, p. 223.

³⁹⁷ Assim procede WILLIAMSON JR, L., Marco, p. 229.

³⁹⁸ ANDERSON, H., The Gospel of Mark, p. 231.

fé!” (v. 24bc) revela que o homem reconhece a sua insuficiência frente ao dom pretendido. Aquilo que inicialmente era um pedido de cura física para o seu filho (v. 22), transforma-se numa espécie de projeto de discipulado.

Poder-se-ia esperar que a fé do pai funcionasse como um canal pelo qual o poder e a autoridade de Jesus seriam efetivos na vida de seu filho. De fato, Jesus sublinha a importância da fé: “tudo é possível ao que crê” (c. 23c). Como se observa, não existe nenhum objeto relacionado ao verbo. Noutras palavras, a fé é aqui vista como uma atitude e não um emaranhado de enunciados aos quais se apegar.

Tal atitude não parece ser a do homem, uma vez que ele mesmo confessa a sua incredulidade. Mas mais interessante ainda é o fato de não haver qualquer menção – assim como em todos os relatos de exorcismo – à fé do menino possuído.

Conforme se constatou, a visão marcana acerca da fé apresenta significativas mudanças em relação aos outros sinóticos. Conforme está evidente no texto, em nenhum momento é dito que Jesus se compadeceu da situação daquelas pessoas. Entretanto, quando o pai se dirige a Jesus, apela exatamente para a sua compaixão no intuito de receber o favor desejado. Assim sendo, não seria exagerado supor que ela estivesse presente, uma vez que existe uma referência textual à mesma.

Se Jesus realiza numerosos milagres que são motivados pela fé daqueles que a ele se dirigem, não se pode dizer que suas intervenções estejam condicionadas pela fé de quem suplica. A fé supõe a abertura do homem, sua confiança irrestrita no poder salvador, sua adesão ao querer divino. Contudo, a falta de fé não se constitui num obstáculo intransponível para a ação salvífica de Deus.

Conforme o texto apresenta, a fé do pai do menino era imperfeita, vacilante e a fé do garoto sequer vem mencionada na história. Poder-se-ia esperar uma recusa categórica da parte de Jesus a esta “geração incrédula” (v. 19b). Mas a falta de fé não impediu a manifestação da compaixão do Senhor.

Se, por um lado, muitos milagres são realizados tendo como pano de fundo a fé, no presente caso, Jesus opera o prodígio para estimular a mesma nos que não creem ou fortalecer a fé dos claudicantes. Seja

como for, mais do que uma simples cura física, Jesus trata do homem por inteiro, dando-lhe condições de se tornar aquilo que deve ser: um autêntico discípulo, seguidor de sua mensagem.

Resumo do capítulo

O quarto e último capítulo tratou das três outras perícopes marcianas nas quais ocorre o vocábulo *σπλαγγίζομαι*. O primeiro texto foi a purificação do leproso de Mc 1,40-45. Ao fazer um breve comentário geral acerca da passagem, evidenciou-se a situação de isolamento social e religioso em que o homem vivia. Ainda nesse ponto, procurou-se analisar as aparentes contradições do texto, a saber, o contraste entre a compaixão de Jesus no v. 41a e a reação brusca do v. 43ab. Abordou-se, ainda que brevemente, a crítica textual do v. 41 por se tratar de uma dificuldade que toca diretamente o termo que é objeto do livro.

No que diz respeito à compaixão de Jesus, foi sublinhada a extrema novidade de coexistência numa mesma perícopa dos temas da compaixão e da pureza. Se no AT a pureza deveria ser preservada por meio da fuga de tudo aquilo que era impuro, com Jesus o quadro é totalmente alterado. A pureza assume um papel ofensivo, contagiante e se ele assim o faz, a força motriz é sua compaixão. Graças a ela o leproso é reintegrado na sociedade e o estigma social e religioso que lhe pesava nos ombros é finalmente cancelado.

A segunda multiplicação dos pães (Mc 8,1-10) recebeu o mesmo tratamento do texto anterior, a saber, um breve comentário sobre suas linhas principais, seguidas de uma análise do termo *σπλαγγίζομαι*. Diferentemente de Mc 6,30-44, o que comove Jesus não é a desorientação do povo, mas a sua situação de indigência material. Concluiu-se que a classificação proposta por alguns estudiosos de que a primeira multiplicação fosse voltada para os judeus e a segunda para os pagãos carece de uma sólida base textual. Ao contrário, nada nas passagens leva a crer que a intenção de Marcos fosse estabelecer tal divisão.

Todo o bloco intitulado “seção dos pães” se volta para o problema da identidade de Jesus e da incompreensão dos discípulos. Nesse

sentido, as histórias de multiplicação são contadas no intuito de oferecer respostas que ajudem ao leitor a descobrir quem é Jesus. Para isso, a confissão de fé de Pedro em Cesareia de Filipe é de fundamental importância. Contudo, tal profissão de fé deve ainda ser depurada por meio dos acontecimentos sucessivos. Com efeito, Jesus é o Messias que manifesta sua identidade por meio de seus ensinamentos, ações de poder, mas também por meio da paixão, morte e ressurreição. Por isso o evangelista insiste em apresentar Jesus como compassivo, pois somente por meio da compaixão ele assumirá o destino de sofrimentos que o aguardava.

Por fim, trabalhou-se o texto da cura do menino possuído (Mc 9,14-29), uma passagem perpassada pelo tema da fé e da incredulidade. O pai do menino curado por Jesus experimenta a contradição vivida por todos os seguidores de Jesus: se por um lado tem fé o suficiente para recorrer a ele, por outro, reconhece a sua total incapacidade em se manter fiel.

Na passagem, os temas da fé e da compaixão se entrelaçam no pedido do homem (v. 22cd). Não é dito explicitamente que Jesus se compadeceu, mas uma vez que o pai do menino apela para a sua compaixão, tudo leva a crer que esta deva ser levada em consideração. O que resta evidente no texto é o fato de a falta de fé não ter sido um empecilho para a realização do milagre. Ainda que se trate de uma fé imperfeita, o ser humano pode mesmo assim se beneficiar da compaixão do Senhor que não se deixa vencer pelas limitações humanas.

Conclusão

Jesus é o personagem que encarna em sua vida, suas ações e palavras esse ideal marcano. Aquilo que fora anunciado em Mc 1,15, a saber, o reino de Deus está próximo, é tornado palpável na pessoa de Jesus de Nazaré. Nesse caso, proximidade não significa iminência, mas uma realidade que já se fazia sentir através de sua pessoa.

Porque o reino de Deus está próximo – ou presente – Jesus traduz essa realidade por meio de seus gestos de poder e de seus discursos. Esse reino de total comunhão entre Deus e as criaturas já podia ser experimentado ao se contemplar a acolhida aos pecadores e proscritos da sociedade, a restauração do homem em sua totalidade. Em Jesus, Deus se faz mais uma vez “companheiro” da humanidade, ou seja, é aquele que “partilha o mesmo pão”, seja aquele material, seja o pão de nossa sorte.

Crer no Messias Compassivo acarreta consequências grandiosas para a vida da Igreja. A comunidade dos fiéis, continuadora da ação de Jesus, deve refletir o seu modo compassivo de ser, onde toda a ação pastoral da Igreja deve fundamentar seu agir. Se, por um lado, a humanidade se ufana das conquistas técnicas alcançadas nos últimos anos, por outro verifica-se um acentuado embrutecimento das pessoas e das relações humanas. A técnica não contribuiu para fazer do homem um ser melhor.

Bauman fala do fenômeno da *adiaforização*³⁹⁹, entendida como a incapacidade de reagir diante do sofrimento alheio, ou da indiferença frente ao mal. Isso indica aqueles “os estratagemas voltados para colocar, com intenção ou não, certos atos e/ou a omissão deles em relação a certas categorias de seres humanos fora do eixo moral-imoral – ou seja, fora do ‘universo das obrigações morais’ e do reino

³⁹⁹ A palavra *ἀδιαφορέω* já era empregada na Antiguidade. Aplicada às pessoas, significava “ser negligenciado”, “ser abandonado por”. Daí os termos derivados, tais como *ἀδιαφορετικός* (*indiferente*) e *ἀδιαφορία* (*indiferença*) (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A. *A Greek-English Lexicon*, p. 22).

dos fenômenos sujeitos à avaliação moral⁴⁰⁰. É o que se verifica, por exemplo, quando a sociedade é sacudida por alguma calamidade e se mobiliza em prol das pessoas necessitadas. Mas, passado o primeiro impacto, tudo volta a ser como antes, até que um novo impacto aconteça e remova a inércia, como se apenas nessas situações extremas houvesse a necessidade de intervir. O mal está de tal forma difundido e diluído, a ponto de não mais produzir nenhum incômodo sequer em seus expectadores.

No campo religioso, é evidente a crescente descristianização da sociedade, além da cada dia maior repulsa sistemática à presença da Igreja. Se uma das causas reside nas ideologias que procuram banir Deus e o sobrenatural da vida dos homens, os cristãos também deveriam se questionar sobre o alcance de sua mensagem.

Além disso, o Brasil contempla o fenômeno das seitas que se multiplicam e geram dificuldades no campo ecumênico e pastoral. Não se pretende aqui fazer uma análise detalhada das razões de tal comportamento, mas é inegável que essa parcela da população encontra nessas denominações algumas respostas para seus dilemas atuais.

É fato que a teologia da prosperidade coisifica Deus transformando-o numa espécie de mordomo da humanidade e, frequentemente, num tipo de gênio da lâmpada. Descontando esse dado negativo, deve-se reconhecer que as pessoas que buscam tal discurso, assim o fazem porque querem ser consoladas, necessitam que se lhes fale ao coração. É gente golpeada pela vida que ali descobre que Deus “cuida” de seus problemas.

No intuito de angariar fiéis, a Igreja certamente não deveria cometer o mesmo equívoco de apresentar um Deus que se pareça com uma “panaceia” de todos os males. Em contrapartida, até que ponto o discurso da Igreja revela a face do Deus-Compaixão? E a pergunta mais dramática: será que a Igreja encarna no seu discurso e na sua ação evangelizadora a presença amorosa de Deus?

Os textos que tratam da compaixão de Jesus, no-lo apresentam como um Messias que se preocupa em instruir a multidão acerca de sua

⁴⁰⁰ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. Cegueira Moral, p. 52.

identidade, mas que também assume os dilemas humanos procurando amenizar suas consequências. Um Messias que cuida do homem na sua totalidade: que reinsere o leproso no convívio social e religioso, que mata a fome da multidão faminta, que revela a si mesmo através de seus gestos de poder e que robustece a fé dos vacilantes.

Se a qualquer um desses pilares sobre os quais se fundamenta a existência humana falta a atenção da Igreja, o anúncio fica comprometido. Para fazer presente o Deus-Compaixão, muito mais do que manter um discurso afetivo, faz-se mister comprometer-se com o homem e, muitas vezes, sujar as próprias mãos para lavar os pés da humanidade sofredora.

Bibliografia

Fontes

ALAND, B. & K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. (edd.) **The Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, 4^a ed.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum. *Acta Apostolicae Sedis* v. 58, 1966, p. 817-835.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (edd.) **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 5^a ed.

NESTLE, E. & E.; ALAND, B. & K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. (edd.) **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28^a ed.

PONTIFICIUM CONSILIUM STUDIIS BIBLIORUM PROVEHENDIS. Instructio de historica evangeliorum veritate Sancta Mater Ecclesia. *Acta Apostolicae Sedis* v. 56, 1964, p. 712-718.

RAHLFS, A. (ed.) **Septuaginta**. Stuttgart: Bibgesellschaft, 1979.

Obras

ACHTEMEIER, P. J. "He taught them many things": Reflections on Marcan Christology. *Catholic Biblical Quarterly* v. 42, 1980, p. 465-481.

AESCHYLUS. Agamemnon. In: MURRAY, G. **Aeschyli Tragoediae**. Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 207-274.

AESCHYLUS. Choephoroe. In: MURRAY, G. **Aeschyli Tragoediae**. Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 277-322.

AESCHYLUS. Septem contra Thebas. In: MURRAY, G. **Aeschyli Tragoediae**. Oxford: Clarendon Press, 1962, p. 155-200.

AGUIRRE, R. Jesús y la multitud a la luz de los Sinópticos. *Salmanticensis* v. 28, 1981, p. 259-282.

ALAND, K. **Synopsis Quattuor Evangeliorum**. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1968, 5^a ed.

ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. **Matthew**: Introduction, translation and notes. Garden City: Doubleday & Company, 1971.

ANDERSON, H. The Gospel of Mark. In: R. E. CLEMENTS; M. BLACK (edd.) **New Century Bible**. London: Oliphants, 1976.

ANDRÉ PAUL, P. S. S. La guérison d'un lépreux. *La Nouvelle Revue Théologique* v. 92, 1970p. 592-601.

- ANDRÉ, G. עָרַב . In: FABRY H.-J.; RINGGREN H. (edd.) **Grande Lessico dell'Antico Testamento**, vol. VII. Brescia: Paideia, 2007, p. 285-302.
- APOLLINARIUS. Fragmenta in Matthaeum (in catenis). In: REUSS, J. (ed.) **Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen** 61. Berlin: Akademie-Verlag, 1957, p. 2-54.
- ARISTOPHANES. Aves. In: COULON, V.; VAN DAELE, M. **Aristophane**, vol. III. Paris: Les Belles Lettres, 1967, p. 23-108.
- ARISTOPHANES. Ranae. In: COULON, V.; VAN DAELE, M. **Aristophane**, vol. V. Paris: Les Belles Lettres, 1967, p. 85-157.
- ARNDT W. F.; WILBUR GINGRICH, F. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian literature**. A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Second edition revised and augmented by F. W. Gingrich and W. Danker from Walter Bauer's fifth edition. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1979.
- ARTEMIDORUS. Onirocriticon. In: PACK, R. A. **Artemidori Daldiani onirocriticon libri v**, vol. V. Leipzig: Teubner, 1963.
- AUGUSTINUS. De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum. In: **Nuova Biblioteca Agostiniana**, vol. XVII/1. Roma: Città Nuova, 1981, p. 16-239.
- AUGUSTINUS. Questiones Evangeliorum 2,19. In: **Nuova Biblioteca Agostiniana**, vol. X/2. Roma: Città Nuova, 1997.
- AUGUSTINUS. Sermo 115. De verbis Evangelii Lc 18,1-17: "Oportet semper orare, et non deficere", et cetera deque duobus qui in templum ascenderunt ut orarent; ad de parvulis Christo oblati. In: **Nuova Biblioteca Agostiniana**, vol. XXX/2. Roma: Città Nuova, 1983, p. 478-485.
- AUGUSTINUS. Sermo 93. De verbis Evangelii Mt 25,1-13: "Simile erit regnum caelorum decem virginibus" et cetera. In: **Nuova Biblioteca Agostiniana**, vol. XXX/2. Roma: Città Nuova, 1983, p. 138-157.
- BACHMANN, H.; SLABY, W. A. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**: von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987.
- BAGATTI, B. Dove avvenne la moltiplicazione dei pani? **Salmanticensis** v. 28, 1981, p. 293-298.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. παρασία, ἄς, ἦ. In: BALZ H.; SCHNEIDER, G. **Dizionario Esegético del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 2004, p. 1084.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. συμπόσιον, ου, τό. In: BALZ H.; SCHNEIDER, G. **Dizionario Esegético del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 2004, p. 1451.
- BALZ, H. συνέρχονται. In: BALZ H.; SCHNEIDER, G. **Dizionario Esegético del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 2004, p. 1491-1492.
- BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos**, vol. I. São Paulo: Loyola, 2002.

- BARNETT, P. W. The feeding of the multitude in Mark 6/John 6. In: WENHAM, D.; BLOMBERG, C. (edd.) **Gospel Perspectives**, vol. VI. Sheffield,:JSOT, 1986, p. 273-293.
- BARTHÉLEMY, D. **Critique Textuelle de l'Ancien Testament: Isaïe, Jérémie, Lamentations**, vol. 2. Freiburg/Göttingen: Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- BARTOLOMÉ, J. J. Comer en común. Una costumbre típica de Jesús y su propio comentario (Lc 15). **Salesianum** v. 44, 1982, p. 669-712.
- BASSLER, J. M. The parable of the loaves. **The Journal of Religion** v. 66, 1986, p. 157-162.
- BASYLIŃSKI, S. **Guía para la Investigación Bíblica: Notas introductorias**. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- BAUDOZ, J.-F. Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc (Mc 6,6b-8,30). In: QUESNELL, J. F.; BLANCHARD, Y.-M.; TASSIN, C. (edd.) **Nourriture et repas dans les milieux Juifs et Chrétiens de l'Antiquité**. Mélanges offerts à professeur C. Perrot. Paris: Cerf, 1999, p. 91-106.
- BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. **Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BELANO, A. **Il Vangelo secondo Marco: Traduzione e analisi filologica**. Roma: Aracne, 2008.
- BELO, F. Lecture matérialiste de l'évangile de Marc et de la grande séquence des pains. **Foi et Vie** v. 77, 1978, p. 19-33.
- BEYER, H. **Las Cartas de Juan: Notas exegéticas**. Barcelona: Clie, 2000.
- BIANCHI, E. Un pane per giudei e gentili. **Parola, Spirito e Vita** v. 7, 1979, p. 89-98.
- BIETENHARD, H. Expulsar. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 517-518.
- BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **Grammatica del Greco del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 1997, 2ª ed.
- BLOMBERG, C. L. Healing. In: GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S.; MARSHALL, I. H. (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992, p. 299-307.
- BÖCHER, O. Deserto. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 529-532.
- BOISMARD, M.-É. La guérison du lépreux (Mc 1,40-45 et par). **Salmanticensis** v. 28, 1981, p. 283-291.
- BONNET, M. (ed.) **Acta Apostolorum Apocrypha**, vol. 2.2. Leipzig: Mendelssohn, 1903, 99-288.
- BORGHI, E. Lc 15,11-32: Linee esegetiche globali. **Rivista Biblica Italiana** v. 44, 1996, p. 279-307.

- BORNKAMM, G. **Estudios sobre el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1983.
- BORRELL, A. Gesù Pastore e Maestro in Mc 6,34. In: PERROMI M.; SALMANN, E. (edd.) **Patrimonium Fidei: traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?** Fs. für M. Loerher — P.-R. Tragan (Studia Anselmiana 124). Roma: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 1997, p. 365-375.
- BORRELL, A. La funció de Za 13,7 en el relat Marcà de la passió. In: PERROMI, M. - SALMANN, E. (edd.) **Patrimonium Fidei: traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende?** Fs. für M. Loerher — P.-R. Tragan (Studia Anselmiana 124). Roma: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 1997, p. 157-168.
- BOVON, F. **Vangelo di Luca**: Introduzione. Commento, vol. I-II. Brescia: Paideia, 2005-2007 (I: 1,1-9,50, 2005; II: 9,51-19,27, 2007)
- BROADHEAD, E. K. Christology as polemic and apologetic: the priestly portrait of Jesus in the Gospel of Mark. *Journal for the Study of the New Testament* v. 47, 1992, p. 21-34.
- BROADHEAD, E. K. Linguistics and Christology: a critical note on Mark 6,31.32-46. *Australian Biblical Review* v. 42, 1994, p. 69-70.
- BROWN, R. **Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986.
- BROWN, R. **The Epistles of John**: A new translation with introduction and commentary. Garden City: Doubleday, 1982.
- BÜCHSEL, F. γενεά κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. II. Brescia: Paideia, 1966, col. 392-398.
- BUDD, P. J. Surdo, mudo. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. II. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 2433-2434.
- BULTMANN, R. **Historia de la Tradición Sinóptica**. Salamanca: Sígueme, 2000.
- BUTTERWORTH, M. מִן. In: VANGEMEREN, W. A. (ed.) **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**, vol. III. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1997, p. 1093-1095.
- CABA, J. **El Jesús de los Evangelios**. Madrid: BAC, 1977.
- CASALINI, N. **Lettura di Marco**: Narrativa, esegetica, teologica. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2005.
- CASAS GARCÍA, V. Jesús, el exorcista. *Biblia y Fe* v. 6, 1980, p. 28-40.
- CAVE, C. H. The leper: Mark 1,40-45. *New Testament Studies* v. 25, 1979, p. 245-250.
- CERFAUX, L. La section des pains (Mc VI, 31—VIII, 26; Mt XIV, 13—XVI, 12). BENOÎT, P. **Synoptische Studien**: Alfred Wikenhauser zum siezigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. München: Zink, 1953, p. 64-77.
- CERVANTES GABARRÓN, J. **Sinopsis Bilingüe de los tres Primeros Evangelios con los Paralelos del Evangelio de Juan**. Navarra: Verbo Divino, 1999.

- CHILTON, B. Purity and Impurity. In: MARTIN, R. P.; DAVIDS, P. H. (edd.) **Dictionary of the Later New Testament and its developments**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997, p. 988-996.
- CLEMENTS, R. E.; BLACK, M. (edd.) **New Century Bible**. London: Oliphants, 1976.
- COCHRANE, R. G. **Biblical Leprosy: A suggested interpretation**. London: The Tyndale Press, 1961.
- COLLINS, R. F. Jesus' ministry to the deaf and dumb. **Malitha Theologica** v. 35, 1984, p. 12-36.
- COPPEL, L. J. כִּתְּוֹ. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 441-442.
- COPPEL, L. J. כִּתְּוֹ. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 1417-1419.
- COUFFIGNAL, R. Un père au coeur d'or: Approches nouvelles de Luc 15,11-32. **Revue Thomiste** v. 91, 1991, p. 95-111.
- COUSINS, P. E. The feeding of the five thousand. **Evangelical Quarterly** v. 39, 1967, p. 152-154.
- COUSLAND, J. R. C. **The Crowds in the Gospel of Matthew**. Leiden: Brill, 2002.
- CROSSAN, J. D. **Jesús: Biografía revolucionaria**. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.
- DANIÉLOU, J. Le Bon Samaritain. In: CONTENAU, G. et al. **Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert**. Paris: Bloude & Gay, 1957, p. 457-465.
- DANKER, F. W. Mark 8,3. **Journal of Biblical Literature** v. 82, 1963, p. 215-216.
- DAVIES, M. L. Levitical leprosy: uncleanness and the psyche. **Expository Times** v. 99, 1988, p. 136-137.
- DE LA POTTERIE, I. Il miracolo della moltiplicazione dei pani: il suo significato e la sua importanza nella vita di Gesù. **Communio** v. 109, 1990, p. 59-74.
- DEIDUN, T. The parable of the unmerciful servant (Mt 18:23-35). **Biblical Theology Bulletin** v. 6, 1976, p. 203-224.
- DERRETT, J. D. M. "As testimony to them": A juridical puzzle in St. Mark. In: DERRETT, J. D. M. **Studies in the New Testament**, vol. IV. Leiden: Brill, 1986, p. 1-8.
- DERRETT, J. D. M. Leek-beds and methodology. **Biblische Zeitschrift** v. 19, 1957, p. 101-103.
- DIBELIUS, M. **Historia de las Formas Evangélicas**. Valencia: EDICEP, 1984.
- Didachè (La)**, Instructions des Apôtres. Paris: Gabalda, 1958.
- DÍEZ MACHO, A. **Apócrifos del Antigo Testamento**, vol. I-VI. Madrid: Cristiandad, 1982-1987 (I: 1984; II: 1983; III: 1982; IV: 1984; V: 1987; VI: 2009).
- DIODORUS SICULUS. Bibliotheca historica. In: VOGEL F.; FISCHER, K. T. **Diodori bibliotheca historica**, vol. I. Leipzig: Teubner, 1964, 3ª ed.

- DIONYSIUS HALICARNASSENSIS. *Antiquitates Romanae*. In: JACOBY, K. **Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt**, vol. I. Leipzig: Teubner, 1885.
- DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J. The Gospel of Mark. In: HARRINGTON, D. J. (ed.) **Sacra Pagina**, vol. 2. Collegeville: The Liturgical Press, 2002.
- DONFRIED, K. P. The feeding narratives and the Marcan community (Mark 6,30-45 and 8,1-10). In: D. LÜHRMANN; G. STRECKER (edd.) **Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75 Geburtstag**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1980, p. 95-103.
- DOUGLAS, M. **Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo**. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- DUPONT, J. Le fils prodigue: Lc 15,1-3.11-32. *Assemblées du Seigneur* v. 17, 1969, p. 64-72.
- EDART, J.-B. **L'Épître aux Philippiens, rhétorique et composition stylistique**. Paris: Gabalda, 2002.
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos**. São Paulo: Loyola, 1994.
- ELLINGWORTH, P. Leprosy. In: GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S.; MARSHALL, I. H. (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992, p. 463-464.
- ELLIOTT, J. K. The conclusion of the pericope of the healing of the leper and Mark i. 45. *Journal of Theological Studies* v. 22, 1971, p. 153-157.
- ENGLISH, E. S. A neglected miracle. *Bibliotheca Sacra* v. 126, 1969, p. 300-305.
- ERBETTA, M. **Gli Apocrifi del Nuovo Testamento**, vol. II. Torino: Marietti, 1986.
- ERNST, J. **Il Vangelo secondo Marco**, vol. I. Brescia: Morcelliana, 1991.
- ESSER, H.-H. Misericórdia, Compaixão. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 1294-1302.
- ESTÉVEZ, E. Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ en el NT. *Estudios Bíblicos* v. 48, 1990, p. 511-541.
- EURIPIDES. Hippolytus. In: DIGGLE, J. (ed.) **Euripidis Fabulae**, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 207-271.
- EURIPIDES. Orestes. In: DIGGLE, J. (ed.) **Euripidis Fabulae**, vol. III. Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 191-286.
- EURIPIDES. Supplices. In: DIGGLE, J. (ed.) **Euripidis Fabulae**, vol. II: Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 3-53.
- EVANS, C. A. Mark 8,27—16,20. In: METZGER B.; HUBBARD D. A.; BARKER, G. W. (edd.) **Word Biblical Commentary**, vol. 34B. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001.
- EVEN-SHOSHAN, A. **A New Concordance of the Bible**. Thesaurus of the language of the Bible Hebrew and Aramaic roots, words, proper names, phrases and synonyms. Jerusalem: Kiryat Sefer, 1997.

- FABRIS, R. La parabola del Buon Samaritano (Lc 10,25-37). *Parola, Spirito e Vita* v. 11, 1979, p. 126-141.
- FABRIS, R. **Lettera di Giacomo e Prima Lettera di Pietro**: Commento pastorale e attualizzazione. Bologna: EDB, 1980.
- FARRER, A. M. Loaves and thousands. *Journal of Theological Studies* v. 4, 1953, p. 1-14.
- FEUILLET, A. Le Bon Samaritain (Luc 10,25-37): Sa signification christologique et l'universalisme de Jésus. *Esprit et Vie* v. 24, 1980, p. 337-351.369-382.
- FITZMYER, J. A. **El Evangelio según Lucas**: Traducción y comentario de los capítulos 8,22 al 18,14, vol. III. Madrid: Cristiandad, 1987.
- FITZMYER, J. A. **The Gospel according to Luke (I-IX)**. Introduction, translation, and notes. Garden City: Doubleday & Company, 1982.
- FLAVIUS JOSEPHUS. Antiquitates Judaicae. In: NIESE, B. (ed.) **Flavii Iosephi Opera**, vol. I-IV. Berlin: Weidmann, 1955.
- FLAVIUS JOSEPHUS. De Bello Judaico Libri VII. In: NIESE, B. **Flavii Iosephi Opera**, vol. VI. Berlin: Weidmann, 1955, p. 3-628.
- FLAVIUS PHILOSTRATUS. Vita Apollonii. In: Kayser, C. L. **Flavii Philostrati Opera**, vol. I. Hildesheim: Olms, 1964, p. 1-344.
- FOWLER, R. M. **Loaves and Fishes**. The function of the feeding stories in the Gospel of Mark. Ann Arbor: Scholars Press, 1981.
- FOWLER, R. M. The feeding of the five thousand: a Markan composition. In: ACHTEMEIER, P. J. (ed.) **SBL 1979 Seminar Papers**. Chico: Scholars Press, 1979, p. 101-104.
- FRANCE, R. T. Faith. In: GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S.; MARSHALL, I. H. (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992, p. 223-226.
- FUSCO, V. Il segreto messianico nell'episodio del lebbroso (Mc 1,40-45). *Rivista Biblica Italiana* v. 29, 1981, p. 273-313.
- GERHARDSSON, B. **The good Samaritan - the good Shepherd?** Lund: Gleerup, 1958.
- GIESEN, H. ὄρα. In: BALZ H.; SCHNEIDER, G. **Dizionario Esetico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 2004, p. 2001-2005.
- GIRÓN BLANC, L.-F. **Midrás Cantar de los Cantares Rabbá**. Estella: Verbo Divino, 1991.
- GNILKA, J. **El Evangelio según San Marcos**, I-II. Salamanca: Sígueme, 1999-2001 (I: Mc 1,1-8,26, 1999; II: Mc 8,27-16,20, 2001).
- GNILKA, J. La Lettera ai Filippesi. In: DE AUSEJO, S. et alii (edd.) **Commentario Teologico del Nuovo Testamento**, vol. X/3. Brescia: Paideia, 1972.
- GONZALES FAUS, J. I. Jesús y los demonios: introducción a la lucha por la justicia. *Estudios Eclesiásticos* v. 52, 1977, p. 487-519.
- GOULD, E. P. A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark. In: DRIVER, S. R.; PLUMMER, A.; BRIGGS, C. A. (edd.) **The**

International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament. Edinburg: T & T Clark, 1901.

GOURGES, M. Le père prodigue (Lc 15,11-32): De l'exégèse à l'actualisation. *La Nouvelle Revue Théologique* v. 114, 1992, p. 3-20.

GRAMBERG, K. P. C. A. "Leprosy" and the Bible. *BibTrans* v. 11, 1960, p. 10-23.

GRASSI, J. A. **Loaves and Fishes:** the Gospel Feeding Narratives. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

GRELOT, P. Le père et ses deux fils : Luc, XV, 11-32. II. De l'analyse structurale à l'herméneutique. *Revue Biblique* v. 84, 1977, p. 538-565.

GUELICH, R. A. Mark 1-8,26. In: HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W. (edd.) **Word Biblical Commentary**, vol. 34A. Dallas: Word Books, 1989.

GUNDRY, R. H. **Mark:** A commentary on his apology for the cross, vol. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

HABERMAS, G. R. ¿Hacia Jesús milagros? In: WILKINS, M.; MORELAND, J. P. (edd.) **Jesús bajo sospecha.** Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico. Terrassa: Editorial Clie, 2003.

HAENCHEN, E. **The Acts of the Apostles:** A commentary. Oxford: Blackwell, 1971.

HARRISON, R. K. Lepra. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 1187-1190.

HART, H. H. A. A plea for the recognition of the Fourth Gospel as an historical authority. *The Expositor* v. 6, 1908, p. 42-59.

HARTIN, P. James. In: HARRINGTON, D. J. (ed.) **Sacra Pagina**, vol. 14. Collegeville: The Liturgical Press, 2003.

HATCH, E.; REDPATH, H. A. **Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament** (including the Apocryphal Books), vol. II. Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1954.

HAUCK, F. βάλλω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. II. Brescia: Paideia, 1966, col. 36-42.

HAUCK, F.; MEYER, R. καθάρως κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. IV. Brescia: Paideia, 1968, col. 1256-1302.

HAWTHORNE, G. F. Philippians. In: HUBBARD, D. A. et alii (edd.) **Word Biblical Commentary**, vol. 43. Waco: Word Books, 1983.

HEISING, A. **La Moltiplicazione dei Pani.** Brescia: Paideia, 1970.

HENNECKE, E. **New Testament Apocrypha**, vol. II. London: SCM Press, 1965.

HERBERT, A. G. History in the feeding of the five thousand. *Studia Evangelica* v. 2, 1964, p. 65-72.

HERMAS. Le Pasteur. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par R. Joly. In: DE LUBAC, H.; DANIELOU, J.; MONDÉSERT, C. (dir.) **Sources Chrétiennes**, vol. 53. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

- HERRANZ MARCO, M. La curación de un leproso según San Marcos (Mc 1,40-45). *Estudios Bíblicos* v. 31, 1972, p. 399-433.
- HOMERO. *Odyssea*. In: VON DER MÜHLL, P. **Homeri Odyssea**. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- HUR, U., The disciples' lack of comprehension in the Gospel of Mark. *Biblical Theology Bulletin* v. 49, n. 1, 2019, p. 41-48.
- JEREMIAS, J. **Las Parábolas de Jesús**. Estella: Verbo Divino, 1974, 3ª ed.
- JEREMIAS, J. ποιμήν κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. X. Brescia: Paideia, 1975, col. 1193-1236.
- KAZMIERSKI, C. R. Evangelist and Leper: a socio-cultural study of Mark 1.40-45. *New Testament Studies* v. 38, 1992, p. 37-50.
- KECK, L. E. Mark 3,7-12 and Mark's Christology. *Journal of Biblical Literature* v. 84, 1965, p. 341-358.
- KEENER, C. S. Shepherd, Flock. In: MARTIN, R. P.; DAVIDS, P. H. (edd.) **Dictionary of the Later New Testament and its developments**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997, p. 1090-1093.
- KELBER, W. H. **The Kingdom in Mark**. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- KELLY, H. A. Demonology and diabolical temptation. *Thought* v. 40, 1965, p. 165-194.
- KILGALLEN, J. J. The Messianic Secret and Mark's purpose. *Biblical Theology Bulletin* v. 7, 1977, p. 60-65.
- KLUTZ, T. The Exorcism Stories in Luke-Acts. A sociotylistic reading. In: BAUCKHAM, R. **Society for New Testament Studies Monograph Series**, vol. 129. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**, vol. III. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.
- KOLLMANN, B. **Storie di Miracoli nel Nuovo Testamento**. Brescia: Queriniana, 2005.
- KÖSTER, H. σπλάγχνον κτλ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. XII. Brescia: Paideia, 1979, col. 904-934.
- LA VERDIERE, E. The loaves and fish, a Eucharistic Banquet. *BiTod* v. 40, 2000, p. 229-235.
- LACTANTIUS. *Divinarum Institutionum, Liber VI*. In: MIGNE, J.-P. **Patrologiae cursus completus**. Series latina, vol. VI. Parisii: Excudebat Sirou, 1844, p. 633-732A.
- LADD, G. E. **Teología del Nuevo Testamento**. Terrassa: Editorial Clie, 2002.
- LAKE, K. ἐμβριμεσάμενος and ὀργισθεῖς, Mark 1,40-43. *Harvard Theological Review* v. 16, 1923, p. 197-198.
- LATOURELLE, R. Milagre. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1994, p. 624-640.
- LÉGASSE, S. **Marco**. Roma: Borla, 2000.

- LÉON-DUFOUR, X. (ed.) **Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, 2ª ed.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: The Clarendon Press, 1968.
- LINK, H.-G. Bênção. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 208-217.
- LINK, H.-G.; SCHATTENMANN, J. Puro, limpo. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. II. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 1906-1912.
- LOADER, W. Challenged at the boundaries: a conservative Jesus in Mark's tradition. *Journal for the Study of the New Testament* v. 63, 1996, p. 45-61.
- LÖFSTEDT, T. Jesus the angry exorcist: On the connection between healing and strong emotions in the Gospels. *Svensk Exegetisk Årsbok* v. 81, 2016, p. 113-126.
- LOHFINK, G. **Agora entendo a Bíblia**. Para você entender a Crítica das Formas. São Paulo: Paulinas, 1978.
- LOHSE, E. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- LÓPEZ VILLANUEVA, M. Tocar al leproso: Mc 1,40-45. Una aproximación al ministerio de la compasión. *Estudios Eclesiásticos* v. 77, 2002, p. 115-139.
- LUST, J.; EYNIKEL, E.; HAUSPIE, K. **Greek-English Lexicon of the Septuagint**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003.
- MACKAY, D. The feedings in Mark: miracle, or more than miracle? *Colloquium* v. 29, 1997, p. 119-130.
- MANCA MASCIADRI, M. A.; MONTEVECCHI, O. Contratti di baliatico e vendite fucidiarie a Tebtynis. *Aegyptus* v. 62, 1982, p. 148-161.
- MARTIN, R. P. **2 Corinthians**. Waco: Word Books, 1986.
- MARTIN, R. P.; DAVIDS, P. H. (edd.) **Dictionary of the Later New Testament and its developments**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997, p.
- MASUDA, S. The good news of the miracle of the bread. The tradition and its Markan redaction. *New Testament Studies* v. 28, 1982, p. 191-219.
- MATEOS, J.; CAMACHO, F. **II Vangelo di Marco**: Analisi linguistica e commento esegetico, vol. I-III. Assisi: Cittadella, 1997-2010 (I: 1,1—6,6, 1997; II: 6,7 —10-31, 2002; III: 10,32-16,8, 2010).
- MATTHEWS V. H.; BENJAMIN, D. C. The leper. *BibTod* v. 29, 1991, p. 292-297.
- MEIER, J. P. **Un Judío Marginal**. Nueva visión del Jesús histórico. Estella: Verbo Divino, 1998-2010 (I: Las raíces del problema y la persona, 1998; II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios, 1999; II/2: Los milagros, 2000; III: Compañeros y competidores, 2003; IV: Ley y amor, 2010).
- MENKEN, M. J. J. The position of ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΕΣΘΑΙ and ΣΠΛΑΓΧΝΑΘ in the Gospel of Luke. *Novum Testamentum* v. 30, 1988, p. 107-114.
- MERKEL, F. Pão, diário, maná. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário**

- Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. II. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 1562-1565.
- METZGER, B. M. **Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- MEYER R.; KATZ, P. ὄχλος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. IX. Brescia: Paideia, 1974, col. 67-92.
- MICHAELIS, W. λέπρα, λεπρός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. VI. Brescia: Paideia, 1970, col. 637-638.
- MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. **Dictionaire Biblique Universel**. Bris: Desclée, 1984.
- MONTANARI, F. **Vocabolario della Lingua Greca**. Torino: Loescher, 2004, 2ª ed.
- MONTEFIORE, H. Revolt in the desert? (Mark VI. 30ff). *New Testament Studies* v. 8, 1961-2, p. 135-141.
- MONTEVECCHI, O. BGU IV 1139: paramone e trophitis. **Bulletin of the American Society of Papyrologists** v. 22, 1985, p. 231-241.
- MONTEVECCHI, O. Viscere di Misericordia. *Rivista Biblica Italiana* v. 43, 1995, p. 125-133.
- MOTYER, J. A. Peixe. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. II. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 1631-1632.
- MOULTON, J. H. **A Grammar of the New Testament Greek**, vol. I-IV. Edinburgh: T & T Clark, 1927-1976 (I: Prolegomena, 1949, 3ª ed.; II: Accidence and word-formation, 1929; III: Syntax, aos cuidados de TURNER, N., 1963; IV: Style, aos cuidados de TURNER, N., 1976).
- MOULTON, W. F. — GEDEN, A. S. **A Concordance to the Greek Testament according to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers**. Edinburgh: T. & T. Clark, 1967, 4ª ed.
- MÜLLER, D. Apóstolo. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 156-158.
- MULTON J. H.; MILLIGAN, G. **The Vocabulary of the Greek Testament**. London: Hodder and Stoughton Limited, 1972.
- MUSSNER, F. **La Lettera di Giacomo**. Paideia: Brescia, 1970.
- MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- NEUSNER J. - CHILTON, B. D. Uncleanness: A moral or an ontological category in the Early Centuries A. D.? *Bulletin for Biblical Research* v. 1, 1991, p. 63-68.
- NOLAN, A. **Jesus antes do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- NOLLAND, J. Luke 1-9:20. In: HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W. (edd.) **Word Biblical Commentary**, vol. 35A. Dallas: Word Books, 1989.
- O'BRIEN, P. T. **Colossians, Philemon**. Waco: Word Books, 1982.

ORIGÈNE. Contre Celse, III (Livres V et VI). In: DE LUBAC, H.; DANIELLOU, J.; MONDÉSERT, C. (edd.) **Sources Chrétiennes**, vol. 147. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.

ORIGÈNE. Homélie sur S. Luc. In: DE LUBAC, H.; DANIELLOU, J.; MONDÉSERT, C. (edd.) **Sources Chrétiennes**, vol. 87. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962.

OVIDIO. **Le Metamorfosi**. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2008.

PAINTER, J. 1, 2, and 3 John. In: HARRINGTON, D. J. (ed.) **Sacra Pagina**, vol. 18. Collegeville: The Liturgical Press, 2002.

PANIMOLLE, S. A. “Mi alzerò e andrò da mio padre!”: Il ritorno del figlio peccatore (Lc 15,11-32). *Parola, Spirito e Vita* v. 22, 1990, p. 141-172.

PAPIA DI HIERAPOLIS. **Esposizione degli Oracoli del Signore**. I frammenti. Introduzione, testo, traduzione e note di Enrico Norelli. Milano: Paoline, 2005.

PAPIA DI HIERAPOLIS. Fragmenta. In: BIHLMEYER, K.; SCHNEEMELCHER, W.; FUNK, F. X. **Die apostolischen Väter**. Tübingen: Mohr, 19703, p. 134-139.

PAULUS, H. E. G. **Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums**, vol. I. Heidelberg: C. F. Winter, 1828.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. **Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica**. Metodología aplicada a una selección del Evangelio de Marcos. Navarra: Verbo Divino, 2008.

PERROT, C. **Jesús y la historia**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

PESCH, R. **Il Vangelo di Marco**: testo greco e traduzione; introduzione e commento ai capp. 1,1–8,26, vol. I. Brescia: Paideia, 1980.

PHILO JUDAEUS. De Iosepho. In: COHN, L. **Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt**, vol. I. Berlin: De Gruyter, 1962, IV.61-118.

PHILO JUDAEUS. De Opificio Mundi. In: COHN, L. **Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt**, vol. I. Berlin: De Gruyter, 1962, 1-60.

PHILO JUDAEUS. De specialibus Legibus - Lib I-II. In: ARNALDEZ R.; PUILLOUX J.; MONDÉSERT, C. **Les Œuvres de Philon d'Alexandrie**, vol. 24. Paris: Éditions du Cerf, 1975.

PHILO JUDAEUS. Legum Allegoriarum Libri I-III. In: COHN, L. **Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt**, vol. I. Berlin: De Gruyter, 1962, I.61-169.

PILCH, J. J. Biblical leprosy and body symbolism. *Biblical Theology Bulletin* v. 11, 1981, p. 108-113.

PINDARUS. Olympia. In: MAEHLER, H. **Pindari carmina cum fragmentis**, vol. I. Leipzig: Teubner, 1971, 5ª ed.

PITTA, A. **La Seconda Lettera ai Corinzi**. Roma: Borla, 2006.

RAMAROSON, L. Comme “Le Bon Samaritain” ne chercher qu'à aimer. *Biblica* v. 56, 1975, p. 533-536.

REGGIANI, C. K. **4 Maccabei**. Torino: Marietti, 1992.

- REICKE, B. **The Epistles of James, Peter and Jude**. Garden City: Doubleday, 1964, 2^a ed.
- REMUS, H. E. Miracle (NT). In: FREEDMAN, D. N. (ed.) **The Anchor Bible Dictionary**, vol. IV. New York: Doubleday, 1992, p. 856-869.
- RENGSTORF, K. H. ἀποστέλλο (πέμπω). In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. I. Brescia: Paideia, 1965, col. 1063-1196.
- RENGSTORF, K. H. διδάσκαλος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (edd.) **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, vol. II. Brescia: Paideia, 1966, col. 1126-1155.
- RICHARDSON, A. The feeding of the five thousand: Mark 6:30-44. **Int** v. 9, 1955, p. 144-149.
- ROBINSON, D. F. The parable of the loaves. **Anglican Theological Review** v. 39, 1957, p. 107-115.
- ROCCI, L. **Vocabolario Greco-Italiano**. Genova/Città di Castello: Società Editrice Dante Alighieri/S. Lapi, 1943.
- SABOURIN, L. **Il Vangelo di Luca**: introduzione e commento. Roma/Casale Monferrato: Editrice Pontificio Istituto Biblico/Piemme, 1989.
- SACCHI, P. **Apocrifi dell'Antico Testamento**, vol. II. Milano: TEA, 1993.
- SANDERS, E. P. **Jesús y el Judaísmo**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SCHNACKENBURG, R. **Vangelo secondo Marco**. Roma: Città Nuova, 2002.
- SCHOTTROFF, L. **Le Parabole di Gesù**. Brescia: Queriniana, 2007.
- SCHOTTROFF, L. לקח. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**, vol. II. Casale Monferrato: Marietti, 1982, p. 420-438.
- SCHWEITZER, A. **Geschichte der Leben-Jesu-Forschung**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1951, 6^a ed.
- SCHWEITZER, E. **Il Vangelo secondo Marco**. Brescia: Paideia, 1999.
- SENIOR, D. The Eucharist in Mark: mission, reconciliation, hope. **Biblical Theology Bulletin** v. 12, 1982, p. 67-72.
- SICK, D. H., The symposium of the 5.000. **Journal of Theological Studies** v. 66, n. 1, 2015, p. 1-27.
- SÍMIAN-YOFRE, H. חרות. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids/Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 437-454.
- SMITH, M. Prolegomena to a discussion of aretologies, divine men, the gospels and Jesus. **Journal of Biblical Literature** v. 90, 1971, p. 174-199.
- SOPHOCLES. Ajax. In: DAIN, A.; MAZON, P. **Sophocle**, vol. II. Paris: Les Belles Lettres, 1968, p. 10-59.
- SPICQ, C. Exhortation à la patience (Jc 5,7-10). **Assemblées du Seigneur** v. 7, 1969, p. 12-15.

- SPICQ, C. **Theological Lexicon of the New Testament**, vol. I-III. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- SPINETOLI, O. **Matteo: Il Vangelo della Chiesa**. Assisi: Cittadella, 1983, 4ª ed.
- STAUFFER, E. Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* v. 46, 1955, p. 1-30.
- STAUFFER, E. Zum apokalyptischen Festmahl in Mc 6,43ss. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* v. 46, 1955, p. 264-266.
- STOEBE, H. J. חתם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**, vol. II. Casale Monferrato: Marietti, 1982, p. 685-691.
- STRABO. Geographica. In: MEINEKE, A. **Strabonis geographica**, vol. III. Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1969.
- STRACK, H.; BILLERBECK, P. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**, vol. II. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978.
- SURIANO, T. The multiplication of the loaves. *BiTod* v. 58, 1972, p. 642-651.
- SWETNAM, J. Some remarks on the meaning of ὁ δὲ ἐξέλαθόν in Mark 1,45. *Biblica* v. 68, 1987, p. 245-249.
- TAYLOR, V. **The Gospel According to St. Mark: The greek text with introduction, notes, and indexes**. London: MacMillan & Co, 1959.
- TELFORD JR., G. B. Mark 1,40-45. *Interpretation* v. 36, 1982, p. 54-58.
- TERNANT, P. Le Bon Samaritain (Lc 10,25-37). *Assemblées du Seigneur* v. 46, 1974, p. 66-77.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. **El Jesús Histórico**. Manual. Salamanca: Sígueme, 1999
- THIERING, B. E. "Breaking of bread" and "harvest" in Mark's Gospel. *Novum Testamentum* v. 12, 1970, p. 1-12.
- THRALL, M. **Greek Particles in the New Testament: Linguistic and Exegetic Studies**. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- THURSTON, B. B.; RYAN, H. M. Philippians and Philemon. In: HARRINGTON, D. J. (ed.) **Sacra Pagina**, vol. 10. Collegeville: Liturgical Press, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, vol. I-IX. São Paulo, Loyola, 2001-2006 (II: Parte I - Questões 44-119, 2002; VII: II-II Parte - Questões 123-189, 2005).
- TOOLEY, W. The shepherd and sheep image in the teaching of Jesus». *Novum Testamentum* v. 7, 1964, p. 15-25.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. Crisis mesiánica en la multiplicación de los panes (Mc 6,30-46 y Jn 6,1-15). *Burgense* v. 16, 1975, p. 413-439.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. Historia de milagro y Cristología en la multiplicación de los panes. *Burgense* v. 17, 1976, p. 9-38.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, R. La multiplicación de los panes (Mc 6,30-46; 8,1-10 y par.). *Burgense* v. 15, 1974, p. 435-465.
- TRILLING, W. **Jesús y los problemas de su historicidad**. Barcelona: Herder, 1975.

- TWELFTREE, H. G. Demon, Devil, Satan. In: GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S.; MARSHALL, I. H. (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992, p. 163-172.
- URBAN, A.; MATEOS, J.; ALEPUZ, M. **Estudios de Nuevo Testamento**, vol. II (Cuestiones de Gramática y Léxico). Madrid: Cristiandad, 1977.
- URICCHIO, F. M. – STANO, G. M. Vangelo secondo San Marco. In: GAROFALO, S. **La Sacra Bibbia**: Volgata Latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate. Torino/Roma: Marietti, 1974.
- VAN CANGH, J.-M. **La Multiplication des Pains et l'Eucaristie**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975.
- VAN DEN BORN, A.; SAULNIER, C. Samaritanos. In: BOGAERT, P. M. et al. **Diccionario Enciclopédico de la Biblia**. Barcelona: Herder, 1993, p. 1388-1389.
- VAN DER LOOS, H. **The Miracles of Jesus**. Leiden: Brill, 1965.
- VAN IERSEL, B. Die wunderbare Speisung und das Abendmahl in der synoptischen Tradition (Mk VI 35-44 par. VIII 1-10 par.). *Novum Testamentum* v. 7, 1974, p. 167-194.
- VAN IERSEL, B. **Marco**: La lettura e la risposta. Un commento. Brescia: Paideia, 2000.
- VAN OYEN, G. **The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark**. Brussel: Koninklijke Academie België, 1999.
- VERWEYEN, H. Senso e realtà dei miracoli di Gesù. *Communio* v. 107, 1989, p. 24-32.
- VINCENT, M. R. **The Epistles to the Philippians and to Philemon**. Edinburgh: T&T Clark, 1961.
- VIRONDA, M. **Gesù nel Vangelo di Marco**: Narratologia e Cristologia. Bologna: EDB, 2003.
- VON EICKEN, E.; LINDNER, H. Apóstolo. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 154-156.
- VOUGA, F. L'Épître de Saint Jacques. In: BOVON, F. et alii (ed.) **Commentaire du Nouveau Testament**, vol. XIIIa. Genève: Labor et Fides, 1984.
- WALTER, N. *σπλαγχνίζομαι, σπλάγγνον*. In: BALZ H.; SCHNEIDER, G. **Dizionario Esetgico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia, 2004, p. 1389-1393.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: Manual de metodologia. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 2002, 3ª ed.
- WEISER, A. **O que é milagre na Bíblia**: Para você entender os relatos dos Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 1978.
- WEISSE, H. **Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet**. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1838.
- WESTERHOLM, S. Clean and unclean. In: GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S.; MARSHALL, I. H. (edd.) **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992, p. 125-132.

WILLIAMSON JR., L. **Marco**. Torino: Claudiana, 2004.

WOJCIECHOWSKI, M. The touching of the leper (Mark 1,40-45) as a historical and symbolic act of Jesus. *Biblische Zeitschrift* v. 33, 1989, p. 114-119.

WOLFF, G. A. A organização motivada pela fé em Jesus traz pão para todos. *Revista Eclesiástica Brasileira* v. 45, 1985, p. 18-25.

WRIGHT, J. S. Exorcismo. In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. II. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2ª ed., p. 2222-2280.

XENOPHON. Hellenica. In: MARCHANT, E. C. (ed.) **Xenophontis opera omnia**, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1968.

ZERWICK, M. **El Griego del Nuevo Testamento**. Navarra: Verbo Divino, 2006.

ZORELL, F. **Lexicon Graecum Novi Testamenti**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999.

Página eletrônica

[https://papyri.info/ddbdp/bgu;4;1139?rows=3&start=102&fl=id,title&fq=collection:ddbdp&fq=\(ddbdp_series:bgu+OR+hgv_series:bgu+OR+dclp_series:bgu\)&fq=\(ddbdp_volume:4+OR+hgv_volume:4+OR+dclp_volume:4\)&sort=series+asc,volume+asc,item+asc&p=103&t=185](https://papyri.info/ddbdp/bgu;4;1139?rows=3&start=102&fl=id,title&fq=collection:ddbdp&fq=(ddbdp_series:bgu+OR+hgv_series:bgu+OR+dclp_series:bgu)&fq=(ddbdp_volume:4+OR+hgv_volume:4+OR+dclp_volume:4)&sort=series+asc,volume+asc,item+asc&p=103&t=185) (acesso: 29/09/23).

Softwares

ACCORDANCE BIBLE SOFTWARE 8, version 8.1.3. [s.l.], OakTree Software, Inc., 2008.

DIogenes, version 3.1.6. Boston, Free Software Foundation, Inc., 2007.

VERBUM 9 LIBRARY, version 28.2. Copyright 2000-2023 Faithlife, LLC.

Índice de Autores

A

ACHTEMEIER 136, 137, 190, 196
AESCHYLUS 26, 27, 173, 190
AGUIRRE 111, 112, 126, 127, 190
ALBRIGHT 59, 190
ALEPUZ 78, 80, 204
ANDERSON 108, 109, 113, 116, 143,
162, 165, 177, 183, 190
ANDRÉ 37, 110, 153, 190, 191
APOLLINARIUS 45, 191
ARISTOPHANES 26, 27, 191
ARNDT 31, 78, 79, 117, 191
ARTEMIDORUS 26, 55, 191
AUGUSTINUS 67, 97, 182, 191

B

BAGATTI 113, 191
BALZ 101, 17, 79, 81, 191, 196,
204
BARBAGLIO 100, 191
BARTHÉLEMY 34, 192
BARTOLOMÉ 67, 192
BASSLER 106, 192
BAUDOZ 103, 166, 167, 192
BAUMAN 187, 188, 192
BAUMGARTNER 35, 36, 198
BELANO 78, 174, 192
BENJAMIN 10, 146, 199
BEYER 47, 192
BIETENHARD 180, 192
BORGHI 68, 69, 192
BORNKAMM 177, 193, 195
BORRELL 129, 133, 193
BOVON 57, 58, 66, 72, 193, 204
BROADHEAD 91, 193
BROWN 46, 47, 61, 192, 193, 195,
197, 199, 200, 205
BÜCHSEL 179, 193
BUDD 178, 193

BULTMANN 13, 17, 91, 193
BUTTERWORTH 35, 36, 193

C

CABA 151, 193
CAMACHO 86, 96, 109, 111, 114,
124, 135, 152, 159, 160, 162,
199
CASALINI 87, 103, 104, 128, 193
CASAS GARCÍA 178, 193
CERFAUX 171, 193
CHARLESWORTH 36, 38
CHILTON 147, 194, 200
COCHRANE 146, 194
COLLINS 178, 194
COPPE 35, 36, 194
COUFFIGNAL 70, 194
COUSLAND 131, 132, 194
CROSSAN 148, 194,

D

DA SPINETOLI 59, 60, 62
DANIÉLOU 67, 194, 197, 201
DANKER 160, 191, 194
DAVIES 146, 148, 149, 194
DE LA POTTERIE 98, 100, 101, 103,
194,
DEIDUN 62, 63, 194
DERRETT 118, 152, 194
DIBELIUS 91, 177, 194
DÍEZ MACHO 37, 38, 194
DIODORUS SICULUS 31, 194
DONAHUE 102, 103, 113, 117, 118,
123, 159, 160, 195
DONFRIED 106, 166, 194
DONSKIS 188, 192
DU BUIT 65
DUPONT 70, 71, 195

- E**
EDART 53, 195
EGGER 93, 195
ELLINGWORTH 146, 195
ENGLISH 159, 163, 195
ERNST 86, 103, 105, 111, 103, 195
ESSER 41, 195
ESTÉVEZ 61, 147, 195
EURIPIDES 28, 119, 195
EVANS 117, 195
- F**
FABRIS 47, 64, 66, 100, 191, 196
FEUILLET 64, 196
FITZMYER 57, 66, 70, 72, 196
FLAVIUS JOSEPHUS 10, 42, 43, 98, 127, 196
FLAVIUS PHILOSTRATUS 90, 149, 196
FOWLER 106, 107, 108, 112, 113, 116, 123, 196
FRANCE 183, 196
FUSCO 144, 150, 151, 196
- G**
GERHARDSSON 67, 196
GIESEN 114, 196
GINGRINCH 31, 78, 79, 117
GNILKA 52, 87, 92, 107, 109, 115, 116, 137, 143, 160, 161, 162, 164, 166, 171, 177, 196
GONZALEZ FAUS 178, 180
GOUGES 70
GOULD 117, 196
GRAMBERG 146, 197
GRASSI 114, 125, 129, 160, 162, 167, 197
GRELOT 70, 197
GROSVENOR 78
GUELICH 92, 105, 152, 159, 160, 161, 197
- GUNDRY 87, 105, 109, 113, 114, 118, 150, 159, 160, 197
- H**
HABERMAS 98, 197
HAENCHEN 44, 197
HARRINGTON 102, 103, 113, 117, 118, 123, 159, 160, 195, 197, 201, 203
HARRISON 146, 197
HARTIN 47, 48, 49, 197
HAWTHORNE 52, 53, 197
HEISING 92, 93, 197
HERBERT 95, 96, 118, 197
HOMERO 10, 25, 26, 117, 198
HUR 170, 198
- J**
JEREMIAS 9, 47, 64, 128, 131, 132, 198
JOÛON 78
- K**
KAZMIERSKI 152, 198
KECK 90, 198
KEENER 134, 198
KELBER 112, 198
KELLY 178, 198
KLUTZ 176, 198
KOELER 35, 36, 198
KOLLMANN 99, 198
KÖSTER 27, 28, 33, 37, 41, 42, 43, 47, 49, 50, 55, 198
KRAUS 35, 198
- L**
LACTANTII 55, 198
LADD 151, 198
LAKE 144, 198
LATOURELLE 98, 198
LAVERDIERE 102, 129, 198

- LÉGASSE 95, 97, 159, 160, 161, 164, 177, 198
LEMARCHE 99
LIDDELL 31, 78, 79, 157, 173, 187, 199
LINK 119, 199
LÖFSTEDT 147, 178, 199
LOHFINK 93, 199
LOHSE 51, 54, 199
LÓPEZ VILLANUEVA 145, 155, 199
- M**
MACLAURIN 31, 199
MAGGIONI 100, 191, 199
MANN 59, 190, 199
MASCHIADRI 29
MASUDA 103, 111, 114, 125, 159, 160, 161, 199
MATEOS 78, 80, 86, 96, 109, 111, 114, 124, 135, 152, 159, 160, 162, 119, 204
MATTHEWS 146, 199,
MEIER 57, 98, 126, 127, 199
MENKEN 72, 73, 199
MERZ 100, 203
METZGER 81, 82, 83, 108, 144, 175, 176, 190, 195, 200
MICHAELIS 146, 200
MILLIGAN 31, 79, 117
MONLOUBOU 65, 200
MONTANARI 58, 68, 78, 79, 81, 157, 200
MONTEFIORE 95, 111, 125, 135, 200
MONTEVECCHI 27, 29, 30, 31, 32, 42, 55, 199, 200
MOULTON 31, 79, 108, 117, 157, 200
MÜLLER 109, 200
MUSSNER 48, 200
MYERS 95, 200
- N**
NOLAN 137, 200
NOLLAND 58, 200
- O**
O'BRIAN 51, 53, 54
ORIGÈNE 66, 90, 201
OVIDIO 55, 201
- P**
PAINTER 47, 201
PANIMOLLE 68, 69, 201
PAPIA DI HIERAPOLIS 45, 201
PAULUS 94, 201, 204
PÉREZ FERNÁNDEZ 92, 101, 107, 117, 120, 144, 152, 156, 201
PERROT 97, 98, 192, 201
PESCH 86, 91, 92, 109, 129, 143, 149, 201
PHILO IUDAEUS 142, 176
PINDARUS 26, 201
PITTA 50, 201
- R**
RAMAROSON 65, 201
RAVASI 35
REICKE 48, 202
RENGSTORF 108, 202
RICHARDSON 122, 123, 165, 202
ROBINSON 105, 161, 169, 202
RYAN 52, 54, 56, 203
- S**
SABOURIN 64, 66, 202
SACCHI 38, 40, 202
SANDERS 153, 154, 202
SAULNIER 65, 204
SCHNACKENBURG 87, 103, 111, 202
SCHNEIDER 20, 17, 79, 81, 191
SCHOTTROFF 37, 68, 202
SCHWEITZER 86, 96, 202

- SCOTT 31, 78, 79, 157, 173, 187, 199
SENIOR 106, 202
SICK 96, 202
SIMIAN-YOFRE 13, 17, 35, 202
SMITH 90, 202
SNAITH 34
SOPHOCLES 28, 202
SPICQ 47, 202, 203
STANO 86, 111, 204
STAUFER 95
STOEBE 35, 36, 203
STRABO 31, 203
SURIANO 104, 203
- T**
- TAYLOR 87, 94, 95, 96, 108, 113, 143,
150, 152, 177, 203,
TELFORD JR 143, 153, 203
TERNANT 64, 65, 203
THEISSEN 100, 203
THIERING 123, 203
THRALL 158, 173, 203
THURSTON 52, 54, 56, 203
TOMÁS DE AQUINO 97, 203
TOOLEY 113, 203
TREVIJANO ETCHEVERRÍA 91, 93,
94, 95, 103, 111, 118, 122, 135,
162, 203
TRILLING 99, 203
TWELFTREE 178, 180, 204
- U**
- URBAN 78, 80, 204
URICCHIO 86, 111, 204
- V**
- VAN CANGH 84, 91, 100, 102,
103, 105, 109, 113, 121, 129,
164, 204
VAN DEN BORN 65, 204
VAN DER LOOS 146, 178, 204
VAN IERSEL 87, 103, 111, 116, 148,
204
VAN OYEN 123, 163, 165-169, 204
VERWEYEN 98, 204
VINCENT 52, 204
VIRONDA 153, 204
VOUGA 48, 204
- W**
- WALTER 28, 33, 50, 54, 191, 204
WEISER 97, 204
WEISSE 96, 204
WENGST 54, 56
WESTERHOLM 147, 204
WILLIAMSON 87, 91, 103, 159, 183,
205
WOJCIECHOWSKI 147, 205
WOLFF 124, 205
WRIGHT 180, 205
- X**
- XENOPHON 173, 205
- Z**
- ZERWICK 78, 80, 110, 115, 121, 157,
205
ZORELL 77, 173, 205

Esta obra do Prof. Heitor Carlos Santos Utrini, “O Messias Compassivo: A compaixão como chave de leitura cristológica do Evangelho de Marcos”, com especial enfoque na perícopé de Mc 6,30-44, trabalha o tema da “compaixão”, com cura, maestria e especial foco no termo *σπλαγχνίζομαι* (Mc 6,34: “ter compaixão”). A “compaixão” é um tema marcante e que perpassa todos os livros da Bíblia, desde o Gênesis até o Apocalipse, ou seja, do início do Antigo Testamento até o final do Novo Testamento.

Trata-se de um tema realmente cativante ao longo de toda a narrativa da Salvação, que é descrita como a história da misericórdia de Deus para com seu povo, um Deus que é amor e ternura, que, sendo criador de tudo, cria o homem e a mulher para que continuem a manifestar a sua misericórdia, para com todos e todas, sem distinção de ninguém, mas especialmente para com os mais necessitados, sofridos e marginalizados.

Sequer a desobediência do homem e da mulher foi capaz de impedir a Deus de continuar a ser compassivo. Pelo contrário, isso fez com que no tempo oportuno, manifestando ainda mais sua misericórdia, Deus enviasse do mais íntimo de suas entranhas o seu Filho unigênito, misericordioso como o Pai: Cristo, o Messias Compassivo.

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Departamento de Teologia da PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-330-3



9 786552 523303



LETRACAPITAL