

PALAVRA DE DEUS NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

WALDECIR GONZAGA (ORG.)

INTER
SEÇÕES

EDITORA
PUC
RIO

PALAVRA DE DEUS NA PERSPECTIVA DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA

WALDECIR GONZAGA [ORG.]

©Selo Interseções, Editora PUC-Rio

Em parceria com o Decanato de Teologia e Ciências Humanas/PUC-Rio

©Editora PUC-Rio

Rua Marquês de São Vicente, 225, casa V, Editora

Campus Gávea/PUC-Rio

Rio de Janeiro, RJ – CEP: 22451-900

Tel.: +55 21 35271838

edpucrio@puc-rio.br

www.editora.puc-rio.br

Capa

Flávia da Matta Design

Diagramação

SBNigri Artes e Textos

Edição impressa em parceria com:

©Letra Capital Editora

Av. Treze de Maio, 13, Gr. 1301

Rio de Janeiro, RJ – CEP: 20031-901

www.letracapital.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada por qualquer forma e/ou em quaisquer meios sem permissão escrita da Editora PUC-Rio.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Palavra de Deus [recurso eletrônico]: na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica / Waldecir Gonzaga, org. – Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2023.

1 recurso eletrônico (296 p.) – (Coleção Interseções)

Descrição baseada na consulta ao recurso eletrônico em 03 de fevereiro de 2023.

Inclui bibliografia

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader.

ISBN (e-book): 978-65-88831-85-4

1. Bíblia - Crítica, interpretação, etc. 2. Bíblia - Meditações. 3. Análise retórica. I. Gonzaga, Waldecir. II. Série.

CDD: 220.6

Sumário

- 7 Introdução**
Waldecir Gonzaga
- 19 Capítulo I | Contemplação, confiança e (não pré-)ocupação: o segredo para viver *hoje* nos braços cuidadosos do Pai celeste – Conversando sobre Mateus 6,25-34**
Waldecir Gonzaga e Alessandra Serra Viegas
- 41 Capítulo II | Marcos 13,1-2: sinais escatológicos**
Waldecir Gonzaga e Filipe Galhardo Sant’Anna
- 69 Capítulo III | O hino de Romanos 11,33-36: o mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria**
Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves
- 89 Capítulo IV | A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13**
Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima
- 125 Capítulo V | Abraão: pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29**
Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho
- 161 Capítulo VI | O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13**
Waldecir Gonzaga e Iury Rangel dos Santos
- 185 Capítulo VII | Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo – União de fé e obras concretas em prol dos mais necessitados**
Waldecir Gonzaga e Viviane Paixão da Gama
- 221 Capítulo VIII | Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus**
Waldecir Gonzaga e Rogério Dornelas

**255 Capítulo IX | Daniel 3,24-90 (LXX): a oração de Azarias na
fornalha e o cântico dos três jovens**

Waldecir Gonzaga e Dimas Solda

**267 Capítulo X | Prólogo Alternativo do tradutor do Livro do
Eclesiástico (LXX)**

Waldecir Gonzaga

277 Conclusão

Waldecir Gonzaga

Introdução

Waldecir Gonzaga¹

Esta obra, *A Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*, nasce do coração de Deus e do desejo de vários de seus filhos e filhas, fruto da parceria nos estudos, discussões e reflexões que são realizados mensalmente na PUC-Rio, nos encontros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq², do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos já publicados em Revistas nacionais e internacionais, como se pode ver nas referências bibliográficas ao final de cada texto, sempre com coautoria comigo. O primeiro a ser publicado foi autoral, sobre o Sl 150, em 2019³. Em seguida, vieram outros em coautoria⁴, ou de autoria pessoal, a exemplo da aplicação do método à carta de Paulo aos Gálatas (2021)⁵, e vale a pena conferi-los todos, encontrando-os nas referências dos capítulos desta obra, escrita com a colaboração de muitas mãos, entre irmãos e irmãs de fé cristã e de caminhada acadêmica.

Com o avançar dos trabalhos e publicação de artigos, o pedido dos membros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica foi no sentido de se realizar a publicação de um livro, com várias colaborações e com textos tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, sempre aplicando os critérios e buscando obter os frutos que o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica nos oferece como suporte para os estudos e meditação da Palavra de Deus, sendo um método sincrônico, o qual tem conquistado mais e mais confiança no meio acadêmico-bíblico-teológico. Tendo em vista o alto número de textos e colaborações, o resultado é a publicação de dois livros, um voltado para o Antigo Testamento e outro para o Novo Testamento.

Esta primeira obra traz 10 capítulos. A ideia é fornecer uma obra (coletânea de textos bíblicos) que ilustre o emprego do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica e possibilite uma leitura da Palavra de Deus, do Antigo Testamento e

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

² Por isso, em cada capítulo, o/a leitor/a encontrará uma nota de rodapé indicando que aquele texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a minha liderança (do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga).

³ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴ Um dos últimos e que saiu este ano é GONZAGA, W.; BELEM, D. F., SANTOS, A. M., Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 562-597.

⁵ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

Novo Testamento, para que seja utilizada tanto no meio acadêmico como no trabalho pastoral, como fonte de estudos e meditação. A fim de facilitar sua difusão, a opção é oferecer esta coletânea de capítulos em dois formatos: *e-book* e *livro impresso*. Cada capítulo, com a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica em vários textos do Novo Testamento, oferece segmentação, tradução, crítica textual, estrutura, análise exegética, vasta bibliografia, etc. No final, como últimos dois capítulos, oferece também a publicação do texto original e tradução do Dn 3,34-90: Cântico dos três jovens na fornalha (LXX) e do Prólogo alternativo do tradutor do Livro do Eclesiástico (LXX), pouco conhecido em nosso meio, procurando difundir o texto, diferente do que se encontra na LXX, e temos traduzido em várias Bíblias, a exemplo da de Jerusalém e da Tradução Ecumênica (TEB).

Como sabemos, um método e ou uma abordagem constitui-se sempre numa ferramenta e ou auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto que, no caso das Escrituras Sagradas, contém o mistério de Deus entre cada linha e palavra, para não falar de cada perícopo ou livro; se quisermos ir mais longe, em cada *corpus* do Antigo Testamento e do Novo Testamento, tendo em mente que os vários *corpora* das Escrituras Sagradas não foram formatados em seu arranjo aleatoriamente e sim a partir de critérios, como é o caso do gênero literário e do escopo do tipo de literatura.

Todo mistério, e o divino não foge à regra, para ser melhor compreendido, precisa ser visitado e revisitado; no caso de escritos, é necessário que seja lido uma, duas, três ou mais vezes para ser melhor assimilado e desvendado, porém, mesmo assim, permanecerá sendo sempre um mistério. Aliás, nenhum método científico para o estudo da Bíblia, sozinho, por melhor ou mais eficiente que seja, está à altura de corresponder à plenitude da riqueza dos textos bíblicos e nunca conseguirá esgotá-la. Por exemplo, por maior que seja sua validade, e não se nega isso, o Método Histórico Crítico não pode pretender ser suficiente para desvendar tudo sobre a Palavra de Deus. Ele deixa e deixará obscuros alguns aspectos dos escritos que estuda. Ademais, já não é surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção no que tange à Palavra de Deus, como podemos conferir nos vários capítulos desta obra, em que várias perícopes são analisadas sob a ótica/à luz do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, um dos três métodos citados no documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (1993), chamados de métodos da linguagem. Ao tratar dos métodos e abordagens, em seu Cap. I: “Métodos e abordagens para a interpretação”, o documento elenca: A) Método Histórico-crítico; B) Novos métodos de análise literária, afirmando que: “Aproveitando os progressos realizados em nossa época pelos estudos linguísticos e literários, a exegese bíblica utiliza cada vez mais métodos novos de análise literária, em particular a análise retórica, a análise narrativa e a

análise semiótica”. E é muito importante frisar que o método da Análise Retórica vem recordado em primeiro lugar ou primeiro posto, revelando já um seu valor e proeminência entre os métodos das ciências da linguagem/ciências linguísticas.

Todo e qualquer método pede de nós, entre os vários pontos, que também estejamos atentos ao raciocínio temático do pensamento do autor/redator do escrito que estamos analisando, na tentativa de entender e acompanhar o desenvolvimento do raciocínio do mesmo, a partir do tema por ele abordado, do início ao fim de cada parte e de todo o escrito. Neste sentido, a Análise Retórica Bíblica Semítica pede igualmente que tenhamos os olhos atentos ao uso linguístico-literário, como auxílio em nosso trabalho, que é e permanecerá sendo sempre uma tarefa desafiadora, não fácil como gostaríamos que fosse, por se tratar, em nosso caso, do estudo, leitura e meditação da Palavra de Deus. Mais ainda, muitos já trilharam por estes caminhos antes de nós e as discordâncias não foram e não continuam sendo poucas e muito menos fáceis de serem solucionadas. No bom sentido, “cada regra contempla suas medidas”, indicando o caminho a ser trilhado. Temos consciência de que tudo depende do método que cada um escolhe. Isso determina muito os rumos e a estrutura de um texto bíblico pode tomar, com bons resultados tanto para a vida acadêmica como para a pastoral, seja para a vida comunitária seja para a pessoal.

Delimitar a estrutura de um texto, seja ele bíblico ou extrabíblico, do Antigo Testamento ou do Novo Testamento, é e será sempre uma tarefa árdua e difícil, visto que significa estabelecer onde começa e onde termina cada perícope, cada seção e sequência, até se chegar ao livro todo. Aliás, a depender de qual texto, ela se torna uma tarefa basicamente interminável, pois os chamados “versículos de transição”, a exemplo de Gl 5,1; 1Cor 12,31; Fl 2,5, para citar apenas três, continuam objeto de discussão, se fazem parte da perícope anterior ou se vão para a posterior. É preciso que nunca nos esqueçamos que os livros da Bíblia foram escritos sem a divisão de capítulos, mas sim como uma carta. A divisão em capítulos foi feita ao redor de 1220, por Stephen Langton (1150–1228), Cardeal Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra; o qual foi professor na Sorbone de Paris. E a divisão em versículos foi aprimorada pelo frade dominicano Sante Pagnini (1470–1541), italiano, em 1528; e pelo tipógrafo Robert Etienne (1503–1559), um protestante, em 1555, em vista da impressão da Bíblia, já na época da imprensa de Johannes Gutemberg (alemão, 1400–1468). Isso indica que há mais tempo entre a escrita dos livros da Bíblia e sua divisão em capítulos e versículos, que entre sua divisão e nossos dias. Antes disso os textos eram lidos normalmente, mas sem serem conduzidos pela métrica capítulo e versículo, mas sim pela temática de interesse trabalhada no texto bíblico, a exemplo das parábolas e de outros fatos da vida de Jesus, como temos nos quatro Evangelhos (Filho Pródigo, Bom Pastor, Bom Samaritano, Joio e o Trigo, Semeador, Bodas de Caná, Ressurreição de Lázaro, etc.)

Se não bastasse isso, cada estudioso dos textos sagrados, como é o nosso caso, baseando-se em um ou mais métodos, vai trilhando o seu caminho tentando fixar os limites para as diversas partes: membro, segmento, trecho, parte, perícope, sequência, seção e livro. Mais ainda, em suas várias análises, cada estudioso vai sempre descobrindo coisas novas na estrutura do mesmo texto bíblico, e em todo o livro. Neste sentido, é interessante constatar que um mesmo autor pode mudar de opinião sobre sua estrutura após alguns anos de trabalho debruçado e dedicado ao mesmo texto. A cada vez que se lê um texto se descobrem coisas novas e palavras-chave que vão proporcionando novas leituras e melhor individualizando as grandes, médias e pequenas divisões. Pois, cada vez que se lê o texto, o que se busca é ter uma visão mais acurada, tentando obter uma certa multiplicidade de elementos de leitura interna e externa, buscando construir algo sólido e flexível ao mesmo tempo, visto que o texto bíblico pertence a um gênero específico de literatura veterotestamentária ou neotestamentária, a depender do texto escolhido para se trabalhar.

É com este espírito que oferecemos, nesta obra, uma contribuição acerca do emprego dos critérios do Método Análise Retórica Bíblica Semítica em textos do Novo Testamento, buscando individuar a estrutura de cada um deles, sem querer dogmatizá-la como sendo a única possibilidade e sequer o derradeiro patamar dos estudos neste campo. Pelo contrário, procuramos levar em consideração todo um trabalho já realizado antes de nós, embora concordando com alguns e discordando de outros; o que nos parece ser muito normal. Em nosso caso, o que fazemos é “submeter” alguns textos bíblicos aos critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica, com seus *níveis* e *figuras* de composição e seus *frutos* de interpretação de um texto bíblico, seguindo os passos do mestre na área, Pe. Roland Meynet, SJ, que foi um de meus mestres professores ao longo dos estudos em vista do Mestrado e do Doutorado em Teologia Bíblica, junto à Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Roma, Itália, e que permanece um grande amigo. Meynet tem muitas obras⁶ – e vale a pena conferi-las – e que são usadas e encontradas nos capítulos desta obra, construída com a colaboração de muitas mãos, cabeças e corações. Mais ainda, ele é o mentor de todo um vasto trabalho na recuperação e propagação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, como se pode conferir no *site trilingue*⁷ dedicado a esta temática, com a indicação de vasta e robusta bibliografia no campo da Análise Retórica Retórica Semítica.

⁶ Indicamos sobretudo MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia* (1993); MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica* (1996); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *Il Vangelo di Marco* (2016); MEYNET, R., *La retorica biblica* (2020); MEYNET, R., *Le Psaultier* (6 volumes: 2018–2021).

⁷ A indicação de sua vasta bibliografia no campo da Análise Retórica Bíblica e Semítica pode ser encontrada nos três sites, que, na verdade, é o mesmo site em três línguas diversas, para facilitar o acesso linguístico: inglês, italiano e francês: https://www.retoricabiblicaesemantica.org/index_en.html; <http://www.retoricabiblicaesemantica.org>; http://www.retoricabiblicaesemantica.org/index_fr.html

Tendo feito um amplo trabalho no sentido de recuperar a retórica Semítica como mecanismo de estudo e leitura da Palavra de Deus, por melhor se enquadrar na mentalidade dos autores bíblicos, tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, Meynet⁸ nos alerta para o fato de que se, por um lado, é verdadeiro que o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica é pouco usado entre nós, e de recente emprego na interpretação bíblica, por outro lado, é falso afirmar que a Retórica seja algo novo e totalmente desconhecido⁹. Para se constatar isso, basta dar uma olhada no mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e vamos encontrar muitas obras desde a retórica antiga, passando pela clássica e chegando até às obras atuais, tanto no mundo grego como no mundo latino¹⁰. Embora a Análise Retórica Greco-Latina tenha predominado ao longo da história do ocidente, e ainda permanece muito marcante, inclusive muito usada em textos bíblicos, a Análise Retórica Bíblica Semítica é muito importante para o estudo do texto bíblico, como podemos constatar em cada capítulo deste livro que temos em mãos. Por exemplo: o paralelismo dos *membros* é realmente uma característica fundamental da poesia bíblica hebraica/grega, e o *binarismo* marca toda a literatura bíblica, visto que muita coisa é dita duas ou mais vezes dentro de um mesmo texto bíblico, bastando procurar para encontrar os elementos dentro de uma divisão maior do texto e não apenas em parte. Se para nós a repetição de um termo pode parecer uma pobreza linguística, para o autor bíblico ela tem um escopo muito importante, que vai desde a dimensão reforçativa até a memorativa de um argumento ou temática, ajudando na assimilação do conteúdo, não permitindo desvio de foco e ou da atenção.

Neste sentido, é preciso ter presente que a insistência tem a sua função na linguagem que não pode ser negada, que a repetição é uma figura retórica que nos ajuda na complementariedade do texto, que pode ser cronológica ou de sequência. O próprio *paralelismo* (primeiro lugar – para a frente) ou *oposição* (sentar – levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto¹¹, igualmente os *quiasmos*, a exemplo dos concêntricos. A mensagem de um texto nem sempre está no fim. Às vezes pode estar no centro/meio do texto. Para se chegar a isso é preciso destrinchar o texto e ir averiguando cada um de seus passos. Também é preciso ter em mente que a Análise Retórica Bíblica Semítica é útil e muito ajuda na análise tanto textos curtos (ex.: salmos individualmente), como perícopes maiores (ex.: conjunto de salmos, como os salmos dos degraus: Sl 120 a 134), ou narrações de parábolas (Lc 15: as três parábolas da misericórdia), ou livros inteiros (Livro dos Salmos), visto que ajuda a determinar os limites de um texto¹². Aliás, o seu emprego maior se aplica aos níveis superiores como os

⁸ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 29-105.

⁹ MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391.

¹⁰ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 29-105.

¹¹ MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 395.

¹² MEYNET, R., A Análise Retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 404-405

conjuntos de perícopes que constituem as *sequências* e as *subsequências*, o dos conjuntos de *sequências* que formam as *seções* e as *subseções* e, finalmente, ao livro todo, como é possível ver na aplicação que fizemos sobre a carta aos Gálatas (2019)¹³, e que aqui retomamos vários de seus aspectos introdutórios ao Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, igualmente indicados no artigo sobre o Sl 150 (2021)¹⁴.

Meynet nos recorda que, enquanto a Retórica Grega tem como objetivo *gerar a persuasão* por meio da argumentação lógica, a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela, a Retórica Semítica traz outro modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva. Ora, a argumentação lógica, própria da Retórica Grega, por exemplo, é abstrata, redundando num afastamento da realidade concreta, deslocada da história, tirando os pés do chão da realidade histórica que o texto carrega consigo. Em contraposição, a Análise Retórica Bíblica Semítica busca a retórica própria da especificidade da língua hebraica.

Mais ainda, segundo Meynet, a Retórica Semítica se distingue da Retórica Grega por três características que lhe são específicas: a) a Retórica Semítica é mais concreta do que abstrata; b) usa mais a parataxe do que a sintaxe; c) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. Sendo assim, a Retórica Grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor, levando-o a uma conclusão, enquanto que a Retórica Semítica, por não agir a partir de um modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva, ajuda o leitor e ou o ouvinte a pensar e a ir tirando suas conclusões, com os pés no texto e no contexto da passagem bíblica. A Retórica Semítica descreve a realidade, indica e oferece os elementos sem querer demonstrar racionalmente, desrespeitando o leitor ou ouvinte que está diante de si.

A Análise Retórica Bíblica Semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e, ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor, não conclui por ele. No lugar de construir uma retórica linear, a Análise Retórica Bíblica Semítica é concêntrica. Trata-se de centrar a questão fundamental em torno de um centro que é o ponto focal sobre as outras coesões. Encontrar esse ponto focal – o tendão de Aquiles ou coração pulsante – é um ponto decisivo para a Análise Retórica Bíblica Semítica. A Pesquisa Bíblica do Antigo Testamento e do Novo Testamento pede o emprego do método diacrônico Histórico-Crítico, mas pede igualmente uma boa tradução e o emprego de um método sincrônico, como é o caso da Análise Retórica Bíblica Semítica, como nos indica Meynet¹⁵.

O Método da Análise Retórica Bíblica Semítica constitui-se numa ferramenta que nos ajuda a identificar a estrutura de um texto bíblico ou extrabíblico, a

¹³ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

¹⁴ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

¹⁵ MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

exemplo da chave de um cofre, que nos permite abrir e fechar o cofre, sem forçá-lo ou danificá-lo, para ter acesso ao que está depositado dentro dele. Esta metáfora da chave do cofre nos ajuda a entender o valor de um método para abeirar-se de um escrito, como uma chave que facilita o acesso a seu conteúdo. Nesta lógica, é que nos propomos seguir os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica, compreendendo as oito possíveis figuras de composição para a divisão de um texto, apresentadas Roland Meynet, em seu *Tratado Retórica Bíblia*¹⁶ ou em seu texto *Análise Retórica*¹⁷, onde encontramos a definição dos *níveis* de composição de um texto e os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica. Nesta perspectiva, queremos oferecer uma contribuição que possa ajudar a avançar no campo das estruturas dos livros das Sagradas Escrituras, sem perder de vista que muitos estudos, tentativas e trabalhos já foram realizados neste sentido e que outros tantos virão após esta nossa obra – uma coletânea de capítulos entre vários/as autores/as –, sempre colaborando para avançar nos estudos da Palavra de Deus e na própria intimidade com seu Divino autor, o Senhor e Soberano criador de tudo: Deus mesmo.

Segundo os oito passos indicados por Meynet, em suas obras e artigos¹⁸, os quais já foram trabalhados por nós em vários textos, e sugerimos conferir especialmente um artigo em que o método foi aplicado a um único salmo (Sl 150)¹⁹ e um outro acerca da aplicação em uma carta paulina (Gálatas)²⁰, a fim de se ter uma ideia de aplicação em um texto e em um livro. Os oito passos ajudar a identificar os níveis ou figuras de composição de um texto, para se obter os frutos que a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica possibilita:

A) Os *níveis* ou *figuras* de composição de um texto são: 1) o *membro*: é a unidade mínima de uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: “Eu, IHWH sou teu Deus” (Ex 20,2); “Louvai a Deus!” (Sl 150,1); “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus” (Gl 1,1); “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1)²¹; 2) *segmento*: é uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento podem ser: *unimembre*, com poucas palavras e uma linha apenas; *bimembre*, com duas linhas e pode contar com simetria paralela/ paralelismo, ou com simetria cruzada/quiasmo; e *trimembre*, que conta com três

¹⁶ MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209.

¹⁷ MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 159-249.

¹⁸ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir pelo menos os seguintes textos de nosso grande mestre na arte da Retórica Semítica: MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

¹⁹ GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 160-161;

²⁰ GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 17-18.

²¹ MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 161; *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-146.

linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb' ou aa'b ou abc-a'b'c' ou abc-c'b'a' ou aa'-bb'-cc', etc.²²; 3) *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo de apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico²³; 4) *parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode ser composta de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não²⁴; 5) *perícopes*: esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes²⁵; 6) *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior²⁶; 7) *seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções²⁷; 8) *livro*: é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros²⁸.

B) Os *frutos* da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica são²⁹: 1) o *primeiro fruto* é o fato de que o método fornece critérios para delimitar as unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de organização, seja dos inferiores (segmentos, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas, como é possível ver em Mt 5,1-2.3-12.³⁰; 2) o *segundo fruto* se dá no campo da interpretação, visto que internamente à perícopes, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a localizar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das superiores. Identificando o centro da perícopes identificaremos a temática central da mesma³¹; 3) o *terceiro fruto* é o de ser capaz de ler junto as diversas perícopes e de ajudar a realçar os efeitos do sentido e temática, que normalmente não temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A Análise Retórica Bíblica Semítica possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”³²; 4) o *quarto fruto* diz respeito à tradução do texto, pois, no que tange às recorrências lexicais que

²² MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 161-188; Trattato di Retorica Biblica, p. 146-163.

²³ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 189-205; Trattato di Retorica Biblica, p. 164-181.

²⁴ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 206-223; Trattato di Retorica Biblica, p. 182-191.

²⁵ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 224-244; Trattato di Retorica Biblica, p. 191-201.

²⁶ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 245-248; Trattato di Retorica Biblica, p. 202-204.

²⁷ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 205-207.

²⁸ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 207-208.

²⁹ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 161-162; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 18-19.

³⁰ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-413.

³¹ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 413-416.

³² MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 417-422.

têm funções importantes no texto, a Análise Retórica Bíblica Semítica ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, em suas ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução pede que respeitemos tanto o texto na língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução³³; 5) o *quinto fruto* é o fato de que a Análise Retórica Bíblica Semítica também pode ajudar na crítica textual, pois ao tratar com paralelismos dos membros, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual³⁴; 6) o *sexto fruto* é que a Análise Retórica Bíblica Semítica fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos para a delimitação das unidades literárias aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

Esta obra que agora temos em mãos é de uma originalidade realmente muito grande e única em língua portuguesa, produzida e publicada diretamente no Brasil e a partir de um Grupo de Pesquisa credenciado e constante no CNPq (Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica). Ela é fruto de muitos encontramos de estudos mensais, com a participação de todos os que aqui estão colaborando e muitas outras pessoas, homens e mulheres, que amam a Palavra de Deus e que descobrem diariamente no Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, e no trabalho em conjunto, uma ferramenta fabulosa para se estudar, refletir e meditar as Sagradas Escrituras. Mais ainda, seus frutos estão na vida acadêmica, no trabalho pastoral e na vida pessoal de cada um e de cada uma. Hoje já não conseguimos mais olhar para os textos das Escrituras Sagradas se não for com os olhos da Retórica Semítica, própria dos textos bíblicos, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento.

Todos os seus capítulos foram construídos a quatro mãos, menos o último texto que oferece na intenção de que ele se torne conhecido no meio bíblico-teológico no Brasil: Capítulo I: Contemplação, confiança e (não pré-)ocupação. O segredo para viver *hoje* nos braços cuidadosos do Pai celeste! Conversando sobre Mateus 6,25-34, de autoria de Waldecir Gonzaga e Alessandra Serra Viegas; Capítulo II: Marcos 13,1-2 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: Sinais Escatológicos, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Galhardo Sant'Anna; Capítulo III: Romanos 11,33-36 na ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves; Capítulo IV: A

³³ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 417-426.

³⁴ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 426-435.

tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Cor 13, na ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica”, de autoria de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima; Capítulo V: Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho; Capítulo VI: Uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, de autoria de Waldecir Gonzaga e Iury Rangel dos Santos; Capítulo VII: Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de fé e obras concretas em prol dos mais necessitados, de autoria de Waldecir Gonzaga e Viviane Paixão da Gama; Capítulo VIII: Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rogério Dornelas; Capítulo IX: Daniel 3,24-90 (LXX). A Oração de Azarias na fornalha e o Cântico dos três jovens, de autoria de Waldecir Gonzaga e Dimas Solda; Capítulo X: Prólogo Alternativo do tradutor do Livro do Eclesiástico (LXX), de autoria de Waldecir Gonzaga.

Por tudo o que esta obra representa e oferece, vale a pena tê-la em nossas bibliotecas pessoais e comunitárias. Sua riqueza de dados e *insights* para novas e futuras pesquisas bíblicas, especialmente na aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos do Novo Testamento, por si só, já justifica a aquisição e leitura da mesma, como objeto de estudo e de consulta. Não tenho dúvidas de que ela vem enriquecer a pesquisa e a produção na área da Teologia Bíblica no Brasil e no mundo, fortalecendo a colaboração aos estudos teológicos em nossos Seminários, Faculdades e Universidades, preenchendo uma lacuna nas pesquisas no campo da metodologia bíblica, para a leitura e estudos das Sagradas Escrituras e meditação da Palavra de Deus. Não poderia deixar de ainda frisar e reforçar que esta é mais uma obra que o Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio oferece à Área 44 da CAPES: Ciências da Religião e Teologia, a partir de um de seus Grupos de Pesquisa. Para tanto contamos com a valiosíssima colaboração e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), que bancou o e-book e editoração no formato para a publicação do livro impresso, como incentivo à produção dos Grupos de Pesquisa do Centro.

Enfim, como gosto de dizer: *alia iacta est!* (A sorte está lançada!). Nossos votos são de que esta obra possa contribuir com o avanço das pesquisas bíblicas no Brasil, seja pela relevância do tema abordado, uma leitura de textos da Palavra de Deus à luz/sob a ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica, seja porque este trabalho não esgota os estudos nesta área. Pelo contrário, esta obra desperta mais e novas futuras pesquisas. Neste sentido, desejamos a todos os que tiverem a felicidade de entrar em contato com ela, seja pelo formato *e-book* seja pelo formato *livro impresso*, que tenham uma boa leitura e bons estudos, a partir desta obra única e singular sobre a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos bíblicos do Novo Testamento, que nasceu para compartilhar os resultados do trabalho realizado mensalmente, entre discentes e docentes, a partir

das atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos publicados nesta área.

Referências bibliográficas

- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F.; SANTOS, A. M. Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, PUC-RS, *Rev. Pistis & Praxis*, Teol. Pastor., Curitiba, v. 14, n. 2, p. 562-597, mai./ago., 2022.
- MEYNET, R. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. *Il Vangelo di Marco* (RBS 8). Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MEYNET, R. *Le Psautier* (6 volumes). Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2018-2021.

Capítulo I

Contemplação, confiança e (não pré-)ocupação: o segredo para viver *hoje* nos braços cuidadosos do Pai celeste – Conversando sobre Mateus 6,25-34

Waldecir Gonzaga¹

Alessandra Serra Viegas²

A contemplação como introdução

Como ocorre em todo texto, o Evangelho de Mateus busca alcançar um público ouvinte-leitor que o *contemple* por meio de pré-compreensões específicas, cujas “pistas”, demarcadas ao longo dos capítulos, vão delineando os grupos que compõem este público. Pressupõe-se que sejam judeu-cristãos³, e um dos argumentos para essa afirmação é a presença das ocorrências de “cumprimento”⁴, bem como a presença da observância da *Torah* em “ouvistes o que foi dito...” (Mt 5,21.27.31.33.38.43). Falando em *Torah*, o que um judeu pensaria ao se deparar ouvindo ou lendo um manuscrito que contém exatamente *cinco* sermões?⁵ Não lhe viriam à mente os cinco livros de Moisés? O Pentateuco? Não estariam seus ouvidos acostumados a essa estrutura quántupla, como também se encontra no Livro dos Salmos⁶ e em muitas outras estruturas das Sagradas Escrituras? Aliás, esta estrutura quántupla também não se encontra em outros textos ou conjuntos de textos do Novo Testamento?⁷

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

² Doutora em Teologia (área bíblica) pela PUC-Rio (2017) e em História Comparada pela UFRJ (2018). Professora na rede estadual de educação do Rio de Janeiro e no Seminário Metodista Cesar Dacorso Filho. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <aleviegas33@yahoo.com.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7074740062362701> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2204-486X>

³ Pensar em um grupo gentio-cristão a ser alcançado é também possível, contudo em menor ênfase. A presença da (co-)missão universal em Mt 28,19-20 – fazei discípulos de todas as nações – e o não uso de palavras aramaicas tiradas de Marcos constroem esse argumento (ZEILINGER, F., Entre o céu e a terra: comentário ao sermão da montanha, p. 9).

⁴ Presente em Mt 1,22; 2,5.15.17.23; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14.35; 15,7; 21,4; 26,54.56; 27,9 e cuja fórmula se apresenta em sua maioria com “isto aconteceu para que se cumprisse o que fora dito por...”.

⁵ Em Mt 5,3–7,28; 10,5–42; 13,3–52; 18,2–35; 24,2–25,45. Todos os sermões iniciam com Jesus ensinando ou respondendo aos discípulos e apresentam uma fórmula final no versículo imediatamente posterior ao fim do discurso: “...ao terminar Jesus estas palavras/instruções/parábolas...” (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

⁶ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155–170.

⁷ GRAZIANO, F., La composizione letteraria del Vangelo di Matteo, p. 117–125; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica.

O texto de Mt 6,25-34 está inserido no primeiro sermão de Jesus no Evangelho de Mateus, conhecido como Sermão do Monte ou Sermão da Montanha, também chamada de *Halakhah* do Messias⁸, que compreende os capítulos 5–7 inteiros deste evangelho e que, didaticamente, possui marcadores para o seu início (Mt 5,2: “E pôs-se a falar e os *ensinava*, dizendo...”) e para o seu final (Mt 7,28: “...ao terminar Jesus essas palavras, as multidões ficaram extasiadas com seu *ensinamento*...”); sendo a perícopes de Mt 6,25-34 “um dos textos da Bíblia mais conhecidos e amados no que diz respeito à confiança em Deus”⁹, a qual traz “uma série de sentenças, constituindo-se em um verdadeiro pequeno discurso”¹⁰ dentro do grande discurso que é o Sermão do Monte. A intencionalidade proposta no interior das entrelinhas é provavelmente aproximar esse público judeu-cristão à *contemplação* e, para isso, aproximar Jesus de Moisés, este, que *contemplava* a presença de Deus no monte (Sinai/Horebe)¹¹.

Neste Sermão¹², proferido na Montanha, o convite se dá para a *contemplação*: primeiramente das aves do céu e dos lírios do campo e, posteriormente, a *contemplação* de si mesmo, a fim de perceber em que medida está a própria confiança daquele que (se) *contempla*. Se não há confiança, o *contemplador* se pré-ocupa (se ocupa antes!) com o que precisa para viver; se a confiança é companheira do *contemplador*, ele permite que o Pai celeste já tenha se pré-ocupado (se ocupado antes) com todas as coisas. Mais ainda, se há confiança, a ansiedade é vencida ao longo do caminhar, permanecendo nas mãos de Deus¹³. A lógica não é a do desespero e/ou da angústia, mas sim da confiança nas mãos d’Aquele que é fiel e cuida¹⁴. Confiança esta que, nas mãos do Pai celeste, é chamada a ser “inabalável” frente aos cotidianos desafios¹⁵.

O caminho se faz caminhando... a construção se faz construindo... assim é a tessitura da perícopes Mt 6,25-34 e do crescer da confiança do crente nas mãos de Deus¹⁶, visto que a preocupação ansiosa “é inútil”¹⁷. Não se trata das simples, cotidianas e normais¹⁸ preocupações, mas sim das exageradas e excessivas¹⁹, da confusão angustiante e angustiadora entre o mais e o menos importante, invertendo a ordem de valor²⁰, levando a um clima de um “angustiar-se medroso, cismado

⁸ GRAZIANO, F., La composizione letteraria del Vangelo di Matteo, p. 117.

⁹ HARE, D. R. A., Matteo, p. 87.

¹⁰ DE CARLO, F., Vangelo secondo Matteo, p. 277.

¹¹ O propósito do Evangelho de Lucas, neste sentido, é completamente diverso, pois Jesus desce do monte e chega a um lugar plano para começar a proferir o sermão (Lc 6,17) que está situado em Lc 6,20-46 e 12,22-31.

¹² ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S., Matthew, p. 80.

¹³ CARTER, W., O Evangelho de São Mateus, p. 234-235; PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 448-449.

¹⁴ PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 456.

¹⁵ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 219.

¹⁶ ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S., Matthew, p. 82.

¹⁷ TASKER, R. V. G., Mateus, p. 62.

¹⁸ GALLAZZI, S., Mateus, p. 128.

¹⁹ GRILLI, M.; LANGNER, C., Comentario al Evangelio de Mateo, p. 174.

²⁰ GALLAZZI, S., Mateus, p. 131.

e atormentado”²¹; não significa cruzar os braços e não trabalhar²², vivendo no ócio²³, antes, o trabalho é exaltado e valorizado nas Escrituras Sagradas. Segundo Luz, esta perícopa traz uma admoestação à confiança, a não permanecer na angústia e/ou ansiedade sobre o amanhã²⁴; Lori afirma que é um “convite a não se preocupar com o amanhã, e a voltar-se para o hoje”²⁵ e segundo Gnilkka, “relaxar-se diante da justa preocupação”²⁶.

A lição do Sermão do Monte? Ocupar-se com o dia de hoje é o segredo e o ensinamento para aquele que *contempla* – e busca – a leveza de se encontrar nos braços cuidadosos do Pai celeste: o acesso ao Reino de Deus²⁷. Por este *caminho que vai se fazendo ao caminhar*, como diz o poeta Antonio Machado²⁸, percebe-se a riqueza de um texto que fala ao ouvinte-leitor através de termos e expressões sinônimas, contrastes, antíteses e sùmulas, texto delicadamente aplicável ao método da Análise Retórica Bíblica Semítica – o que se propôs a realizar neste escrito²⁹.

1. Segmentação e tradução de Mateus 6,25-43

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes à perícopa de Mt 6,25-34 revelam a beleza e a unidade temática desta parte do texto do Sermão do Monte. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança dos primeiros cristãos em Deus, como que tecendo um convite a colocar-se inteiramente nas mãos de Deus³⁰, pois Ele é “Aquele que cuida”³¹: “não vos preocupeis...” (v.25b), pois “vós valeis mais que estas coisas” (v.26f). Como afirma Tasker, “Aquele que fez o maior, pode prover o menor; pode suprir o alimento que nutre a vida, e o vestuário que protege o corpo”³², pois conhece as necessidades de seus filhos e filhas e as têm presente³³. O próprio exercício para se segmentar e traduzir o texto bíblico ajuda na crítica textual, na análise dos

²¹ REINECKER, F., Evangelho de Mateus, p. 113.

²² REINECKER, F., Evangelho de Mateus, p. 113.

²³ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 220; TRILLING, F., O Evangelho segundo Mateus, p. 173.

²⁴ LUZ, U., Matthew 1-7, p. 341; PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 440; TASKER, R. V. G., Mateus, p. 61.

²⁵ LORI, G., Il Discorso della Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1-8,1, p. 159.

²⁶ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 364.

²⁷ CAZEAUX, J., L'évangile selon Matthieu, p. 156.

²⁸ MACHADO, A., Caminante, no hay camino.

²⁹ Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga. A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos: MEYNET, R., L'Analyse Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

³⁰ GRILLI, M.; LANGNER, C., Comentario al Evangelio de Mateo, p. 175; CARTER, W., O Evangelho de São Mateus, p. 236.

³¹ LORI, G., Il Discorso della Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1-8,1, p. 157.

³² TASKER, R. V. G., Mateus, p. 61.

³³ TRILLING, F., O Evangelho segundo Mateus, p. 175.

verbos e dos seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν·	v.25a	Por isso digo a vós:
μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν	v.25b	não vos preocupeis com a vossa vida
τί φάγητε [ἢ τί πίητε],	v.25c	[com] o que comereis [ou o que bebereis],
μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσῃσθε.	v.25d	nem com o vosso corpo [com] o que vestireis.
οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς	v.25e	Não é a vida mais do que o alimento
καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;	v.25f	e o corpo do que a veste?
²⁶ ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ	v.26a	Olhai atentamente para as aves do céu
ὅτι οὐ σπείρουσιν	v.26b	que não semeiam
οὐδὲ θερίζουσιν	v.26c	nem ceifam
οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας,	v.26d	nem ajuntam para [os] celeiros,
καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά·	v.26e	e o vosso Pai celeste as alimenta;
οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;	v.26f	não valeis vós mais do que elas?
²⁷ τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν	v.27a	E quem de vós se preocupando
δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἓνα;	v.27b	consegue acrescentar à duração de sua existência um côvado?
²⁸ καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;	v.28a	E sobre a veste por que vos preocupais?
καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ	v.28b	Examinai atentamente os lírios do campo
πῶς αὐξάνουσιν·	v.28c	como crescem! ³⁴
οὐ κοπιῶσιν	v.28d	Não trabalham
οὐδὲ νήθουσιν·	v.28e	nem fiam!
²⁹ λέγω δὲ ὑμῖν	v.29a	Pois digo a vós
ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων.	v.29b	que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles.
³⁰ εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα	v.30a	Mas se a erva do campo que hoje existe
καὶ αὐρίου εἰς κλίβανον βαλλόμενον	v.30b	e amanhã é jogada para o forno
ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,	v.30c	Deus (re)veste desse jeito ³⁵ ,
οὐ πολλῶ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;	v.30d	não [fará] muito mais por vós, gente de pouca fé?
³¹ μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες·	v.31a	Então, não estejais preocupados, dizendo:
τί φάγωμεν;	v.31b	Que comeremos?
ἢ· τί πίωμεν;	v.31c	Ou: que beberemos?
ἢ· τί περιβαλώμεθα;	v.31d	Ou: que vestiremos?
³² πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν·	v.32a	Todas estas coisas os pagãos se põem a buscar!
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος	v.32b	Sabe o vosso Pai celeste

³⁴ O Códice Sinaítico traz “οὐ ξάνουσιν” que, traduzido seria “não cardam (a lã)”.

³⁵ O revestimento das flores, através de suas pétalas de cores diversificadas e que ocorre de tempos em tempos de acordo com as estações é, para a cultura oriental, a roupa que sempre é oferecida pela divindade para cobri-las e embelezá-las.

ὅτι χρῆζετε τούτων πάντων.	v.32c	que tendes necessidade destas coisas todas.
³³ ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ,	v.33a	Buscai , antes de tudo, o Reino [de Deus] e a justiça dele,
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.	v.33b	e estas coisas todas serão acrescentadas a vós.
³⁴ μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον,	v.34a	Então, não estejais preocupados com o amanhã,
ἢ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς.	v.34b	pois o amanhã se preocupará por si mesmo;
ἄρκετόν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.	v.34c	basta ao dia o mal de si mesmo.

2. Notas de crítica textual

O texto de Mt 6,25-34 não apresenta problemas com relação às variantes em sua crítica textual. No entanto, uma variante do Códice Sinaítico, no v.28c, trouxe à luz uma riqueza de detalhe que corrobora a não-preocupação dos lírios do campo e aponta uma estrutura de três membros relacionados a estes de acordo com o método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Para a ARBS, optar pelo texto do Códice Sinaítico faria muito mais sentido.

Vejamos: no texto de Nestlé-Aland (28^a), como temos acima na tradução, o v.28c-e traz como leitura: “πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν· – [os lírios] *como crescem! Não trabalham, nem fiam*”. Percebe-se uma quebra de estrutura na utilização de “πῶς/como” com o verbo “αὐξάνουσιν/crescem” – “como crescem!” – em relação aos outros verbos, que são precedidos pelas partículas negativas “οὐ/não” e “οὐδὲ/nem”.

O Códice Sinaítico, por sua vez, traz: “οὐ ξαίνουσιν οὐδὲ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν· – [os lírios] *não cardam [a lã], nem trabalham, nem fiam*”. É notável uma “sintonia” em três “não-ações” dos lírios, inclusive com a utilização das partículas negativas na mesma ordem (οὐ/não... οὐδὲ/nem... οὐδὲ/nem...), que repetem a estrutura trina das “não-ações” das aves: – “οὐ σπεύρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, – *não semeiam, nem ceifam, nem ajuntam para [os] celeiros*”. Ou seja, o Códice Sinaítico faz mais sentido e pode ter razão!...

3. Tentando estruturar o texto: possibilidades!

3.1 O didatismo na redação

Parece ser intencional a utilização do didatismo e da organização, tão caros aos judeus, no texto em estudo, bem como perpassando o Sermão do Monte e o Evangelho de Mateus. Podemos dizer que a perícope de Mt 6,25-34 é uma “aula” dentro do Sermão do Monte, ou seja, deste “seminário” sobre como deve ser a vida daquele que contempla e é contemplado o tempo todo pelo Pai! De fato, realmente estamos diante de uma estrutura de texto extremamente didática, de

uma *halakhah* do mestre Jesus, o qual convida a *olhar* (v.26a), *examinar* (v.28b) e *buscar* (v.33a), para continuar confiando no Pai celeste³⁶, contendo:

1) uma introdução que apresenta o “problema” – a pré-ocupação com relação àquilo que se vai *comer* e ao que se vai *vestir* (na falta de ambos diante de si), e a ordem para a (não-)pré-ocupação no v.25b (“μὴ μεριμνᾶτε/não vos preocupeis...”);

2) um desenvolvimento com exemplos argumentativos para dirimir esta pré-ocupação – o Pai *alimenta* as aves do céu e *veste* os lírios do campo: Ele se ocupa de tudo;

3) uma conclusão que retoma a introdução com uma “nova roupagem”, após os exemplos dados, trazendo uma mensagem final e nova – estas coisas todas (o que comer e vestir) serão acrescentadas a vós, se buscardes o Reino (de Deus). A “nova roupagem” se mostra porque agora, após a argumentação dada pelos exemplos, a (não-)pré-ocupação é uma possibilidade (“μὴ οὖν μεριμνήσητε/então, não estejais preocupados...”).

Nesta estrutura de “aula”, temos ainda algumas “súmulas” com questionamentos feitos por quem já tem (ou é) a resposta, e que vão reafirmando o valor da vida dos contemplados pelo Pai (vv.25e-f, 26f, 30d), isto é, os interlocutores de Jesus (os estudantes desta “aula”, essa “gente de pouca fé”, do v.30d), bem como ao ouvinte-leitor pré-ocupado consigo mesmo e com suas demandas cotidianas. Não é por acaso que a oração ensinada por Jesus numa das “aulas” anteriores deste seminário (Mt 6,11) diz que devemos pedir *hoje* o pão de hoje!

A despeito da metáfora utilizada, entendendo Mt 6,25-34 como uma “aula”, devido ao teor extremamente pedagógico baseado nos elementos que se repetem (o ensino se dá por repetição), contrastam-se e apontam relações, é a partir do método da Análise Retórica Bíblica Semítica que essa percepção torna-se palpável e real, sendo utilizada para a interpretar textos bíblicos de modo sistemático, inclusive de livros inteiros da Bíblia³⁷. Observe-se como chamam atenção a beleza e o requinte na tecitura a partir das simetrias, das oposições, das identidades e das relações entre os vários elementos presentes no texto³⁸ (=tecido). Além de uma “aula” em sua exposição, pensemos na estrutura de Mt 6,25-34 metaforicamente, como um tear. Imaginemos sua tecitura com linhas coloridas por meio da ARBS. Toda a sua estrutura, que é concêntrica, em suas três partes (vv.25; 26-30; 31-34), conduz a um “abandono à providência” divina³⁹, com total confiança nas

³⁶ LUZ, U., Matthew 1-7, p. 339.

³⁷ Um exemplo disso temos na aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica à carta de Paulo aos Gálatas, realizada por GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41,

³⁸ MEYNET, R., Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric, p. 327.

³⁹ LORI, G., Il Discorso della Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1-8,1, p. 155; a ideia de três subdivisões é igualmente compartilhada por DE CARLO, F., Vangelo secondo Matteo, p. 278; SICRE DÍAZ, J. L., El Evangelio de Mateo, p. 141.

mãos d’Aquele que dá e cuida. Toda ela é fortemente marcada pela simetria vida-alimento-veste, dados por Aquele que é criador e provedor⁴⁰.

3.2 Estrutura 1: tecendo linhas de não-preocupação, contemplação, valorização e confiança

- v.25a Por isso digo a vós
v.25b **não** vos preocupeis com a vossa vida
v.25c [com] o que **comereis** [ou o que **bebereis**],
v.25d Nem com o vosso corpo [com] o que **vestireis**

(súmula com questionamento com “não”)

- v.25e Não é a vida mais do que o **alimento**
v.25f E o corpo do que a **veste**?

- v.26a **OLHAI** atentamente para as aves do céu
v.26b que **não** semeiam
v.26c nem ceifam
v.26d nem **ajuntam** para [os] celeiros
v.26e E o **vosso pai celeste** as alimenta;

(súmula com questionamento com “não”)

- v.26f Não valeis vós mais do que elas?
v.27a E quem de vós *se preocupando*
v.27b consegue acrescentar à duração de sua **existência** um côvado?
v.28a E sobre a **veste** por que *vos preocupa*is?
v.28b **EXAMINAI** de perto os lírios do campo
v.28c como crescem!/Não **cardam**⁴¹
v.28d Não **trabalham**
v.28e Nem **fiam**!
v.29a Pois digo a vós
v.29b Que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles.
v.30a Mas se a erva do campo que *hoje* existe
v.30b e *amanhã* é jogada para o forno
v.30c **Deus (re)veste** desse jeito,

(súmula com questionamento com “não”)

- v.30d Não (fará) muito mais por vós, gente de pouca fé?

⁴⁰ LORI, G., Il Discorso dela Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1–8,1, p. 156; DE CARLO, F., Vangelo secondo Matteo, p. 278; GALLAZZI, S., Mateus, p. 129.

⁴¹ “Não cardam” é a possibilidade da variante do Códice Sinaítico.

v.31a	Então, <i>não estejais preocupados</i> , <i>dizendo</i> :
v.31b	Que comeremos ?
v.31c	Ou: que beberemos ?
v.31d	Ou: que vestiremos ?
(súmula com afirmação e conclusão: “todas estas coisas”)	
v.32a	Todas estas coisas os pagãos se põem a buscar!
(súmula com afirmação e conclusão: “destas coisas todas”)	
v.32b	Sabe o vosso Pai celeste
v.32c	Que tendes necessidade destas coisas todas .
(súmula com ordem e conclusão: “estas coisas todas”)	
v.33a	BUSCAI , antes de tudo, o Reino [de Deus] e a justiça dele,
v.33b	E estas coisas todas serão acrescentadas a vós.
v.34a	Então, <i>não estejais preocupados</i> com o <i>amanhã</i> ,
v.34b	Pois o <i>amanhã</i> <i>se preocupará</i> por si mesmo;
(súmula final: afirmação categórica)	
v.34c	Basta ao dia o mal de si mesmo.

3.3 Estrutura 2: tecendo linhas de não-preocupação com o amanhã e ocupação com o hoje

[Não pré-ocupação]

- v.25a-b Por isso digo a vós

v.25c [com] o que **comereis**
[ou o que **bebereis**]

v.25d [com] o que **vestireis**
- (v.24: Deus X as riquezas)

não vos preocupeis com a *vossa vida* (introdução)

nem com o *vosso corpo*

(tudo isso demanda dinheiro)

1. O que **comer** (primeiro desenvolvimento)

Minha (ocupação) [Contemplação]	Não-ação das aves	Ação do Pai celeste [Braços cuidadosos do Pai celeste]
v.26a OLHAI atentamente para as aves do céu (para entender porque não se preocupar com o que comer e beber)	v.26b Não semeiam v.26c Nem ceifam v.26d Nem ajuntam para [os] celeiros	v.26e Alimenta as aves! (O Pai celeste se ocupa com as aves)

Reflexão		
v.26f	Não valeis vós mais do que elas?	
v.27a-b	E quem de vós <i>se preocupando</i> consegue acrescentar à duração de sua existência um côvado? [Não pré-ocupação X viver hoje]	
[Não pré-ocupação]		
v.28a	E sobre a veste	por que <i>vos preocupais</i> ?

2. O que *vestir* (segundo desenvolvimento)

Minha (ocup)ação [Contemplação]	Não-ação dos lírios	Ação do Pai celeste [Braços cuidadosos do Pai celeste]
v.28b EXAMINAI atentamente os lírios do campo (para entender porque não se preocupar com o que vestir)	v.28c Não cardam (Códice Sinaítico) v.28d Nem trabalham v.28e Nem fiam (Exemplificação: v.29a-b Salomão)	v.30a-c Embeleza os lírios! (Re)Veste a erva do campo! (O Pai celeste se ocupa com as plantas mais simples)
Reflexão		
v.30d	<u>Não</u> [fará] muito mais por vós, gente de pouca fé?	
[Não pré-ocupação]		
v.31a	Então, <u>não</u> <i>estejais preocupados</i> ,	

3. O que *comer, beber e vestir* (retomada para ir para a conclusão)

Minha (pré-ocup)ação	A (pré-ocup)ação dos pagãos	Ação do Pai celeste [Braços cuidadosos do Pai celeste]
v.31 a-d dizendo: Que comeremos ? Ou: que beberemos ? Ou: que vestiremos ?	v.32a Todas estas coisas os pagãos se põem a buscar!	v.32b-c Sabe (em todo o tempo) que tendes necessidade destas coisas todas .
Minha (ocup)ação e Reflexão [Confiança e ocupação]		
v.33a	BUSCAI, antes de tudo, o Reino [de Deus] e a justiça dele,	
v.33b	E estas coisas todas serão acrescentadas a vós.	
[Não pré-ocupação X viver <i>hoje</i>]		
v.34a	Então, <i>não estejais preocupados</i> com o <i>amanhã</i> , (conclusão)	
Ação do amanhã		
v.34b	Pois o <i>amanhã se preocupará</i> por si mesmo;	
Reflexão final		
v.34c	Basta ao dia o mal de si mesmo.	

4. Comentários ao texto

4.1 Por isso...

A expressão “*διὰ τοῦτο/por isso, através disso*” (Mt 6,25a) é utilizada para dar continuidade ao texto, isto é, um conectivo. Assim como em língua portuguesa, *διὰ τοῦτο* é um elemento de coesão da gramática grega para ligar algo que foi dito antes ao que será dito agora⁴² e, segundo Lagrange, “indica o caminho para uma conclusão”⁴³. Mas que assunto anterior é relacionado a Mt 6,25-34 e a qual conclusão vai conduzir? Aliás, há um nexos entre as fortes preocupações com o que é advertido antes, em relação ao apego ao “deus dinheiro”. Por isso, a advertência de que não é possível servir a dois senhores (Mt 6,19-24): Deus e o Dinheiro; mas apenas a um e é preciso escolher a quem servir (v.4)⁴⁴, visto não poderem ocupar o mesmo espaço no mesmo coração e na mesma cabeça⁴⁵. Por isso, a “advertência é enfática” e contundente, levando a uma escolha dura, mas madura⁴⁶.

O v.24 aponta que o ouvinte (e seguidor praticante) das palavras de Jesus, bem como o ouvinte-leitor do Evangelho de Mateus não pode se deixar assenhorear ao mesmo tempo por Deus e pelas riquezas: terá de escolher apenas um! Ao elaborar uma antítese entre Deus e as riquezas, o texto parece dizer que ambos são senhores em quem se deve confiar a vida para ter as necessidades materiais básicas supridas⁴⁷, isto é, aquilo que se comprar tendo dinheiro: alimento para suprir a fome e roupas para suprir o frio: para ter o alimento e as vestes necessárias⁴⁸ para uma existência justa e digna⁴⁹.

Deste modo, o v.24 pode ser anafórico⁵⁰, apresentando o cerne do assunto que será desenvolvido logo em seguida⁵¹: ou eu me deixo assenhorear pela preocupação acerca daquilo que eu preciso e somente o dinheiro na mão faz com que eu me tranquilize, ou eu permito que Deus seja o meu senhor (v.24a), o meu Pai (vv.26e, 32b-c), amando-o e confiando que Ele pode me dar não só o alimento e a roupa, mas tudo que eu precisar, não me preocupando com nada. Mais ainda, neste sentido, cair em angústias e desesperos é inútil⁵² e conduz ao mau caminho, distante das mãos de Deus, o Pai das misericórdias, o qual cuida de todo o

⁴² MURACHCO, H., *Lingua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*, p. 555.

⁴³ LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu*, p. 138.

⁴⁴ MELLO, A., *Evangelio secondo Matteo*, p. 134; GNILKA, J., *Il vangelo di Matteo*, p. 365; ODEN, T. C. (ed.), *Evangelio Según San Mateo (1-13)*, p. 208; TASKER, R. V. G., *Mateus*, p. 61.

⁴⁵ GALLAZZI, S., *Mateus*, p. 129.

⁴⁶ PÉREZ MILLOS, S., *Mateo*, p. 439.

⁴⁷ ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S., *Matthew*, p. 82; SICRE DÍAZ, J. L., *El Evangelio de Mateo*, p. 141; CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 235; TRILLING, F., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 172.

⁴⁸ LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu*, p. 138.

⁴⁹ PÉREZ MILLOS, S., *Mateo*, p. 441.

⁵⁰ Anáfora é, do ponto de vista que constitui as frases e orações, a antecipação daquilo que será dito, seja em texto oral – o diálogo – seja em texto escrito (BECHARA, E., *Moderna Gramática Portuguesa*, p. 49-50).

⁵¹ KODJAK, A., *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount*, p. 129.

⁵² LORI, G., *Il Discorso della Montagna, Dono del Padre*, Mt 5,1-8,1, p. 160.

criado, das aves do céu (v.26), dos lírios do campo (v.28b) e de tudo mais⁵³, sem que devam preocupar-se com o sobreviver cotidiano; eles não cultivam, mas nem por isso são abandonados pelo criador⁵⁴. Uma imagem bonita de liberdade, como recorda Mello: “as aves do céu são um exemplo de liberdade e não de preguiça”⁵⁵, mais ainda, elas são “símbolos potentes da solicitude providencial de Deus”⁵⁶. Segundo De Carlo⁵⁷, a ideia de Deus não apenas como criador, mas igualmente como o Pai que cuida de seus filhos e filhas é uma forte inspiração à teologia da paternidade de Deus.

4.2 ...digo a vós: não vos preocupeis com a vossa vida...

O ensinamento de Jesus para o combate a não-pré-ocupação aponta o pensamento, o sentimento e a fala de seus interlocutores, na relação com as vicissitudes e necessidades da vida e do hoje/amanhã. À medida que Jesus vai argumentando sobre os cuidados do Pai, as preocupações vão se dirimindo, pois ele mesmo vai percorrendo, numa espécie de gradação descendente, das questões mais vastas e existenciais – a preocupação com a vida (v.25b: “μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν/*não vos preocupeis com a vossa vida*”) – para as menores e temporais – a preocupação com o dia de amanhã (v.34a: “μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον/*então, não estejais preocupados com o amanhã*”). O texto convida a uma vida confiante nas mãos do Pai celeste⁵⁸.

A utilização do verbo “λέγω/dizer” é valiosa na construção do texto (vv.25a.29a.31a). É Jesus quem inicia, com uma (fala de) ordem: “...λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν/*...digo a vós: não vos preocupeis com a vossa vida*” (v.25). Segundo Hagner, a expressão “λέγω ὑμῖν/*digo a vós*” denota um “eco da autoridade de Jesus encontrada, por exemplo, na antítese de 5,21-48”⁵⁹. E retoma mais uma vez, “λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων/*pois digo a vós que nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles*” (v.29)⁶⁰, para mostrar que até as flores que ninguém vê no campo são contempladas pelos cuidados do Pai celeste em vesti-las adequadamente. Ou seja, eis que ele retoma o inicial “λέγω ὑμῖν/*digo a vós*”, do v.25a, reforçando ainda mais a ideia da confiança nas mãos de Deus, visto que isso se deu inclusive na vida do potente, rico e sábio rei Salomão⁶¹, que nada teve sem o

⁵³ LORI, G., Il Discorso della Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1–8,1, p. 161; GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 368; PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 443-444.

⁵⁴ REINECKER, F., Evangelho de Mateus, p. 114.

⁵⁵ MELLO, A., Evangelho secondo Matteo, p. 135.

⁵⁶ HARE, D. R. A., Matteo, p. 88.

⁵⁷ DE CARLO, F., Vangelo secondo Matteo, p. 280.

⁵⁸ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 163.

⁵⁹ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 163; esta mesma ideia é defendida por HARE, D. R. A., Matteo, p. 88.

⁶⁰ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 367.

⁶¹ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 165; CARTER, W., O Evangelho de São Mateus, p. 237.

auxílio e providência de Deus⁶², sequer sabedoria e riqueza, e mesmo com todo esplendor e glória, ficou abaixo da beleza dos lírios do campo⁶³. Com um sentido antitético, a fala de Jesus é contrastada com a fala contínua (demonstrada pelo uso do particípio λέγοντες) dos interlocutores na própria boca de Jesus: “μη οὖν μεριμνήσητε λέγοντες/não estejais preocupados, dizendo” (v.31a). É nesta fala que se mostram os sentimentos e pensamentos de pré-ocupação em relação à vida (v.31b-d) e ao amanhã (v.34a) daqueles que ouvem o Sermão do Monte. São eles que estão dizendo. O Jesus que conhece o pensamento, o sentimento e a fala de quem o ouve é o filho do Deus que também ouve o seu povo e retrata a fala deste no Antigo Testamento (Is 30,15-16; Jr 8,8; Ez 37,11; Am 6,13; Ml 1,2.6.7).

4.3 Não pré-ocupação versus viver o hoje

O convite de Jesus a uma vida para viver *hoje* nos braços cuidadosos do Pai celeste, que alimenta, veste e conhece toda a necessidade dos(as) filhos(as) permeia todo o texto. Bem como a pré-ocupação destes com o *amanhã*. O ser humano é criatura e não criador, e, por mais que queira, não é o cuidador e sim o cuidado⁶⁴, e, nada menos, nada mais, pelo próprio Pai celeste. Este contraste se mostra de maneira riquíssima através da riqueza terminológica, gramatical e semântica de Mt 6,25-34. Por isso, torna-se necessária, além da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica ao texto, a análise de alguns termos presentes, a fim de ampliar o entendimento dessa “aula” do mestre Jesus aos discípulos, assim como perceber o valor de estudar o texto em sua língua de origem. A riqueza do texto se apresenta na utilização dos modos e tempos verbais, nas preposições prepostas aos verbos para direcionar e potencializar a ação em si, na força contida no campo semântico destes verbos empregados no texto. Observemos sua superlativa beleza a partir e em cada palavra escolhida pelo autor para narrar a nova Torah do novo Moisés...

1) μεριμνάω

É o principal verbo utilizado neste “evangelho das preocupações”⁶⁵. Quanto ao campo semântico, “μεριμνάω/preocupar-se” abarca a sensação da inquietude, da ansiedade; a preocupação⁶⁶. No caso de Mt 6,25-34, a questão, acompanhando o texto, é: 1) por três vezes (vv.25b.31a.34a)⁶⁷, não se inquietar/preocupar com o que não se consegue resolver quando isto se apresenta diante de si; 2) por duas vezes (vv.27a-28a), questionar essa inquietação/preocupação dentro de si; 3) depois deste processo, por uma vez (v.34b), confiar o amanhã aos cuidados do Pai

⁶² PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 447; MAZZAROLO, I., Evangelho de São Mateus, p. 115.

⁶³ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 221.

⁶⁴ TRILLING, F., O Evangelho segundo Mateus, p. 171.

⁶⁵ ZEILINGER, F. Entre o céu e a terra: comentário ao sermão da montanha, p. 33.

⁶⁶ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “μεριμνάω”, p. 1104; BAILLY, A., “μεριμνάω”, p. 1253.

⁶⁷ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Matthieu, p. 139-140.

celeste e deixar que o próprio amanhã se inquiete/preocupe consigo mesmo⁶⁸. Vale a pena recordar o ditado popular: “o futuro a Deus pertence”. Isto é entregar o caminho e confiar (Sl 37,5), trilhar a jornada da fé, aguardando aquilo que não se vê hoje, mas que se espera acontecer (Hb 11,1).

Quanto ao caminho percorrido pelo verbo “μεριμνάω/preocupar-se” ao longo de Mt 6,25-34, é interessante perceber a nuance que alcança a semântica dos modos e tempos verbais em cada ocorrência⁶⁹. Primeiro, o caminho vai da *ordem* de não se preocupar – o imperativo presente ativo no v.25b, “μὴ μεριμνᾶτε/não vos preocupeis”, ao questionamento de por que se render ao *fato* de se preocupar – demarcado no indicativo presente ativo precedido por “τί/por que”, no v.28a: “τί μεριμνᾶτε;/por que vos preocupais?”. Daí, passa-se à *possibilidade* de escolher ter uma vida de preocupação diária, rejeitando os braços cuidadosos do Pai celeste – presente no subjuntivo aoristo ativo que ocorre nos vv.31a.34a: “μὴ οὖν μεριμνήσητε/então, não estejais preocupados”. Além disso, para aquele que confia no Pai, nele não deve haver, no dia de hoje, preocupação com o dia de amanhã. Há mudança do sujeito: é o dia que irá se preocupar: “ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἢ κακία αὐτῆς/basta ao dia o mal de si mesmo” (v.34c). Isto é fato, e não ordem ou possibilidade – daí a nova mudança no modo e tempo verbal – o indicativo futuro ativo no v.34b, “μεριμνήσει/se preocupará”, que inicia a conclusão desta “aula” do mestre Jesus sobre as preocupações da vida. Na opinião de Luz, os versículos finais (vv.31-33) trazem uma conclusão da admoestação inicial (v.25), à não angústia, mas à confiança⁷⁰.

2) ἐμβλέπω

O verbo “βλέπω/ver”, cujo sentido é também *perceber*⁷¹, não aparece posicionado por acaso em Mt 6,26. A presença da preposição “ἐν/em”⁷², cujo sentido aponta algo que está inserido em algum lugar⁷³ direciona e aprofunda o campo semântico. Esse é o propósito da utilização das preposições nos verbos gregos e todo o texto parece querer nos mostrar essa característica do seu léxico.

⁶⁸ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 166; CARTER, W., O Evangelho de São Mateus, p. 235.

⁶⁹ Quanto aos modos verbais que ocorrem em Mt 6,25-34 e, no caso, do verbo μεριμνάω, temos o indicativo – que exprime a *realidade* objetiva, como ela é de fato, e subjetiva, como é no entendimento do emissor; o imperativo, que exprime a *volição*, como desejo, ordem, preocupação ou resolução; o subjuntivo, o modo da *hipótese*, que exprime o fato eventual, provável, futuro (HORTA, G. N. B. P., Os Gregos e seu idioma, p. 160-161, 281-283; MURACHCO, H., Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional, p. 244, 253, 269-270).

⁷⁰ LUZ, U., Matthew 1-7, p. 344; SICRE DÍAZ, J. L., El Evangelio de Mateo, p. 142.

⁷¹ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “βλέπω”, p. 318; BAILLY, A., “βλέπω”, p. 363. Utilizamos estes dicionários porque apontam o significado ampliado dos vocábulos e a alteração semântica que sofreram desde o grego homérico – arcaico – passando pelo clássico e pelo alexandrino. Este último, no qual o Novo Testamento foi escrito, também é chamado de grego *koiné*, *comum*, mais facilitado quanto à parte sintática e vocabular, que passou a ser escrito a partir do século III a.C. na poesia e na narrativa à época, principalmente no Egito.

⁷² Por questão fonética, e não ortográfica, assim como em língua portuguesa, diante da bilabial β do verbo βλέπω, a preposição ἐν torna-se ἐμ, isto é, a nasal linguodental ν torna-se a nasal bilabial μ por assimilação parcial ou acomodação (HORTA, G. N. B. P., Os Gregos e seu idioma, p. 118-119).

⁷³ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐν”, p. 551-552; BAILLY, A., “ἐν”, p. 664-665.

De acordo com o contexto de Mt 6,25-34, ἐμβλέπω fica melhor traduzido por *olhai atentamente*, como a escolha feita (v.26a). No entanto, se traduzirmos “ao pé da letra”, teríamos *olhem dentro da situação, olhem profundamente e vejam tudo que acontece*⁷⁴ – inclusive o Pai celeste contemplando vocês!

Outra característica a observar é o alcance do tempo verbal: “ἐμβλέπω/olhar atentamente” está no imperativo aoristo (“ἐμβλέψατε/olhai atentamente”) – de ação imediata – e pode ser traduzido também como *olhai agora!*⁷⁵ de modo enfático e com urgência. Importante perceber que um olhar atento e urgente para as aves do céu, de quem o Pai celeste cuida, unido a um olhar profundo e imerso nele – no Pai – e em seus cuidados é capaz de redirecionar os pensamentos de quem se pré-ocupa, antes olhando somente para si e suas necessidades⁷⁶. Este convite à confiança retoma a oração do Pai Nosso (Mt 6,9-13), em especial a segunda e a terceira petições: “ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γεννηθῇ τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· / Venha o teu Reino, seja feita a tua vontade, na terra como no céu. O pão nosso de cada dia, dá-nos hoje” (vv.10-11)⁷⁷.

3) διαφέρω

O verbo “διαφέρω/valer”, assim como o verbo “puro” φέρω/*estabelecer-se* tem duas regências. Ele pode ser transitivo ou intransitivo e possui significados distintos em cada uma delas. No v.26f, além de ser intransitivo, ele media os elementos do comparativo de superioridade, demarcado por μᾶλλον: “οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;/não valeis vós mais do que elas?” [as aves do céu]. O que está sendo dito por Jesus aponta e direciona o valor de seus ouvintes: muito maior do que as aves, as quais são alimentadas e cuidadas pelo Pai celeste. Para Hagner, esta questão retórica é de fundamental importância, pois recoloca os filhos e filhas de Deus diante do desafio da profissão de fé e da confiança n’Aquele que tudo provê⁷⁸, que cuida com amoroso e zeloso cuidado⁷⁹. Segundo Lagrange,

⁷⁴ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐμβλέπω”, p. 539-540; BAILLY, A., “ἐμβλέπω”, p. 652.

⁷⁵ LOURENÇO, F., Novo Testamento: os quatro evangelhos, p. 81.

⁷⁶ A título de exemplo, o verbo βλέπω é utilizado no texto de Mc 8,22-26, quando Jesus opera uma cura especial, não imediata, mas “processual” em um homem cego. Todo esse processo é captado pelo uso das preposições ἀνά, que aponta o movimento para cima e abarca os sentidos de (LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἀνά”, p. 97-98; BAILLY, A., “ἀνά”, p. 115-116). As preposições διά e ἐν, prepostas ao verbo βλέπω, compondo os verbos ἀναβλέπω, *levantar os olhos, recobrar a vista, tornar a abrir os olhos* (LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἀναβλέπω”, p. 99; BAILLY, A., “ἀναβλέπω”, p. 117), διαβλέπω, *ver bem, ver claramente* (LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “διαβλέπω”, p. 390; BAILLY, A., “διαβλέπω”, p. 463) e ἐμβλέπω, *ser capaz de ver distintamente, fixar os olhos em, considerar, olhar em redor* (LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐμβλέπω”, p. 539-540; BAILLY, A., “ἐμβλέπω”, p. 652), que vão aprofundando a intensidade e a nitidez com que aquele que era cego agora vê. Pela “força semântica” da preposição “ἐν/em”, o ápice desta narrativa de cura é demarcado pelo emprego do verbo ἐμβλέπω.

⁷⁷ LUZ, U., Matthew 1-7, p. 344; MELLO, A., Evangelo secondo Matteo, p. 136.

⁷⁸ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 164; na mesma linha, temos LUZ, U., Matthew 1-7, p. 343; em GRILLI, M.; LANGNER, C., Comentario al Evangelio de Mateo, p. 173.

⁷⁹ CAZEAUX, J., L’évangile selon Matthieu, p. 156; GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 36.

“o dogma da Providência já pertencia ao AT”⁸⁰ e foi retomado por Jesus Cristo. Neste sentido, o texto indica que nada é tão grande que o Pai celeste não possa resolver e nada é tão pequeno que lhe possa passar despercebido ou ignorado⁸¹.

A escolha vocabular do verbo “διαφέρω/valer” faz toda diferença devido ao sentido da preposição διά (*através, entre, no meio de, por cima de, sobre, até a, completamente*)⁸² porque ela é o elemento que atravessa, separando em dois (diâmetro)⁸³ e, por isso, distinguindo-os a partir do momento em que cria algo novo e diverso do que havia antes. Assim, preposta ao verbo φέρω, cujo sentido é *estender-se, chegar até, apontar, tender, estabelecer-se, conduzir, levar a*⁸⁴, e compondo “διαφέρω/valer”, assume o campo semântico de *distinguir-se, avançar-se, possuir algo diferente, sobressair, valer mais* (do que)⁸⁵. Como seria bom se, a cada preocupação que tivéssemos, soubéssemos cada um desses sentidos de “διαφέρω/valer” e entendéssemos quão valiosos filhos somos para o Pai celeste! É assim que a fala de Jesus vai, a cada argumento, acalmando as preocupações de seus ouvintes.

4) καταμανθάνω

A preposição κατά, cujo movimento é *para baixo*, oposto a ἀνά, carrega em si as ideias *de descer, de ir a algum lugar em determinada direção, de alto a baixo, de acabamento e de reforço*⁸⁶. Por sua vez, o verbo μανθάνω traduz-se por *aprender, estudar, instruir-se, discernir, notar, compreender*⁸⁷. Assim, na construção do verbo καταμανθάνω, podemos ter *averiguar, prestar atenção, investigar, considerar, compreender, provar, estar persuadido*⁸⁸, como também *examinar de perto, aprender aprofundadamente*⁸⁹.

Para além de notar o paralelismo presente na intensidade dos verbos olhar (v.26a) e examinar (v.28b), é importante perceber que este paralelismo alcança o tempo/aspecto verbal. São ações conjugadas e semelhantes. Assim como o verbo “ἐμβλέπω/olhar atentamente”, “καταμανθάνω/examinar atentamente” está no imperativo aoristo. É a obediência a esta ação de forma imediata, neste exame atento, cuidadoso e profundo dos lírios do campo, concomitante ao deslocamento do olhar para si mesmo, que vai dando paulatinamente aos ouvintes de Jesus a capacidade de ir deixando as preocupações com o que vestir se esvaírem.

⁸⁰ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Matthieu, p. 139.

⁸¹ REINECKER, F., Evangelho de Mateus, p. 113.

⁸² LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “διά”, p. 388-389; BAILLY, A., “διά”, p. 461-462.

⁸³ MURACHCO, H., Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional, p. 549.

⁸⁴ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “φέρω”, p. 1922-1924; BAILLY, A., “φέρω”, p. 2060-2062.

⁸⁵ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “διαφέρω”, p. 417-418; BAILLY, A., “διαφέρω”, p. 496.

⁸⁶ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “κατά”, p. 882-884; BAILLY, A., “κατά”, p. 1026.

⁸⁷ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “μανθάνω”, p. 1078; BAILLY, A., “μανθάνω”, p. 1224.

⁸⁸ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “καταμανθάνω”, p. 900; BAILLY, A., “καταμανθάνω”, p. 1041-1042.

⁸⁹ LOURENÇO, F., Novo Testamento: os quatro evangelhos, p. 81.

5) ἐνδύω, περιβάλλω e ἀμφιέννυμι

Por que três verbos para a ação de vestir ou revestir? Aqui lidamos com o contraste tanto entre os verbos quanto com as preposições. O primeiro contraste se dá entre “ἐνδύω/*vestir*” (v.25d) e “περιβάλλω/*vestir*” (v.29b). O verbo ἐνδύω: *vestir(-se), revestir(-se) de, entrar em, penetrar em*⁹⁰, é o mais simples semanticamente, do qual se deriva “ἐνδύματος/*veste*” (vv.25f.28a). É com esta que os ouvintes do Sermão do Monte estão preocupados. É preciso vestir-se para se proteger do frio e do sol intenso. Lembrando que o verbo δύω já tem o sentido de *vestir, penetrar em*⁹¹, apenas especificado pela preposição ἐν, para apontar a roupa que é colocada *em*: no corpo.

Mas ao fazer a comparação com a forma como os lírios do campo são vestidos, e cuja beleza é maior que a glória de Salomão, nota-se que o emprego é do verbo “περιβάλλω/*vestir*”. Percebe-se uma ascendência semântica neste emprego. O verbo “βάλλω/*jogar*”, cujo alcance semântico gira em torno da ação de jogar, lançar⁹², ao ser preposto pela preposição “περί/*sobre*” torna-se *lançar ao redor, envolver, vestir, abraçar, proteger-se, cingir-se, deitar à volta de si*⁹³. Ou seja, Salomão não era simplesmente vestido, ele era envolvido pelas melhores vestes que, além de protegê-lo, embelezavam-no e até o identificavam como rei, no v.29b: “οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων/*nem Salomão em toda a sua glória se vestiu como um deles*”. Quando este novo verbo é introduzido, note-se que, no segundo momento das preocupações (v.31a-d), “ἐνδύω/*vestir*” não é mais utilizado, e sim “περιβάλλω/*vestir*” (v.31d). Não mudamos nossos conceitos e pensamentos quando aprendemos ou somos expostos a algo novo: novidades, novas realidades ou diante de novas pessoas?

Temos ainda a gradação ascendente entre os verbos: “περιβάλλω/*vestir*”, que denota tudo que Salomão, em sua glória, poderia ter para se vestir, mas nem assim conseguiu, e “ἀμφιέννυμι/*vestir*”, que apresenta como o Pai celeste veste e reveste tudo que ele mesmo criou, desde a erva do campo até cada um dos ouvintes de pouca fé do sermão de Jesus. Tudo que Deus criou tem algo de si mesmo. É esse sentido que a preposição “ἀμφί/*sobre*” contém quando está relacionada a um assunto (*sobre, acerca de*). Ainda, pensando no Pai que (re)veste, no estudo do “movimento” das preposições, há uma diferença de alcance quando estas preposições se referem a espaço (locativo): περί expressa algo que está *ao redor, em cima*,⁹⁴; ἀμφί abarca o sentido de *à volta de, ao redor de*⁹⁵. Por isso, a presença de ἀμφί preposta ao verbo ἔννυμι, que já significa *vestir, revestir*⁹⁶, amplia seu

⁹⁰ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐνδύω”, p. 562; BAILLY, A., “ἐνδύω”, p. 675.

⁹¹ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “δύω”, p. 463; BAILLY, A., “δύω”, p. 558-559.

⁹² LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “βάλλω”, p. 304-305; BAILLY, A., “βάλλω”, p. 345-346.

⁹³ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “περιβάλλω”, p. 1369; BAILLY, A., “περιβάλλω”, p. 1521.

⁹⁴ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “περί”, p. 1366-1367; BAILLY, A., “περί”, p. 1518-1519.

⁹⁵ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἀμφί”, p. 89; BAILLY, A., “ἀμφί”, p. 106.

⁹⁶ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἔννυμι”, p. 570; BAILLY, A., “ἔννυμι”, p. 683-684.

sentido a partir do momento em que o Pai celeste reveste completamente⁹⁷ toda a sua criação (v.30c).

6) ἐπιζητέω e ζητέω

Esta é uma relação interessante no texto em estudo. O verbo “ζητέω/*buscar*” (*por algo perdido*), *inquirir*, *desejar*, *tratar de obter*⁹⁸ aponta uma busca simples por algo que não se sabe onde encontrar porque se perdeu. Não importa onde esteja, é preciso obter. Ao mesmo tempo, essa busca é reforçada pela ênfase de “πρῶτον/*antes de tudo, primeiramente*” –, bem como pelo próprio verbo no imperativo presente (ζητεῖτε). Neste sentido, buscar o Reino de Deus (daquele que sabe de antemão tudo de que se precisa) e a sua justiça (v.33a) deve ser o desejo para aqueles que entenderam que têm alguém que cuida de tudo que lhes é necessário⁹⁹. Esse *tudo* e muito mais os espera. Qual é, então, a relação com “ἐπιζητέω/*buscar*”?

A preposição ἐπί pode ser traduzida por *sobre*, *em cima de*, *ao alcance de*, *na direção de*¹⁰⁰. O alcance semântico de ἐπί denota um contato pleno¹⁰¹, daí seu principal sentido espacial – *sobre*. Assim, o verbo “ἐπιζητέω/*buscar*” vem a significar, ainda, *pôr-se a buscar*, *investigar*, *procurar por*, *averiguar*¹⁰². A escolha vocabular de “ἐπιζητέω/*buscar*” (v.32a) demonstra a forma como agem aqueles que não confiam nos braços cuidadosos do Pai e não entregam a ele suas preocupações. Eles buscam pelo que está ao alcance do olhar, direcionam-se para aquilo de que precisam, buscam por e com suas próprias forças o suprimento de suas necessidades. Aqueles que não se distinguem como filhos do Pai celeste não conseguem buscar aquilo que está acima deles e com que não têm contato – o Reino de Deus e sua justiça¹⁰³. Aliás, merece especial destaque a passagem que acontece de “ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος/o vosso Pai celeste” (vv.26e.32d) para “τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ]/o Reino [*de Deus*]” (v.33a), não mais Pai celeste e sim Deus¹⁰⁴, conduzindo para a estreita ligação que há entre o Reino de Deus e a justiça¹⁰⁵, segundo a vontade de Deus¹⁰⁶.

7) οἶδα

Na língua grega, dois verbos são utilizados para a ação de conhecer. Um é o verbo “γινώσκω/*saber*”, relacionado ao substantivo “γνῶσις/*conhecimento*”,

⁹⁷ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἀμφιέννυμι”, p. 91; BAILLY, A., “ἀμφιέννυμι”, p. 108.

⁹⁸ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ζητέω”, p. 756; BAILLY, A., “ζητέω”, p. 883.

⁹⁹ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 166; REINECKER, F., Evangelho de Mateus, p. 114.

¹⁰⁰ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐπί”, p. 621-623; BAILLY, A., “ἐπί”, p. 736-739.

¹⁰¹ MURACHCO, H., Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional, p. 572.

¹⁰² LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἐπιζητέω”, p. 633; BAILLY, A., “ἐπιζητέω”, p. 749.

¹⁰³ ODEN, T. C. (ed.), Evangelio Según San Mateo (1-13), p. 209; PÉREZ MILLOS, S., Mateo, p. 453.

¹⁰⁴ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 371.

¹⁰⁵ GNILKA, J., Il vangelo di Matteo, p. 372-373.

¹⁰⁶ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 222.

tendendo ao conhecimento intelectual e, neste sentido, sendo *aprender a conhecer, pensar, resolver, julgar, decidir, reconhecer, saber*¹⁰⁷. Outro é o verbo “οἶδα/saber”, ou “εἶδω/saber, conhecer”, relacionado ao conhecimento por experiência, por isso *saber, ter a experiência, ter conhecimento de causa, ser perito em, ser capaz de, compreender*¹⁰⁸. Este último, que ocorre no v.32b (“οἶδεν/sabe”), apresenta que tipo de saber é o do Pai celeste neste texto.

Além disso, “οἶδεν/sabe” está no perfeito do indicativo ativo, o qual denota, como o próprio nome diz, uma *ação inteiramente acabada, perfeita*: ela teve início, teve fim, mas sua influência é contínua no presente, ou seja, é o ato verbal que está completo e cujo resultado perdura até agora¹⁰⁹. Sendo utilizado no Novo Testamento para as ações de Jesus e de Deus, o Pai celeste, o perfeito carrega em si o sentido da eternidade. Pensar no Pai celeste que sabe eternamente o que cada filho necessita, em qualquer tempo, é um bálsamo de paz em meio às angústias da vida.

5. Uma conclusão que por ora... é suficiente! Basta! Mas que abre novas perspectivas...

O texto de Mt 6,25-34 se encerra com um “ἀρκετός/basta!”: “ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἢ κακία αὐτῆς/basta ao dia o mal de si mesmo” (v.34c), como que indicando que “cada dia tem problemas que lhe bastam”¹¹⁰, ou seja, há problemas cotidianos que fazem parte da vida, mas eles são superáveis. O caminho é a confiança nas mãos de Deus. Mazzarolo traduz por “a cada dia basta o seu mal”¹¹¹, realçando a ideia de que “a cada dia o seu mal natural”¹¹², e diz que a sabedoria da vida indica como lidar com ele de forma cotidiana. Mateus parece indicar o senso comum de que o dia a dia já tem suas próprias pelejas, “penas e amarguras”¹¹³, que vão sendo enfrentadas e resolvidas com serenidade e confiança nas mãos do Pai celeste¹¹⁴, Aquele que é capaz de “tornar leves todas as ocupações diárias”¹¹⁵.

O adjetivo “ἀρκετός/basta” é derivado do verbo “ἀρκέω/bastar”, que abarca o campo semântico de *ser suficiente, ser adequado a, estar satisfeito com,*

¹⁰⁷ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “γινώσκω”, p. 350; BAILLY, A., “γινώσκω”, p. 404-405.

¹⁰⁸ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “εἶδω”, p. 483; BAILLY, A., “εἶδω”, p. 584-585.

¹⁰⁹ HORTA, G. N. B. P., Os Gregos e seu idioma, p. 208-209; MURACHCO, H., Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional, p. 239. Um exemplo bastante significativo para entender o perfeito grego é o brado de Jesus na cruz, τετέλεσται, *está consumado!*, perfeito passivo do verbo τελέω, *completar algo, terminar, concluir, cumprir uma regra ou ritual, pagar uma dívida* (LIDELL, H. G.; SCOTT, R., A Greek English Lexicon, p. 1771-1772; BAILLY, A., Dictionnaire Grec-Français, p. 1911-1912). A influência dessa ação, que teve seu início e seu fim, alimenta a fé dos cristãos ao redor do mundo até hoje.

¹¹⁰ TASKER, R. V. G., Mateus, p. 63.

¹¹¹ MAZZAROLO, I., Evangelho de São Mateus, p. 115.

¹¹² MAZZAROLO, I., Evangelho de São Mateus, p. 115.

¹¹³ TRILLING, F., O Evangelho segundo Mateus, p. 176.

¹¹⁴ CARSON, D. A., O comentário de Mateus, p. 223.

¹¹⁵ TRILLING, F., O Evangelho segundo Mateus, p. 176.

*contentar-se com*¹¹⁶. Assim, para além de bastar ao dia o seu próprio mal, importa pensar que o dia é adequado para nós e podemos nos adaptar a ele, ou nos contentarmos por viver este dia. Mesmo com o mal que ele possa carregar. O verbo “ἀρκέω/bastar” surge em outro momento, conjugado ao pronome “αὐτός/ele”, em um texto bastante significativo – em Fp 4,11, o apóstolo Paulo testemunha: “ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι/aprendi a adaptar-me às necessidades” (Bíblia de Jerusalém), que pode ser traduzido também por: *aprendi, seja qual for o meu estado, a estar contente com isso* (Bíblia King James).

Há proveito no dia de amanhã. Primeiro, ele é autossuficiente, cuida de si mesmo e tem suas pré-ocupações próprias (v.34b) – dele e não nossas (v.34a); segundo, podemos aprender com ele. Que ensinamento curativo do mestre Jesus para as crises de ansiedade de seus discípulos e dos ouvintes-leitores do texto! Inclusive para nós. Ter a compreensão de que há um mal presente no dia (de amanhã), que pode ser uma situação inesperada, com a qual podemos aprender ou, ainda, entregar nos braços cuidadosos do Pai celeste é o combustível para viver o dia de hoje sem que nos seja roubada a paz tão recorrente em nosso tempo. Nosso tempo – ou sempre foi assim?

Inquietação. Ansiedade. Preocupação. Angústia... O ser humano sempre as teve e as terá. Por isso as Sagradas Escrituras confortaram, confortam e sempre vão confortar o coração de quem lê textos como Mt 6,25-34, deparando-se, já de início, com um convite à confiança nas mãos do Pai celeste: “διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν/por isso digo a vós: não vos preocupeis com a vossa vida” (v.25ab). Podemos facilmente identificar alguns males do século XXI: uma tecnologia avançada e uma sensação de urgência a todo instante em agendas lotadas de gente “que não tem tempo” e não se permite uma boa conversa durante uma refeição em família ou com um (ou mais) amigo(s). A contemplação se foi e chegamos a um nível de ansiedade tão alto que o psiquiatra Augusto Cury, após suas pesquisas e atendimentos a centenas de pacientes chegou à Síndrome do Pensamento Acelerado (SPA)¹¹⁷. Uma amostra simples e corriqueira de SPA? Você, leitor(a), é alguém que ouve áudios de *Whatsapp* em rotação 1,5 ou 2,0? Então é hora de parar e contemplar Aquele que contempla você todo o tempo. Vá olhar atentamente as aves do céu e os lírios do campo!

Abra as janelas, olhe para fora e contemple o que o Pai celeste concede a todos hoje, como concedeu ontem e vai conceder amanhã. Aquele que ofereceu as provisões ontem, continua provendo hoje e vai fazê-lo amanhã¹¹⁸, pois Ele é Aquele que cuida¹¹⁹, que sempre cuidou e vai continuar cuidando¹²⁰. Mt 6,25-

¹¹⁶ LIDELL, H. G.; SCOTT, R., “ἀρκέω”, p. 242; BAILLY, A., “ἀρκέω”, p. 269.

¹¹⁷ CURY, A. J., Ansiedade: como enfrentar o mal do século, p. 97-120.

¹¹⁸ HAGNER, D. A., Matthew 1-13, p. 163.

¹¹⁹ LUZ, U., Matthew 1-7, p. 343.

¹²⁰ LAGRANGE, M.-J., Évangile selon Saint Matthieu, p. 139.

34 constitui-se em um grande alerta à nossa “frenética e desesperada busca”¹²¹ de estar sempre querendo prever e prover tudo antecipadamente, em relação às nossas necessidades fundamentais, inclusive destruindo a natureza, desrespeitando e arruinando casa comum. O cuidado que Deus tem para com as aves do céu e os lírios do campo nos convida a rever nossa falta de confiança em suas mãos.

Mais ainda, Mt 6,25-34 constitui-se em um verdadeiro convite a entrar na assembleia de todo o criado, para louvar o criador, o Pai celeste, Aquele que tudo dá e de todos e todas cuida, com amor, benignidade, ternura e bondade, esperando o mesmo comportamento de seus filhos e filhas, na construção de uma maior fraternidade¹²². Neste campo, a sabedoria popular, aliada à fé e à confiança nas mãos do Pai celeste, indica os caminhos e ajuda a viver, não nas preocupações exageradas e desnecessárias com o amanhã, mas fazendo do hoje um tempo alegre, sereno, saudável e de confiante construção do futuro. Como recorda Mazzarolo, é preciso viver tendo presente que sem o sopro divino o ser humano não consegue fazer nada e “viver de outro modo é não saber viver”¹²³. Eis que Mt 6,25-34 indica o caminho para quem quer fazer uma travessia de forma mais serena, no hoje de sua vida concreta, com os olhos voltados para o amanhã, mas tendo presente o passado e toda a obra do criador, vendo sempre como Deus é providente. Por isso, o caminho é: nada de desespero, mas confiança nas mãos do Pai celeste e a cada dia bastam as suas próprias preocupações...

Referências bibliográficas

- ALBRIGHT, W. F.; MANN, C. S. *Matthew*. The Anchor Yale Bible, vol. 26. New Haven & London: Yale University Press, 2011.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017.
- BÍBLIA. *Bíblia de Estudo King James*. 1ª ed. revis. Rio de Janeiro: BV Books, 2018.
- BÍBLIA. *Novo Testamento: os quatro evangelhos*. Vol. 1. Tradução, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- BECHARA, E. *Moderna Gramática Portuguesa*. 37. ed. rev.e ampl. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.
- CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus*. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 2002.
- CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd, 2011.
- CAZEAUX, J. *L'évangile selon Matthieu*. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée. Paris: Cerf, 2009.
- CURY, A. J. *Ansiedade: como enfrentar o mal do século*. São Paulo: Benvirá, 2013
- DE CARLO, F. *Vangelo secondo Matteo*. Milano: Paoline, 2016.

¹²¹ HARE, D. R. A., Matteo, p. 88.

¹²² GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

¹²³ MAZZAROLO, I., Evangelho de São Mateus, p. 116.

- DUMAIS, M. El Sermón de la montaña (Mateo 5-7). *Cuadernos bíblicos* 94. Estela: Verbo Divino, 1998.
- GALLAZZI, S. *Mateus*. São Paulo: Santuário; Fonte Editorial, 2013.
- GNILKA, J. *Il vangelo di Matteo*. Prima parte. Brescia: Paideia, 1990.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Revista Brasileira de Interpretação Bíblica*, 1/2, 2018, p. 155-170.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 227-249, 2022.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os “pentateucos” na Bíblia: uma abordagem canônica, *ReBiblica*. 1/2, 2022.
- GRAZIANO, F. *La composizione letteraria del Vangelo di Matteo*. Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2020.
- GRILLI, M.; LANGNER, C. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Estela: Verbo Divino, 2011.
- HAGNER, D. A. *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1993.
- HARE, D. R. A. *Matteo*. Torino: Claudiniana, 2006.
- HORTA, G. N. B. P. *Os Gregos e seu idioma*. 4. ed. rev.e corr. Rio de Janeiro: J. Di Giorgio, 1991.
- KODJAK, A. A Structural Analysis of the Sermon on the Mount. *Religion and Reason* 34. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.
- LAGRANGE, M.-J. *Évangile selon Saint Matthieu*. Paris: Gebalda, 1948.
- LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LORI, G. *Il Discorso dela Montagna, Dono del Padre, Mt 5,1-8,1*. Bologna: EDB, 2013.
- LUZ, U. *Matthew 1-7*. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- MACHADO, A. *Caminante, no hay camino*. Barcelona: Planeta, 1998.
- MAZZAROLO, I. *Evangelho de São Mateus*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2005.
- MELLO, A. *Evangelo secondo Matteo*. Magnano: Qiqajon, 1995.
- MEYNET, R. Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 256. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. Vol. 1: teoria. São Paulo/Petrópolis: Discurso editorial/Vozes, 2007.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T. C. (ed.). *Evangelio Según San Mateo (1-13)*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento 1A. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.

- PÉREZ MILLOS, S. *Mateo*. Comentario Exegetico al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial Clie, 2009.
- REINECKER, F. *Evangelho de Mateus*. Curitiba: Esperança, 2012.
- SICRE DÍAZ, J. L. *El Evangelio de Mateo*. Un drama con final feliz. Estella: Verbo Divino, 2019.
- TASKER, R. V. G. *Mateus*. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- TRILLING, F. *O Evangelho segundo Mateus*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1968.
- ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra: comentário ao sermão da montanha*. São Paulo: Paulus, 2008.

Capítulo II

Marcos 13,1-2: sinais escatológicos

Waldecir Gonzaga¹

Filipe Galhardo Sant'Anna²

Introdução

De forma geral, o capítulo 13 do Evangelho de Marcos tem sido alvo de considerável disputa no campo da historiografia sinótica, conhecido como o capítulo que trata dos tempos finais, da escatologia e ou parusia³, ou, como afirma Rodríguez Carmona, “uma pregação com alcance escatológico”⁴, o qual encerra o discurso iniciado em Mc 10,46⁵. Se, por um lado, há quem desconsidere a possibilidade dessas afirmações remontarem ao próprio Jesus⁶, por outro, existe um número considerável de estudiosos defendendo os ditos de Mc 13 como afirmações autênticas do rabi galileu⁷. Essa pesquisa, contudo, ocupa-se especificamente com uma abordagem literária do texto, seguindo a metodologia da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)⁸, sem abandonar os pressupostos disciplinares do Método Histórico-Crítico.

Dentre os documentos que formaram o Novo Testamento (NT), o Evangelho segundo Marcos apresenta o que tem sido considerado o relato mais primitivo da vida e obra de Jesus. Uma das características básicas de sua redação é a forma simples e objetiva com que apresenta o ministério de Jesus. Não é que o Evangelho de Marcos seja literariamente mais pobre do que as redações de Lucas

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

² Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <filipegalhardosantana@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7273935603561845> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9823-1004>

³ PÉREZ MILLOS, S., Marcos, p. 1219-1223; EDWARDS, J. R., O Comentário de Marcos, p. 477.

⁴ RODRÍGUEZ CARMONA, A., Evangelho de Marcos, p. 127.

⁵ CASALINI, N., Lettura di Marco, p. 228.

⁶ SCHWEITZER, A., A busca do Jesus histórico, p. 255; KOESTER, H. Introdução ao Novo Testamento, p. 164.

⁷ DUNN, J. D. G., Jesus recordado, p. 1001; EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 294; LANE, W. L., The gospel of Mark, p. 400-401.

⁸ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga. A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analyse Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

e Mateus. Pelo contrário, sua objetividade demonstra um cuidado retórico bem intencional, organizando os ditos e narrativas em estruturas desenvolvidas para criar um contraste entre a oposição e a realidade do martírio⁹.

Nesse contexto, a seção narrativa de Mc 11,1-13,37 desempenha função crucial na estrutura do Evangelho. Como se percebe, a organização das unidades menores forma uma justaposição bem delimitada entre as perícopes, construindo uma série de paralelismos em forma de quiasmo, que acentuam o contraste entre a oposição messiânica e a exaltação escatológica. Essa estrutura torna-se de especial importância para a análise do texto de Mc 13,1-2, à medida que realça a evolução do enredo em relação ao seu contexto próximo e estabelece um parâmetro confiável de interpretação narrativa.

De especial interesse para a pesquisa, um aspecto pouco notado de Mc 13,1-2, é sua relação narrativa com os textos antecedentes e subsequentes, caracterizados pela movimentação geográfica de Jesus em relação ao Templo: diante do *gazofilácio* (Mc 12,41-44), saindo do Templo (Mc 13,1-2)¹⁰ e diante do Templo (Mc 13,3-37)¹¹. Perceber como esses textos se relacionam é de vital importância para a compreensão da predição da queda do Templo. Como se verá ao longo da pesquisa, é um equívoco isolar o texto de Mc 13,1-2 como mera introdução ao discurso escatológico.

Embora essa movimentação geográfica seja importante, no entanto, é preciso destacar que a narrativa não evolui de forma linear. A estrutura, como notado acima, desenvolve-se em forma de paralelismos, de forma que os textos devem ser interpretados à luz de sua respectiva contraparte: os paralelismos fornecem a chave hermenêutica para a interpretação de cada uma das unidades literárias de Mc 11,1-13,27¹².

Dessa forma, tendo delimitado o texto e seus aspectos críticos, boa parte da pesquisa se concentra sobre a estrutura retórica de Mc 13,1-2, e como o evangelista uniu o dito da predição da queda do Templo ao emblemático evento da maldição da figueira, em Mc 11,12-14.19-23. Como se demonstrará, a relação paralela entre ambos os textos estabelece um importante elo discursivo entre as imagens da Figueira (Mc 11,12-14), do Monte (Mc 11,19-23) e do Templo (Mc 13,1-2). Compreender as intenções redacionais do autor, portanto, passa não só pela necessidade de se fazer um estudo das fontes e tradições, isto é, uma análise que identifique o contexto literário que forneceu os elementos contextuais de

⁹ LANE, W. L., *The gospel of Mark*, p. 400-401.

¹⁰ STANDAERT, B., *Marco*, p. 669.

¹¹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos*, p. 281.

¹² Como se demonstrará, os vv.28-37 formam uma unidade com a estrutura em Mc 11,1-13,27, mas fazem parte de um substrato redacional posterior, colocado no final da seção para servir como parênese conclusiva. Sempre que for necessário uma referência ao paralelismo, indicaremos Mc 11,1-13,27; quando indicarmos a unidade sincrônica, far-se-á menção a Mc 11,1-13,37.

determinada redação, mas também, e talvez ainda mais importante, pelas formas estruturais de sua narrativa¹³.

Embora a Análise Retórica tenha sido comumente empregada com essa finalidade, o uso de pressupostos retóricos do mundo greco-romano para esse fim se tem demonstrado incapaz de compreender o éthos da literatura semítica e, mais especificamente, do Judaísmo do Segundo Templo¹⁴. Para a presente pesquisa, portanto, como já sinalizado, o método empregado é o da ARBS, como instrumento de trabalho para a análise da perícope Mc 13,1-2.

1. Segmentação, tradução e crítica textual de Marcos 13,1-2¹⁵

A segmentação, a tradução e as notas de crítica textual referentes à pequena perícope de Mc 13,1-2 revelam a beleza e a unidade temática deste texto marcado. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela uma fina tessitura em sua argumentação, no ensino de Cristo, seja na língua grega original, seja na tradução para o português. O próprio exercício para se segmentar e traduzir o texto bíblico ajuda na crítica textual, na análise dos verbos, dos substantivos, de seus movimentos e nuances, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, na estrutura e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ	1a	E saindo ele do Templo
λέγει αὐτῷ εἰς Ἴ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ·	1b	disse-lhe um de seus discípulos
διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.	1c	“Mestre, veja quão grandes pedras e quão grandes construções!”
‘καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·	2a	E disse-lhe Jesus:
Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς;	2b	“Vê essas grandes construções?”
οὐ μὴ ἀφεθῇ ὁ ὄδὸς λίθος ἐπὶ ἑλίθον	2c	Certamente não ficará aqui pedra sobre pedra
ὅς οὐ μὴ καταλυθῇ [†] .	2d	que não seja derrubada”.

No que diz respeito aos problemas de crítica textual, não há muitos de relevância maior em Mc 13,1-2. De qualquer forma, fazemos uma breve análise dos que nos pareceram mais significativos, além de todos os que são mencionados no aparato crítico da Nestle-Aland, 28ª edição.

v.1b: Alguns códices (A, D, Δ e Θ), vários manuscritos da *f*^{1.13} (28, 565, 579, 700, 892 e 2542) e diversas versões coptas, trazem “εκ/de” logo após “λέγει αὐτῷ εἰς/ disse-lhe um”; pode-se tratar aqui de uma metátese do “εκ/de” do v.1a para o v.1b, sendo preferível seguir o texto (*txt*) mais curto do comitê da Nestle-Aland, 28ª

¹³ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 309-316.
¹⁴ BLOMBERG, C. L., *Jesus e os evangelhos*, p. 151.
¹⁵ Para todas as citações do Novo Testamento grego, salvo indicação contrária, usaremos NESTLE-ALAND., *Novum Testamentum Graece*, 28th revised edition.

edição, que traz o apoio de vários manuscritos importantes (Ⲱ, B, K, L, W, Γ e Ψ)¹⁶, visto que a *lectio brevior preferenda est* (“a leitura mais curta é a preferível”)¹⁷.

v.1c: O Códice Sinaítico (Ⲱ) insere dois “διδασκαλε/mestre”, enquanto a leitura do Códice Beza (D) menciona apenas um, alguns manuscritos siríacos leem “rabbi”¹⁸, mas essas divergências aqui podem representar uma interpolação de tradições, e os siríacos podem estar harmonizando com Mc 11,21, passagem que se insere numa estrutura retórica paralela. Além disso, uma *lectio harmonizata* indica que “o copista fez, voluntária ou involuntariamente, correções ou alterações na tentativa de evitar a aparência de contradição”¹⁹. Não resta dúvidas, é preferível seguir o texto da Nestle-Aland, 28ª edição.

v.2e: Uma leitura mais livre no final do v.2 é sustentada pelo Códice Beza (D), acrescentando toda uma sentença no final do verso, “καὶ δια τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἀνευ χειρῶν/ e em três dias levantarei outro Templo não feito por mãos”, refletindo uma acusação sobre a fala de Jesus que aparece em Mc 14,58. Dada a antiguidade da leitura Ocidental (cujo Códice Beza é a melhor testemunha)²⁰, e o fato de os acusadores de Jesus mencionarem-na em sua fala, a variante pode ser considerada uma reconstrução literária que, desde muito cedo, moldou o imaginário do cristianismo primitivo (Jo 2,20), mas que não pode representar o texto mais próximo da redação original, por isso seguimos o texto da Nestle-Aland, 28ª edição.

2. Delimitação do texto

No contexto amplo do Evangelho de Marcos, Hemult Koester propõe uma estrutura redacional dividida em dois grandes blocos literários: com Mc 1,14-8,30, o desenvolvimento do ministério de Jesus na Galiléia; e Mc 8,31-15,47, o progresso da oposição e paixão. Dessa forma, Mc 1,1-13 e 16,1-8 exercem, respectivamente, as funções de prólogo e epílogo ao todo do livro²¹. Outros autores desenvolvem esses blocos acompanhando a movimentação geográfica de Jesus²². Nós propomos uma divisão similar a proposta por Craig L. Blomberg²³, com uma estrutura tríplice, dividida em sete subdivisões: a primeira seção, em Mc 1,1-13, funciona como um prelúdio, “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ/ início do evangelho de Jesus Cristo” (Mc 1,1), contextualizando o ministério de Jesus dentro da expectativa judaica pelo “יְהוָה יוֹם/ Dia do Senhor”²⁴; de Mc 1,14 a

¹⁶ METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 100.

¹⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁸ EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 294.

¹⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia, p. 221.

²⁰ PAROSHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 53.

²¹ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, p. 183-184.

²² CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 99-102; BLOMBERG, C. L., Jesus e os evangelhos, p. 152-154.

²³ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 99-102;

²⁴ BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs), Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo, p. 150; STEIN,

Mc 8,30, temos a segunda seção, “ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ/ *chegou o Reino de Deus*” (Mc 1,14), que divide-se em três subdivisões (Mc 1,14-3,6; 3,7-5,43; 6,1-8,30), que cobrem todo o ministério de Jesus na Galiléia; em Mc 8,31-16,8, inicia-se a terceira e última seção: com uma quinta subdivisão em Mc 8,31-10,52, quando o enredo caminha para o ponto mais alto no contraste entre a glória e o sofrimento messiânicos; na sexta subdivisão, em Mc 11,1-13,37, a oposição entre a classe sacerdotal e o ministério de Jesus chega ao seu clímax, emoldurado com a entrada triunfal (Mc 11,1-11) e o discurso escatológico (Mc 13,3-37)²⁵; e, por fim, as narrativas da paixão em Mc 14,1-15,47 e do túmulo vazio em Mc 16,1-8²⁶, apresentam a sétima e última seção, o desfecho literário ao Evangelho de Marcos.

Dessa forma, o texto de Mc 13,1-2 se insere na sexta subdivisão de Mc 11,1-13,37, na qual a tônica da oposição atinge seu ápice. Como a pesquisa demonstra mais detidamente na análise retórica, a estrutura de Mc 11,1-13,27 (com duas parábolas ao seu final, em Mc 13,28-37) se desenvolve sob um explícito paralelismo em forma de quiasmo, no qual o texto de Mc 13,1-2 encontra forte equivalência semântica, verbal e discursiva com Mc 11,12-14; 19-23.

Embora alguns estudiosos divirjam quanto a delimitação²⁷, a mudança geográfica fornece um fator decisivo para a proposta literária que o autor pretendeu imprimir, de modo que a delimitação em Mc 13,1-2 assegura melhor a relação contextual entre as unidades literárias²⁸, sendo melhor mantê-las em relação sequencial com Mc 13,1-2, respeitando a movimentação geográfica em relação ao Templo.

No contexto imediatamente anterior a Mc 13,1-2, a redação marcana traz o conhecido episódio da viúva pobre em Mc 12,41-44, que deposita todo o seu sustento no *gazofilácio* do Templo (Tesouro do Tempo)²⁹; esse episódio está intimamente relacionado ao seu contexto precedente, isto é, ao oráculo de julgamento em Mc 12,38-40, no qual os escribas são condenados por devorarem a casa das viúvas. Esse contexto se relaciona com Mc 13,1-2 pela movimentação geográfica: no episódio da viúva pobre, Jesus está dentro do Templo, na predição oracular de Mc 13,1-2, ele está saindo do Templo. Essa movimentação de saída não só fornece um significado próprio, como prepara o cenário do enredo sobre o qual é erigido o oráculo de predição em Mc 13,1-2, afetando diretamente o “nacionalismo judaico”³⁰, sobre o lugar próprio da intermediação entre todos os povos e Deus, visto que Israel

R. H., Mark (BECNT), p. 48.

²⁵ CASALINI, N., *Lettura di Marco*, p. 230; CASTRO SÁNCHEZ, S., *El sorprendente Jesús de Marcos*, p. 353; LA GOIA, F., *Marco*, p. 289.

²⁶ Ver uma análise do acréscimo posterior dos vv.9-20 a Mc 16 em OMANSON, R. L., *Variantes textuais do Novo Testamento*, p. 104.

²⁷ STEIN, R. H., *Mark (BECNT)*, p. 586; MULHOLLAND, D. M., *Marcos*, p. 149.

²⁸ EVANS, C. A., *Mark 8:27–16:20*, p. 293; BRETTLE, M. Z.; NEWSOM, C. A.; PERKINS, P., *The New Oxford Annotated Bible (NRSV)*.

²⁹ MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 871.

³⁰ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos*, p. 286.

tinha uma missão religiosa universal³¹; o templo era, ainda, sinal da glória de Israel e casa espiritual da presença de Deus em meio a seu povo eleito³².

No contexto imediatamente posterior a Mc 13,1-2, o enredo se desdobra no inteiro discurso escatológico de Mc 13,3-37³³, em que mais uma vez a movimentação de Jesus exerce papel significativo no enredo, agora, prestes a prenunciar a destruição de Jerusalém, posicionado “diante do Templo”³⁴. Como indica, Williamson “os vv.2-3 servem como que um movimento de transição, indicando o final do ministério de Jerusalém e a definitiva destituição do templo como ponto focal do Reino de Deus”³⁵. Assim, a movimentação “dentro-saindo-diante” estrutura as três unidades literárias (Mc 12,41-44; 13,1-2; 13,3-37). Como bem resumiu Combet-Galland, “como os escribas devoram as casas da viúva [Mc 12,38-40], e o Templo as suas moedinhas [Mc 12,41-44], Jesus anuncia a queda dessa construção suntuosa [Mc 13,1-2] num discurso apocalíptico [Mc 13,3-37]”³⁶. Isso realmente deve ter causado um choque muito grande, pois “o templo era uma estrutura impressionante, muito maior do que a vida no sociossimbolismo do judaísmo”³⁷, até mesmo porque na época de Cristo o Templo de Jerusalém já tinha passado pela reforma de Herodes, o Grande, que, além de fortifica-lo, também o tinha embelezado e o deixado ainda mais suntuoso³⁸, tornando-o ainda mais o “símbolo da nação”³⁹, que, com sua grandeza e suntuosidade, demonstrava igualmente a riqueza e o poder de Israel⁴⁰.

3. Análise do gênero

Há considerável disputa em torno da classificação literária de Mc 13,1-2, sendo comum a identificação do texto sob o gênero apocalíptico, principalmente quando se percebe aqui uma introdução ao discurso escatológico⁴¹. Neste sentido, Williamson recorda que este texto marcano é tido e chamado como o “Pequeno Apocalipse” ou “Apocalipse dos Sinóticos”, visto que “apresenta numerosa característica do

³¹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos*, p. 287.

³² PÉREZ MILLOS, S., *Marcos*, p. 1228.

³³ WILLIAMSON, L. JR. *Marco*, p. 322; STANDAERT, B., *Marco*, p. 665.

³⁴ COLLINS, A. Y., *Mark*, p. 593; GRASSO, S., *Vangelo di Marco*, p. 307; CASALINI, N., *Lettura di Marco*, p. 230.

³⁵ WILLIAMSON, L. JR. *Marco*, p. 322; a mesma ideia é defendida por MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 868; MEYNET, R., *Il Vangelo di Marco*, p. 404.

³⁶ COMBET-GALLAND, C., *O evangelho segundo Marcos*, p. 55; igualmente ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 587.

³⁷ MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 385.

³⁸ ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 592; PÉREZ MILLOS, S., *Marcos*, p. 1224; MAZZAROLO, I., *Evangelho de Marcos*, p. 254; EDWARDS, J. R., *O Comentário de Marcos*, p. 479.

³⁹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos*, p. 284.

⁴⁰ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *El Evangelio de Marcos*, p. 286; CASTRO SÁNCHEZ, S., *El sorprendente Jesús de Marcos*, p. 357; HENDRIKSEN, W. *Marcos*, p. 552.

⁴¹ CRANFIELD, C. E. B., *Saint Mark (CGTC)*, p. 387-388; GNILKA, J., *El Evangelio Según San Marcos: Mc 8,27-16,20*, p. 212; LENTZEN-DEIS, F., *Comentário ao Evangelho de Marcos*, p. 413; LA GOIA, F., *Marco*, p. 290; EDWARDS, J. R., *O Comentário de Marcos*, p. 476.

pensamento apocalíptico”⁴²; Ernst, por sua vez, vai denominar a perícopo de Mc 13,1-37, de o “o grande discurso apocalíptico de Jesus”⁴³, na qual está inserida a breve perícopo Mc 13,1-2⁴⁴; da mesma forma, temos Pesch e Collins que ambientalizam o discurso a partir do contexto das guerras judaicas e da destruição do Templo.⁴⁵

De fato, as reminiscências e alusões a excertos apocalípticos de Dn 7-9 fornecem bom embasamento para tal classificação; a esse respeito, alguns chegam a falar que Mc 13 poderia ser um *midrash* do livro de Daniel⁴⁶. Mas, algumas ponderações são extremamente necessárias: em primeiro lugar, os dois primeiros versículos não podem estar tão intimamente relacionados com o restante do capítulo de forma a desassociá-los dos episódios precedentes, sendo melhor considerá-los como parte da estrutura mais ampla de Mc 11,1–13,37; em segundo lugar, as alusões e citações a textos apocalípticos só aparecem a partir de Mc 13,13 (com referências múltiplas a Dn 7-9)⁴⁷; e, por fim, as únicas características apocalípticas em Mc 13,1-2 são a predição e a hipérbole. Apesar do uso recorrente de linguagem apocalíptica em Mc 13,3-13, as evidências são insuficientes para a caracterização de gênero em sentido homogêneo⁴⁸.

Por outro lado, o motivo e a hipérbole são elementos comuns e essenciais na linguagem oracular de predição e de julgamento. Além disso, as duas únicas alusões veterotestamentárias na perícopo subsequente a Mc 13,1-2 (Mc 13,3-13) são profecias de predição (Jr 29,8 em 13,5 e Mq 7,6 em 13,12)⁴⁹. Assim, é melhor considerar o texto sob o *gênero oracular de julgamento, com uso de linguagem apocalíptica*⁵⁰, que forma o cenário de enredo do discurso escatológico, mas não necessariamente sua introdução. Sua interpretação pede um olhar que leve em consideração a apocalítica tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, bem como “os movimentos apocalípticos judaicos e cristãos que deram origem à literatura apocalíptica”⁵¹.

4. Análise da redação

Todos os três Sinóticos seguem uma estrutura muito similar, embora Lucas (como é usual) destoe um pouco mais de seus predecessores. No geral, entretanto, os três começam com a entrada de Jesus em Jerusalém (Mc 11,1; Mt 21,1; Lc

⁴² WILLIAMSON, L. JR. Marco, p. 321.

⁴³ ERNST, J., Il Vangelo secondo Marco, p. 587.

⁴⁴ GRASSO, S., Vangelo di Marco, p. 306.

⁴⁵ PESCH, R., Il vangelo di Marco, p. 397; COLLINS, A. Y., Mark, p. 601; GRASSO, S., Vangelo di Marco, p. 307.

⁴⁶ LA GOIA, F., Marco, p. 290-291.

⁴⁷ MEYNET, R., Il Vangelo di Marco, p. 404.

⁴⁸ COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 261; EVANS, C. A. Mark 8:27–16:20, p. 290; LENTZEN-DEIS, F., Comentário ao Evangelho de Marcos, p. 413.

⁴⁹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., El Evangelio de Marcos, p. 288.

⁵⁰ RYKEN, L., Formas literárias da Bíblia, p. 142.

⁵¹ WILLIAMSON, L. JR. Marco, p. 322.

19,1). Os três citam o Sl 118,26, cujo contexto maior faz referência ao “cerco de nações”, para louvar a entronização de Jesus e identificá-lo como o Rei que se esperava pela libertação israelita. Mateus, em cuja redação a expectativa judaica é ainda mais visível, cita igualmente Zc 9,9, identificando Jesus com a entronização do Messias que “tira os cativos da cova” (Zc 9,11) e estende os seus domínios de “mar a mar” (Zc 9,10).

A redação dos três difere em como organizam os relatos. Mateus e Marcos, por exemplo, divergem quanto à ordem entre a “purificação do Templo” e o “exemplo da figueira”; Lucas, por outro lado, menciona aquele, mas omite este.

Mc 13,1-2 encontra correspondência narrativa em seus dois equivalentes Sinóticos. Ainda assim, é muito pouco provável, pelo menos nesse caso, que haja uma dependência redacional, dado a grande diferença de forma e vocabulário. Em nível de análise, uma sinopse dos três textos auxilia a perceber as diferenças e as aproximações:

Mc 13,1	Mt 24,1	Lc 21,5
¹ Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς ^τ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ·* Διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί. ² καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·¹ Βλέπετε ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ^ὁ ὧδε λίθος ἐπὶ ^τ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ^τ·*.	¹ Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο¹,* καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομάς τοῦ ἱεροῦ. ² ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· Οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα;* Ὁμῶν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται.	⁵ Καὶ τινῶν λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν κεκόσμηται εἶπεν·* ⁶ Ταῦτα ^ὁ ἄ θεορεῖτε* ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ^τ ὃς οὐ καταλυθήσεται.
¹ E saindo Jesus do templo, disse-lhe um de seus discípulos: Mestre, veja quão grandes pedras, e quão grandes construções! ² E disse-lhe Jesus: Vê estas grandes construções? Certamente não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada.	E tendo saído Jesus do Templo, se retirava, mas aproximaram-se seus discípulos, para mostrar a ele as construções do Templo. Porém, respondendo, disse-lhes: “Não veem tudo isto? Assim digo a vós: não ficará aqui pedra sobre pedra que não será derrubada”.	E dizendo alguns acerca do Templo, porque eram belas as pedras e adornado de dádivas, disse: “estas coisas as quais contemplam, virão dias em que não permanecerá pedra sobre pedra que não será derrubada”.

Um primeiro aspecto, que não pode deixar de ser notado na análise da redação, é a forma como os três Sinóticos encaixam a narrativa da predição da queda do Templo. Marcos localiza a narrativa entre o episódio da viúva pobre (Mc 12,41-44) e o discurso escatológico (Mc 13,3-37); na redação de Mateus, no entanto, a narrativa se encontra logo após um enunciado contra Jerusalém (Mt 23,37-39), “que mata os profetas”. Assim, tanto em Marcos como em Mateus, há

um motivo contextual bem claro para a incisiva predição de Jesus⁵²: em Marcos, a injustiça social; em Mateus, a oposição ao chamado profético. Lucas, de forma bem mais livre, segue de perto a sequência de Marcos, embora não mencione um aspecto essencial à narrativa marcana: a movimentação de Jesus em relação ao Templo. De fato, a redação Lucas deixa claro que a predição da queda do Templo não é o fim do ministério de Jesus no recinto (Lc 21,37-38).

No texto, propriamente dito, as diferenças também ficam claras. Enquanto Marcos usa o particípio “ἐκπορευομένου/*e saindo...*” para narrar a saída de Jesus do Templo, Mateus emprega outro verbo, também particípio, “ἐξελθὼν/*e tendo saído*”, com basicamente o mesmo significado semântico.⁵³ Lucas, por outro lado, não menciona a saída. Em Marcos, Jesus responde a “um dos discípulos”; em Mateus, ele responde aos discípulos (dativo singular “αὐτῷ/*a ele*”, em Marcos; dativo plural “αὐτοῖς/*eles*” em Mateus). Lucas, por sua vez, não menciona nem mesmo se trata de discípulos, mas se refere a “τινῶν/*alguns*”. Enquanto Mateus e Lucas usam o verbo no futuro (“καταλυθήσεται/*será derrubada*”), para se referir à destruição futura, Marcos vale-se de um subjuntivo (“καταλυθῇ/*seja derrubada*”) para descrever uma destruição provável, porém enfática.

Lucas é o relato mais curto, pois não menciona a saída do Templo. Entre Marcos e Mateus, que cobrem uma extensão muito similar do relato, Marcos é o mais curto. Ainda assim, as diferenças de vocabulário e forma são tão grandes que é improvável que Mateus tenha dependido do relato de Marcos. O mais certo é que os três evangelistas tenham feito uso de uma mesma tradição oral e de um material próprio, além da Fonte Q.

5. Análise das tradições

Na presente pesquisa, a análise das tradições busca se aproximar do contexto cultural amplo no qual o texto de Mc 13,1-2 se encontra.⁵⁴ Não é novidade que os textos proféticos, pré-exílio, tenham fornecido elementos de motivo a uma tradição judaica com características de discurso condenatório contra o Templo. Nesse espectro de tradição, o motivo traz consigo a imagem de queda do Templo, que normalmente é formulada dentro do tema do juízo, característico da profecia bíblica.⁵⁵ O autor do livro de Jeremias, nos tempos de Ezequias, foi um dos primeiros a evocar a imagem da queda do Templo como parte de seu discurso oracular de juízo (Jr 26,17-19), o que se tornou parte efetiva de sua mensagem profética (Jr 7,4-15; 26,9),⁵⁶ um *modus* de discurso que também repercutiu no pós-exílio (Dn 9,26), mas cuja tradição floresceu ainda mais no *corpus* literário

⁵² MARCUS, J., Mark 8-16, p. 872.

⁵³ LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Léxico Grego-Português do Novo Testamento, p. 169-170.

⁵⁴ LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 143.

⁵⁵ LIMA, M. L. C., Mensageiros de Deus, p. 117.

⁵⁶ STANDAERT, B., Marco, p. 670.

do Judaísmo do Segundo Templo⁵⁷ (Testamento de Levi 16,4; Livros Proféticos 10,10-11; 12,11; Oráculos Sibilinos 3,665; Josefo, Guerras Judaicas 6.5.4 §311)⁵⁸, além de o próprio Jesus citar um oráculo anti-Templo (Mc 11,17, citando Jr 7,11).

Existe, ainda, a possibilidade da fórmula “οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον/ *não ficará pedra sobre pedra*”, subjacente à narrativa marcana, ter sido retirada da tradição transmitida por Lc 19,44: “καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ’ ὧν οὐκ ἔγνωσ τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου. *le deitarão por terra a ti e a teus filhos no meio de ti, e não deixarão pedra sobre pedra em ti, pois não reconhecestes o tempo da tua visitaçāo*”. Ao contrário, no entanto, a narrativa lucana dá mostras de interpretação retrospectiva dos eventos ligados à queda do Templo em 70 d.C., sendo bem posterior ao texto de Marcos⁵⁹.

Dessa forma, quando, nos versículos que precedem o discurso condenatório, Marcos cita a elite religiosa, “οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν/os *que devoram as casas das viúvas*” (Mc 12,40) ou um sistema dizimal capaz de absorver “ὅλον τὸν βίον/ *todo o sustento*” de uma delas (Mc 12,44), ele está se referindo a uma tradição já consolidada, e que inicialmente relacionava a queda do Templo ao desprezo dos marginalizados (Jr 7,5-11). Contudo, é possível que o episódio da viúva tenha feito parte de uma tradição oral independente do contexto de julgamento de Mc 11-12, de caráter positivo⁶⁰, mas a estrutura literária como está parece ter sido organizada para fazer referência a esse contexto redacional de julgamento contra as autoridades judaicas e o próprio Templo⁶¹. Nesse caso, tanto os problemas de ordem política em Roma, quanto o sistema tributário e religioso na Judeia, podem ter levado o autor a uma composição mais dramática dos eventos e ditos de Jesus.

6. Análise Retórica Bíblica Semítica

6.1. Estrutura literária de Mc 11,1-13,27, segundo a Análise Retórica Bíblica Semítica

No nível da Análise Retórica, identificamos uma estrutura quiástica entre Mc 11,1 e Mc 13,27, que se relaciona através de correspondência semântica, sintática e discursiva⁶². Essa estrutura traz, em seu centro, a controvérsia de Mc 12,18-27, talvez como forma de valorizar um tópico que se tornou caro ao cristianismo primitivo. Os dois polos da estrutura, que formam a moldura do enredo,

⁵⁷ MARCUS, J., Mark 8-16, p. 871.

⁵⁸ PENNER, K.; HEISER, M. S., Old Testament Greek pseudepigrapha with morphology; JOSEFO, F., The Works of Flavius Josephus: Greek Text with Morfology, p. 554; EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 296-297.

⁵⁹ EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 295.

⁶⁰ STEIN, R. H., Baker Exegetical Commentary on the New Testament – Mark, p. 578.

⁶¹ EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 282.

⁶² Para uma análise pormenorizada de possíveis correspondências dentro do sistema retórico semítico, ver: MEYNET, R., Rhetorical Analysis – An Introduction a Biblical Rhetoric, p. 182-198.

correspondem-se principalmente pela localização geográfica⁶³ (“ὄρος τῶν ἐλαιῶν/*Monte das Oliveiras*”, ambos os usos no genitivo – Mc 11,1/13,3), que os colocam em posição frontal ao Templo⁶⁴. A perícope de Mc 13,1-2, nessa estrutura, é parte de uma subunidade maior, que a relaciona com Mc 12,38-44, na forma de um manifesto duplo contra o Templo, formando uma sobreposição narrativa com o episódio da figueira (Mc 11,12-14;19-23). Dessa forma, a estrutura valoriza a forma concêntrica do quiasmo:

\A⁽¹⁾ - Diante do Templo: entrada em Jerusalém e entronização temporal do Filho de Davi: 11,1-11
 \B⁽¹⁾ - Manifesto contra o Templo (figueira, purificação, “este monte” ao mar): 11,12-23
 \C⁽¹⁾ - a autoridade de Jesus questionada pelos mestres da lei: 11,27-33
 \D⁽¹⁾ - uma parábola subversiva: a política opressiva de Jerusalém: 12,1-12
 \E⁽¹⁾ – a César, só o que é de César: 12,13-17
 /F - uma apologia teológica à ressurreição: 12,18-27
 /E⁽²⁾ - o Deus único e a ética do Reino: 12,28-34
 /D⁽²⁾ - uma apologia à estatura política e teológica de Jesus: 12,35-37
 /C⁽²⁾ - um “juízo mais severo” aos mestres da lei: 12,38-40
 /B⁽²⁾ – Manifesto contra o Templo: diante do *gazofilácio*, saindo do Templo: 12,41-13,2
 /A⁽²⁾ – Diante do Templo: a queda de Jerusalém e a vinda do Filho do Homem em entronização celestial: 13,3-27

Além dos vários níveis de correspondência que cada unidade mantém com a respectiva equivalência narrativa, que devem ser analisadas caso a caso em estudos individuais, a estrutura apresenta uma relação discursiva muito clara entre as perícopes. Os polos têm seus dois extremos contrastados pela vinda de Jesus e sua respectiva entronização temporal (A⁽¹⁾) e a vinda do Filho do Homem em sua glória celestial (A⁽²⁾), que formam o quadro narrativo do quiasmo. Em ambas as narrativas, a posição frontal em relação ao Templo e o contraste entre a entrada simples e a vinda cósmica marcam os limites e o tom de enredo do quiasmo.

Os manifestos de Jesus contra o Templo (B⁽¹⁾) dividem-se em dois episódios: o oráculo encenado contra a figueira e o Monte (Mc 11,12-14 19-23)⁶⁵, e a purificação do Templo; este último colocado entre as duas partes do primeiro (o que não ocorre em Mateus, Mt 21,12-22), dando a impressão de formarem três episódios. O contraste desses dois episódios com a contraparte narrativa (B⁽²⁾), localizada nas perícopes da viúva pobre (Mc 12,41-44) e da predição da queda do

⁶³ ERNST, J., *Il Vangelo secondo Marco*, p. 591; PESCH, R., *Il vangelo di Marco*, p. 403.

⁶⁴ O uso de “ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους/*enviará os anjos*”, em Mc 13,27, contrastando com “ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν/*enviou dos seus discípulos*”, em Mc 11,1, forma uma oposição completa segundo a definição de MEYNET, R., *Rhetorical Analysis – An Introduction a Biblical Rhetoric*, p. 191; LA GOIA, F., *Marco*, p. 294; HENDRIKSEN, W. *Marcos*, p. 551; SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L.; OLIVA, J. R., *Marcos*, p. 422; EDWARDS, J. R., *O Comentário de Marcos*, p. 476.

⁶⁵ O dito sobre a oração em Mc 11,24-25 deve ser entendido como uma fonte literária independente dos versículos precedentes, ligada ao *logion* da figueira e do Monte pelo elemento da “fê”, mas que destoa de todo o enredo discursivo da narrativa. Como lembra Craig Evans, estes versículos constituem “uma cláusula e um conceito que são estranhos [...] claramente uma adaptação secundária a uma cláusula semelhante no v.23”. EVANS, C. A., *Mark 8:27–16:20*, p. 190.

Templo (Mc 13,1-2), acentua o forte clima de oposição da seção, que é de especial interesse para a presente pesquisa.

O questionamento à autoridade de Jesus (C⁽¹⁾), por parte dos escribas e mestres da lei, como que em um julgamento improvisado (Mc 11,27-33), contrasta nitidamente com o ensino (“διδάχῃ/ *ensino*”) em C⁽²⁾ (Mc 12,38-40), a respeito dos escribas que “devoram a casa das viúvas”, e que, por fim, receberão um “julgamento mais severo” (Mc 12,40).

Os polos paralelos de D e E estão mais intimamente atrelados. A parábola dos vinhateiros homicidas, em D⁽¹⁾, traz uma forte alusão ao cântico da vinha em Is 5,1-7, cujo contexto remete a um sistema político opressor (Is 5,7), que logo tornará os judeus cativos ao exílio (Is 5,13). Dessa forma, a parábola dos vinhateiros homicidas encontra ampla correspondência em D⁽²⁾ (Mc 12,35-37), em que o “filho de Davi” (Mc 12,35) deve ser identificado com “o filho amado” da parábola dos vinhateiros (Mc 12,6); do mesmo modo, a citação do Sl 110,1 cria uma correspondência entre os “vinhateiros” (Mc 12,1) e os “inimigos” (Mc 12,36): os vinhateiros serão destruídos pelo dono da vinha, os inimigos serão colocados “sob os pés” do “Senhor” que se assenta à direita.

Diferente de Mateus (Mt 22,15-22), Marcos coloca o episódio da tributação romana (E⁽¹⁾) em contexto imediatamente posterior (Mc 12,13-17) à parábola dos vinhateiros homicidas, ligada a ela por meio de uma conjunção conectiva (“καὶ/ e, *então*”), criando uma conexão entre o sistema opressor aludido na parábola e a questão, posta pelos fariseus e herodianos, de pagar impostos a César. No paralelo mais emblemático do quiasmo, o episódio da tributação encontra significativa correspondência de enredo em Mc 12,28-37, sobre a questão do primeiro mandamento (E⁽²⁾). De fato, o debate acerca da tributação romana, para o Judaísmo do Segundo Templo, era basicamente uma questão de lealdade e ética religiosa (Antiguidade 18,4-23)⁶⁶, de modo que o *Shemá* Israelita constitui o cerne da questão da tributação⁶⁷ que, contudo, deve ser ponderada sob a ética do amor (Mc 12,31).

O centro da estrutura (F), sem paralelo, reflete uma das polêmicas mais emblemáticas do Judaísmo do Segundo Templo: a ressurreição dos mortos. A presença desse tópico no centro do quiasmo, no entanto, reflete não a polêmica judaica, mas a fé basilar do cristianismo primitivo: que Cristo ressuscitou dos mortos. Assim, a posição de Mc 12,18-27 reflete a intenção do redator, que organizou o quiasmo não só para refletir a crescente oposição entre Jesus e o Templo, mas também para apontar para o evento culminante de seu evangelho: a ressurreição⁶⁸.

Um discurso exortativo é colocado logo após o final do quiasmo (Mc 13,28-37), trazendo duas parábolas: a da figueira (vv.28-29) e a do retorno próximo

⁶⁶ JOSEPHUS, F., *The Works of Josephus*, p. 476-477.

⁶⁷ HORSLEY, R. A., *Jesus e o império*, p. 49.

⁶⁸ EVANS, C. A., *Mark 8:27–16:20*, p. 334.

(vv.34-36). Esse discurso, entremeado com parábolas, não faz parte da estrutura literária de Mc 11,1-13,27. Porém, embora sua inserção aqui destoe do contexto⁶⁹, sua estrutura dá mostras de antiguidade⁷⁰. É provável que desde bem cedo tenha servido como parênese conclusiva à estrutura de Mc 11,1-13,27⁷¹, daí sua importância para o quiasmo: indicar a iminência (imprevista) dos sinais escatológicos relacionados ao Templo⁷².

6.2. Segmentação de Mc 13,1-2, segundo a ARBS

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, ajudou no processo da análise da crítica textual, mas ajuda igualmente a perceber o uso dos verbos e seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, assim como na estrutura do texto à luz método da Análise Retórica Bíblica Semítica, seja na língua original (grego), seja na tradução (português), como se percebe na tabela a seguir:

¹ Καὶ	ἐκπορευομ	ένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ
E saindo	ele	do TEMPLO,
λέγει	αὐτῷ	εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ·
disse	-lhe	um de seus discípulos:
διδάσκαλε,	ἴδε	ποταποὶ λίθοι
“Mestre,	veja	que tipos PEDRAS
	καὶ	ποταπαὶ οἰκοδομαί.
	e	que tipos de CONSTRUÇÕES!”
² καὶ ὁ Ἰησοῦς	εἶπεν	αὐτῷ·
² E Jesus	disse	-lhe:
	βλέπεις	ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς;
	“Vê	esses grandes CONSTRUÇÕES?
οὐ μὴ ἀφεθῇ	ᾧδε	λίθος ἐπὶ λίθον
Certamente não será deixada	aqui	PEDRA sobre PEDRA
	ὅς	οὐ μὴ καταλυθῇ.
	que	Certamente não seja derrubada”.

⁶⁹ JEREMIAS, J. As Parábolas de Jesus, p. 53, 121.
⁷⁰ EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 334; JEREMIAS, J. As Parábolas de Jesus, p. 53.
⁷¹ EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 333.
⁷² LANE, W. L., The gospel of Mark, p. 395.

6.3. Paralelismo entre Mc 11,12-14, Mc 19-23 e Mc 13,1-2

De maior interesse para a presente pesquisa é a relação do episódio da figueira (Mc 11,12-14/20-23) e a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2). Como é possível constatar, o nível de correspondência entre os textos se demonstra de notável relevância.

Mc 11,12-14	Mc 11,19-23	Mc 13,1-2
¹² Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξεληθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπέειπεν. ¹³ καὶ ἰδὼν συκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, ‘εἰ ἄρα τι εὐρήσῃ ἐν αὐτῇ, καὶ ἔλθων ἐπ’ αὐτὴν οὐδὲν εὔρεν εἰ μὴ φύλλα· ‘ὃ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων’. ¹⁴ καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. ¹² E no dia seguinte, saindo de Betânia, teve fome. ¹³ E, vendo de longe uma figueira com folhas, foi ver se nela, então, acharia alguma coisa. Aproximando-se dela, nada encontrou, senão folhas – pois não era tempo de figos. ¹⁴ E respondendo, disse a ela: Nunca jamais coma ninguém do teu fruto! E ouviram os discípulos dele.	¹⁹ Καὶ ὅταν ὀψέ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως. ²⁰ Καὶ παραπορευόμενοι πρῶτ’ εἶδον τὴν συκὴν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν. ²¹ καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· ῥαββί, ἴδε ἡ συκὴ ἣν κατηράσω ἐξήρανται. ²² καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ἔχετε πίστιν θεοῦ. ²³ ἂμῃν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθῃτι καὶ βλήθῃτι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὁ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ. ¹⁹ Então, sendo já tarde, saíram para fora da cidade. ²⁰ E, passando eles pela manhã, viram que a figueira secara desde a raiz, ²¹ Pedro se lembrou e disse-lhe: Mestre, veja que a figueira a qual amaldiçoaste, secou. ²² E, respondendo, Jesus disse-lhes: Tenham fé em Deus; ²³ assim digo a vós: se alguém disser a este monte: Ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar no seu coração, mas crer que se fará o que diz, assim será com ele.	¹ Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς τὸν μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί. ² ‘καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ ¹ E saindo Jesus do templo, disse-lhe um de seus discípulos: Mestre, veja quão grandes pedras, e quão grandes construções! ² E disse-lhe Jesus: Vê estas grandes construções? Certamente não ficará aqui pedra sobre pedra, que não seja derrubada.

Como é possível ver, o paralelo entre a narrativa da figueira em Mc 11,12-14/19-23 (B ⁽¹⁾), e a da predição da queda do Templo em Mc 13,1-2 (B ⁽²⁾) é marcado por uma série de inversões, contrastes narrativos e correspondências (discursivas, sintáticas e semântica), que se desenvolvem em pelo menos dois níveis narrativos, sendo o primeiro marcado pelas inversões e contrastes entre Mc 11,12-14 e

13,1-2. Na perícopo da figueira, o cenário sob o qual Jesus e seus discípulos se movimentam apresenta os seguintes elementos discursivos: (1) movimentação, (2) figueira, (3) folhas, (4) ausência de frutos e (5) oráculo de maldição.

Kaì	ἐξελθόντων αὐτῶν → saíndo eles	ἀπὸ → de	Βηθανίας (11,12) Betânia →
Kaì	τῇ ἐπαύριον ←	ἐκπορευομένου αὐτοῦ ← saíndo ele	ἐκ τοῦ ἱεροῦ (13,1) do Templo ←
ἰδὼν συκῆν vendo a figueira	ἀπὸ μακρόθεν → de longe	ἔχουσιν φύλλα (11,13) → tendo folhas	→
ἴδε Veja	ποταποὶ [2×] quão grandes	λίθοι καὶ οἰκοδομαί (13,1) pedras e construções	
οὐδὲν εὔρεν εἰ μὴ φύλλα (11,13-14) encontrou se não folhas	→	μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι nunca mais ninguém coma do seu fruto →	→
(...)	οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ (13,2) certamente não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada		

A contraparte em Mc 13,1-2 encontra correspondência na (1^ª) movimentação inversa em relação ao Templo, uma vez que a saída de Betânia era em direção ao Templo em Jerusalém (Mc 11,16), enquanto na predição da queda do Templo temos a movimentação inversa, em oposição absoluta.⁷³ Se em Mc 11,13 a figueira constitui o principal elemento discursivo, em Mc 13,1-2 é o Templo que exerce essa função (2^ª), fornecendo o paralelo a partir do qual se deve interpretar a maldição da figueira. Dessa forma, em Mc 11,12-14 os personagens saem e veem a figueira e, em relação partitiva com ela, suas folhas; já em Mc 13,1-2 os mesmos personagens saem e veem as grandes pedras e construções, que estão na mesma relação sintática com o Templo em relação às folhas da figueira⁷⁴.

No terceiro elemento de equivalência discursiva (3^ª), temos “pedras e edifícios”, que não somente estão em relação paralela com as “folhas” da figueira, como também apresentam correspondência verbal e sintática⁷⁵: “ἴδε ἡ συκὴ/ veja a figueira”, em Mc 11,21, e “ἴδε ποταποὶ λίθοι/ veja que grandes pedras”, em Mc 13,1; é importante ressaltar que o termo ποταπός “sotolinea a maravilhosa qualidade e grandeza das pedras e dos edifícios”⁷⁶, qualificando tanto a grandeza das

⁷³ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 192-193.

⁷⁴ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 197-198; PESCH, R., *Il vangelo di Marco*, p. 406.

⁷⁵ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 188-189.

⁷⁶ PESCH, R., *Il vangelo di Marco*, p. 406.

pedras como dos edifícios⁷⁷, sobretudo das pedras herodianas, que “mesmo ainda hoje continuam a impressionar por seu tamanho e formato”⁷⁸. O oráculo de maldição (5) relaciona-se com o oráculo de julgamento (5’), criando uma equivalência de gênero literário⁷⁹, reforçada pelo uso enfático da negação em Mc 11,14 (“μηκέτι/ *ninguém*” [...] “μηδεὶς/ *jamais*”) e Mc 13,2 (“οὐ μὴ/ *certamente não*” [...] “οὐ μὴ/ *certamente não*”, caracterizando que “não resta a menor dúvida”⁸⁰ de que tudo será destruído/demolido⁸¹. Não obstante as pedras revelarem tanto a robustez como a suntuosidade e a beleza do edifício do Templo⁸², algo realmente “belo e luxuoso”⁸³, magnífico, impressionante e grandioso, pensado para ser algo inabalável e eterno, o Mestre revela que tudo é frágil e irá em ruína⁸⁴. Para se ter uma ideia de sua grandiosidade, bastaria ver o que sobrou de seus muros, o hoje chamado “Muro das Lamentações”, com suas enormes e pesadíssimas pedras⁸⁵.

Um detalhe importante na relação paralela entre ambos os textos, é que a falta de uma contraparte discursiva para a ausência de frutos em Mc 11,13 – o quarto elemento narrativo do episódio da figueira –, fornece a chave hermenêutica para a compreensão do juízo promulgado contra o Templo em Mc 13,2: a causa da queda do Templo é a ausência de frutos de justiça.

Como já fora dito, em Marcos o episódio da figueira é dividido em dois, com a perícope da purificação do Templo (Mc 11,15-18) inserida entre a primeira e a segunda parte. No entanto, a segunda parte do episódio da figueira (Mc 11,19-23), retoma o paralelismo com Mc 13,1-2 em um novo nível discursivo, avançando o desenvolvimento dos elementos discursivos da primeira parte (Mc 11,12-14) para o estágio final da narrativa da figueira, e inserindo novos elementos ao paralelismo com Mc 13,1-2.

O primeiro elemento discursivo (1’) aparece em estreita relação de continuidade com Mc 11,12: a movimentação de Jesus e seus discípulos, agora saindo da “πόλεως/ *cidade*”, nesse caso, Jerusalém. É a mesma movimentação de afastamento do Templo de Mc 13,1-2, em um nível mais abrangente: a cidade. Aqui, percebe-se uma nítida evolução narrativa entre os três paralelos: em Mc 11,12

⁷⁷ PÉREZ MILLOS, S., Marcos, p. 1225; SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L.; OLIVA, J. R., Marcos, p. 421.

⁷⁸ STANDAERT, B., Marco, p. 669.

⁷⁹ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 197.

⁸⁰ GNILKA, J., *El Evangelio Según San Marcos: Mc 8,27–16,20*, p. 213.

⁸¹ MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 386; PÉREZ MILLOS, S., Marcos, p. 1227; GRASSO, S., *Vangelo di Marco*, p. 307.

⁸² MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 868; SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L.; OLIVA, J. R., Marcos, p. 421.

⁸³ MAZZAROLO, I., *Evangelho de Marcos*, p. 254.

⁸⁴ ODEN, T. C.; HALL, C. A. (ed.), *Evangelio Según San Marcos*, p. 243-244; GNILKA, J., *El Evangelio Según San Marcos: Mc 8,27–16,20*, p. 213; MYERS, C., *O Evangelho de São Marcos*, p. 385; MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 871;

⁸⁵ MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 868; PÉREZ MILLOS, S., Marcos, p. 1224-1225.

Jesus sai de Betânia, em Mc 11,19 Jesus sai da cidade de Jerusalém, em Mc 13,1 Jesus sai do Templo.

O segundo elemento discursivo é a figueira (2'), que em Mc 11,19-23 aparece sob as condições decorrentes da maldição que lhe fora lançada: não se veem mais nem as suas folhas, apenas sua raiz seca (3'). Sua ausência de frutos permanece um elemento implícito (4'), já consumado, o que gera um novo elemento discursivo: a perplexidade de Pedro, em evidente sobreposição com o ar de estranha perplexidade dos mesmos discípulos em relação às pedras do Templo de Mc 13,1 (marcada pela equivalência verbal discursiva em “λέγει/ disse”, pelo uso do vocativo “ἰδε/ veja” e pelos sinônimos “ῥαββί/ mestre” e “διδάσκαλε/ mestre”)⁸⁶. A relação discursiva com o Templo de Mc 13,1-2 é bem clara: a figueira seca “desde a raiz” é a representação consumada do que se tornará o Templo, do qual não restará “pedra sobre pedra”.

Dois novos elementos aparecem em Mc 11,22-23: a “fé em Deus” e “este Monte”, ambos surgindo como resposta à perplexidade de Pedro (v.21), cuja surpresa traz ao discurso o elemento da “fé”. Não é sem razão que, no paralelismo com Mc 13,1-2, o imperativo “ἔχετε πίστιν θεοῦ/ tenham fé em Deus” aparece na mesma posição discursiva que a pergunta de Jesus em Mc 13,2: “βλέπετε ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς;/ vê estas grandes construções?”. Nesse caso, a “fé em Deus” contrasta com a “contemplação das pedras”⁸⁷.

O segundo novo elemento, “este Monte”, também surge em razão da perplexidade de Pedro ao ver a figueira seca, existindo aqui um considerável grau de comparação discursiva: com fé em Deus, o mesmo que se fez com a figueira poderá ser feito com todo “este Monte”. Ao saírem para fora da cidade, o Monte sobre o qual estava o Templo certamente ficava mais visível⁸⁸. Não se trata de qualquer monte, mas “τῷ ὄρει τούτῳ/ este Monte”. A narrativa é construída para fornecer esse efeito: a figueira, o Monte e o Templo são os elementos principais dos três paralelos, todos os três ligados por um oráculo de julgamento/maldição, com uso extensivo de hipérbole⁸⁹. Essas correspondências encontram paralelismos no nível do discurso, na semântica e na sintaxe:

⁸⁶ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 191-192.

⁸⁷ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 191-193

⁸⁸ HORSLEY, R. A., *Jesus e o Império*, p. 102.

⁸⁹ MEYNET, R., *Rhetorical Analysis*, p. 197.

Kaì E	ὅταν ὀψὲ ἐγένετο sendo já tarde →	ἐξεπορεύοντο ἔξω saíram para fora →	τῆς da →	πόλεως (Mc 11,19) cidade
Kaì E		ἐκπορευομένου αὐτοῦ saindo ele	ἐκ τοῦ do	ιεροῦ (13,1) Templo
λέγει αὐτῷ· Disse-lhe →	[ὁ Πέτρος] Pedro →	ῥαββί, Mestre →	ἴδε ἡ συκῇ (11,21) veja a figueira →	
λέγει αὐτῷ· Disse-lhe	εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· um dos discípulos	διδάσκαλε, Mestre	ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί (13,1) veja que grandes pedras [...] construções	
καὶ ἀποκριθεὶς E respondeu	ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς Jesus disse-lhes ←	ἔχετε πίστιν θεοῦ (11,22) tenham fé em Deus ←		
καὶ ὁ Ἰησοῦς E	εἶπεν αὐτῷ· Jesus disse-lhe.	←	βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; (13,2) Vê estas grandes construções?	
ὃς ἂν εἴπῃ o que disser →	τῷ ὄρει τούτῳ· a este Monte →	ἄρθῃ καὶ βλήθῃ εἰς τὴν θάλασσαν (11,23) joga-se e lança-se ao mar →		
(13,2)	(μεγάλας οἰκοδομάς) grandes construções	οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derrubada		

Dessa forma, então, vê-se que o quiasmo é estruturado sobre uma ampla correspondência nos níveis do discurso e da sintaxe, mas também por referências semânticas e de oposição. Essa estrutura também permite entender a ausência de alguns componentes narrativos em uma das partes e a ambiguidade em outros componentes, que fora dessa estrutura permaneceriam desconexos. Dessa forma, se em Mc 13,1-2 não se esclarece o porquê da destruição do Templo, a contraparte quiástica preenche a lacuna, fazendo referência à ausência (adv. “εἰ μὴ/ *senão*”) de frutos. Ajusta também a dificuldade de interpretar, dentro do contexto maior da narrativa, a menção ao Monte (locativo definido, “τῷ ὄρει τούτῳ/ *a este Monte*”) que se lança ao mar, isto é, na estrutura do quiasmo, pode-se claramente ver o contraste que prediz a destruição do Templo, fornecendo um elo narrativo de interpretação. Essas ausências e ambiguidades são partes características da retórica semítica, daí a necessidade de uma leitura mais analítica do texto bíblico.

7. Análise do uso do Antigo Testamento

Uma vez demonstrada a relação paralela entre o oráculo de maldição em Mc 11,12-14; 19-23 e o oráculo de predição em Mc 13,1-2, é preciso saber se ambos os textos se utilizam de fontes comuns ou distintas entre si. Ao passo que uma

mesma fonte poderia favorecer a estrutura paralela⁹⁰, alusões ou citações muito fora de contexto aumentariam a distância redacional.

A análise das tradições subjacentes em Mc 13,1-2 indicou um grau considerável de continuidade nos oráculos e predições anti-Templo na literatura judaica (Jr 7,4-15; 26,9; 17-19; Dn 9,26; Testamento de Levi 16,4). Da mesma forma, a figueira encerra em si mesma um elemento literário importante na tradição bíblica, sendo comum a menção literal da figueira como fruto e/ou sinônimo comum de prosperidade ou rendimento básico (4Rs 18,31; 1Mac 14,12), ou como símbolo de riqueza em tempos messiânicos (Jl 2,22). Assim, Os 9,10 fala de Israel como fruto de figueira em contraste com o desvio pelo qual se tornaram “abomináveis”; Hab 3,17 e Mq 7,1 transmitem uma mesma tradição em que a ausência de frutos na figueira aparece num cenário escatológico de juízo. Esse último uso do termo é o que parece transmitir o episódio em que Jesus lança um oráculo contra a figueira (Mc 11,12-14; 19-23), mas se for esse o caso, não se trata de uso explícito do AT⁹¹, mas apenas reminiscências de linguagem e vocabulário, traçadas intertextualmente pelo leitor⁹².

Além disso, essa continuidade não explicaria o tom do discurso, que traz um oráculo de maldição aparentemente impróprio⁹³, isto é, o texto deixa claro que o motivo da ausência de frutos encontrava-se na estação (Mc 11,13)⁹⁴, transferindo propositalmente a chave de interpretação para outro contexto, aparentemente perdido entre o evento real (o que quer que tenha sido) e o processo redacional⁹⁵. Alguns estudiosos tentaram identificar o episódio da figueira como um empréstimo da linguagem profética de juízo contra o Templo⁹⁶, percebendo na estrutura redacional de Mc 11-12 um quiasmo em que os episódios da figueira e de purificação do Templo constituem o centro narrativo, essa estrutura estaria fazendo uso da imagem da figueira dentro do contexto escatológico do Antigo Testamento⁹⁷, em continuidade com a citação composta de Is 56,7 e Jr 7,11 em Mc 11,17⁹⁸. No entanto, ao olharmos o evento redacional do episódio da figueira à luz de sua relação com Mc 13,1-2, podemos identificar um uso comum do AT, em Ag 2,15-19:

¹⁵ Então, agora, coloquem isso em vossos corações, desde este dia em diante, antes de colocar pedra sobre pedra (θεῖναι λίθον ἐπὶ λίθον) no Templo do Senhor (ναὶ Κυρίου). ¹⁶ Quem vós éreis quando lançavam vinte medidas de

90 MEYNET, R., *Treatise on biblical rhetoric*, p. 255-256; BEALE, G. K. *Manual do uso do AT no NT*, p. 111.

91 MEYNET, R., *Treatise on biblical rhetoric*, p. 254.

92 MEYNET, R., *Treatise on biblical rhetoric*, p. 256.

93 MEYNET, R., *Treatise on biblical rhetoric*, p. 256.

94 EVANS, C. A., *Mark 8:27–16:20*, p. 155.

95 EVANS, C. A., *Mark 8:27–16:20*, p. 151.

96 BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs), *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo*, p. 261. MARCUS, J., *Mark 8-16*, p. 872-873.

97 BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs), *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo*, p. 261.

98 BEALE, G. K.; CARSON, D. A., (Orgs), *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo*, p. 262-265.

cevada no recipiente do cereal e tornava-se em dez? E quando entravam no lagar para retirarem cinquenta medidas, e tornavam-se vinte? ¹⁷ Eu castigo a vós (ἐπάταξα ὑμᾶς) e as obras de vossas mãos: esterilidade (ἀφορίᾳ), praga e granizo. E não voltastes para mim — diz o Senhor. ¹⁸ Porém, sujeitem os vossos corações desde este dia em diante. Desde o vigésimo quarto dia do nono mês, desde o dia em que o templo do Senhor foi fundado, colocai isto nos vossos corações: ¹⁹ Se alguma coisa na eira se tornar reconhecível, e se a vinha, a figueira (συκῇ), a romãzeira e as oliveiras que não estão dando fruto, tornarem-se reconhecíveis: deste dia em diante, vos abençoarei⁹⁹.

O contexto persa da redação de Ageu¹⁰⁰ reflete o conturbado início do reinado de Dario I (Ag 1,1), momento mais prolífico do messianismo literário que inundaria a expectativa e o imaginário judaico do período subsequente. Porém, em Ageu, talvez mais do que em qualquer outro lugar, o messianismo (tipificado em Zorobabel) está intrinsecamente relacionado com a reconstrução do Templo (“λίθον ἐπὶ λίθον/ *pedra sobre pedra*”, Ag 2,15)¹⁰¹ e a reversão da desastrosa situação do pós-exílio (“οὐ φέροντα καρπὸν/ *não estão dando fruto*” v.19) numa dramática mudança de castigo/bênção (“ἐπάταξα ὑμᾶς/ *eu vos castigo*” e “εὐλογῆσω/ *eu vos abençoo*”, vv.17 e 19).

O texto de Ag 2,15 é explicitamente citado em Mc 13,2¹⁰², com o uso da mesma expressão em referência às pedras do Templo (“λίθον ἐπὶ λίθον/ *pedra sobre pedra*”)¹⁰³. Mas a referência ao texto de Ageu remete também ao paralelo discursivo no episódio da figueira, uma vez que Ag 2,19 também menciona a figueira (“συκῇ/ *figueira*”) e a ausência de frutos (“οὐ φέροντα καρπὸν/ *não estão dando fruto*”) que se dá em razão de um juízo divino (“ἐπάταξα ὑμᾶς/ *eu vos castigo*”, v.17). Pode-se argumentar que, nesse caso, não há uma referência clara em Mc 13,1-2 e em Mc 11,12-14/19-23 ao contexto de bênção em Ageu 2,15-19, e a menção a “λίθος ἐπὶ λίθον/ *pedra sobre pedra*” em Mc 13,2 não pode se referir a Ag 2,15 porque enquanto este fala de construção (“θεῖναι/ *colocar, construir*”), aquele se refere à destruição (“καταλυθῇ/ *seja destruída*”). No entanto, a forma como o AT é citado no NT frequentemente inclui um uso retórico do contexto veterotestamentário¹⁰⁴, sendo que aqui há especificamente um uso irônico do contexto de Ag 2,15-19¹⁰⁵. Assim, o uso irônico de Ag 2,15-19 consiste (1) na forma como a redação marcana subverte o contexto de inspiração a construir o Templo em Ag 2,15-19 para o prenúncio de sua queda em Mc 13,1-2, numa estreita relação de oposição (“θεῖναι *colocar/destruir*”; “καταλυθῇ/ *seja destruída*”) e (2) pelo

99 SWEET, H. B. (Ed.), The Old Testament in Greek: According to the Septuagint. (tradução nossa)

100 RÖMER, T; MACCHI, J. D.; NIHAN, C. (Orgs), Antigo Testamento, p. 548.

101 MARCUS, J., Mark 8-16, p. 871; COLLINS, A. Y., Mark, p. 602.

102 BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT, p. 56.

103 BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT, p. 58-59.

104 BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT, p. 110-111.

105 BEALE, G. K., Manual do uso do AT no NT, p. 127.

contraste entre a bênção (Ag 2,19, em hebraico, no TM: “בִּרְכָּה/ *benção*”; LXX: “εὐλογῆσω/ *abenço*”) e a maldição (Mc 11,21, “κατηράσω/ *amaldiçoou*”), em relação ao mesmo cenário de ausência de frutos (“οὐ φέροντα καρπὸν/ *não estão dando fruto*”, Ag 2,19; “οὐδὲν εὔρεν εἰ μὴ φύλλα/ *não tendo senão folhas*”, Mc 11,13). Assim, o uso comum de Ag 2,15-19 endossa a justaposição entre Mc 11,12-14; 19-23 e Mc 13,1-2.

8. Comentários

Mc 13,1 – O texto de Mc 13,1 começa com uma cláusula de movimento, “ἐκπορευομένου αὐτοῦ/*saindo ele*”, na qual o genitivo absoluto cria uma ligação sintática com a cláusula precedente, fornecendo um elo que liga essa narrativa do Templo ao enredo maior de Mc 11–13¹⁰⁶, com a intenção de demonstrar que a saída de Jesus é o fim das narrativas de conflito no recinto¹⁰⁷. No dizer de Pohl, “Jesus sai para não voltar mais”¹⁰⁸.

Quando relacionado ao episódio da viúva (em que Jesus está dentro do Templo) e ao do discurso escatológico (em que ele está diante do Templo), a movimentação de Jesus ganha um novo significado teológico: a saída é o ponto concêntrico do julgamento contra um Templo que absorve todo o sustento das viúvas como a de Mc 12,40-44, querendo significar a ruptura absoluta com a assimetria das “grandes pedras”, refletindo de perto o oráculo de Jr 7,1-15, no qual a ausência de justiça com “o estrangeiro, o órfão e a viúva” (Jr 7,6) causará a queda Templo (Jr 7,14).

Além disso, a movimentação de Jesus em relação ao Templo é parte importante do paralelismo com o episódio da Figueira e do Monte: em Mc 11,12 ele sai de Betânia e tece um oráculo contra a figueira; em Mc 11,19, ele sai da cidade e proclama um oráculo contra o Monte; finalmente, em Mc 13,1 ele sai do Templo e faz uma predição oracular contra suas suntuosas construções. Há claramente uma evolução entre os paralelos: a saída definitiva de Jesus ocorre numa crescente narrativa, e sua ruptura final não é consumada senão após um dramático confronto de idas e vindas.

Em Mc 13,1, o termo grego usado para identificar o Templo é *ἱερόν*, geralmente utilizado na literatura helenística para templos a divindades gregas¹⁰⁹, e, por isso, evitado pela LXX¹¹⁰, e na literatura judaica do séc. I a.C.¹¹¹. O NT não faz a mesma distinção que a LXX ou judaísmo de seu tempo, de modo que, de forma geral, *ἱερόν* é expressão comum para identificar o Templo¹¹². Em Marcos,

106 EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 296; STEIN, R. H. Jesus, the temple and the coming Son of Man p. 55.

107 EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 295; STEIN, R. H. Jesus, the temple and the coming Son of Man p. 54.

108 POHL, A., Evangelho de Marcos, p. 255.

109 LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 822.

110 TAYLOR, B. A., Analytical lexicon to the Septuagint, p. 285.

111 KITTEL, G. *et al.*, Dicionário teológico do Novo Testamento – vol. 1, p. 388.

112 LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Léxico Grego-Português do Novo Testamento, p. 592.

no entanto, oito das nove ocorrências aparecem na seção dos capítulos 11–13, na qual a oposição entre o ministério de Jesus e o Templo chega ao seu clímax, o que talvez indique uma propensão à mesma ressalva comum à literatura mais ampla do Judaísmo do Segundo Templo.

Além disso, o senso de oposição ao Templo é acentuado com a descrição suntuosa de suas construções, de modo que a estrutura narrativa de Mc 13,1-2 surge a partir da afirmação espetaculosa do discípulo. Em um relato cronologicamente próximo à redação marcana, Josefo descreve a estrutura do Templo herodiano em termos tão grandiosos que não poderia ser comparado a nada que já existisse em Jerusalém:

A frente desse soberbo edifício parecia a de um palácio real [...]. As pedras, de tamanho extraordinário (μεγέθη τῶν λίθων), faziam frente para fora e estavam ligadas entre si com ferro, por dentro, para que pudessem resistir a todas as injúrias do tempo. Depois que esse muro foi erguido, tão alto quanto o vértice do montículo, encheu-se todo o vazio que havia por dentro dele. Formou-se assim uma plataforma, cujo perímetro era de quatro estádios, pois cada uma das frentes tinha um estádio de comprimento, e havia um grande pórtico, colocado no meio dos dois ângulos¹¹³.

O complexo de construções do Templo era tão vasto que interligava torres e construções através de pátios ligados ao edifício central, cuja soma das construções adjacentes “cobria cerca de 1/6 da antiga cidade de Jerusalém”¹¹⁴, no que não se pode menosprezar o ar admiração dos discípulos: “Mestre, veja quão grandes pedras e quão grandes construções!”¹¹⁵. É certo que, dada a divergência dos Sinóticos, pode-se ponderar até que ponto os detalhes de Mc 13,1 refletem com segurança as memórias do evento, mas, para a composição do autor, essa é a expressão de surpresa que acentua todo o furor de seu enredo: as “grandes pedras e grandes construções” erguem-se como resultado da corrupção do “covil de ladrões” (Mc 11,17), da injustiça dos que “devoram as casas das viúvas” (Mc 12,40) e da negligência do *gazofilácio* que recebe da viúva pobre “toda a sua vida” (Mc 12,44).

Mc 13,2 – Embora a contundência do dito de Mc 13,2 seja constantemente contestada como ficção posterior aos eventos que culminaram com a queda do Templo, em 70 d.C., esse tipo de embate já era típico do ministério de Jesus¹¹⁶, que emprega um discurso já conhecido da profecia hebraica¹¹⁷, de forma que o tom apocalíptico de Mc 13,2 apenas leva a oposição ao seu ponto mais alto,

113 JOSEFO, F., História dos hebreus, p. 1001; JOSEFO, F., The Works of Josephus: Greek Text – vol. 3, p. 403.

114 LANE, W. L., The gospel of Mark, p. 402.

115 MATEOS, J.; CAMACHO, F., El Evangelio de Marcos, p. 287.

116 BALZ, H.; GERHARD, S., Exegetical Dictionary of the New Testament, vol. 2, p. 264.

117 LANE, W. L., The gospel of Mark, p. 402.

ressaltada em explícita ênfase pelo uso do acusativo plural “grandes construções”, que contrasta com a negação enfática “certamente não ficará aqui pedra sobre pedra”, o que não deixa nenhuma dúvida sobre a natureza e a extensão da destruição.

Pensa-se, de forma equivocada, que a negação enfática com o aoristo subjuntivo, “οὐ μὴ ἀφεθῇ/certamente não ficará”), possui força sintática menor do que a negação com indicativo futuro, usada em Lc 21,6. No entanto, “enquanto οὐ + indicativo nega uma certeza, οὐ μὴ + subjuntivo nega uma potencialidade”¹¹⁸. O aoristo subjuntivo, além do mais, pode indicar inclusive uma tradição mais primitiva do dito, dado que o verbo futuro preferido na narrativa lucana, pode ter surgido para reforçar a profecia anterior ao evento. O segmento v.2d apresenta o último estágio do oráculo: “ὅς οὐ μὴ καταλυθῇ/que não seja derrubada”, trazendo novamente a marca da negação enfática¹¹⁹, mais uma vez com o aoristo subjuntivo, o que demonstra a insistência em colocar em relevo o caráter exaltado da afirmação.

Como se demonstrou na análise retórica do texto, o dito de Mc 13,1-2 forma um paralelo quiástico em dois níveis com Mc 11,12-14 e Mc 11,19-23, no qual o Templo exerce um paralelo discursivo com a figueira (Mc 11,13-14) e o Monte (Mc 11,23). Como pondera Evans, a história da figueira “pode ter suas origens em uma parábola ‘encenada’ do ministério de Jesus, ou uma ação profética [...] cujo contexto original e/ou a chave interpretativa foi perdida”¹²⁰. O nível de equivalência semântica e discursiva, no entanto, apontam que a chave hermenêutica se encontra no paralelo em quiasmo entre Mc 11,13-14/19-23 e Mc 13,1-2. Em ambos os casos, o gênero oracular imprime um forte tom de julgamento ao discurso: a figueira secará, o Monte se jogará ao mar e o Templo será destruído.

Além da ampla equivalência, o paralelo possui uma alusão comum ao AT. Como um ponto característico da sátira oracular, os ditos de Jesus aludem de forma irônica a Ag 2,15-19. O contexto de Ageu, como a pesquisa bem apontou em sua Análise do uso do AT, reflete a intensa situação de reversão do caos em bênção (“ἐπάταξα ὑμᾶς/ eu vos castigo”, Ag 2,17; “εὐλογῆσω/ eu vos abençoo”, Ag 2,19) e expectativa pela construção do que viria a ser o Segundo Templo judaico.

A alusão feita pela sobreposição da maldição da figueira e da predição de queda do Templo soa extremamente irônica: as mesmas pedras colocadas nos alicerces da construção do Templo (“λίθον ἐπὶ λίθον/ pedra sobre pedra”, Ag 2,15), agora serão derrubadas uma por uma (“οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον/ certamente não ficará aqui pedra sobre pedra”); a mesma “συκῇ/figueira”, que esperava-se “tornar-se reconhecível” (Ag 2,19), agora secará “ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν/ desde a raiz” (Mc 11,20). Como linguagem apocalíptica, a ênfase na hipérbole e

118 WALLACE, D. B., Gramática grega, p. 468.

119 LOUW, J. P.; NIDA, E. A., Léxico Grego-Português do Novo Testamento, p. 76.

120 EVANS, C. A., Mark 8:27–16:20, p. 151.

na ironia é de se esperar, mas isso, além de reforçar a equivalência retórica, torna o tom do discurso ainda mais enfático. Em nenhum outro lugar do Evangelho de Marcos sua redação soa tão incisiva quanto na sobreposição desses ditos e no uso irônico de Ag 2,15-19, que fornecem a chave hermenêutica para a leitura dos oráculos de maldição à luz das injustiças do Templo.

Considerações finais

A presente pesquisa buscou fazer uma aproximação exegética ao texto de Mc 13,1-2, servindo-se, em grande medida, do Método Histórico-Crítico, que possibilitou a este trabalho uma análise mais pormenorizada das constituições diacrônicas do texto. Não obstante, a principal contribuição da pesquisa se deu no emprego, em conjunto com o Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica, que ampliou a perspectiva do texto em sentido síncrono, possibilitando uma melhor compreensão da dinâmica retórica de Mc 13,1-2.

A segmentação do texto forneceu os primeiros parâmetros sobre os quais a pesquisa pôde avançar, fornecendo um mapa visual da movimentação verbal e linguística do texto em questão. Em seguida, a tradução de Mc 13,1-2 demonstrou-se de imprescindível relevância para o trabalho, em especial, na medida em que se obteve uma aproximação mais pormenorizada à língua constituinte, garantindo também uma melhor compreensão semântica e filológica. A crítica textual, então, servindo-se dos passos metodológicos da segmentação e tradução, expôs os principais problemas de variantes e erros de transmissão de Mc 13,1-2, o que permitiu uma compreensão das fontes textuais.

Em um segundo momento metodológico, a pesquisa avançou sobre a análise do pré-texto, isto é, uma aproximação às tradições orientadoras da redação. Como se pode constatar, o texto de Mc 13,1-2 retoma, em sentido contínuo, como foco¹²¹, as tradições proféticas da literatura hebraica. Consciente das tradições subjacentes, a crítica da constituição do texto ampliou consideravelmente a perspectiva exegética da pesquisa, uma vez que demonstrou tanto a coesão interna de Mc 13,1-2, quanto a relação contextual, e de movimento, com o contexto imediato anterior, localizado no episódio da viúva pobre (Mc 12,41-44), e posterior, no discurso escatológico (Mc 13,3-37). Seguindo o processo metodológico, a crítica da redação evidenciou, em sinopse, as convergências e divergências entre os paralelos sinóticos de Mc 13,1-2, sinalizando não só as características redacionais da redação marcana, como as ênfases de orientação teológica e literária. Em seguida, a análise do gênero encontrou formas literárias típicas do oráculo de julgamento, com uso de linguagem apocalíptica, o que levou a pesquisa a uma leitura mais consciente do padrão literário e da forma como o texto se impõe ao leitor.

121 COLLINS, A. Y., Mark, p. 600.

Uma parte considerável da pesquisa, então, se dedicou à Análise Retórica Bíblica Semítica, evidenciando a segmentação interna de Mc 13,1-2, a estrutura em quiasmo de Mc 11,1-13,27 e, dentro da estrutura, a relação paralela entre Mc 11,13-14/19-23 e Mc 13,1-2. Na segmentação interna, pode-se notar um alto grau de estilo e estética literária, através da qual pode-se perceber a movimentação retórica entre “o Templo”, “as construções” e as “pedras sobre pedras”. Da mesma forma, a identificação do quiasmo disposto em Mc 11,1-13,27 garantiu à pesquisa uma análise muito mais pormenorizada da estrutura retórica da seção maior do texto investigado, fornecendo vários elementos da proposta redacional do autor, o que auxiliou na compreensão de Mc 13,1-2. Enfim, o paralelo entre Mc 11,13-14/19-23 e Mc 13,1-2 levou a pesquisa ao seu momento mais exitoso, uma vez que a justaposição entre os episódios da figueira, do Monte e do Templo estabeleceu uma chave hermenêutica para se interpretar as lacunas discursivas que, de outro modo, tornam-se superficiais.

No último estágio metodológico da pesquisa, a Análise do uso do AT no NT estabeleceu um parâmetro confiável sobre o qual investigar o uso alusivo de Ag 2,15-19 na estrutura paralela de Mc 11,13-14/19-23 e Mc 13,1-2. Embora o emprego do método ainda não seja tão popularizado, forneceu elementos concretos sobre os quais estabelecer uma relação intencional de alusão irônica a um texto do AT, a partir dos quais a pesquisa não só pôde endossar a justaposição entre os oráculos de Mc 11,13-14, Mc 19-23 e Mc 13,1-2, como também perceber seu referencial teológico, sociopolítico e religioso, no caso, no uso irônico de Ag 2,15-19.

Em síntese, a pesquisa espera ter contribuído não só para a bibliografia de Mc 13,1-2, como também para o emprego em conjunto do Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Análise do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. Como ficou demonstrado, os resultados da conjugação destes métodos são de extrema relevância para exegese e a teologia bíblica, possibilitando obter bons resultados para a atuação pastoral da Igreja, em seus mais variados níveis de vivência do Evangelho hoje, procurando ler sempre os “sinais dos tempos”, em vista do Reino de Deus.

Referências bibliográficas

- BALZ, H. R.; GERHARD, S. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2. Grand Rapids: William B, 1994.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BEALE, G. K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- BLOMBERG, C. L. *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

- BRETTLER, M. Z.; NEWSOM, C. A.; PERKINS, P. *The New Oxford Annotated Bible – New Revised Standard Version*. Oxford: University Press, 2018.
- CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CASALINI, N. *Lettura di Marco*. Narrativa, Esetica, Teologica. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2005.
- CASTRO SÁNCHEZ, S. *El sorprendente Jesús de Maros*. El Evangelio de Marcos por dentro. Madrid: Comillas, 2005.
- COLLINS, A. Y. *Mark: A Commentary. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBET-GALLAND, C. O evangelho segundo Marcos. In: MARGUERAT, D. *Novo testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- CRANFIELD, C. E. B. *The Gospel According to Saint Mark (CGTC)*. London: Cambridge UP, 1985.
- DUNN, J. D. G. *Jesus recordado. O cristianismo em seus começos*. Contagem: Biblioteca Teológica; São Paulo: Paulus, 2022.
- EDWARDS, J. R. *O Comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd, 2018.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ERNST, J. *Il Vangelo secondo Marco*, vol. 2. Il Nuovo Testamento commentato. Brescia: Morcelliana, 1991.
- EUSÉBIO. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- EVANS, C. A. *Mark 8:27-16:20. Word Biblical Commentary 34B*. Dalas: Word Incorporated, 2001.
- GNILKA, J. *El Evangelio Según San Marcos: Mc 8,27-16,20*, vol. 2. Salamanca: Sigueme, 1997.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Revista Brasileira de Interpretação Bíblica*, v. 2, nº 3, p. 9-41, 2021.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, I; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. (Orgs.). *Exegese, Teologia e Pastoral: relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: Academia Cristã, 2015, p. 221-245.
- GRASSO, S. *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*. I libri biblici. Roma: Paoline, 2003.
- HENDRIKSEN, W. *Marcos*. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- HORSLEY, R. A. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova ordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HURTADO, L. W. *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo – Marcos*. São Paulo: Editora Vida, 1995.
- JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986.
- JOSEFO, F. *História dos hebreus*. 8. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- JOSEFO, F. *The Works of Flavius Josephus: Greek Text with Morfology*. edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini: Weidmannos, 1884.
- JOSEPHUS, Flavius. *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. New Updated Edition. Edited by William Whiston. Peabody: Hendrickson, 1980.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento – história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

- MATEOS, J.; CAMACHO, F. *El Evangelio de Marcos*. Análisis lingüístico y comentario exegético, vo. III: Cerf, 1997.
- KITTEL, G. et al. *Dicionário teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- LA GOIA, F. *Marco*. Análise narrativa del Vangelo più antico. Todi: Tau Editrice, 2019.
- LANE, W. L. *The gospel of Mark*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1974.
- LENTZEN-DEIS, F. *Comentário ao Evangelho de Marcos: Modelo de Nova Evangelização*. São Paulo: Ave Maria, 2003.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIMA, M. L. C. *Exegese bíblica: teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIMA, M. L. C. *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Reflexão, 2012.
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MARCUS, J. *Mark 8-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27). New York: Yale University Press, 2009.
- MAZZAROLO, I. *Evangelho de Marcos*. Estar ou não com Jesus. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2012.
- METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2ª ed. New York: United Bible Societies, 1994.
- MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Il Vangelo di Marco*. RBS 8. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2016.
- MEYNET, R. La retórica bíblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MEYNET, R. *Rhetorical Analysis – An Introduction a Biblical Rhetoric*. Sheffield: Academic Press, 1998.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MULHOLLAND, D. M. *Marcos: Introdução e comentário*. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos, Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*, 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T. C.; HALL, C. A. (ed). *Evangelio Según San Marcos*. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Novo Testamento, vol. 2. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- PAROSHI, W. *Origem e transmissão do texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- PENNER, K.; HEISER, M. S. *Old Testament Greek pseudepigrapha with morphology*. Bellingham: Logos Bible Software, 2008.
- PÉREZ MILLOS, S. *Marcos. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE, 2014.
- PESCH, R. *Il vangelo di Marco: Segunda Prima* (CTNT II/2). Brescia: Paideia, 1982.

- POHL, A. *Evangelho de Marcos. Comentário Esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta. Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A. *Evangelio de Marcos. Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Sevilla: Desclée De Brouwer, 2009.
- RÖMER, T.; MACCHI, J.; NIHAN, C. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.
- RYKEN, L. *Formas literárias da Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.
- SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso de Reimarus a Wrede*. Barueri: Novo Século, 2003.
- SOARES, S. A. G.; CORREIA JUNIOR, J. L.; OLIVA, J. R. *Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- STANDAERT, B. *Marco*. Vangelo di una notte vangelo per la vita. Commentario, Testi e Commenti, A2. Bologna: EDB, 2012.
- STEIN, R. H. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament – Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- STEIN, R. H. *Jesus, the temple and the coming Son of Man: a commentary on Mark 13*. Illinois: InterVarsity Press, 2014.
- SWEET, H. B. (Ed.). *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*. Cambridge at the University Press, 1909.
- TAYLOR, B. A. *Analytical lexicon to the Septuagint*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.
- WALLACE, D. B. *Gramática grega*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.
- WILLIAMSON, L. JR. *Marco*. Collana Strumenti. Torino: Claudiana 2004.

Capítulo III

O hino de Romanos 11,33-36: o mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria

Waldecir Gonzaga¹

Eliseu Fernandes Gonçalves²

Introdução

O Novo Testamento menciona diversos hinos e cânticos espirituais, como descritos nos evangelhos e em várias epístolas, a exemplo dos que temos em: Lc 1,68-75; Rm 11,33-36; 1Cor 13; Ef 1,3-14; 5,14; Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; 1Tm 3,16; ainda a exemplo do único hino aleluiático do Novo Testamento, em Ap 19,1-8.

Neste ensaio, busca-se submeter a perícope de Rm 11,33-36 aos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Rm 11,33-36 constitui-se em um hino que aborda o tema do mistério do plano redentor em Cristo, a partir do tema da Sabedoria, “a partir da qual Deus abraça todas as coisas deste mundo em vista do bem de todos”. Segundo Lagrange, trata-se de “hino à potência e à sabedoria de Deus”. Toda história da salvação de Deus se concentra na pessoa e obra de Jesus Cristo, que, na epístola de Romanos é tratada por Paulo como assunto central, pois se trata do *mysterium salutis*. A perícope apresenta um “plano” para que todos possam conhecer ao Senhor. Progressivamente, a revelação deste plano na história humana foi se completando até que, na plenitude dos tempos, Cristo se manifestasse (Gl 4,4). Ajuda o fato de que a perícope pertence a uma carta considerada autenticamente paulina, comumente aceita por todas as tradições do cristianismo. De acordo com Bauer, Gálatas libertou os cristãos do judaísmo, neste caso, das práticas que Paulo se opõem, e em Romanos, os cristãos foram libertos do exclusivismo judaico, para um universalismo cristão.

O gênero epistolar era altamente usado na Antiguidade Clássica. Paulo fez uso dele, como meio de comunicação em seu tempo. As características das cartas no período greco-romano, eram: a *Filofronese*: expressão de afeto entre o emissor

1 Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto no CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

2 Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta e Especializado em Antropologia Cultural pela CECIERJ –UERJ; Curso Livre em Teologia, pela Faculdade Teologia Betesda; pós-graduação lato sensu em Teologia Pastoral, pela Faculdade Unida de Vitória. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica da PUC-Rio. E-mail: <eliseuhistoriador@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>

e o receptor da carta, isto é, pelo uso da afetividade, podemos encontrar, os termos como: “irmãos” (Rm 1,13;7,1.4;8,12;10,1;11,25;12,1;15,14-15.30; 16,17) e “amados” (Rm 1,6; 12,19); a *Parousia*: o emissor se expressa como se estivesse presente ou prestes a chegar. Por exemplo, o Apóstolo Paulo propunha visitá-los (Rm 1,13; 15,22); também poderia conter uma *Homilia*: o emissor persuade o destinatário e deseja continuar o diálogo quando reencontrar-se com este. Paulo, como homem de seu tempo, utiliza-se dos recursos retóricos das cartas gregas e romanas. A Epístola aos Romanos, além de uma maiêutica (perguntas e respostas, neste caso, a diatribe) no corpo da carta, traz um belíssimo texto em seu conteúdo Rm 11,33-36, que contém um hino, e uma doxologia que completa o estilo/gênero hínico deste texto paulino.

Para Bryan³, na estrutura de Romanos, como nas demais, podemos ver uma saudação, o corpo e uma saudação final, na qual o apóstolo deseja saúde e bem-estar aos que recebiam a correspondência. Neste sentido, na Epístola aos Romanos, consideramos que Rm 1,6-15 temos a saudação com um elogio: “ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ/porque a vossa fé é proclamada em todo o mundo” (Rm 1,8b); e o corpo da carta, com as suas temáticas, a partir de Rm 1,1-5 até Rm 15,32; a saudação final, a temos no último capítulo, ou seja, em Rm 16, no que Paulo saúda seus cooperadores e conclui com uma bênção: “Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἄμήν/a graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos vós. Amém” (Rm 16,24), ou no v.27, como final mais longo.

É possível considerar o hino de Rm 11,33-36 como resultado de uma explanação teológica da salvação, não somente para os judeu-cristãos, mas para todos, visto que a Epístola aos Romanos é a expressão do Evangelho segundo Paulo, ele assevera que a partir da rejeição parcial de Israel, o povo eleito, os gentios foram agraciados com a promessa e fazem parte do Corpo de Cristo, que é a Igreja; contudo a rejeição se dá a partir de Israel e não de Deus. Toda a argumentação é desenvolvida a partir do mistério que foi revelado em Cristo, quanto à união dos judeus e gentios em uma comunidade de fé em torno de Jesus Cristo, que é, segundo as promessas das Sagradas Escritas o Salvador (Rm 1,16; 11,11).

Notadamente, a Epístola aos Romanos que, na seção de 9,1-11,36, demonstra a problemática da rejeição de Israel por causa de sua incredulidade. Por este motivo, e ao mesmo tempo, ela traz a aceitação dos gentios que agora passam a crer em Jesus como a justiça de Deus encarnada, que é aceita pela fé e pede mudança de comportamento, com a prática das virtudes teológicas e ético-morais. Porém, o mesmo Paulo alerta para a eleição de Israel, como povo da promessa: “οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λείμμα κατ’ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν/então, também neste tempo, o remanescente de acordo com a eleição da graça” (Rm 11,5).

Por se tratar da graça, e se era para que todos pudessem experimentá-la, a resposta deveria estar em permitir ou colocar todos em um mesmo *status quo* de

3 BRYAN, C., A preface to Romans: notes on the Epistle in its literary and cultural setting, p.12

desobedientes, como afirma no versículo antecedente ao hino: “συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπειθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ / *porquanto coencerrou Deus a todos sob a obstinação a fim de que para com todos [ele] demonstrasse ser misericordioso*” (Rm 11,32). Portanto, o mistério da salvação é igualmente o mistério da misericórdia dada, segundo Paulo, nos contextos imediatos do hino, o qual manifesta a compaixão de Deus inclusive no perdão aos ímpios (*iustificatio impiorum*).

O tema da misericórdia salvífica de Deus está na seção de Rm 9-11, que trata da história de Israel; este passo é importante para o desenvolvimento da Igreja, que, a partir da Ressurreição de Cristo, imprime ainda mais a identidade cristã nos seguidores de Jesus de Nazaré. Segundo Penna⁴, Paulo tem como pano de fundo uma *‘aqedah*, em que Abraão não sacrifica Isaac com seu cutelo, mas Jesus padece como sacrifício (Rm 8,32), lembrando que a figura de Abraão, na Carta aos Romanos, aparece nominalmente muitas vezes (Rm 4, 1-16; 9,7; 11,1). Inclusive, Tertuliano usa esta interpretação; Balthasar⁵ nos diz que “mistério de Cristo assim como o entendimento que se faz presente na cruz soberanamente na graça gratuita do Novo Testamento”.

Portanto, a estrutura de Rm 9–11 é uma seção, e nela temos uma mensagem esquematizada em exortação ou de “λόγος προτρεπτικός/*palavra protreptica*”, que, dentro da macroestrutura da Epístola, é a convergência de toda a argumentação e defesa do Evangelho pregado pelo Apóstolo Paulo. E ambos os povos, ou seja, os judeus, como eleitos por causa de Abraão (Rm 4), e os gentios, como novos membros do povo de Deus, devido a incredulidade de Israel, a partir da própria ação divina de permitir a decadência do pecado em ambos, a ação foi por pura misericórdia, para que ambos fossem alcançados por ela, portando a divina na mensagem do Evangelho, que é justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo (Rm 3,23; 6,23).

Ao longo da Epístola aos Romanos, toda a argumentação paulina está atrelada à fé como virtude teologal para a salvação. Segundo Schreiner⁶, podemos ver a temática na misericórdia salvífica de Deus em Romanos, em sua divisão septenária:

- I - O Evangelho como revelação da justiça de Deus (1,1-17)
- II - A justiça de Deus em sua ira contra os pecadores (1,18-3,20)
- III - A justiça salvadora de Deus (3,21-4,25)
- IV - Esperança como resultado da justiça pela fé (5,1-8,39)
- V - A justiça de Deus para Israel e para os Gentios (9,1-11,36)
- VI - A justiça de Deus na vida diária (12,1-15,13)
- VII - A extensão da justiça de Deus pela missão paulina (15,14-16,23)

Em sua Epístola aos Romanos, o apóstolo Paulo organiza o clímax de uma salvação por meio da fé (Rm 11,20: “καλῶς τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ

4 PENNA, Romano. La lettera di Paolo ai Romani (Guida alla Lettura), p.52-54.

5 BALTHASAR, Hans Urs von. *Mysterium Paschale*, p.50.

6 SCHREINER, T.R. *Romans: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, p.27.

τῇ πίστει ἔστηκας. μὴ ῥυπηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ·/ *Está bem! A incredulidade fez com que eles fossem arrancados, mas tu pela fé tens estado em pé. Não ensoberbeças, porém, teme*). Portanto, segundo o próprio Paulo, os remanescentes são salvos pela graça mediante a fé (Ef 2,8-9) e devem praticar “boas obras” (Ef 2,10). Segundo Longenecker⁷ a estrutura dos remanescentes, olhando para Rm 9-11, seria tripartite:

- Parte I: As promessas de Deus dadas ao remanescente com suporte em citação de Rm 9,6-29.
- Parte II: A presente situação de Israel de descrença ante ao estado de crença dos gentios.
- Parte III: O curso da História da Salvação de Deus como expressada com respeito ao tópico I um presente remanescente dentro de Israel, mas também, com respeito ao tópico II, o presente remanescente dentro dos gentios e com o próprio tópico III que é a salvação de todo Israel (Rm 11,1-32).

Este hino de Rm 11,33-36 faz várias alusões diretas ao Antigo Testamento, das Sagradas Escrituras de Israel, “tomadas livremente de diversas fontes”, com uma reinterpretação salvífica, mas não apenas para Israel e sim aberta para todos. Contudo, para o mundo, a ação divina da eleição dos que creem no Filho de Deus foi apregoada como “mistério de Deus” em Cristo, na convergência de todas as coisas, em uma perspectiva escatológica, dentro do escopo da Epístola aos Romanos, na história redentora, totalmente focada e presente na pessoa de Jesus Cristo⁸.

1. A estrutura da Epístola aos Romanos

Elaborar a estrutura de um texto auxilia e muito em sua análise, visto que ajuda a perceber o desenvolvimento do discurso, com toda a sua argumentação. Em relação aos textos bíblicos é possível fazer este trabalho a partir das várias análises retóricas, seja a grega, a romana ou a semítica. Cada uma tem suas regras e nomenclaturas. Por exemplo, quando se analisa a Epístola aos Romanos a partir dos critérios da retórica clássica, como sugerem Witherington III e Hyatt⁹, empregando inclusive a nomenclatura a partir dos termos latinos, podemos encontrar a seguinte divisão:

- *Exordium*: Rm 1,1-12
- *Narratio*: Rm 1,13-15
- *Propositio*: Rm 1,16-17
- *Probatio*: Rm 1,18–15,13
- *Refutatio*: Rm 9,1–11,36
- *Perotatio*: 15,14–16,27

⁷ LONGENECKER, R. N. *Epistle to the Romans*, p.768.

⁸ BERRY, D. I. *Glory in Romans and the unified purpose of God in redemptive history*, p.163-164.

⁹ WITHERINGTON, B.; HYATT, D. *Paul's Letter to the Romans*, p.17.

Então, à luz da ótica de retórica clássica, a Epístola aos Romanos ficaria assim: o *exordium*¹⁰, que é a introdução da epístola (Rm 1,1-12); a *narrativo*, que é o pano de fundo histórico da epístola (Rm 1,13-15); a *propositio*, é o propósito da epístola (Rm 1,16-17), o *motif* ou causa de sua tessitura; a *probatio*, que também pode ser chamado de *argumentatio* ou *confirmatio*, é o corpo da carta com sua argumentação e provas do quer o autor está falando (Rm 1,18-15,13); no caso de Romanos, ainda se tem a *refutatio*, que seria uma argumentação imaginária com um interlocutor (Rm 9,1-11,36), com o qual, por meio de “perguntas retóricas” (diatribe), o autor constrói a refutação de quaisquer contrapontos de ideias. A períclope em estudo (Rm 11,33-36), na retórica greco-romana, encontra-se em uma estilística de *refutatio* ou refutação de conceitos equivocados pela argumentação que o Apóstolo desenvolve a partir de possíveis contrapontos dos ouvintes e leitores, em um estilo dialógico com um possível questionamento. Esta argumentação retórica está em toda seção de Rm 9,1-11,36.

De acordo com Moo¹¹, as perguntas de retórica de Rm 9–11 trazem uma *argumentatio*/argumentação paulina:

Nestes capítulos, Paulo continua a usar o estilo dialógico que é tão característico de Romanos. Ele usa questões retóricas para mover sua argumentação (9,14.30; 10,8; 14-15a.18.19; 11,1.7.11) e em 9,19-23 se envolve em diálogo com um respondente fictício. Estes são dispositivos argumentativos e não nos fornecem necessariamente qualquer informação sobre os destinatários “reais” do argumento de Paulo nesses autores. No entanto, o discurso de Paulo dos cristãos gentios em 11,13-32 está na categoria diferente. Isso deve ser lido como indicação do público-alvo de Paulo nesse ponto de sua discussão e demonstra que um dos propósitos de Paulo em Rom 9–11 é a repreensão da arrogância gentia (em Roma e em outros lugares) em relação a judeus e cristãos judeus. Mas é necessário que esse seja o único público-alvo de Paulo ao longo desses capítulos? Nós não pensamos assim. A veemente afirmação de preocupação de Paulo por seus parentes judeus, bem como sua cuidadosa defesa escriturística da exclusão de muitos judeus da salvação messiânica, sugere fortemente que ele também escreve para convencer os cristãos judeus da verdade de seu evangelho. Como ele tem ao longo da carta, então, Paulo em Rm 9-11 escreve aos gentios e judeus cristãos, ambos representados, como vimos, na igreja de Roma.

Enfim, tem-se a *peroratio*, que traz a finalização e conclusão do autor (15,14-16,27), com a sumarização de pontos importantes e uma saudação para os destinatários. Entretanto, a retórica semítica é constituída de organização de ideias, de paralelos e com os elementos argumentativos de autores tanto do Antigo Testamento quanto do Novo Testamento, que mantém o padrão de organização textual

¹⁰ GRAY, P. Opening Paul's Letters, p.86.

¹¹ MOO, D. J. Epistle to the Romans, p.552.

na tessitura de seus escritos. Assim, a perícopes em estudo está na retórica greco-romana em uma estilística de *refutatio* ou refutação de conceitos equivocados pela argumentação que o apóstolo desenvolve a partir de possíveis contrapontos dos ouvintes e leitores, um estilo dialógico com um possível questionamento.

Esta argumentação retórica está em toda seção de Rm 9,1-11,36, haja vista as colocações paulinas em Rm 9,1-5a: a tristeza do Apóstolo para com Israel, e em Rm 9,5b: uma doxologia (“θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν./*Deus benedito eternamente. Amém.*”). A afirmativa paulina em alusão a Nm 23,19 em Rm 9,6: “Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ/*Todavia, não é que a palavra de Deus tenha falhado. Porque nem todos os de Israel, são de Israel*”. Dos vv.7-13: exemplos pela história patriarcal: Abraão e o filho da promessa: “ὅτι ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα/*porque em Isaac será chamada a tua descendência [semente]*”.

Abraão foi pai de muitos filhos, porém, só por meio de Isaac as promessas se tornariam realidade para Abraão e para todas as famílias da terra (Gn 21,12; 16,16; 25,2). O tema de esterilidade é retomado em Rebeca, igual à sua ancestral; neste ponto, na eleição divina, contudo, é percebido que Esaú era um homem sem afeição à espiritualidade e Jacó a tinha. Em Hb 12,16, o patriarca Esaú é chamado de “πόρνος ἢ βέβηλος/*fornicário ou profano*” [por se casar com mulheres da terra de Canaã, o que conota a ausência de espiritualidade, por isso, tido como algo profano].

De fato, não se isenta Jacó de seus erros; porém, vê-se na ausência da narrativa de um comportamento inadequado ou pecaminoso a inferência de um temor a Deus. E com a compra da primogenitura, um desejo de poder, os erros de Jacó, em “trapacear”, são retribuídos a ele na convivência com Labão (Gn 29,1-35; 31,7). Aliás, o texto sagrado já havia dito “ὅτι Ὁ μεῖζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι/*que o mais velho será como escravo ao mais novo*”. Nota-se o verbo que o apóstolo Paulo usa, “δουλεύσει”, significa ser escravo ou servir como um escravo a outro. Isto é a preeminência de Jacó sobre Esaú; por Jacó, os Doze patriarcas; e de Judá, o Messias veio (Rm 9,5). Do mesmo modo, em Malaquias, Deus expressa que amou a Jacó e aborreceu a Esaú (Ml 1,3). Paulo usa esta passagem em Rm 9,13; vejamos os textos paralelamente:

- Ml 1,2b-3a (TM): ²:בְּרָאִי הָיָה יְהוָה בְּרָאִי לִי יְשׁוּעָה כִּי־אֵלֶיךָ³ תִּתְּנֵנִי יְשׁוּעָה
/ “*não era irmão, Esaú de Jacó, oráculo de YHWH, e amei a Jacó, e a Esaú [eu] odiei.*”
- Ml 1,2b-3a (LXX): οὐκ ἀδελφὸς ἦν ἡσάυ τοῦ ἰακώβ λέγει κύριος καὶ ἡγάπησα τὸν ἰακώβ... τὸν δὲ ἡσάυ ἐμίσησα
/ “*não era Esaú irmão de Jacó, diz o Senhor, e amei a Jacó... porém, a Esaú odiei.*”
- Rm 9,13 (NA²⁸): καθὼς γέγραπται· Τὸν Ἰακώβ ἡγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα.
/ “*porque está escrito: a Jacó amei, mas a Esaú aborreci.*”

Em Rm 10,1-4, o Apóstolo coloca o princípio norteador de que é ter zelo sem entendimento não traz vantagem alguma e a instauração da justiça própria, e mediante esta, visar estabelecer a justiça de Deus é simplesmente impossível, vistos serem coisas totalmente diferentes. Logo, os contrapostos: a justiça das obras e a justiça da fé (vv.5-11), em que o Apóstolo se utiliza de citações e alusões do Antigo Testamento, como a citação de Lv 18,5 e a alusão de Ez 20,11: “Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ./Pois Moisés escreveu porque a justiça proveniente da Lei, o homem que pratica [as coisas da Lei], viverá por ela”.

Assim, nos vv.5-21, a argumentação está em textos que demonstram a infidelidade de Israel por causa de sua incredulidade, como se evidencia em Dt 32,11, a partir da versão da LXX, de onde o apóstolo Paulo busca o texto bíblico: “αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ’ οὐ θεῷ παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ’ οὐκ ἔθνη ἐπ’ ἔθνη ἀσυνέτῳ παροργῶ αὐτούς/Eles (Israel) com ciúmes me provocaram com o que não era deus, provocaram-me ciúmes com os ídolos deles, também eu com um que não é povo e com um povo insensato vos provocarei à ira”. As demais referências do Antigo Testamento neste capítulo estão em Jl 3,32 com Rm 10,13; Na 1,15 com Rm 10,15, que também tem Is 52,7; a tradição isaiana está contida em outros versículos como Is 53,1 e 65,2 além do Sl 19,4 dos vv.18-21.

A missão do apóstolo Paulo é retratada em Rm 11,13: “Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν. ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω, /Pois vos digo, aos gentios, que enquanto sou por certo o apóstolo dos gentios, glorificarei meu serviço”. Nesta seção da Epístola, que seria a *probatio* ou as provas que Deus tinha um plano salvífico para os gentios, Paulo se utiliza de um hino de ações de graças a Deus, por entender e participar deste plano oculto anteriormente a outras gerações.

Em Rm 16,25b, Paulo escreve afirmando que: “τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ χριστοῦ κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου /na pregação de Jesus Cristo segundo a revelação do mistério que estava em silêncio desde tempos eternos”. Um mistério que será cantado pelo Apóstolo Paulo como *conclusio* ou conclusão do tema da salvação em Rm 11,33-36. Esta perícope é um hino de ações de graça, pela ação divina em favor da humanidade, judeus e gentios podem, em um só corpo místico, serem chamados filhos de Deus, como lemos em Rm 8,15: “οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρᾶζομεν· Αββα ὁ πατήρ·/porque não recebestes o espírito de escravidão, para que, outra vez, vós estiverdes com medo, mas recebestes o Espírito de adoção, que em clamamos Abba, Pai”.

De fato, na mente do Apóstolo Paulo a adoção (*huiiothesia*) é uma retomada do tema do Êxodo, quando Deus adota a Israel (Ex 4,22-23). O mistério da adoção dos gentios é algo que é revelado, não se trata de um espírito de profundo

sono, ou seja, de entorpecimento, decorrente da insensibilidade do endurecimento; todavia, de adoção, neste versículo, a expressão Espírito de adoção (πνεῦμα υιοθεσίας), é uma metáfora soteriológica para a nova vida em Deus¹².

No contexto da adoção, existiam três formas possíveis: a adoção entre vivos, feita em vida e de modo irrevogável (*inter vivos*), também a adoção *testamentária* e, por fim, a adoção *póstuma*; em Roma praticam-se as duas primeiras. Desta maneira, a adoção paulina é testamentária, isto é, um documento oficial com um desejo ou ordem expressa do poder e direitos do pai de família (*pater potestas*) em favor dos adotados, que agora adquirem um novo nome e sobrenome com plenos direitos à herança de seus benfeitores. Nota-se exatamente esta alusão na estrutura de paralelo em Rm 8,15:

- A ^{15a} porque não **recebestes o espírito de escravidão**,
 B ^{15b} para que, outra vez, vós *estiverdes com medo*,
 A ^{15c} mas **recebestes o Espírito de adoção [filhos adotivos]**,
 B ^{15d} no qual *clamamos Abba, Pai*.

A mesma estrutura se encontra do texto grego:

- A ^{15a} οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας
 B ^{15b} πάλιν εἰς φόβον,
 A ^{15c} ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας
 B ^{15d} ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββα ὁ πατήρ

Em Ef 3,3-5, o autor fala igualmente do mistério de Cristo: “ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ/*no mistério de Cristo*” (v.4). Existe o que se pode chamar de *polypoton* ou *polipote*, que é a repetição de palavras com mudanças morfológicas, como seria os verbos ἀποκαλύπτω (*apokalypso/revelar*). Nesta perícopie encontram-se tanto o substantivo como o verbo: ἀποκάλυψιν/*revelação* - ἀπεκαλύφθη/*revelado*. De acordo com Lewis¹³ a adoção era um status descrito para as crianças, que mesmo não sendo filhos naturais herdavam tudo de seu benfeitor, que era legalmente o pai. Como o Paulo escreve aos Romanos, o contexto imperial político que as leis legitimavam o adotado aos plenos direitos de herança, segundo se encontra em Rm 8,16.17. Mas segue muito ilustrativa a ideia apresentada pelo autor, na epístola aos Efésios, em sua ponderação sobre o plano de Deus em Cristo para a adoção (Ef 3,3-5):

- ³κατὰ ἀποκάλυψιν ¹ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ ⁴πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ

¹² BURKE, T.J. Adopted Into God's Family, p.125.

¹³ LEWIS, R. B., Paul's Spirit of Adoption in its Roman Imperial Context, p. 153-8.

μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ ⁵ ὃ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι,³*Segundo a revelação ele me fez conhecer o mistério, como vos escrevi ante em resumo,* ⁴*Pelo qual podeis ler e discernir a minha compreensão no mistério de o Cristo,* ⁵*O qual (mistério) noutras gerações não foi conhecido aos filhos dos homens, como agora foi revelado aos Seus santos apóstolos e também os profetas no (pelo) Espírito (Santo).*

Quando se olha para o texto de Ef 3,3-5, a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, percebem-se algumas características próprias do raciocínio e trama linguística para a transmissão do tema, tenho paralelo entre início e fim das frases:

- O v.3a apresenta “a revelação”, está paralelo com “agora revelado”, no v.5b;
- O v.3a traz “mistério”, está em paralelo com “mistério”, no v.4b;
- O v.5a fala em “filhos dos homens”, paralelo com v.5b-c, que fala em “apóstolos e profetas”

2. Segmentação e tradução de Rm 11,33-36

Para a análise retórica utilizamos o texto grego da NA²⁸ e realizamos uma tradução da perícope. A estrutura desta perícope também é organizada visando um maior entendimento entre as partes, o que implica no valor da compreensão da inserção do hino no final da narrativa epistolar no final do capítulo 11 da epístola, como sendo uma doxologia final¹⁴ e conclusiva, de sublime louvor ao Soberano Senhor e Criador de tudo, onipotente¹⁵, insondável aos simples e limitados juízos humanos: seja em sua soberania, seja em sua misericórdia¹⁶; tema este, que “em Paulo adquire um caráter doxológico”¹⁷, da grandeza “inesgotável”¹⁸ e “incomensurável”¹⁹ de Deus

Rm 11,33-36 (NA28)	Rm 11,33-36 (Português)
: 33a Ὡ βάθος πλούτου + 33b καὶ σοφίας + 33c καὶ γνώσεως θεοῦ· = 33d ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ = 33e καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ	33a Ó profundidade da riqueza 33b e da sabedoria 33c e do conhecimento de Deus 33d <i>Quão insondáveis são os seus juízos</i> 33e <i>e inescrutáveis os seus caminhos</i>
: 34a Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; + 34b ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;	34a Porém, quem conhece a mente do Senhor? 34b Ou quem conselheiro dele tornou-se?

¹⁴ PITTA, R., Lettera ai Romani, p. 404; ACHTEMEIER, P. J., Romani, p. 198; FITZMYER, J., A. Lettera ai Romani, p. 754; LÉGASSE, S., L'épître de Paul aux Romains, p. 749.
¹⁵ ACHTEMEIER, P. J., Romani, p. 199.
¹⁶ SCHLIER, H., La lettera ai Romani, p. 558-559.
¹⁷ WILCKENS, U., La carta a los Romanos, p. 329.
¹⁸ MOO, D. J., Comentário a la Espístola de Romanos, p. 814.
¹⁹ MOO, D. J., Comentário a la Espístola de Romanos, p. 815.

^{35a} ἡ τίς προέδωκεν αὐτῷ, ^{+ 35b} καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;	^{35a} Ou quem lhe deu anteriormente, ^{35b} e receba de volta o que foi dado a ele?
^{36a} ὅτι ἐξ αὐτοῦ ^{36b} καὶ δι' αὐτοῦ ^{36c} καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· ^{36d} αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν	^{36a} Porque dele ^{36b} e por meio dele ^{36c} e para ele são todas as coisas [tudo] ^{36d} para Ele a glória pelos séculos, amém.

Outrossim, em Rm 11,33-36 é um hino de exaltação ao Deus que usa de misericórdia para com todos, os pecadores que estão debaixo da desobediência, pois estes que creem que “a fé é imputada como justiça”. O apóstolo Paulo mostra o plano divino e, em seu centro, coloca a interrogação: “Porém, quem conhece a mente do Senhor?” (v.34a); a sublimidade da adoção em Cristo resulta em um hino de adoração e em uma doxologia (v.36d), com um “amém final/conclusivo”, exaltando a glória de Divina²⁰, pelos “pelos séculos dos séculos”, que finaliza a adoração com uma aclamação de exaltação a Deus²¹, “para ele a glória por todos os séculos, amém”; a ele toda a glória, para sempre²². Paulo não hesita em afirmar “a centralidade de Deus em toda a criação” (v.35)²³. Todo conhecimento de Deus está na revelação das Escrituras e nelas encontramos a vida. De fato, a tradição isaiana é visível em Romanos, bem como as tradições encontradas em Deuterônimo, 1Reis, Jó, Oséias e Salmos²⁴, contendo uma expressiva cota de citações, alusões e ecos, inclusive no texto analisado neste ensaio.

Quanto aos livros proféticos, o livro de Isaías mostrou ser de maior importância para o argumento de Paulo em Romanos do que para suas cartas anteriores. Tem sido sugerido que Paulo estudou este livro por algum tempo antes de escrever para os Romanos. Paulo cita este profeta especialmente em apoio a seus pontos de vista sobre o relacionamento entre Israel e as nações (...) A redação atual das citações de Paulo na Escritura geralmente estão em conformidade com o texto majoritário da Septuaginta²⁵.

3. Romanos 11,33-36 à luz da ARBS

A Análise Retórica Bíblica Semítica permite olhar a estrutura de todo um livro bíblico²⁶, mas igualmente de sequência, seções e perícopes. Ter visto o tex-

²⁰ PENNA, R., Carta a los Romanos, p. 865-866.

²¹ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 272; POHL, A., Carta aos Romanos, p. 195.

²² POHL, A., Carta aos Romanos, p. 195.

²³ MOO, D. J., Comentário a la Espístola de Romanos, p. 817.

²⁴ Sobre o uso do Antigo Testamento na carta aos Romanos, indicamos a leitura do artigo GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*, p. 9-31.

²⁵ HAACKER, K., The theology of Paul's letter to the Romans, p. 100-101. (tradução nossa)

²⁶ Confira, por exemplo, a aplicação do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica à inteira Carta aos Gálatas, na obra GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica,

to grego, língua de saída, e poder realizar a estrutura igualmente na língua de chegada, neste caso, o português, é um grande auxílio para os estudos e para facilitar o acesso aos não leitores da língua grega. O método ajuda a realçar os termos mais importantes na construção de cada frase e na inteira perícope deste hino paulino, contendo exclamações, perguntas e doxologia final²⁷, com vários elementos próprios da retórica²⁸.

^{33a} Ó profundidade da riqueza

^{33b} e da sabedoria

^{33c} e do] conhecimento de **DEUS**

^{33d} Quão insondáveis são os SEUS juízos

^{33e} e inescrutáveis os SEUS caminhos

^{34a} Porém quem conhece a mente do **SENHOR?**

^{34b} Ou **quem** conselheiro **DELE** tornou-se ?

^{35a} **Ou quem LHE** deu anteriormente,

^{35b} e receba de volta o que foi dado **A ELE?**

^{36a} Porque **DELE**

^{36b} e por meio **DELE**

^{36c} e *para ELE* são todas as coisas [tudo]

^{36d} *para ELE* a glória pelos séculos, amém.

Antes de analisar o texto paulino de Rm 11,33-36 é necessário apresentar a terminologia técnica da Análise Retórica Bíblica Semítica para habituar o leitor com os termos que descrevem esse método. Existe uma clara diferença entre a forma e a estrutura da retórica greco-romana e a hebraica. Normalmente, o pensamento hebraico é pautado em uma comparação entre as partes, criando paralelismos, uma parte ou elemento conhecido dos ouvintes ou leitores e outra não. O uso de exemplos para ajuda em sua reflexão e argumentação, citando algo do passado e comparando a algo presente; ele faz uma conexão entre as partes²⁹. Assim, o *exemplum* seria o mesmo que a *similitudo*, na organização das ideias, na ornamentação do texto, na comprovação e objetivo. Comumente, esta comparação é a tônica das parábolas³⁰. Isso está de acordo com Roland Meynet:

A retórica bíblica é bem diferente da retórica greco-romana. “Le Grec veut démontrer, o Juif entend montrer” (o grego quer demonstrar, o judeu pretende mostrar). Um grego impõe, um judeu propõe. *Exemplum* e *Similitudo* são utilizados como provas que constroem, *mashal* e as parábolas são narradas

p. 09-41; porém, sobre o valor do método e seus passos todos, sugerimos as obras de MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

²⁷ FITZMYER, J., A. Lettera ai Romani, p. 751; MOO, D. J., Comentário a la Espístola de Romanos, p. 815; PÉRES MILLOS, S., Romanos, p. 872.

²⁸ WILCKENS, U., La carta a los Romanos, p. 327.

²⁹ SAMPLEY, P. Paulo no mundo greco-romano, p.131-132.

³⁰ STERN, D. Parables in Midrash, p.48.

como convites à reflexão e decisão pessoal. A principal ferramenta da argumentação grega, para convencer o ouvinte e forçá-lo a aceitar uma ideia, é o silogismo, ou, pelo menos, o *entimema*. O dispositivo específico da Bíblia, para induzir os seres humanos a refletir por si mesmos, é enigma! A forma típica do enigma é a questão. Nos textos bíblicos, muitas vezes é uma questão que ocupa o centro, isto é, o ponto focal, a principal localização estratégica, dentro de construções concêntricas.

A Análise Retórica Bíblica Semítica emprega termos diferentes da Análise Retórica Greco-Romana. Neste sentido, os termos que serão utilizados na metodologia exegética do texto bíblico escolhido seguirão algumas nomenclaturas ou terminologias usadas pelo método:

- *Bimembro*: quando o versículo possuiu duas linhas, é formado por mais de um *membro*, por sua vez, o *membro* é a menor unidade da retórica.
- *Trimembro*: quando o versículo possuiu linhas, acima disto, pode-se chamar de *quadrians* ou estrofe de quatro linhas.
- *Stanza*: é o conjunto de linhas que se chama do *parágrafo (estrofe)*; o conjunto de stanzas forma um segmento.
- *Simetria ou Paralelismo*: é a conexão entre as partes da linha ou do versículo que são paralelas; dentro disto, tem-se o paralelo. O caso mais simples da composição de paralelo seria A, B | A', B' e a composição espelhada é disposta na ordem de (A, B, | B', A'). Por fim, construção a concêntrica ou quiástica é estruturada em: A, B | x | B', A'.

Em Rm 11,33-36 temos uma estrutura concêntrica do tipo AB | X | B' A': o que enfatiza os pensamentos de Deus, sua supremacia e proeminência: “Porém, quem conhece a mente do Senhor? Ou quem conselheiro dele tornou-se?” (v.34); que é uma interpretação ou paráfrase de Is 40,13. Isso fica mais claro ainda quando se compara os dois textos, Rm 11,34 e Is 40,13, permitindo observar as semelhanças e a diferenças. Embora Paulo cite o texto a partir da versão da LXX, trazemos também o texto hebraico, o que permite realizar uma comparação do texto nos dois idiomas: hebraico (no atual Texto Massorético - TM) e grego da Septuaginta (LXX), mas a fonte citada foi a partir da versão grega e não do texto hebraico:

- Is 40,13 (TM): “יְהוָה יִדְעֵנוּ: וְאֵיִשׁ עֲצָתוֹ יִדְעֵנוּ/quem aferiu o Espírito de YHWH e qual homem oconselhou para instruí-lo?”
- Is 40,13 (LXX): “τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν/quem conheceu a mente do Senhor; e quem conselheiro dele tornou-se, quem o aconselha?”
- Rm 11,34 (NA²⁸): “Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;/Porém, quem conhece a mente do Senhor? Ou quem conselheiro dele tornou-se?”.

Observa-se que Paulo cita praticamente o texto grego da versão da LXX e não o texto hebraico, com exceção da última parte que é “ὅς συμβιβᾷ αὐτόν/ quem o aconselha”. Pelo fato de que no grego a ideia já se encontrava na primeira menção do verbo em sintonia com o substantivo “σύμβουλος/conselheiro”. O que indica que embora Paulo fosse “hebreus de hebreus” (Fp 3,5), como os Doze Apóstolos e vários autores do Novo Testamento, ele usava o texto sagrado em grego. Embora Deus possa ser conhecido e experimentado na vida cotidiana, e a Ele todo o louvor, muita coisa de Deus ainda permanece incompreensível, pois Ele é insondável, ou enigmático ao homem, que “o consegue ver apenas obscuramente”, a não ser que lhe seja revelado pelo próprio Deus, como é o caso, do mistério que é revelado pela *Misericórdia Dei*, oferecida a todos incondicionalmente, por pura graça e bondade, pela salvação todos em Cristo: judeus e gentios.

3.1. Um Quiasmo em Rm 11,33-36

A perícope de Rm 11,33-36 tem sua construção emoldurada em um formato de quiasmo do texto ou estrutura concêntrica (AB X B’A’), em que Paulo vai tecendo seu pensamento e argumentação, de tal forma que tudo fique bem construído e harmônico no pensamento e na retórica, a fim de que o leitor-ouvinte seja convencido de sua ideia:

	^{33a} Ó profundidade da riqueza
A	^{33b} e da Sabedoria
	^{33c} e do Conhecimento de Deus
	+ _____
B	: ^{33d} quão insondáveis <i>são</i> os seus juízos
	: ^{33e} e inescrutáveis os seus caminhos
	+ _____
X	: ^{34a} Porém, quem conhece a mente do Senhor?
	: ^{34b} Ou quem conselheiro dele tornou-se?
B’	: ^{35a} Ou quem lhe deu anteriormente,
	^{35b} e receba de volta o que foi dado?
	+ _____
	^{36a} Porque dele
A’	^{36b} e por meio dele
	^{36c} e para ele é tudo
	+ _____
	^{36d} Para Ele (é) a glória pelos séculos, amém.
	____ << Doxologia no final do capítulo >> _____

As partes que compõem o hino estudado neste ensaio, elas se complementam como paralelos: o v.33a-c é paralelo com o v.36ac, sendo o v.36d um apêndice com a doxologia, e o v.33de é paralelo com o v.35ab, sendo o v.34 o centro do hino. Ainda, observa-se que no v.33 os substantivos estão no genitivo. Por isso, a ausência das preposições nas frases (“de”), “da” sabedoria e “do” conhecimento. Certamente a *elipse* é uso retórico proposital na construção da tessitura do hino do mistério do plano de salvação, sobremaneira pensando em Israel, sem se esquecer dos gentios, desde o capítulo 9 até o 11: tem-se o passado (Rm 9); o então presente de Israel, na época do apóstolo Paulo (Rm 10), e futuro de Israel (Rm 11). O hino tem estrutura concêntrica que exalta a Deus pela incompreensibilidade da mente divina.

Outra observação é que no v. 36c: “καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα·/e para ele são todas as coisas”, sendo a única ocorrência neste hino, mas não no capítulo, que traz como referência da salvação voltada ou pensando em “πᾶς Ἰσραὴλ/todo Israel” (v.26a) e “τοὺς πάντας εἰς... ἵνα τοὺς πάντας.../com todos para... com todos...” (v.32). Pode ser que “todo Israel” indicaria uma conversão nacional ou o remanescente fiel, do qual Paulo fazia parte; e todos, presente no v.32, estaria se referindo tanto aos judeus como aos gentios. A misericórdia oferecida a todos trata de um típico pensamento escatológico judaico, com uma salvação nacional e a “τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν/a plenitude dos gentios”, que pela inserção nas promessas e por pura graça entram na “τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ/cidadania de Israel” (Ef 2,12).

Provavelmente, Paulo divide a estrutura messiânica do tempo em dois eventos distintos: a ressurreição e a *parousia*, ligada ao tempo do fim, o retorno de Jesus, o Messias de Israel, que está no v.26a, retomando Is 59,20: “καὶ ἤξει ἕνεκεν σιῶν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ·/e por causa de Sião virá o libertador e retirará as impiedades de Jacó”, cuja parte do versículo no qual Paulo sustenta a questão da salvação de Israel, tendo presente que para o Apóstolo, Cristo é o mistério oculto que viria para libertar a Israel (Rm 16,25). Este mistério revelado é a salvação oferecida pela fé n’Ele. Esta fé gerou as disputas e celeumas com os judeus, na época de Paulo, o qual fez uma suma de tal plano em Rm 11,25-31. Por isso, o hino de aclamação, pela grandeza de Deus criador e sustentador da história, é para louvar a Deus em vista da realização deste plano salvífico por meio da vinda de Jesus Cristo, de sua pessoa, gestos e ensinamentos.

Segundo Kujanpää³¹ o termo “ἀνεξιχνίαστοι/inescrutáveis”, um *hápax legomenon* em toda a Bíblia, que não aparece no Antigo Testamento e nem no Novo Testamento, é o único termo nesta perícope que não tem alusão bíblica, ou seja, não deriva das Escrituras Sagradas de Israel, mas do mundo greco-romano; um outro termo, “ἀνεξεραύνητα/insondáveis”, porém, é um *hápax legomenon* apenas para o Novo Testamento, pois encontra-se no Antigo Testamento, que aparece em Jó 5,9: “τὸν ποιοῦντα μεγάλα καὶ ἀνεξιχνίαστα ἔνδοξά τε καὶ ἐξάίσια ὧν οὐκ

³¹ KUJANPÄÄ, K., The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans, p. 254.

ἔστιν ἀριθμός/faz coisas grandes e insondáveis, maravilhosas e extraordinárias, das que não têm número”; e aparece novamente em Jó 9,10. Além disso, este perícopo traz outras referências, alusões e paráfrases do AT:

Perícopo de Rm 11,33-36	
Rm 11,33d-e	É uma paráfrase de Sl 36,6a; Jó 5,9 e 9,10.
Rm 11,34	É uma paráfrase de Jó 15,8; 21,22;
Rm 11,35	É uma paráfrase de Jó 35,7; 41,11 e Sl 16,2.
Rm 11,36	É uma alusão de Pv 16,4.

3.2. A estrutura Hínica de Rm 11,33-36

Na perícopo de Rm 11,33-36 há algumas características sobre as afirmações acerca de Deus ou do louvor a Deus³², por tudo o que ele fez e faz, a saber:

1) Três características do Ser de Deus em atributos, no v.33abc:

- Riquezas (no contexto é a misericórdia e a graça de Deus para com todos).
- Sabedoria; e,
- Conhecimento;

2) Duas declarações sobre os atributos de Deus, no v.33de:

- Insondáveis,
- Inescrutáveis,

3) Três perguntas de retórica sobre o plano de salvação divina, nos vv.34-35:

- Porém, quem conhece a mente do Senhor?
- Ou quem foi conselheiro dele?
- Ou quem lhe deu anteriormente, e receba de volta o que foi dado?

4) Três afirmações de soberania divina e domínio universal, nos vv.36a-c:

- Porque dele,
- Por meio dele
- Para ele é tudo que existe

5) Uma doxologia no v.36d:

- Para ele a glória pelos séculos, amém.

3.3. A doxologia de Rm 11,33-36

No contexto bíblico, tanto do Antigo como do Novo Testamento, a doxologia é uma aclamação de louvor a Deus, que pode ser expressa inclusive com

³² KERTELGE, K., A Epístola aos Romanos, p. 206.

um simples termo litúrgico como o amém³³ final ou um aleluia³⁴ intercalando, manifestados por toda a assembleia reunida. As doxologias aparecem como expressões de exaltação, bênçãos, para louvar e bendizer a Deus, dentro de várias passagens, e muito mais dentro de hinos e cânticos, em vários salmos, a exemplo do Sl 150³⁵, ao longo do Antigo Testamento e do Novo Testamento, em várias partes, como nas Cartas paulinas, tanto nas *protopaulinas* como nas *deuteropaulinas* e nas pastorais. De acordo com Martin Davie³⁶, “a doxologia uma simplesmente uma nota musical, ou subtema, nem mesmo algum ponto analítico de reflexão dentre do corpus teológico geral, mas uma experiência normativa da comunidade cristã”.

O Apóstolo Paulo e outros autores do Novo Testamento usaram as doxologias em seus textos como parte de suas argumentações do plano de salvação. Assim sendo, a doxologia é uma fórmula de aclamação a Deus, que lhe rende louvor, ou seja, rende glória a Deus, como a própria etimologia expressa: *doxa* (glória), e *logia* (*logos* = palavra), usado no fim da Epístola ou seção da mesma³⁷. O Apóstolo encerra a seção da carta com uma bela doxologia “em prazenteira confiança”³⁸, no final do hino de exaltação a Deus, colocando-se totalmente dependente diante “do mistério do Deus inteiramente bom, misericordioso e fiel”³⁹. Os cristãos, em geral, dentro e fora das Escrituras Sagradas, deixaram por escrito vários hinos de louvor ao Pai por meio do Filho, por sua misericórdia e por tudo o que Ele fez e faz.

A doxologia do v.36d diz respeito à salvação oferecida a todos, pois tudo tem a origem n’Ele e tudo o que existe está voltado para Ele: “Porque dele, por meio dele e para ele é que tudo existe; para ele a glória pelos séculos, amém”. Tudo é de Deus e tem a marca de seus propósitos. Por isso, o texto começa com um pano de fundo teológico e finaliza com um cântico e uma doxologia, que exalta a Deus pelos seus atributos. Ademais, como contexto “histórico-salvífico”, o hino expressa a sabedoria e o conhecimento de Deus⁴⁰, bem como a soberania⁴¹ do Senhor e criador de todas as coisas, a impotência humana e o livre recebimento da misericórdia divina.

³³ WILCKENS, U., La carta a los Romanos, p. 331.

³⁴ LÉGASSE, S., L’épître de Paul aux Romains, p. 750.

³⁵ Sobre as doxologias nos salmos e, em especial, no Sl 150, indicamos a obra GONZAGA, W. Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 155-170, o qual também oferece uma aplicação do Método da Análise Retórica bíblica semítica ao Sl 150.

³⁶ DAVIE, M. (Ed.) New Dictionary of Theology, Doxology, p.270.

³⁷ PENNA, Dossologia, p. 436.

³⁸ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 273.

³⁹ CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 273; a mesma ideia é defendida por ACHTEMEIER, P. J., Romani, p. 199.

⁴⁰ PENNA, R., Carta a los Romanos, p. 862; MOO, D. J., Comentário a la Espístola de Romanos, p. 815.

⁴¹ MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Romanos, p. 146; CRANFIELD, C. E. B., Comentário de Romanos, p. 272; ACHTEMEIER, P. J., Romani, p. 198.

Considerações finais

Após estudo da perícope de Rm 11,33-36 ante o uso do método de Análise Retórica Bíblica Semítica conclui-se que o texto paulino da Epístola aos Romanos traz em si uma estrutura retórica proposital, com argumentações e diatribe para os destinatários da mesma, que visava anteceder a chegada do apóstolo junto à Igreja de Roma, passando pela capital do Império.

O hino de Rm 11,33-36 constitui-se em um verdadeiro discurso de exortação e conscientização para os leitores e ouvintes da carta. A estrutura de pensamento semítico no texto é uma coisa nítida. Percebe-se que Paulo costurou sabiamente a organização da tessitura textual e o fez de maneira a apresentar a temática proposta e a argumentação utilizando da retórica semítica, visando ajudar os irmãos romanos na compreensão do mistério de Jesus Cristo, o Messias esperado desde todo sempre por Israel.

Empregando inúmeras provas, o apóstolo mostra para os cristãos romanos, judeus e os gentios, que a misericórdia de Deus é para todos, e que o plano divino era para que todas as nações fossem acrescentadas aos filhos e filhas de Deus. Para tanto, Paulo explanou a essência do Evangelho, que é poder de Deus para a tão sublime salvação dos que creram neste “projeto oculto” e agora revelado na pessoa do Filho, crucificado e ressuscitado.

Apesar do hino exaltar a Deus pela sua sabedoria no plano salvífico, também é o reflexo da alegria paulina expressa em um hino que aponta para um Deus soberano, atuante e, acima de tudo, que pode ser considerado misericordioso para com todos, inclusive para com os que não creem em Deus, o qual se fez visivelmente conhecido pelas riquezas depositadas em Cristo Jesus, e que também são vistas em nós, os seus filhos e filhas, na demonstração do seu caráter paterno, não só para os judeus, mas também para os gentios, já que ambos formam o povo eleito de Deus, chamado de “irmãos” (Rm 1,13a), por intermédio da misericórdia (Rm 11,32)⁴². À humanidade resta confiar e colocar sua dependência no Pai de amor e de misericórdia (Rm 1,7b; 8,15; 15,6b), e alegrar-se como Paulo se alegrou, louvar como Paulo louvou, de forma incomparável (Rm 11,33-36).

Enfim, a Retórica Semítica, como arcabouço de uma estrutura mental oriunda da tradição judaica, auxiliou o Apóstolo a melhor organizar sua argumentação retórica. Usando seus critérios, Paulo pode estruturar seu pensamento de tal forma a transmitir o que desejava transmitir aos membros da Igreja de Roma. Usando dos critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica também hoje é possível entender um pouco melhor o texto, pois se consegue penetrar no mesmo respeitando sua estrutura e características próprias. Com isso, consegue-se entrar no hino e colher sua mensagem para os cristãos dos tempos atuais, convidando a

⁴² PÉRES MILLOS, S., Romanos, p. 866.

todos para que entrem neste coro de louvor a Deus pelo que Ele é e pelo que ele fez e faz por todos, indistintamente.

Referências bibliográficas

- ACHTEMEIER, P. J. *Romani*. Torino: Claudiniana, 2014.
- ALETTI, J.-N. *Israël e la Loi dans la Lettre aux Romains*. Paris: CERF, 1998.
- BALTAHSAR, Hans Urs Von. *Mysterium Paschale* (The Mystery of Easter). San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- BAUER, F. C. *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings* two volumes in one. Massachusetts: Hendrickson Publishing, 2003.
- BERRY, D. I. *Glory in Romans and the unified purpose of God in redemptive history*. Oregon, USA: Pickwick, 2016.
- BRUCE, F. F. *Romanos: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2002.
- BURKE, T. J. *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor*. Nottingham. England: Apollos, 2006.
- BRYAN, C. *A preface to Romans: notes on the Epistle in its literary and cultural setting*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CRANFIELD, C. E. B. *Comentário de Romanos*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- DAVIE, Martin (ed.). *New Dictionary of Theology: historical and systematic*, 2nd Edition, Downers Grove: InterVarsity Press, 2016, verbeet: Doxology, pp.270-271.
- DUNN, G. D. *Tertullian* (The Early Church Fathers). London: Routledge, 2004.
- FITZMYER, J. A. *Lettera ai Romani*. Commentario critico-teologico. Casale Monferrato: Piemme, 2008.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.22, n.60, p. 566-585, set./dez., 2018.
- GONZAGA, W. Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 155-170, jan./jun., 2018.
- GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A. Um vaso para honra e outro para desonra: a eleição divina em Rm 9,19-29. *Fronteiras*, Recife, v. 4, n. 1, p. 201-230, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos. *Kerygma*. Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, p. 9-31, 2º semestre de 2021.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017.
- GRAY, P. *Opening Paul's Letters: A Reader's Guide to Genre and Interpretation*. Michigan, USA: Baker Academy, 2012.
- HAACKER, K. *The theology of Paul's letter to the Romans*. New Testament Theology Series, U.K.: Cambridge University Press, 2003.
- KERTELGE, K. *A Epístola aos Romanos*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- KUJANPÄÄ, K. *The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans: Paul's Argumentation by Quotations*, Series Supplements to Novum Testamentum, vol.172. Boston, USA: BRILL, 2019.
- LAGRANGE, M.-J. *Saint Paul. Épître aux Romains*. Paris: Gabalda, 1950.

- LÉGASSE, S. *L'épître de Paul aux Romains*. Paris: CERF, 2002.
- LEWIS, R. B. *Paul's 'Spirit of Adoption in its Roman Imperial Context*. New York, USA: T&T Clark: 2018.
- LONGENECKER, R. N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. New York: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.
- MAZZAROLO, I. *Carta de Paulo aos Romanos*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2006.
- MEYNET, R. *The Question at the Center: A Specific Device of Rhetorical Argumentation in Scripture*, Conference, In: Emory Studies in Early Christianity. Pennsylvania: Tinity Press International, 2002.
- MEYNET, R. *Treatise on the Biblical Rhetoric*. Denver, USA, 2012.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, 1993, p. 391-408.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi bíblica. *Gregorianum*, v. 77, n.3, 1996, p. 403-436.
- MEYNET, R. *Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- MEYNET, R. La retorica bíblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MOO, D. J. *Epistle to the Romans: The New International Commentary on the New Testament*. Michigan, USA: Eerdmans, 1996.
- MOO, D. J. *Comentário a la Espístola de Romanos*. Barcelona: Editorial CLIE, 2014.
- MOO, D. J. *Epistle to the Romans: The New International Commentary on the New Testament*. Michigan: Eerdmans, 1996.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- PENNA, Romano. *L'Apostolo Paolo: Studi di Esegesi e Teologia*, Torino: Edizione Paoline, 1991.
- PENNA, Romano (org.). Dossologia. In: *Dizionario Enciclopedico Della Bibbia*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 436.
- PENNA, R. *Carta a los Romanos*. Navarra: Verbo Divino, 2013.
- PENNA, Romano. *La lettera di Paolo ai Romani* (Guida alla Lettura). BOLOGNA: EDB, 2020.
- PÉRES MILLOS, S. *Romanos*. Barcelona: CLIE, 2011.
- PITTA, R. *Lettera ai Romani*. Milano: Paoline, 2014.
- POHL, A. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Curitiba, 1999.
- RAHLFS, A. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- SAMPLEY, P. *Paulo no mundo greco-romano: Um compêndio*. São Paulo: Paulus, 2014.
- SCHLIER, H. *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 1982.
- SCHREINER, T. R. *Romans: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, vol. 6 Michigan: Baker Academy, 1998.
- SCOTT, J. M. *Adoption as Sons of God: an Exegetical Investigation into Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in Pauline corpus*. Tübingen, Deutschland: Mohr, 1992.
- STERN, D. *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Harvard University Press: USA, 1994.
- WILCKENS, U. *La carta a los Romanos*. Rom 6-16, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1992.
- WITHERINGTON, B.; HYATT, D. *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans: Michigam, 2004.

Capítulo IV

A tríade fé, esperança e amor no *corpus paulino* à luz de 1Coríntios 13,1-13

Waldecir Gonzaga¹

André Pereira Lima²

Introdução

No Novo Testamento há 21 cartas e epístolas, de um total de 27 livros que compõem o seu cânon. Deste montante, as cartas paulinas consistem uma maioria expressiva de 13 cartas. Este número somente corrobora com a importância de Paulo, como o maior, além de ser o primeiro autor do NT. Neste sentido, em uma maior e melhor visão do conjunto paulino, é interessante recordar que do epistolário paulino 7 cartas são consideradas *protopaulinas* ou autenticamente paulinas (Romanos, 1-2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon), devido terem sido aceitas desde o princípio sem restrição, como sendo escritas diretamente pelo “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13). Três cartas são denominadas *deuteropaulinas* (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), tendo sido admitidas em um segundo momento e com certas dúvidas acerca de sua autoria, fato que permanece até hoje. Há também três cartas intituladas de *pastorais* (1-2 Timóteo e Tito), por abordarem temas de uma Igreja em evolução em sua organização e estrutura pastoral, com a presença de bispos, sucessão apostólica, rito da imposição das mãos, normas pastorais para auxiliar os responsáveis das igrejas e outros assuntos.

Cabe destacar ainda que há um grupo de cartas paulinas que são chamadas de cartas do cárcere/prisão (Filipenses, Filemon, Efésios e Colossenses), por terem sido escritas quando Paulo esteve na prisão. Além do mais, a carta a Filemon, 1-2 Timóteo e Tito, são textos únicos nomeadamente endereçados a pessoas. As três últimas (1-2 Timóteo e Tito), da mesma forma reconhecidos como pastorais, possuem um questionamento quanto à sua real autenticidade desde o segundo século do cristianismo, se realmente teriam sido escrita diretamente por Paulo ou se teriam um secretário, ou mesmo, alguém pertencente à escola paulina. Este fato perpassa

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

² Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <padreandrelima@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551626089436234>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7787-6834>.

igualmente inúmeros escritos veterotestamentários e neotestamentários, chegando, inclusive, a atingir seis das treze cartas paulinas (Ef, Col, 2Tes, 1Tm, 2Tm, Tt). Quanto à carta aos Hebreus, que se acreditou ter por autoria Paulo, na atualidade o assunto encontra-se apaziguado entre os estudiosos como não sendo paulina.

A tríade “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, *esperança, amor*”, conhecida como aquela que traz as três virtudes teológicas, encontra-se em diversas passagens no *corpus* do Novo Testamento. Suas ocorrências acontecem dentro de algumas cartas paulinas, de Hebreus, da 1Pedro e de Judas, porém nunca aparecem nas cartas joaninas, nos Evangelhos, em Atos ou em Apocalipse. A tríade aparece em: a) no *corpus* paulino: Rm 5,1-5; 12,6-12; 1Cor 13,13; Gl 5,5-6; Ef 1,15-18; Cl 1,4-5; 1Ts 1,3; 5,8; b) em Hb 6,1-12; 10,22-24; c) em 1Pd 1,3.8.21.22; d) e em Jd 20–21. Como se percebe, quem mais emprega a tríade é Paulo, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13), com ocorrência em quatro cartas *protopaulinas* (Rm, 1Cor, Gl e 1Ts) e duas *deuteropaulinas* (Ef e Cl). Em seguida, temos a ocorrência apenas em Hebreus, 1Pedro e Judas.

Embora as três virtudes sejam mencionadas nestas cartas do Novo Testamento, a ordem da tríade nem sempre respeita a mesma sequência, podendo modificar-se a depender do autor ou do texto bíblico. Além disto, em poucos casos, observa-se a menção da virtude da “ὕπομονήν/perseverança” ao invés da “ἐλπίς/esperança”, mantendo, todavia, o sentido teológico, como se observa em 1Tm 6,11 e em Tt 2,2, que trazem a mesma construção: “πίστις, ἀγάπη, “ὕπομονήν/fé, amor, perseverança”; aliás, até mesmo na ordem, encontra-se algo aproximado das demais. Outra diferença que se nota é o uso de verbos para expressar a mesma ideia, como: ter fé (πιστεύοντες em 1Pd 1,8), o verbo amar (ἀγαπήσατε em 1Pd 1,22, ou ἀγαπάτε em 1Pd 1,8), e não do substantivo, como é o mais comum em quase todas as cartas. O quadro a seguir ilustra bem a ocorrência e a ordem da tríade no epistolário paulino e não paulino, o que, aliás, ajuda muito nesta análise e em futuras pesquisas.

Passagem bíblica	Tríade – Ordem/Sequência das virtudes
Rm 5,1-5	“ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη/ <i>esperança, fé, amor</i> ”
Rm 12,6-12	“πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς/ <i>fé, amor, esperança</i> ”
1Cor 13,13	“πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, <i>esperança, amor</i>”
Gl 5,5-6	“ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη/ <i>esperança, fé, amor</i> ”
Ef 1,15-18	“πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς/ <i>fé, amor, esperança</i> ”
Cl 1,4-5	“πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς/ <i>fé, amor, esperança</i> ”
1Ts 1,3; 5,8	“πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς/ <i>fé, amor, esperança</i> ”
Hb 6,10-12	“ἀγάπη, ἐλπίς, πίστις / <i>amor, esperança, fé</i> ”
Hb 10,22-24	“πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, <i>esperança, amor</i>”
1Pd 1,3.8.21.22	“ἐλπίς, πίστις, ἀγάπη/ <i>esperança, fé, amor</i> ” - (ἀγαπήσατε)”
Jd 20–21	“πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς/ <i>fé, amor, esperança</i> ” (προσδεχομενοι - verbo προσδεχομαι)

Ao ter presente as ocorrências da tríade salientadas do Novo Testamento, o atual estudo tem como escopo ressaltar, diante dos outros paralelos textuais, a tríade presente em 1Cor 13,1-13, “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, esperança, amor”, conhecido como hino paulino à caridade/ao amor, a partir do qual, seguramente, a tríade chegou ao conhecimento dos leitores e ouvintes dos textos sagrados. Com este escopo, o estudo avança na exegese da perícope, oferecendo uma segmentação e tradução, uma análise da estrutura de 1Cor 13,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, com algumas observações de crítica textual. Após a localização da referida tríade dentro do *Corpus Paulinum*, especialmente na Primeira Carta aos Coríntios e sua posição dentro do bloco literário da Carta, será feita uma análise das abordagens teórico-críticas sobre o capítulo em questão, e, por fim, uma análise das abordagens teóricas sobre os hinos.

1. Segmentação e Tradução de 1Cor 13,1-13

A segmentação, a tradução e algumas observações de crítica textual referentes à perícope 1Cor 13,1-13 revelam a beleza e a unidade temática desta parte do texto paulino. Todo o vocabulário empregado para sua construção revela o itinerário e a experiência de Paulo acerca do amor de Deus e seu valor na vida de todo aquele que decidiu seguir o Cristo. Se a fé e a esperança são importantes, muito mais o amor, seja em relação a Deus (dimensão vertical) seja em relação aos irmãos (dimensão horizontal). Isso tudo ficará ainda mais evidente a partir da aplicação dos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica.

¹ Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἢ ἥχων ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.	¹ Se as línguas dos homens e dos anjos eu falasse, Mas amor não tivesse, Tornar-me-ia bronze que soa ou címbalo que retine.
² καὶ ἐὰν ἔχω προφητεῖαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὅρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.	² E se tivesse profecia E conhecer todos os mistérios E todo o conhecimento E se tivesse toda a fé a ponto de remover os montes, mas amor não tivesse, nada sou.
³ κἂν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυχῇσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι.	³ E se dividisse todos os meus bens E se entregasse o meu corpo para gloriar-me, mas amor não tivesse, nada me aproveitaria.

⁴ Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,	⁴ O amor é paciente, é bondoso o amor , não é invejoso, [o amor] não se vangloria, não é arrogante,
⁵ οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,	⁵ não é rude, não busca a si mesmo, não se irrita, não leva em conta o mal,
⁶ οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ	⁶ não se alegra com a injustiça, mas se alegra com a verdade
⁷ πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.	⁷ todas as coisas suporta, todas as coisas crê, todas as coisas espera , todas as coisas suporta.
⁸ Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται εἴτε γλῶσσαι, παύσονται εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται.	⁸ O amor nunca se perde mas se (existem) profecias, serão abolidas se (existem) línguas, cessarão se (existe) conhecimento, será abolido.
⁹ ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν	⁹ Pois em parte conhecemos E em parte profetizamos
¹⁰ ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.	¹⁰ mas quando vier a perfeição, em parte será abolida
¹¹ ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.	¹¹ quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança, quando me tornei homem, aboli as coisas de criança.
¹² βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.	¹² Vemos, pois, agora por meio do espelho, em enigma, mas então, face a face agora conheço em parte, mas então conhecerei como também fui reconhecido.
¹³ Nunὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη , τὰ τρία ταῦτα μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη .	¹³ Mas agora, permanece a fé, esperança, amor , estas três coisas, mas a maior destas (é) o amor .

2. Estrutura de 1Cor 13,1-13 à luz da ARBS³

O exercício para se segmentar e traduzir, realizado anteriormente, ajuda no processo da análise da crítica textual, dos verbos e dos seus movimentos, nos campos semânticos e nos elementos retóricos, assim como na estrutura do hino paulino de 1Cor 13,1-13, bem como em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral, a partir do emprego do método da Análise Retórica Bíblica Semítica⁴, por suas figuras linguísticas e frutos para a exegese bíblica, o qual pode ser aplicado a uma perícopa ou a um livro inteiro do AT⁵ e ou do NT⁶.

Em concorde com alguns estudiosos, como Fee⁷, Fabris⁸, Ciampa e Rosner⁹, Pérez Millos¹⁰, Conzelmann¹¹, Fitmeyer¹², Kistemaker¹³, que propõem uma estrutura da perícopa 1Cor 13,1-13 em três seções, a saber: 1) vv.1-3: a necessidade do amor, o seu valor e sua superioridade; 2) vv.4-7: a natureza do amor, suas características; e 3) vv.8-13: a permanência do amor (eternidade) e sua perfeição, sendo possível seguir uma mesma linha de raciocínio entre eles. Ao continuar na mesma divisão, apenas com nomenclatura um pouco diferente, também se encontra Silvano¹⁴, que destaca dentro desta estrutura a abordagem de Paulo nos vv.1-3, a superioridade do amor em comparação com os distintos carismas vividos na comunidade; nos vv.4-7, descreve as principais características do amor e, por fim, nos vv.8-13, trata da perenidade do amor.

Ao acompanhar outros estudiosos, Barbaglio¹⁵ indica a virtude do amor no escrito paulino como perfeito, definitivo e sendo uma via excelente de um dom que marca a dimensão dos últimos tempos. Isto porque, “ἡ ἀγάπη/o amor” é já uma ação do novo mundo esperado que há de vir. Daí, que no início do capítulo, vv.1-3, a partir do plano espiritual-religioso, não existe nenhuma outra realidade que tenha valor, caso o amor esteja ausente. Por conta disto, nos versículos seguintes, vv.4-7, o amor ganha traços personificados, especificados com seu agir. E, no fim, nos vv.8-13, aponta o caráter absoluto e perene do amor, que as experiências

³ Este escrito é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

⁴ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

⁵ GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170.

⁶ GONZAGA, W. *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41.

⁷ FEE, G. D., *1 Coríntios*, p. 794.

⁸ FABRIS, R., *Prima Lettera ai Corinzi*, p. 177-178.

⁹ CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., *1 Coríntios*, p. 918-920.

¹⁰ PÉREZ MILLOS, S., *1a. Coríntios*, p. 778-806.

¹¹ CONZELMANN, H., *1 Corinthians*, p. 218.

¹² FITZMEYER, J. A., *First Corinthians*, p. 488.

¹³ KISTEMAKER, S., *1 Coríntios*, p. 627-653.

¹⁴ SILVANO, Z., *Introdução à Análise Poética de textos Bíblicos*, p. 229.

¹⁵ BARBAGLIO, F., *As Cartas de Paulo (I)*, p. 334.

carismáticas momentâneas e passageiras não possuem, tendo em vista a realidade da ressurreição. Isto é, de certa forma, sintetizado por Fee¹⁶, quando ele afirma que o amor é fundamental e permanente, devido sua expressão máxima da conduta na vida de Jesus Cristo, sua morte, redenção dos pecados e ressurreição.

Focant¹⁷, por sua vez, distancia-se um pouco dos estudiosos anteriores, não quanto à existência de uma estrutura tripartite em 1Cor 13. Para ele, existe sim uma organização coerente e profunda que se inicia com a sequência contida nos vv.1-3, em que Paulo introduz a superioridade do amor ao relacioná-lo com os carismas. Porém, deste ponto em diante, ele diferencia dos outros estudiosos ao colocar a segunda parte nos vv.4-8a, que compreende o amor por meio de seis verbos expressos de forma positiva e negativa. E o terceiro trecho, ele os delimita nos vv.8b-13a, a comentar a efemeridade dos carismas e seu caráter parcial, frente às virtudes da fé, esperança e amor que são perenes. E, por fim, a existência de uma conclusão deste elogio ao amor, no v.13b, segundo ele, no qual Paulo informa que, apesar das três virtudes perdurarem, o amor é a maior delas e que permanecerá para sempre.

A estrutura de 1Cor 13,1-13 permite olhar o texto e ver como Paulo pensou e dividiu sua reflexão acerca das virtudes teológicas (fé, esperança e amor) e, sobretudo, como ele focou no tema do amor, do início ao fim de seu hino à caridade e no conhecimento do mesmo. A exemplo de muitos autores, Morton¹⁸ trabalha a temática dividindo a perícope em três tópicos básicos: vv.1-3.4-7.8-13. Concorramos com esta divisão da perícope e seguimos os comentadores neste campo. As nomenclaturas para as subdivisões, podem variar um pouco, mas, em linhas de máxima, seguem o mesmo raciocínio da necessidade, das propriedades e da perenidade do amor.

1) 1Cor 13,1-3: A necessidade do amor

¹ Se as línguas dos homens e dos anjos eu falasse,

Mas **amor** não tivesse,

Tornar-me-ia bronze que soa ou címbalo que retine.

² E se tivesse profecia

e conhecer todo o mistério

e todo o conhecimento

e se tivesse toda a **fé**

a ponto de remover os montes,

Mas **amor** não tivesse, nada sou.

³ E se dividisse

todos os meus bens

E se entregasse

o meu corpo para gloriar-me,

Mas **amor** não tivesse,

nada me aproveitaria.

¹⁶ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 794.

¹⁷ FOCANT, C., De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13), p. 111-114.

¹⁸ MORTON, R., Gifts in the Context of Love: Reflections on 1Cor 13, p. 13-19.

2) 1Cor 13,4-7: As notas características do amor

⁴ O amor é paciente,

O amor é bondoso, não é invejoso,

[o amor] não se vangloria, não é arrogante,

⁵ Não é rude, não busca a si mesmo,

Não se irrita, não leva em conta o mal,

⁶ Não se **alegra** com a **injustiça**,

Mas se **alegra** com a **verdade**,

⁷ Todas as coisas **suporta**, todas as coisas **crê**,

Todas as coisas **espera**, todas as coisas **suporta**.

3) 1Cor 13,8-13: A eternidade do amor

⁸ O amor nunca se perde

Mas se (existem) profecias, serão abolidas

Se (existem) línguas, cessarão

Se (existe) conhecimento, será abolido.

⁹ Pois em parte conhecemos

E em parte profetizamos

¹⁰ Mas quando vier a perfeição,

Em parte será abolida

¹¹ Quando eu era criança, falava como criança,

Pensava como criança, raciocinava como criança,

Quando me tornei homem, aboli as coisas de criança.

¹² Vemos, pois, agora por meio do espelho, em enigma,

Mas então, face a face agora conheço em parte,

Mas então conhecerei como também fui reconhecido.

¹³ Mas agora, permanece a **fé, esperança, amor**

Estas **três coisas**, mas a maior destas (é) o **amor**.

3. O Bloco Literário 1Cor 12-14

González Ruiz¹⁹ apresenta uma divisão da Primeira Carta aos Coríntios: uma primeira parte, 1Cor 1-6, na qual Paulo mostra as divisões e os escândalos que afligem a comunidade; e, uma segunda parte, 1Cor 7-15, em que ele escreve as linhas de soluções dos problemas nomeados. Com autoridade, ele destina seus escritos aos Coríntios, como apóstolo de Cristo, chamado pela vontade de Deus e encarregado de pregar o Evangelho (1Cor 1,1). A sua autoridade é uma marca de sua atividade evangelizadora, como é demonstrado em At 18,1-17. Examinando as várias propostas de estrutura para a Primeira Carta aos Coríntios, vimos por bem apresentar uma oferecida por Fabris²⁰, o qual traz uma delimitação bastante comum a vários outros autores, desde a introdução ao espílogo, a saber:

I. Introdução e oração de agradecimento: 1,1-9;

II. As divisões em Corinto e o anúncio do Evangelho: 1,10-2,16;

¹⁹ GONZÁLEZ RUIZ, J. M., O Evangelho de Paulo, p. 52.

²⁰ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 18.

- III. Estatuto e tarefa de Paulo e Apolo: 3,1–4,21;
- IV. Desordens em Corinto: 5,1–6,20;
- V. Matrimônio dos cristãos em Corinto: 7,1–40;
- VI. A participação nos banquetes sagrados: 8,1–11,1;
- VII. A assembleia cristã em Corinto: 11,2–34;
- VIII. Os dons do Espírito: 12,1–14,40;
- IX. A ressurreição dos mortos: 15,1–58;
- X. Epílogo 16,1–24.

O texto a ser analisado, especialmente 1Cor 13,13, encontra-se no denominado bloco literário de 1Cor 12–14. Neste, Paulo trata das experiências carismáticas que ocorriam nos encontros celebrativos da comunidade. Ele rebate as concepções errôneas, fruto daquelas experiências, e propõe uma via excelente, o caminho do amor, em detrimento da visão exarcebada dos carismas dos coríntios. A exortação paulina é de que a verdadeira experiência religiosa não se situa na vivência única e exclusiva nos carismas, no conhecimento ou nas profecias, propriamente dito, mas na experiência que o amor proporciona.

A proposta é feita à comunidade nestes termos porque Paulo compreende que o amor tem uma origem divina, transcendendo todos os sentidos terrenos. Como trata Kistemaker²¹, o “ἀγάπη/amor” tem sua origem em Deus mesmo, que comunica o seu próprio amor divino ao homem, esperando ver refletir nas relações humanas esse mesmo amor e, mais ainda, que retorne a Ele por meio da experiência humana pessoal de louvor e de amor a Deus, envolvendo igualmente o próximo.

Como mencionado, esta proposta ocorre dentro de uma seção que envolve três capítulos, a saber: 1Cor 12,1–14,40. Fee, ao denominar esta seção “sobre os dons do Espírito e ser povo do Espírito”²², trata de algumas preocupações enfrentadas pelo apóstolo e que são respondidas com uma posição firme, a partir da proposta da via do amor. A intenção, segundo Fee, é a de conter os abusos decorrentes na celebração que aconteciam de forma indiscriminada e descontrolada. As correções realizadas por Paulo são para orientar o discernimento do que realmente é ou não obra/fruto do Espírito, respeitando a realidade existente da diversidade dos dons do mesmo Espírito. A via do amor é apresentada não como um contraste ao dom das línguas ou de qualquer outro, mas como um elemento necessário para exprimir todas as dádivas e dons do Espírito, visando a edificação da Igreja e não a exaltação pessoal de um ou outro membro da comunidade.

Assim como Fee, Hays delimita o bloco 1Cor 12,1–14,40, denominando-o de “manifestações espirituais no contexto cultural, onde Paulo dirime questionamentos referentes ao ambiente celebrativo e ao momento da manifestação dos

²¹ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 626.

²² FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 721.

dons espirituais na assembleia cultural”²³. Paulo rebate a ênfase incontrolada dos fiéis de Corinto sobre a manifestação de sua espiritualidade particular, exaltando os dons do Espírito, evidenciando o dom de falar em línguas. A má compreensão, autoexaltação e o mau discernimento de tais dons levam a uma situação delicada no seio da comunidade, influenciando as reuniões/celebrações e desvirtuando o verdadeiro enfoque que deveria ter, como registrado em 1Cor 11, sobre o profundo significado da celebração eucarística. Hays também delinea alguns pontos em subseções que ilustram bem esta parte da carta, tais como: a) seção de abertura: questão dos dons no interior do corpo único de Cristo (1Cor 12,1-31a); b) seção central: exulta a supremacia do amor; a norma que governa todas as automanifestações do Espírito (1Cor 12,31b–13,13); c) seção de fechamento onde demonstra alguns critérios específicos para administrar os dons do Espírito na sucessão do culto (1Cor 14,1-40).

4. A tríade em 1Cor 13

A tríade “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, esperança, amor”, conhecida como tríade paulina, com tal sequência e arranjo, encontra-se na Primeira Carta aos Coríntios. Em 1Cor 13,13, as três virtudes teológicas são apresentadas por Paulo como uma via espiritual elevada ao destacar o “ἀγάπη/amor”, aos membros daquela comunidade de cristãos, como sendo uma virtude perene, aquela que permanece para sempre, maior que as outras duas: “πίστις, ἐλπίς/fé, esperança”. Este texto é relatado nos sete antigos papiros do Novo Testamento, onde no texto Alexandrino do séc. V, contém o texto integral, conforme aponta Fabris²⁴. Além disto, como afirma Gonzaga²⁵, a carta está contida no *Corpus Paulinum* dos principais cânones e códices, a saber: Marcião, Canon Muratori, Concílio de Laodiceia, Códice Sinaitico, Códice Alexandrino, Canon Claromontano, Concílio Romano e Decreto Gelasiano, Concílio de Antioquia, Códice Vaticano e Versão Vulgata.

Sabe-se que a comunidade de Corinto estava em um processo de divisão interna, seja pela existência de grupos partidários, seja pelas experiências místicas nos carismas de uns em detrimento de outros membros. Isto porque, tais divisões ocorrem pela experiência de fé deturpada da comunidade, pela má compreensão da realidade da ressurreição, por seus efeitos para a vida quotidiana e futura, pela referência da pessoa de Jesus Cristo, vistos em uma dimensão mística grega distante daquilo que foi pregado por Paulo e, também, interferindo na expectativa da ressurreição futura e da vida eterna.

O apóstolo exorta a comunidade a partir dos erros existentes de imoralidade sexual e de idolatria no seio daquela igreja. Por este aspecto, como indica Hays, 1Cor 13 tem a finalidade de revelar o amor como “a condição *sine qua non* da

²³ HAYS, R. B., I Corinzi, p. 224.

²⁴ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 21.

²⁵ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407.

vida cristã”²⁶. É por meio do amor que o fiel, e de forma especial a própria comunidade, pode administrar os dons do Espírito, aperfeiçoar as relações comunitárias, aprofundando-se na relação com Jesus Cristo e com os irmãos. Amor, este, fundamentado no amor manifesto de Deus através da morte salvífica do Senhor.

O local dessa Igreja, a histórica cidade de Corinto²⁷, possui uma marca distintiva. Da destruição total da cidade, com todos os homens mortos e com mulheres vendidas, realizado pelos romanos em 146 a.C, ao decreto de reconstrução e refundação da cidade como colônia romana em 44 a.C; da reconstrução cultural e religiosa, com templos dedicados a Apolo e a Afrodite; até tornar-se a capital da região da Acaia, sendo sede do governador romano em 31 a.C; e obter o status de província, pelo imperador Cláudio, em 44 d.C, quando da chegada de Paulo à cidade para evangelizar.

Fitzmeyer demonstra no percurso histórico acima que o apóstolo Paulo usa em seus escritos elementos conhecidos da filosofia e da educação secular gregas (ensinamentos epicuristas, princípios estoicos, retórica sofista), aos quais os cristãos de Corinto estavam ambientados. Nesta cidade, nos tempos de Paulo, marcada pela riqueza, pela prosperidade e pela autonomia, ele interage com diversos grupos presentes à época, como gregos, colonos romanos, judeus e estrangeiros que habitavam na cidade, onde Paulo prega por um ano e meio (At 18,11). O local da pregação passa pela sinagoga, em primeiro lugar, com o objetivo de anunciar aos judeus, depois se dirige aos pagãos, gerando uma comunidade grande e fervorosa.

Por via indireta, reconstrói a aparência da comunidade por aquilo que encontra em desordem. Segundo seu objetivo, Paulo responde aos problemas existentes, por distanciarem os fiéis da experiência do Evangelho que é apresentado por ele. A partir disto, recupera-se a fisionomia daquela comunidade ligada ao “culto das personalidades” e “mestres da vida religiosa”: Paulo, Apolo e Pedro (1Cor 1,2; 3,4). Estas práticas tornam causa decisiva para o nascimento de grupos ou de partidos, ao provocar um processo de divisões internas. Além desta fragilidade na unidade, a função salvadora de Jesus não é experimentada nem vivida pelos membros da comunidade. A existência do culto à sabedoria, ainda, constitui-se em “uma procura apaixonada da sabedoria”²⁸, a qual indica um caminho que “visa o conhecimento profundo e restrito dos mistérios de Deus, do homem e do mundo, constituindo a estrada mestra da salvação humana”, como afirma Barbaglio²⁹.

A mensagem cristã é assimilada pelos coríntios como uma busca pela sabedoria em um primeiro momento. Esta abre-se como uma experiência do conhecimento dos mistérios profundos. A resposta de Paulo é que o mistério de Deus foi

²⁶ HAYS, R., I Corinzi, p. 237.

²⁷ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 25-30.

²⁸ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (I), p. 136.

²⁹ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (I), p. 136.

anunciado a eles por meio da pregação da Boa Nova (1Cor 2,1). O mistério da sabedoria de Deus foi escondido, porém Deus o revelou através do seu Espírito em Cristo Jesus. Isto contrasta com a mentalidade do fiel daquela comunidade que insistia em um percurso espiritual baseado no amadurecimento do conhecimento, típico da consciência grega. Nesta visão, entende-se o apego e a busca dos fiéis de Corinto pelos carismas. Tê-los, além de um distintivo dentro da comunidade, significa um ponto de individuação e privilégio espiritual, uma vez que poucos alcançavam tais dons.

Esta qualificação carismática e esotérica, segundo Barbaglio³⁰, gera uma postura individualista entre os membros da Comunidade. O fiel tem de buscar seu crescimento, sua emancipação e sua liberdade, por meio daquilo que a experiência dos carismas pode lhe oferecer. Mas, Paulo desmitifica este caminho de sabedoria. Primeiro, porque ele aponta para a origem dos dons: o Espírito Santo. A origem não está na busca ou no esforço pessoal de sabedoria, mas no Espírito, como um dom, que dota os fiéis da comunidade eclesial. Kistemaker³¹, em seus estudos, realiza uma divisão dos dons do Espírito, a saber: 1) dons *pedagógicos*: sabedoria e conhecimento; 2) dons *sobrenaturais*: fé, curas e milagres; 3) e dons *comunicativos*: profecias, espírito de discernimento, línguas e interpretação de línguas.

Na Primeira Carta aos Coríntios percebe-se que a procura pela sabedoria passa pela glossolalia, pelo conhecimento e pelas profecias. Para os membros da comunidade, a compreensão de seus carismas é de que o mundo divino manifesta-se na realidade e, que por meio das línguas, mesmo que incompreendidas, são parte de uma evolução espiritual. O conhecimento, por sua vez, serve para o uso dos dons espirituais (profundidade e esoterismo do mistério divino e humano). Esta experiência é realizada e vivida nos carismas de maneira individual, não coletiva.

Relacionada à forma como a comunidade reage à existência dos dons/carismas, encontra-se também a expectativa do futuro, a esperança da salvação, de uma forma distorcida à pregação paulina, à qual “o apóstolo dos gentios” contrapõe-se, clarificando alguns conceitos relativos à fé. A perfeição, na ótica grega, está no ambiente espiritual, imaterial e ideal da influência pagã filosófica platônica, onde a realidade material é inferior à realidade espiritual. Como observa Cerfaux³², os gregos não acreditam na ressurreição corporal, o que se constituiria um recolocar a alma à prisão material novamente.

Os coríntios, ao superestimarem os carismas, vislumbram a realidade espiritual/intelectual como um estado elevado. Nas palavras de Barbaglio: “a própria

³⁰ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (I), p. 139.

³¹ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 583.

³² CERFAUX, L., O Cristão na Teologia de Paulo, p. 189.

ressurreição em si constituía em um retrocesso”³³. Os coríntios desprezam a esperança da ressurreição futura, onde, pela experiência dos dons do Espírito, o dito conhecimento da sabedoria divina, acreditam já participar do Reino de Deus (1Cor 4,8), pensando já terem atingido a meta da salvação, devido a tais manifestações no meio daquela igreja local. Assim, por meio das experiências carismáticas, pelo conhecimento e pelas profecias, os fiéis já fazem uma experiência divina e já experimentam a salvação, não importando ou tendo sentido para eles esperar a mesma.

Convém dizer que a fé e esperança, na visão dos coríntios, residem no Cristo glorioso, aquele que está liberto deste plano terreno e histórico da existência humana. A esperança deles é no hoje da glória e a sua fé está no esplendor que se dá pelo caminho do conhecimento e pela liberdade de vida conquistada por este processo, no seio da comunidade. Na medida em que o fiel fala em línguas, comunica-se com a dimensão celeste, apresenta-se evoluído no seio da comunidade. Isto abre as portas para os mistérios divinos, colocando-o na perfeição própria do mundo espiritual imaginada por eles.

5. Abordagens teóricas sobre os hinos

É sabido que no conjunto da obra paulina, bem como no *corpus* do Novo Testamento, há vários hinos, como os hinos cristológicos de Fl 2,5-11 e Cl 1,12-20, bastante conhecidos. No entanto, surgem alguns questionamentos ao texto de 1Cor 13,1-13, tais como: é possível considerá-lo como um hino ao amor? Constitui-se em um canto litúrgico? Ou trata-se de uma poesia ao amor? Na tentativa de elucidar tais questionamentos, faz-se necessário recorrer a alguns estudiosos que abordaram e discutiram o tema. Hengel³⁴, por exemplo, cita alguns textos paulinos, sobretudo Rm 15 e 1Cor 13, como pertencente a um padrão de canto e salmodia, dentro da liturgia cristã primitiva. Ele levanta, também, o problema em distinguir com precisão os símbolos da fé, de oração, de hinos e de salmos.

É interessante neste ponto categorizar em que consiste um hino. Para Buscemi³⁵, na concepção paulina, um hino é um momento na celebração eclesial onde os fiéis, ao fazerem uma experiência da salvação no Senhor morto e ressuscitado, da sua libertação, santidade e graça, são provocados a uma expressão de louvor, de canto e elogio por tudo aquilo que Cristo fornece por seu amor redentor. O ambiente particular da expressão hínica é a liturgia da comunidade eclesial. Esta que se reúne para a escuta da Palavra, para o louvor a Deus, pelo seu plano de salvação realizado em Jesus Cristo. É importante resgatar que a estrutura celebrativa da comunidade denominada litúrgica primitiva tem como origem a liturgia judaica, que dentre tantos aspectos, possui o entoar de hinos, de cantos de salmos e

³³ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo* (I), p. 144.

³⁴ OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 59-61.

³⁵ BUSCEMI, A. M., *Gli Inni di Paolo: Una Sinfonia a Cristo Signore*, p. 3.

de outras composições poéticas que fazem parte da experiência religiosada povo de Israel. Quanto ao estilo característico das fórmulas de oração e de pregação dentro dos mundos helenístico, jurídico e cristão, Norden realiza um exame sobre eles ao observar e detectar que, nas estruturas poéticas e hínicas, há uma presença de fórmulas religiosas com o uso de participípios, de pronomes relativos e do *parallelismus membrorum* (paralelismo dos membros)³⁶.

Estas estruturas literárias contribuem para a análise e caracterização de 1Cor 13. O *parallelismus membrorum*, como apresenta Meynet³⁷, é composto pelo paralelismo sinonímico, antitético e sintético. Em uma visão geral, o paralelismo sinonímico expressa um mesmo significado entre os termos presentes em uma construção frasal, podendo até ser termos repetidos. O antitético clarifica o conteúdo por meio do uso de termos opostos e contrários, numa mesma frase, sendo servido em estruturas literárias poéticas; quanto o sintético é reconhecido pelos membros em uma frase devido à sua correspondência recíproca. Convém dizer que há uma enorme variedade de formas, e difíceis de serem reconhecidas, apesar da sua presença na métrica hebraica ser constante.

Ao aprofundar-se na categoria do paralelismo dos membros, é interessante analisar o próprio membro. Segundo Meynet³⁸, um *membro* consiste na unidade mínima de organização retórica, podendo ser um sintagma ou mesmo um termo que forma uma unidade sintática. A composição dos membros constantes em um hino ou poema (*bimembro/trimembro*) denomina-se como um *segmento*. É justamente a partir da avaliação dos *segmentos*, onde ao se ter um paralelismo idêntico entre eles, ocorre uma simetria paralela. E onde/quando acontece uma ordem cruzada diferente, depara-se com uma simetria cruzada ou denominada de quiasmo. Meynet ainda mostra que a existência destas simetrias não se resume a um fator estético ou mesmo rítmico. Todavia, é um elemento retórico que auxilia, por meio da unidade dos membros paralelos, a indicação de um todo, ou seja, a formação de uma unidade de conteúdo. A simetria paralela aponta para termos idênticos, sinônimos, complementares ou opostos, podendo ser total ou parcial.

Lohmeyer³⁹, influenciado por Norden, pesquisa uma denominação adequada de um gênero literário que transita por inúmeras categorias, como pela *Formgeschichte/História das Formas* aplicada aos Salmos ou semelhante à poesia ou mesmo a um canto litúrgico hebraicos. Identifica que este formato de poesia hebraica e não grega apresenta-se igualmente pelo estilo da composição no participípio, que há o emprego de pronomes relativos e do *parallelismus membrorum*. Ele também propõe uma disposição textual em 6 versículos de 3 linhas cada um⁴⁰.

³⁶ OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 64.

³⁷ MEYNET, R., L’analisi retorica, p. 21-31.

³⁸ MEYNET, R., L’analisi retorica, p. 161.

³⁹ LOHMEYER, E., Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 64.

⁴⁰ OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 64.

Quanto à estrutura poética, apesar da liberdade do escritor, há alguns elementos característicos que, apesar da regra de disposição textual, é utilizada em uma linguagem de conteúdo lírico ou emotivo, com versos e estrofes, tendo ritmos e recursos retóricos e literários próprios, como informa Silvano⁴¹. Para tal, há alguns pressupostos básicos, a saber: a) os textos escritos em grego ou hebraico possuem elementos específicos devido à sua origem e idiomas; b) constituem-se em obras literárias; c) qualquer interpretação necessita respeitar o seu contexto histórico; e d) o texto está em uma determinada cosmovisão. Sem dúvida, estes elementos influenciam na análise do hino ou poema, na percepção do ritmo poético, como sua repetição periódica baseada em palavras realçadas e importantes. Além disto, há similarmente o influxo qualitativo, no sistema de versificação da poesia, onde aparece a alternância entre sílabas longas e breves.

De uma maneira mais preliminar, Schille⁴² realiza um estudo que aborda a unidade dos hinos do Novo Testamento, conforme os seguintes critérios, como: a) formulação do canto na proclamação de fé; b) a distância existente entre o autor e aquele que recita; c) introdução de intervenções interpretativas claramente delimitadas; d) presença de elementos hínicos formais (estilo participial e relativo); e) mudança de linha regular que resulta em *parallelismus membrorum*; f) emprego de vocabulário com numerosos sinônimos; g) utilização de homólogas e confissões de fé da comunidade com base de exaltação; h) citação de locais importantes dentro do desenvolvimento do pensamento; i) pouca preocupação histórica concreta; j) presença de uma linguagem tipicamente hínica; e l) inspiração em tradições hínicas antigas.

Schattenmann⁴³, por outro lado, verifica a predominância de uma ocorrência rítmica nos hinos, além de perceber a existência de uma concordância do número de sílabas e das *homoioteleuta* (repetições de terminações em palavras/rimas), em desfavor da métrica propriamente dita. Ele trata, ainda, de hinos em forma de prosa e também no estilo de poesia, afirmando que o estilo de muitos hinos do Novo Testamento encontra-se identicamente entre as religiões que abordam o tema do mistério. No interior de sua pesquisa sobre alguns textos, ele identifica como hinos existentes no NT os exemplos, a seguir: Ef 1,13-14; Fl 2,5-11; Cl 1,12-20; Rm 3,24-26 (sendo um fragmento de um hino, segundo ele); Tt 2,11-14; Jo 1,1-16; 6,22-71; Mt 16,17-19; Lc 11,2b-5; Mt 28,18-20; Jd 8-23 (aponta como um hino contra os heréticos e um hino para a comunidade de fiéis) e, dentre eles, o texto de 1Cor 13,1-13.

⁴¹ SILVANO, Z., Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos, p. 28.

⁴² SCHILLE, G., Frühchristliche Hymnen, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 65-66.

⁴³ SCHATTENMANN, J., Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 67.

Ao retomar a estrutura literária dos hinos, Auth⁴⁴ sinaliza que nas análises dos hinos gregos, elas apresentam uma estrutura definida, a saber: 1) louvor a uma divindade e referência ao seu nome; 2) uma descrição dos atributos da divindade e sua atuação; e, por fim, 3) o pedido de intervenção da divindade. Silvano⁴⁵, por sua vez, percebe que são cantos de louvor a Deus por seus feitos de salvação, em tom festivo, elencados e atribuídos ao Senhor, reconhecendo sua grandeza e majestade, constando de uma introdução, de um desenvolvimento e de uma conclusão.

Desta feita, os hinos do Novo Testamento retomam igualmente uma introdução, o nome e a conclusão com o aditamento de um “amém”, como afirma Auth⁴⁶. Vale destacar, ainda, que os salmos de agradecimento, no contexto veterotestamentário, também são vistos pelo título de hino, onde, incorporados nas comunidades cristãs primitivas, possuem uma tonalidade de louvor, a partir do acontecimento vivido pela comunidade e interpretado como uma intervenção da ação de Deus em Cristo Jesus. É por isto que o invocar de um hino é uma forma de contemplar os gestos salvíficos do próprio Deus em favor daqueles que o invocam.

Quanto ao gênero literário dos hinos, Deichgräber⁴⁷ define o hino como “uma enumeração de ações ou de qualidades de uma divindade, destinada a render glória ou louvor”, realizando algumas investigações em busca da essência do hino, observando, ainda, um quadro de formas primordiais do discurso humano à Deus, como: o ato de elogio/louvor, de oração e de ação de graças. Ademais, um hino pode caracterizar-se como um texto de proclamação, de adoração, uma peça textual que independe do conjunto ou até pode estar integrada a uma oração. Convém informar que em um texto com características de adoração situa-se na fronteira entre uma oração ou uma proclamação. De forma geral, os hinos possuem uma composição poética, porém eles podem ter uma estrutura em prosa, apresentada pela abundância de expressividade. Após algumas análises, ele identifica o emprego de pronomes relativos, de participios e da mudança de estilo que permite distinguir uma composição hínica do seu contexto.

Convém destacar que, na composição dos hinos, como apresenta Auth⁴⁸, há uma influência grega bem expressiva nos hinos encontrados no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Tem a incorporação de introduções e das ações divinas reconhecidas naquelas estruturas semelhantes ao encontrado nas produções gregas. Auth cita At 4,24 o qual se caracteriza em uma composição hínica semelhante à uma estrutura hínica pagã e que denomina Deus como um soberano e senhor,

⁴⁴ AUTH, R., Introdução ao Estudo das Formas Literárias do Segundo Testamento, p. 144.

⁴⁵ SILVANO, Z., Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos, p. 78-79.

⁴⁶ AUTH, R., Introdução ao Estudo das Formas Literárias do Segundo Testamento, p. 145.

⁴⁷ DEICHGRÄBER, R., *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, apud OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 67-68.

⁴⁸ AUTH, R., Introdução ao Estudo das Formas Literárias do Segundo Testamento, p. 145.

tendo a memória de suas obras. Elementos semelhantes podem ser encontrados na oração do Pai-Nosso, em Mt 6,9-13 ou em Lc 11,2-4, também com um roteiro literário definido em que consta uma introdução, nome, pedidos e uma conclusão.

Em uma outra abordagem, a partir dos exemplos dos hinos gregos, Berger⁴⁹ aponta a existência de sete elementos na composição dos hinos. Tais elementos estão direcionados a uma divindade, sendo eles: 1) existência de um nome conhecido da divindade (*epiklese*); 2) há uma declaração ou até uma lista de tratamento voltado às características da própria divindade (essência, origem e atributos); 3) tem, ainda, o uso do pronome pessoal (segunda pessoa no singular); 4) possui uma ênfase nas ações e intervenções realizadas no tempo presente; 5) faz-se o uso de frases subordinadas de motivação ao adicionar a expressão “por isso”; 6) convida-se a divindade a manifestar-se; e, por fim, 7) existe uma oração conclusiva por meio dos termos “por” e “agora”.

Lehmann⁵⁰ discute também a realidade dos hinos encontrados na Bíblia como uma composição literária de forte influência grega. Para ele, o hino é uma forma suprema de elogio, ao se constituir mais como um rito social do que simplesmente como uma composição de um gênero literário. Este fato remonta, acrescenta ele, desde seu nascimento à época cristã, remetendo às celebrações de pessoas provenientes de grupos religiosos. Ele chama a atenção de que na Bíblia, no seu contexto veterotestamentário, contém identicamente um certo número de cânticos religiosos designados não em termos hebraicos como deveria se esperar, mas em vocábulos gregos, como hino, ode ou salmo, realçando a influência grega. Estes hinos/cânticos eram celebrados pela coletividade em ritos litúrgicos no Templo de Jerusalém, nos rituais de sacrifícios e de festas ou mesmo de procissões. Por sua vez, no Novo Testamento, os hinos atestam Jesus e o seu povo, trazendo um conhecimento dos cânticos da salmodia, e que podem ser observados no Evangelho de Lucas, a saber: Cântico de Maria, em 1,46-55 (*Magnificat*); de Zacarias, em 1,68-79 (*Benedictus*), e de Simeão em 2,29-32 (*Nunc Dimitis*). Contudo, também observa-se hinos cristãos de caráter individual, em Tg 5,13, e proveniente de oração comunitária, em 1Cor 14,26.

Segundo Kennel⁵¹, não há consenso nos estudos sobre os hinos, nem quanto à sua forma nem quanto ao seu conteúdo específico no período do cristianismo primitivo. Para ele a existência dos hinos, bem como sua estrutura literária, não estão elucidadas. Por meio das pesquisas da crítica literária surgem diversos critérios, tais como: a) isolamento de um texto de seu contexto; b) análise do conteúdo; c) o levantamento dos elementos estilísticos de um texto poético ou de um texto em prosa; d) os elementos rítmicos; e) a situação sociológica; f) a

⁴⁹ BERGER, K., Formgeschichte des Neuen Testaments, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 70.

⁵⁰ LEHMANN, Y., La fonction des hymnes dans les littératures antiques, p. 19-21.

⁵¹ KENNEL, G., Frühchristliche Hymnen ?, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 73.

situação histórica da origem; e g) composição do próprio texto. Estes critérios não concluem o assunto e nem geram segurança de um padrão de análise em tais estruturas textuais dos hinos.

Ao assumir o sistema de dimensões da realidade textual, Kennel⁵² ainda vê comportar até seis dimensões por meio das formas literárias. Estas podem ter uma estrutura de comunicação (relação entre um remetente e um destinatário) com um assunto em comum. A existência de uma ordem e de uma relação entre texto e realidade almejada, enfim, uma exposição do texto por meio de um ritmo, da dança ou da música. Toda esta reflexão, a partir das dimensões relatadas, são possíveis de serem aplicadas aos textos hínicos, possuindo uma base lógica (sintaxe, semântica) e de forma estrutural (análise das palavras, funções, síntese sintática).

Segundo a percepção de Bucker⁵³, os hinos *stricto sensu* consistem em textos poéticos que possuem como objetivo principal cultuar as divindades. Ele realiza um questionamento sobre a identificação de textos de hinos contidos no Novo Testamento. Sua primeira descoberta consiste na ausência de precisão sobre o próprio gênero literário denominado hino. Por não considerar os tratados antigos de retórica, ele faz um estudo sistemático de textos concretos. Ao usar o texto paulino de Fl 2,6-11, em sua análise, chega à seguinte conclusão: deve-se ter um respeito à distinção antiga entre poesia e prosa. Esta traz uma precisão em sua estrutura métrica, mas alerta que nem o uso de sílabas longas e curtas e de pronomes relativos, com paralelismos, não se alcança com uma certeza absoluta uma estrutura definida de poesia. Afirma, ainda, que os hinos em senso estrito são os textos poéticos de elogios a uma divindade. Tais hinos empregam formulações abundantes e parecem demonstrar um esquema em três tempos, a saber: convite ao elogio, papel central para o elogio e uma oração de pedido.

Lehmann⁵⁴ contribui ao informar que os hinos propriamente ditos são aqueles que se constituem como cânticos antigos sagrados *monádicos*, geralmente *hexâmetros dactílicos* (esquema rítmico das poesias épicas), entoados por um único cantor ou salmista ou aquele que conduz o momento sagrado litúrgico e que, dentre as funções religiosas de tal composição literária, incide o de invocar os deuses em seu sentido originário grego. Auth⁵⁵ acrescenta igualmente que os hinos, no Novo Testamento, podem caracterizar-se como narrativos onde seriam os louvores a Deus prolongados de celebrações litúrgicas e em orações familiares que manifestam o louvor justificado nas ações salvíficas de Deus e que, colecionadas no passado da comunidade, expressam o mistério revelado ao povo. Ele, também, atesta a existência dos hinos descritivos que consistem no louvor sobre

⁵² KENNEL, G., Frühchristliche Hymnen ?, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 73.

⁵³ BRUCKER, R., Christushymnen oder epideiktische Passagen?, *apud* OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 75-76.

⁵⁴ LEHMANN, Y., La fonction des hymnes dans les littératures antiques, p. 21-22.

⁵⁵ AUTH, R., Introdução ao Estudo das Formas Literárias do Segundo Testamento, p. 145

a perfeição do ser divino. Há, similarmente, “οι γενοι επιδεικτικοι/*os gêneros epídícticos*” ou demonstrativos que podem ser aplicados aos discursos de louvor ou de elogio, bem como à constatação do fenômeno da mudança de estilo no interior do mesmo texto. Enfim, é preferível afirmar que os hinos neotestamentários funcionam como peças literárias de elogio ou de louvores tradicionais, usados pelas comunidades na liturgia cristã primitiva, retrabalhados por um escritor⁵⁶.

6. Abordagens teórico-críticas sobre a estrutura de 1Cor 13,1-13

1Cor 13 localiza-se no centro da argumentação quanto à caracterização dos dons do Espírito e suas utilizações. Todavia, há muitos debates sobre classificar o capítulo quanto à sua composição literária. Ao apoiar-se na estrutura de organização deste capítulo de Coríntios, há vários debates sobre a possibilidade ou não de ser um hino. Segundo Brown⁵⁷, trata-se de um hino e é “uma das mais belas linhas que Paulo escreveu onde ele personifica o amor”; para Barbaglio⁵⁸, no bloco literário de 1Cor 12–14 reside o hino ao amor; Fitzmeyer⁵⁹ afirma que se trata de um louvor ao amor; na visão de Pérez Millos⁶⁰, 1Cor 13 constitui-se em um poema lírico, com estrutura de estrofes que se compara a um hino, identificando-se com uma poesia hebraica; conforme Spicq⁶¹, “a passagem não seria um salmo ou sequer um hino, contudo uma exortação parenética”.

Fee⁶², porém, não vê 1Cor 13 como um hino ao amor. Em sua opinião, não é retratar o amor como uma realidade abstrata ou até uma expressão de um sentimento belo. Para ele, a ideia central reside no foco parenético do amor pelos outros para edificação da Igreja. Daí, o capítulo constituir-se em uma prosa que pode conter elementos poéticos. No entanto, Hays⁶³ indica que o capítulo é um interlúdio epidíctico. Este designa um tipo de discurso demonstrativo que finaliza um louvor ou uma crítica dentro dos elementos da retórica antiga; González Ruiz⁶⁴, por sua vez, também afirma que 1Cor 13 é um hino; para Standaert⁶⁵, 1Cor 13 não é um texto exortativo, porém uma oração descritiva.

Fitzmeyer⁶⁶ alude à existência de um grande debate em tratar 1Cor 13 como um salmo, uma ode ou um hino devido à ausência de uma métrica constituída. Ele cita nomes que se opõem a caracterizar o texto em questão como um hino, a

⁵⁶ OSBORNE, T. P., “Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés”, p. 79.

⁵⁷ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 704.

⁵⁸ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (I), p. 775.

⁵⁹ FITZMEYER, J. A., Teologia Paullina, p. 1629.

⁶⁰ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 775.

⁶¹ SPICQ, C., Agape dans le Nouveau Testament, *apud* FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 791.

⁶² FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 791.

⁶³ HAYS, R. B., 1 Coríntios, p. 237.

⁶⁴ GONZÁLEZ RUIZ, J. M., O Evangelho de Paulo, p. 68.

⁶⁵ STANDAERT, B., Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co, *apud* LAMBRECHT, J., Pauline Studies, p. 80.

⁶⁶ FITZMYER, J. A., First Corinthians, p. 487.

saber: Wess, von Harnack e Fridrichsen. Fitzmeyer ainda nomeia alguns outros estudiosos que intitulam o referido texto como hino, ou seja: Brown, Johansson, Lietzmann e Robertsen-Plummer. Apesar do texto ser descritivo e didático, como informa Fitzmeyer, tem uma retórica semelhante a outras partes da Primeira Carta aos Coríntios e até a outros hinos paulinos. Ao citar Fl 2,6-11 como exemplo de análise, ele diz que o texto de 1Cor 13 não contém traços litúrgicos, nem paralelismos, nem referência a Jesus Cristo ou mesmo um relato explícito sobre Deus. Por fim, Fitzmeyer⁶⁷ afirma que 1Cor 13 trata-se de uma estrutura de prosa, com elementos poéticos ou líricos, com pares retóricos, antíteses, quiasmos, hipérbolos e anáfora, informando ser um elogio retórico do amor.

Lambrecht⁶⁸, contudo, diz que Paulo usa um esquema da retórica clássica. Neste, ele segue algumas de suas etapas, a saber: definição de um tema, ordenação em tópicos e um certa sequência. A técnica da retórica, ainda, utiliza o mecanismo de amplificação e minimização de um conteúdo/assunto. No caso específico, ele amplia o amor com suas características e minimiza os carismas. Devido à mudança existente no início de 1Cor 13, em referência ao bloco de 1Cor 12–14, demonstra que o referido texto é uma digressão, afastando-se da estrutura hínica.

Quando, de forma mais específica, observa-se os hinos de tradição paulina, percebe-se que eles nascem na comunidade e possuem finalidade a própria comunidade. A reflexão dos atos de salvação de Deus por intermédio de Jesus Cristo são celebrados, cantados e experimentados na vida de fé daquela comunidade. Como informa Buscemi⁶⁹ tudo deriva do próprio Paulo onde ele oferece uma via aos discípulos e membros da comunidade se desenvolverem. É interessante perceber que em um período anterior ao “apóstolo dos gentios” não se tem registro deste tipo de escritos na literatura primitiva cristã. Estes hinos, e principalmente os cristológicos, fazem parte do período histórico paulino, imbuídos da interpretação veterotestamentária messiânica e da tradição profética baseada em Is 52, os quais, na visão do escritor sagrado, louvam e propõem uma reflexão, abrindo uma práxis da fé.

Neste sentido, ainda segundo Buscemi⁷⁰, podem ser apresentadas as formas e funções dos hinos paulinos. O primeiro grupo são os hinos ou prosa ritmada. Nestes, percebe-se claramente a dificuldade em estabelecer uma métrica poética mais precisa. Alguns critérios podem ilustrar as formas, tais como: a) uso do pronome demonstrativo ou relativo como elemento de transição ou ligação ao que procede; b) o uso de *hapax legomenon* ou um vocábulo raro; c) uso do paralelismo antitético, simétrico; c) uso de ritmo, de anáfora, de epífora, de associação, repetição, inclusão ou quiasmos; d) uso de frases participiais; e) uso abundante

⁶⁷ FITZMYER, J. A., *First Corinthians*, p. 487.

⁶⁸ LAMBRECHT, J., *Pauline Studies*, p. 86.

⁶⁹ BUSCEMI, A. M., *Gli Inni di Paolo: Una Sinfonia a Cristo Signore*, p. 12.

⁷⁰ BUSCEMI, A. M., *Gli Inni di Paolo: Una Sinfonia a Cristo Signore*, p. 13-14.

do pronome demonstrativo αὐτός/*autós*; e f) nem todos os hinos possuem a mesma estrutura literária (gênero). Existe igualmente o grupo dos hinos com função eclesial, classificando-os por possuírem como premissa as músicas que contém o próprio hino e originária, onde o objetivo é a liturgia no qual o hino aclama Jesus Cristo como o Senhor Salvador da comunidade⁷¹.

A proposta estrutural em 1Cor 13 reflete, na verdade, um formato poético ou hínico, a virtude do amor, não como algo abstrato sentimental, contudo em uma visão paulina de um comportamento, de um agir e da principal motivação da vida na fé, como aponta também Fee⁷². Corroborando com a noção de ação comportamental, para Boor a experiência do amor é um caminho, para além de um simples cântico que Paulo realiza “um dos ensinamentos mais sérios exatamente diante das aflições da vida da Igreja de Corinto”⁷³. Boor ainda traz à baila que já na Carta aos Romanos, Paulo escreve sobre o amor de Deus como uma certeza que sustenta tudo de forma definitiva.

No v.1, Paulo confronta o amor às línguas dos homens e dos anjos. Conforme Fitzmeyer⁷⁴, o termo ἀγάπην/*ágape* é escolhido dentre a existência de quatro palavras da literatura grega que expressam em português o vocábulo amor. Segundo o autor, ἐρως/*eros* significa o amor ou o desejo de atração por algo (paixão conjugal) que fora personificado em um deus pelos gregos. No âmbito filosófico representa a motivação em procurar a perfeita verdade e a beleza do mundo. Na LXX, acontecem duas referências, no AT, em Pr 7,18; 30,16, não tendo indícios no NT. Um outro termo para designar o amor é φιλία/*philia*. Representa um amor amizade entre iguais ou até entre membros de uma família. Fora do *corpus* paulino, o vocábulo somente é encontrado em Tg 4,4 (amizade com o mundo). E nos escritos paulinos, o verbo φιλεω/*phileo* é visto em 1Cor 16,22 e em 28 ocorrências no NT. O termo στωργή/*storgé*, raramente usado com ascendência sexual, denota o amor constante entre pais e filhos. E, ainda de acordo com Fitzmeyer, não há ocorrência no NT, porém na LXX, 3Mac 5,32 e 4Mac 14,13.

Segundo Fitzmeyer, não obstante, a existência do termo ἀγάπην/*ágape*, raro no mundo grego extrabíblico, no entanto, surge na Septuaginta, cerca de dezoito vezes, como uma tradução da palavra hebraica אָהָבָה/*ahabah* (Ct 2,5-7). O amor, em Paulo, tem seu ponto de partida no próprio Deus. Um amor espontâneo total que é derramado nos corações humanos (Rm 5,5) e por meio de Cristo quando ainda o ser humano estava na ordem do pecado (Rm 5,8; 1Tes 1,4). Isto porque, na tradição judaica, o supremo objeto do amor do homem é Deus (Dt 6,4-5) que revela seu amor ao seu povo escolhido (Dt 33,3; Os 3,1; Is 43,4). Para Paulo, o amor é uma via verdadeira de fé para o cristão (Gl 5,6), sendo a completude da

⁷¹ BUSCEMI, A. M., Gli Inni di Paolo: Una Sinfonia a Cristo Signore, p. 15.

⁷² FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 793-794.

⁷³ BOOR, W. de, Cartas aos Coríntios, p. 203.

⁷⁴ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 489.

Lei (Gl 5,14; Rm 13,8-10), constituindo-se como uma qualidade excelsa da existência cristã.

Conzelmann⁷⁵ constata que a forma paulina de ver o amor virtuoso possui paralelos na literatura grega como em Platão, Tyrtæus em Máximo de Tiro e até paralelo no escrito judaico apócrifo denominado 3Esd 34-40 (entre 165 a.C. e 90 d.C.). Para Tyrtæus, o amor é uma suprema virtude. Além de sobrepor todas as outras virtudes, ele é o primeiro e carrega as demais à perfeição. Na visão platônica, por sua vez, o amor em sua origem está acima da própria beleza e da bondade. O texto judaico de 3Esd aponta a verdade como algo perene, eterno, duradouro e que prevalece sobretudo. Interessante notar que no texto de Sb 7,25, a sabedoria é vista como amor e que possui também uma existência eterna.

Quanto à expressão “γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων/as línguas dos homens”, como esclarece Pérez Millos⁷⁶, Paulo começa usando o pronome pessoal na primeira pessoa, referindo-se a si para não ferir ou referir algum membro específico da comunidade de Corinto. Certamente, ao realizar uma autorreferência apresenta seus conhecimentos no hebraico, aramaico, grego e latim, demonstrando sua capacidade de comunicar-se com diversas pessoas em seus diferentes contextos culturais. Todavia, Pérez Millos acentua o termo condicional “ἐὰν/se” no princípio da frase como se Paulo afirmasse sobre todos os idiomas que os homens usassem à época. Silvano⁷⁷, por sua vez, acentua a capacidade que o homem detém em se comunicar, sendo o próprio saber “λαλεῖν/falar”, a sua utilização da retórica ou o mesmo conhecimento humano para tal torna a pessoa humana um ser de comunicação e de relação. Kistemaker⁷⁸ explica que a existência das chamadas cláusulas condicionais funciona como um contraste junto à declaração sobre a falta de amor. O falar línguas dos homens e dos anjos, na intenção paulina, segundo o próprio estudioso, é enfatizar a dos anjos em um sentido de mostrar a habilidade humana dos coríntios de falar e de saber o conteúdo daquilo que se fala.

A expressão “τῶν ἁγγέλων/dos anjos”, como indica Fabris⁷⁹, aponta para a glossolalia, como sendo uma linguagem excepcional que envolve o mundo humano e espiritual. Segundo Pérez Millos⁸⁰, pode ser o modo de expressão dos seres angélicos, uma maneira de retratar seu louvor e adoração a Deus, diante de sua presença. Conforme Fee⁸¹, as línguas dos anjos são como um idioma dos seres angélicos. Também ele reflete a dita capacidade de alguns membros da comunidade em se comunicar com os anjos. Fee ainda registra que: a) há fontes judaicas com indícios de crença nos idiomas angelicais celestiais e que através

⁷⁵ CONZELMANN, H., 1 Corinthians, p. 219-220.

⁷⁶ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 779-780.

⁷⁷ SILVANO, Z., Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos, p. 237.

⁷⁸ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 627.

⁷⁹ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 175.

⁸⁰ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 780.

⁸¹ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 797.

do espírito há a possibilidade de comunicar-se nestes dialetos, e b) a ideia dos coríntios compartilhada na comunidade de que eles eram pessoas do Espírito, pois conseguiam, por meio do diálogo com os anjos, experimentar de algum modo a existência espiritual-angelical. Une-se a esta postura o desinteresse por assuntos da comunidade e da pessoa por encontrarem-se nesta realidade material do mundo, devido ao interesse sobrevalorizado na sabedoria e no conhecimento, onde em sua concepção, alcançava-se a meta final de salvação. Forbes⁸² argumenta que as línguas podem ser entendidas como idiomas desconhecidos e a glossolalia uma habilidade de comunicar-se com os anjos em suas linguagens.

Para Pérez Millos⁸³, a expressão “ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω/*mas amor não tivesse*” indique que o amor não está manifesto entre eles na vida pessoal, prejudicando o dom da graça por não perceberem a ausência do espírito que produz o amor. Na visão paulina, somente o amor desinteressado ou o amor doador é que pode manifestar os dons e realizar na pessoa a visibilidade do amor divino manifestado em Cristo Jesus. Para Fee⁸⁴, ter o amor denota um agir amoroso que busca de forma ativa o bem do outro. Na visão de Fitzmeyer⁸⁵, o amor é a experiência transcendente de doação proveniente da vinda do espírito, sendo um dom divino, onde Paulo, já no início, propõe a suprema qualidade da existência humana pessoal e comunitária da vida cristã no amor. Pérez Millos⁸⁶ observa que na ausência da virtude do amor, apesar da existência do dom, a pessoa está no mesmo nível de um sino que não tem som, mesmo sendo “golpeado”, ou um címbalo que retine, incomodando os ouvidos dos outros sem gerar uma percepção de um som de qualidade. Ele ainda mostra que um crente que pratica a fé sem amor, sua ação é apenas um ruído que incomoda Deus e os outros irmãos na fé.

No v.2, como informa Boor⁸⁷, Paulo indica os outros dons maiores do Espírito, a saber: de profecia, do conhecimento e da fé. Mesmo que os fiéis de Corinto possuam esses dons em grau máximo, mesmo que a visão profética e o conhecimento irrompam todos os mistérios, e até produzam conhecimento de fé e das coisas divinas, se não há amor, a pessoa não é nada. Nesta mesma orientação, Fee⁸⁸ constata que o escritor paulino introduz no texto o que é denominado de “χαρίσματα/*charismata*”, isto é, os carismas que serão mencionados na última seção deste capítulo. Além disto, o texto enfatiza três vezes a palavra “*todos/πάντα, πᾶσαν, πᾶσαν*”: todos os mistérios, todo o conhecimento e toda a fé, com um aspecto inclusivo. Informa que tendo tudo ou todos estes carismas, porém viver na ausência do amor, não adianta nada. Há o uso do verbo “*εἶδῃ/conhecer*”

⁸² FORBES, C., *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, apud CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1 Coríntios, p. 918.

⁸³ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 781.

⁸⁴ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 798.

⁸⁵ FITZMEYER, J. A., *First Corinthians*, p. 489.

⁸⁶ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 781.

⁸⁷ BOOR, W. de, *Cartas aos Coríntios*, p. 204.

⁸⁸ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 799.

que rege os substantivos profecia, conhecimento e fé. Kistemaker⁸⁹ demonstra que Paulo exalta o dom da profecia. Há uma referência implícita a Moisés (Dt 5,5) e aos profetas que, por amor a Israel, apresentaram a mensagem de Deus ao povo eleito. E, ainda, um profeta verdadeiro tem a capacidade de discernimento a respeito dos mistérios divinos onde estes estão como que escondidos e que dependendo da sabedoria divina.

Segundo Fee⁹⁰, os termos sabedoria, conhecimento e mistérios compõem um aspecto regular da tradição apocalíptica judaica encontrada em Dn 2,19–23,28. Ciampa e Rosner⁹¹, por outro lado, mostram uma característica escatológica do próprio amor, que, de certa forma, contrasta com os elementos judaicos já citados, sendo perceptível na expressão “sem amor, nada sou”. Fabris⁹², por sua vez, indica que o amor possui uma função definitiva e única que se compara à sabedoria divina, constante em Sb 9,6. Enfim, os dons, por maiores que possam ser ou fazer o homem alcançar, sem o amor, nas palavras de Pérez Millos⁹³, “é um zero absoluto”. Fitzmeyer⁹⁴ completa a análise deste versículo, indicando que todos “*πνευματικά/os dons do Espírito*” geram um montante de nada sem a força dinamizadora do amor, sendo algo que Paulo trata nos vv.4-8a.

O v.3 traz algumas peculiaridades, como descreve Fee⁹⁵: o verbo “*ψωμίσω/dividir*” também pode conter a ideia de repartir ou mesmo alimentar os outros. Há uma ocorrência em Rm 12,20, de alimentar o inimigo, inclusive. E ainda com o termo “*ὑπάρχοντά/bens*”, que não é visto em nenhum outro texto paulino, porém usado por Jesus em Mt 19,21 e Lc 12,33, referente a seus ensinamentos. Fee⁹⁶ discorda de Fitzmeyer⁹⁷, que vê uma relação entre o vocábulo *αντιλημψις*, em 1Cor 12,28, no sentido de ajuda aos outros, o qual, na visão de Fitzmeyer, pode ser uma referência aos pobres da comunidade. Kistemaker⁹⁸, a partir de uma dimensão profunda do amor, percebe uma doação total de si, um despojamento dos bens, a realização de um autossacrifício, neste v.3, onde o termo gloriar-se, no entanto, tem um sentido negativo de gabar-se, mas igualmente tem um sentido positivo de glória, que vem por meio do sofrimento físico (2Cor 11,23-29). Contudo, como informa Pérez Millos⁹⁹, toda a entrega precisa ser realizada com amor para que possua valor supremo. No que tange ao uso da expressão paulina, se foi “*ἵνα καυχῶμαι/para gloriar-me*” ou “*ἵνα καυθήσομαι/para que eu seja queimado*”

⁸⁹ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 629-630.

⁹⁰ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 800.

⁹¹ CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1 Coríntios, p. 918.

⁹² FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 176.

⁹³ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 784.

⁹⁴ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 494.

⁹⁵ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 800.

⁹⁶ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 802.

⁹⁷ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 494.

⁹⁸ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 631.

⁹⁹ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 786.

as opiniões são divergentes. No entanto, a *lectio comunis* parecer ser de fato “ἵνα καυχῶμαι/*para gloriar-me*”, pelo menos é o que se percebe no apoio que encontra nos manuscritos antigos e de maior peso para a crítica externa¹⁰⁰, a saber: P⁴⁶ & A B 6 33 69 1739* cop^{sa}, bo got^{mg} Clemente, Orígenes, Jerônimo e vários *Mss* gregos. Embora muitos manuscritos também favoreçam também a transcrição “ἵνα καθήσομαι/*para que eu seja queimado*” (C D F G K L Ψ, quase todos os minúsculos *it vg sir^p, h gottxt arm etpp* e numerosos Padres da Igreja, entre eles, Tertuliano, Afraates, Cripriano, Orígenes, Basílio, Crisóstomo, Cirílio, Teodoreto, Eutálii, Macimo o Confessor e João Damasceno), porém, é possível ver que provavelmente o copoita, olhando o contexto, tenham tentado melhorar o sentido do texto. Porém, tudo indica que realmente é melhor que seguir o texto da Nestle-Aland, 28ª edição.

Ao entrar na segunda divisão, formada pelos vv.4-7, Silvano¹⁰¹ diz que, no v.4, o amor não é disposto no texto por meio de adjetivos, todavia é descrito por uma série de verbos, notando que existem dois hemistíquios em forma quiástica, onde: o substantivo amor é seguido por verbo, e o verbo que o qualifica é seguido por um substantivo. No v. 4, alguns manuscritos não trazem a expressão “[ἡ ἀγάπη]/[*o amor*]” (B 33 *al*); embora ela não faça falta e nem prejudique o sentido teológico do hino, o Comité de avaliação ficou impressionado com o número de manuscritos antigos que trazem o texto e preferiram conservá-la, mesmo que entre colchetes quadrados [ἡ ἀγάπη]¹⁰². O verbo “μακροθυμεῖ/*possuir um grande coração*” ou manter a distância da ira, traduz uma expressão de Jr 15,15a, מְבַרֵךְ מְבַרֵךְ, significando ser lento à cólera, podendo ser usado no português como longânime. Já o termo χρηστεύεται, da LXX, no Sl 9,6, aponta para a misericórdia de Deus. Observa-se também um paralelismo sinonímico no intuito de intensificar a bondade e a gratuidade, no qual Pérez Millos¹⁰³ mostra que o amor é benigno ou serviçal. E o ζηλοῖ vem apresentar que o amor não tem inveja (não é ciumento), consistindo em uma condição para participar com algum desenvolvimento dos irmãos, sem as disputas em que alguns são envolvidos a partir dos ciúmes dos dons dos outros.

No v.5, Fee¹⁰⁴ aponta como Paulo continua a descrever a natureza do amor com uma série de expressões verbais, tais como: o amor não inveja; não se vangloria; não é orgulhoso; não é grosseiro; não busca os próprios interesses; não se ira com facilidade e não guarda ressentimentos. Fabris¹⁰⁵ sustenta que, de uma

¹⁰⁰ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 220-221; METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, 497-498; CONFORTE, P. W., A Commentary on the Manuscripts and Text of the New Testament, 325.

¹⁰¹ SILVANO, Z., Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos, p. 236-238.

¹⁰² METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, 498-499; CONFORTE, P. W., A Commentary on the Manuscripts and Text of the New Testament, 326.

¹⁰³ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p.788.

¹⁰⁴ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 808.

¹⁰⁵ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 177.

certa maneira, há uma associação ao agir de Deus (Rm 2,4), bem como os frutos do Espírito dos quais o amor é um deles (Gl 5,22). O amor, ainda, torna possível o amadurecimento pessoal experimentado no autocontrole emocional.

No v.6, Fabris¹⁰⁶ indica que a antítese existente entre os termos ἀδικία e ἀληθεία caracteriza uma corrupção ético-religiosa, onde o envolvimento com um ou com outro é um processo emotivo caracterizado no verbo composto συγχαίρει e que será clarificado no juízo de Deus (Rm 2,8; 2Tes 2,12; 4Esd 4,37). Por outro lado, Kistemaker¹⁰⁷ apresenta que o amor procura encontrar a verdade e regozijar-se com ela, triunfando sobre o mal.

No v.7, Fabris¹⁰⁸ mostra a formação de um quiasmo, mediante uma simetria de conteúdo e de termos (sofrer-suportar; crer-esperar). Vê-se, também, uma referência às atitudes fundamentais que estão relacionadas às virtudes da fé e da esperança, da tríade de 1Cor 13,13. Como aponta Fee¹⁰⁹, a virtude do amor não aparece diretamente na frase, mas a referência é clara, pois o amor tudo suporta, persevera, confia, espera na bondade, na justiça e no amor de Deus onde, para ele, Paulo capta a vida e o ministério de Jesus neste amor que ele trata no escrito.

Ao chegar na terceira divisão, nos vv.8-13, denominado a permanência do amor, Ciampa e Rosner¹¹⁰ afirmam que Paulo deixa mais evidente a natureza escatológica do amor. No v.8 há a afirmação de que “o amor nunca falha”. A virtude do amor surge como unidade de perfeição (Cl 3,14), com uma duração perene, como diz Morris¹¹¹, jamais acaba. Para Pérez Millos¹¹², esta primeira afirmação é muito precisa: o amor como perfeição divina é uma eterna manifestação do que Deus é, como anunciado por Jr 31,3: o amor é eterno como Deus mesmo. Na visão de Fabris¹¹³, Paulo confronta o ágape aos carismas da profecia, das línguas e da ciência em um horizonte escatológico. Todas estas, no vocábulo usado, καταργηθήσονται, tem um sentido de ineficácia, acabar ou até desaparecer. Ao estar na forma passiva, sugere a ação de alguém, no caso, a ação do próprio Deus. Conzelmann¹¹⁴ reforça esta linha de raciocínio, com a análise de que o escritor interpõe a antítese de cada um, do amor e dos carismas. A confrontação possui uma característica apocalíptica, seguida de determinadas aplicações para um entendimento presente. E este presente está relacionado com o futuro que não é visto como o fim, mas como a sua consumação.

Nos vv.9-10, Paulo aborda a parcialidade das coisas, dentre elas, o próprio conhecimento tão desejado pelos fiéis de Corinto. A revelação divina e

¹⁰⁶ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 178.

¹⁰⁷ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 640.

¹⁰⁸ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 178.

¹⁰⁹ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 809.

¹¹⁰ CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1 Coríntios, p. 919.

¹¹¹ MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 149.

¹¹² PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 798.

¹¹³ FABRIS, R., Prima Lettera ai Corinzi, p. 178.

¹¹⁴ CONZELMANN, H., 1 Corinthians, p. 225-226.

progressiva não possibilita conhecer tudo. Só o conhecimento face a face nos últimos tempos é que é completo¹¹⁵, aquele que Deus com cada pessoa. Por isso, o uso da expressão “ἐκ μέρους/em parte” e o termo completo ou “τέλειον/perfeito”. Por enquanto, os dons são vividos em parte, porém no seu término, alcançando a finalidade, ou o propósito, ou a sua completude. Fee, ainda, supõe que isto possa indicar um processo de amadurecimento humano, podendo ser verificável nos termos *criança* e *homem* (1Cor 13,12), nos versículos seguintes. Morris¹¹⁶ também ilustra o contraste entre o parcial e o completo a partir da abordagem do texto que trata da vida humana. Fee¹¹⁷ retoma três formas de compreensão, aqui no texto, do termo τό τέλειον, a saber: a) o amor em si, marcado pelo desejo do fiel de Corinto em obter e experimentar os πνευματικά indicando um estado de imaturidade; b) aquilo que é perfeito, tratando da revelação completa no NT; e c) amadurecimento da Igreja, o amadurecimento do corpo.

No v.12, Kistemaker¹¹⁸ demonstra que o verso de analogia está baseado em um dito da época: “ver num espelho uma reflexão vaga/olhar num espelho” que, inclusive, parece ser conhecida na cidade de Corinto, naquela ocasião. Fitzmeyer¹¹⁹ coopera com o entendimento de que a expressão simboliza a forma de apreensão do homem da realidade que é indireta. Ele recorda que no livro da Sabedoria (Sb 7,26), a própria sabedoria diz que é um “reflexo da luz eterna”, espelho das atividades divinas. Fee¹²⁰, identicamente, percebe que o tempo presente, ἄρτι, disposto no NT, indica que as pessoas veem não por meio de um espelho, porém através de um vidro que é a concepção daquele momento dos gregos sobre a realidade. Ele ainda vê a expressão “em enigma”, única no Novo Testamento, como um eco veterotestamentário de Nm 12,8 (LXX), onde Deus fala com Moisés diretamente (face a face) e não como ocorrido com os profetas, em que Deus usou de figuras/imagens que não eram semelhantes às experiências de Moisés, como pode ser similarmente visto em Ex 33,11 e Dt 5,4. Por fim, Fee observa na expressão “de conhecer e ser conhecido” como se constituindo um conhecimento disponível através do dom do Espírito, completo e escatológico.

No v.13, encontra-se a fórmula triádica: fé, esperança e amor. Alguns manuscritos antigos invertem a ordem da frase “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα/fé, esperança, amor; estas três coisas” para “τὰ τρία ταῦτα, πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/estas três coisas, fé, esperança, amor”, trazendo primeiro “τὰ τρία ταῦτα/estas três coisas” para depois citar as três virtudes: “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, esperança, amor”. Porém não resta dúvida de que o melhor é por seguir a ordem adotada

¹¹⁵ FEE, G. D., 1 Coríntios, p.815.

¹¹⁶ MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 150.

¹¹⁷ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 816.

¹¹⁸ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 650.

¹¹⁹ FITZMEYER, J. A., First Corinthians, p. 498-500.

¹²⁰ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 817.

pelo texto da Nestle-Aland, 28ª edição¹²¹ e deixar “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα/fé, esperança, amor; estas três coisas”. Conzelmann¹²² indica alguns elementos que a caracterizam: 1) a fórmula é antiga, aparece já em 1 Tes 1,3, como uma proposta tese; 2) não há indícios gnósticos; e 3) a tríade aparece em outras combinações de forma livre, principalmente entre as virtudes da fé e da esperança. Ele afirma, inclusive, que a expressão do versículo “τὰ τρία ταῦτα/estas três” pressupõe que tal fórmula já fosse conhecida pelos leitores da carta. Ele também abre uma questão sobre os possíveis sentidos dos termos *vvvì/ménei*: um sentido lógico, onde as virtudes permanecem novamente com os dons espirituais e um sentido temporal, com a sua permanência eterna. Kistemaker¹²³, igualmente, concorda que a tríade ocorre com frequência no NT e de que há uma certa discussão sobre as palavras “*vvvì/agora*” e “*μένει/permanecer*”, em que o debate posiciona-se no fato da relação com o tempo (sentido temporal) ou com a lógica (sentido lógico). Ao resgatar o sentido temporal, ele mostra que é possível, no v.13, que Paulo esteja realizando uma transição no texto, em que o verbo significa uma extensão das virtudes até a eternidade.

Fee¹²⁴ alega, ainda, a existência de alguns problemas na narrativa do v.13, quais sejam: a) os vocábulos “e agora” com um sentido temporal ou lógico; b) o verbo permanecer relaciona-se com o presente ou com o futuro; c) o aparecimento inesperado das virtudes fé e esperança no desenvolvimento do argumento; d) como o amor é “maior do que” as outras virtudes; por fim, e) como é finalizado o capítulo com este versículo, indicando a dificuldade de analisar *vvvì* somente no sentido temporal. Apesar do sentido lógico, alguns outros interpretam a frase de forma escatológica, ou seja, que a tríade, como um todo, permanece para sempre. Morris¹²⁵, por outro lado, destaca que o termo “agora”, no sentido lógico, conclui que o argumento gerado é um contraste entre as coisas temporais, os dons do espírito e as realidades eternas, o próprio amor. Ele salienta que o verbo “*μένει/permanecer*” está no singular. Desta forma, Paulo consideraria a tríade como uma realidade somente, porque as três virtudes formariam uma unidade neste argumento. Morris, inclusive, demonstra outras passagens no Novo Testamento que possuem a mesma orientação, a saber: Rm 5,2-5; Gl 5,5-6; Cl 1,4-5; 1 Tes 1,3; 5,8; Hb 6,10-12; 1 Pd 1,21-22¹²⁶. As passagens apresentadas corroboram com a ideia de que a tríade, não importando a ordem interna, era aceita na Igreja primitiva como uma verdade.

¹²¹ METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, 499.

¹²² CONZELMANN, H., 1 Corinthians, p. 229.

¹²³ KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 653.

¹²⁴ FEE, G. D., 1 Coríntios, p. 821.

¹²⁵ MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 152.

¹²⁶ MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 152.

Lambrecht¹²⁷ informa que, no v.13a, “a fé, a esperança e o amor” não tem fim. Todas os três possuem duração eterna e permanecem para sempre. Porém, ele destaca que, no v.13b, Paulo propõe uma correção, ao destacar o amor como sendo o maior dentre eles. Ele, porém, afirma que isto não elimina a ideia de que a fé e a esperança não permanecem igualmente para a eternidade. Para tanto, ele mostra quatro razões, a saber: a) *vovì dè* não pode ser interpretado isoladamente, significando os vocábulos “*aqui e agora*”, contudo no sentido mais amplo de encerramento do argumento, tendo uma ideia mais provável de então; b) o significado lógico não define o sentido histórico do verbo *μévει*. Há uma relação com o v.8, no significado de “*nunca termina*”. Portanto, o valor seria o escatológico estrito; c) por bondade divina, a fé e esperança podem permanecer na vida futura, na ressurreição; e d) a partir de dois escritos paulinos, 2Cor 5,7 e Rm 8,24, algo parece contradizer a permanência da fé e da esperança após a Parusia. De tal forma que, a tríade duraria nesta vida, porque, segundo Lambrecht¹²⁸, Paulo trata da vida presente. Na vida futura, a fé e a esperança serão substituídas pela visão e pelo cumprimento das promessas divinas. Somente o amor é presente e escatológico, permanecendo para sempre, nunca terminaria.

Focant¹²⁹ também percebe que a conclusão, no v.13b, ao realizar um elogio ao amor, indica que dos três elementos da tríade, quem permanece é o amor por ser o maior. Além do mais, destaca que o amor abrange as outras virtudes. Desta forma, Paulo responde, no 12,31, apresentando aos coríntios uma via eminente, a via do amor. Este “*óδος/caminho*” é superior aos carismas e às virtudes da fé e da esperança. Fitzmeyer¹³⁰ entende que “a fé, a esperança e o amor” permanecem da crucificação de Cristo até a sua vinda futura, ou seja, na parusia (1Cor 1,7-8). No entanto, o amor, da mesma forma, permanece para além desta vida, devido ser superior, sendo explicado na expressão paulina: “a maior destas é o amor”.

O amor subsiste como regra suprema de um caminho de vida pessoal, contudo de forma específica devido ser escatológico, de possuir um caráter eterno. Isto se deve, pois a experiência que o amor provoca, será, do mesmo modo, a razão dos cristãos conhecerem plenamente como o são por Deus, na vida consumada, o conhecendo também, por ele ser amor. Por sua vez, Ciampa e Rosner¹³¹ fazem uma comparação sobre a durabilidade do amor ao que no AT informa que tal permanência refere-se a misericórdia e o amor divinos que igualmente possuem duração eterna. Há, portanto, alguns textos que corroboram com a ideia, como: 1Cr 16,34.41; Sl 100,5; 106,1; Jr 33,11 e outros.

¹²⁷ LAMBRECHT, J., *Pauline Studies*, p. 99-102.

¹²⁸ LAMBRECHT, J., *Pauline Studies*, p. 102.

¹²⁹ FOCANT, C., *De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale* (1 Corinthiens 13), p. 114.

¹³⁰ FITZMEYER, J. A., *First Corinthians*, p. 502.

¹³¹ CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., *1 Coríntios*, p. 920.

O'Connor¹³² indica a incompatibilidade das virtudes da fé e da esperança com a visão futura beatífica, todavia são essenciais para a vida cristã, como indicam alguns textos, a exemplo de: 1Tes 1,3; 2Tes 1,3-4; Cl 1,4-5. Torna-se mais claro quando, ao se aproximar da virtude da fé, a entende como uma visão que se assemelha ao conhecimento de Deus do ponto de vista natural, devido ter o homem a capacidade de reconhecer com a razão, em suas obras, algo de sua divindade (Rm 1,18-20). Como afirma Walter¹³³, a fé também pode ser uma reação ao Evangelho pregado, bem como uma experiência de começar a compreender os efeitos do evento Cristo. Como aponta Fitzmeyer¹³⁴, a fé é um dom proveniente de Deus, assim como todo o processo salvífico na teologia paulina. A fé é uma aceitação ou uma resposta a esta proposta de salvação. O seu sentido pleno expressa-se nos atos de amor, que se manifestam no servir aos outros, no próprio amor. Por isto, a origem do amor é o próprio Deus, como o próprio Paulo anuncia que o amor do espírito foi derramando nos corações dos homens (Rm 5,5).

Hays¹³⁵, ao analisar a tríade, propõe que “a fé, a esperança e o amor” são sinais distintivos da vida do cristão no tempo atual que é o intervalo entre a cruz de Jesus Cristo e seu retorno na parusia. A “fé” é uma virtude que orienta certamente a pessoa a Deus. A “esperança”, por outro lado, coloca o foco na futura restauração do mundo por Deus. O “amor”, por sua vez, torna-se a antecipação da união definitiva do homem com Deus. Podem ser citados Cipriano¹³⁶ e Ambrosiaster¹³⁷ os quais afirmam que para a “fé” ser pregada e a “esperança” referir-se à vida futura, é necessária a precedência do “amor”, tendo nesta primazia a renovação de todo o gênero humano.

Distinto dos estudiosos anteriores, encontra-se Pérez Millos¹³⁸. Ele prefere olhar o texto sob o aspecto da equivalência dinâmica, onde o imutável é a tríade comum, ou seja, um todo. Todavia, o elemento mais excelente delas é o amor. Segundo ele, ainda, nenhuma conclui no tempo, pois elas perduram sempre. Para ele, a fé permanecerá eternamente devido não ter nada próprio por receber perpetuamente, a chamada provisão reveladora de Deus, sendo que a esperança cristã é o próprio Cristo (Cl 1,27). A fé constitui-se em compromisso dos que vivem para Ele, mas o amor é maior, por conta da graduação existente entre eles. O amor é complemento e instiga a fé, sendo a base da própria esperança. Para Pérez Millos, Paulo ensina que as virtudes são mais importantes que os dons e que da tríade, o maior integrante é o amor. Cipriano¹³⁹, em *O Bem da Paciência*, informa que o amor é o elo que une os irmãos, sendo superior à esperança e à fé.

¹³² O'CONNOR, J. M., Primeira Carta aos Coríntios, p. 478.

¹³³ WALTER, E., A 1ª. Epístola aos Coríntios, p. 241.

¹³⁴ FITZMEYER, J. A.; Teologia Paulina, p. 1628-1629.

¹³⁵ HAYS, R. B., I Coríntios, p. 246.

¹³⁶ CIPRIANO, S., A unidade da Igreja, 14, *apud* ODEN, T. C., 1-2 Coríntios, p. 201.

¹³⁷ AMBROSIATER, Comentário à Primeira Carta aos Coríntios, *apud* ODEN, T. C., 1-2 Coríntios, p. 201.

¹³⁸ PÉREZ MILLOS, S., 1a. Coríntios, p. 806.

¹³⁹ ODEN, T. C., 1-2 Coríntios, p. 201.

Ao analisar os constitutivos da tríade, Bultmann¹⁴⁰ observa um texto paralelo (Rm 8,24s) e percebe que a fé é também esperança. E esta é, do mesmo modo, o meio que Cristo salva a humanidade. Este estado de liberdade proveniente da salvação projeta o ser humano para o futuro, o qual exige uma espera paciente e constância. Para ele, a fé e a esperança geram uma unidade (1Cor 13,13). E é nesta unidade que o cristão, por meio das obras da fé, provoca uma integração para a plenitude, manifestado no esforço do amor, provado na constância de esperança, como em 1Tes 1,3. Boor¹⁴¹ diz que crer e esperar subsistem juntos com o amor, porém, sendo esta virtude superior. Todavia, o crer baseia-se no receber e o amor fundamenta o dar. O primeiro tem a capacidade de despertar a vida no fiel e o segundo torna-se a sua confirmação. Hays¹⁴², além disso, contribui com estas relações da tríade no fim do tempo presente, ponderando e enfatizando o amor quanto a sua permanência, isto porque: o amor é o fundamento do significado, ao abraçar o fundamento de todas as coisas, o amor exige a formação do caráter do fiel porque a sua consciência é a parcial sobre toda esta realidade.

A respeito da parcialidade, Calvino¹⁴³ indica que a fé e a esperança são os acompanhantes do estado imperfeito do homem, contudo, o amor persiste mesmo nestas condições até a perfeição. Segundo ele, a fé não dura após a morte. Diz, ainda, que o apóstolo ensina sobre a duração da fé somente enquanto a pessoa humana encontra-se ausente do Senhor, ou seja, sem obter o conhecimento de Deus e de sua vontade redentora; que a esperança consiste em uma perseverança na fé e que ela perdura até a concretização das realidades. Para Calvino, similarmente, é evidente que o amor é maior do que as outras virtudes, não em todos os aspectos, no entanto, ele perdura eternamente e no momento presente possui um papel primário de conservação da Igreja.

Tanto João Crisóstomo, em suas *Homilias sobre a Primeira Carta aos Coríntios*, 34, quanto Teodoreto de Ciro¹⁴⁴, *Interpretação à Primeira Carta aos Coríntios*, mostram que a fé e a esperança das realidades que são cridas e esperadas cessam. Pois, a fé é garantia do que se espera, e uma vez ocorrido não existe a necessidade de fé, tendo a esperança a mesma situação. Já o amor, por ser superior, tem uma força maior sendo o desejo central das almas de possuir o amor em completude.

Focant¹⁴⁵ mostra que em 1Cor 13, o apóstolo imprime, de uma forma lírica, quase poética, as virtudes que inauguram um novo sentido da vida cristã e comunitária, edificando-a. Com a abertura para um caminho superior que auxilia nas soluções das contendas comunitárias e pessoais de Corinto, erradicando o espírito

¹⁴⁰ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 388-390.

¹⁴¹ BOOR, W. de, Cartas aos Coríntios, p. 214.

¹⁴² HAYS, R. B., I Coríntios, p. 247-248.

¹⁴³ CALVINO, J., I Coríntios, p. 470.

¹⁴⁴ ODEN, T. C., 1-2 Coríntios, p. 201.

¹⁴⁵ FOCANT, C., De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13), p. 117.

de concorrência, divisão e mística individualista, existente na vida comunitária. Com esta digressão retórica, Paulo visa resolver o entendimento sobre a radicalização da experiência carismática, apresentando uma via infinitamente superior que consiste no *ágape/amor*. Teodoro de Mopsuestia¹⁴⁶, em *Fragments sobre a Primeira Carta aos Coríntios*, corrobora com esta compreensão ao afirmar que o amor é o superior, porque os coríntios, em suas divisões e facções entre eles mesmos, ciúmes e disputas, vislumbraram, a partir dos ensinamentos de Paulo, o perigo da divisão da própria comunidade.

Dufour¹⁴⁷ mostra que no amor é que se sobrevive a tudo, amando como Cristo, e que a Igreja é edificada (1Cor 8,1), e, por ela, o homem se torna perfeito. Na teologia paulina, a esperança visa a redenção do corpo (Rm 8,23), na transformação dos vivos (1Cor 15,51), na ressurreição dos mortos. Não crer na ressurreição é estar sem esperança. Do mesmo modo a virtude está voltada para o cumprimento das promessas de Jesus Cristo (2Cor 1, 20). O motivo da esperança cristã é um amor tal que nada nem ninguém pode dele separar o cristão (Rm 8,31-33). Paulo vive não na expectativa de sua felicidade pessoal, mas naquele que ele ama. A sua esperança baseia-se no plano de Deus e responde com amor ao amor do Senhor. Como defende Boring¹⁴⁸, diferente dos outros dons e das outras virtudes, que são efêmeros e provisórios, o amor perdura para uma nova era que já está se manifestando (1Cor 13,8-13). Por fim, Côté¹⁴⁹ informa que a teologia paulina chama os fiéis a uma vida conforme o amor cristão e a manterem-se nele. A vida torna-se uma resposta ao amor de Deus, que é o primeiro e total, mas também mediante a fé (1Tes 1,3; 3,6). A via por excelência, que é o amor, entendido como comunicação do amor mesmo de Deus, exige do fiel uma nova conduta que impele a progredir, em um itinerário de retorno a Deus, que vem ao encontro do homem por meio de Cristo Jesus, sendo de ordem não apenas terrena, mas sobretudo escatológica.

Considerações Finais

O atual estudo teve como escopo ressaltar, diante dos outros paralelos textuais do Novo Testamento, a tríade presente em 1Cor 13,1-13, “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/ fé, esperança, amor”, perícopo bíblica conhecida como hino paulino à caridade/ao amor. Provavelmente, esta tríade era conhecida dos leitores e ouvintes daquele texto sagrado e da Igreja Primitiva. O estudo avançou na exegese da perícopo, oferecendo uma segmentação e tradução, uma análise da estrutura de 1Cor 13,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, com a crítica textual. Depois de localizar a referida tríade dentro do *corpus paulinum*, nas cartas católicas e

¹⁴⁶ ODEN, T. C., 1-2 Coríntios, p. 201.

¹⁴⁷ DUFOUR, X. L., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 52 e 299.

¹⁴⁸ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 416.

¹⁴⁹ CÔTÉ, J., Cent mots-clés de la théologie de Paul, p. 39-40.

na carta aos Hebreus, mas especialmente na Primeira Carta aos Coríntios e sua posição dentro do bloco literário da carta, foi feita uma análise das abordagens teórico-críticas sobre o capítulo em questão, analisando algumas abordagens sobre os hinos.

A tríade “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/ *fé, esperança, amor*”, conhecida por trazer as três virtudes teológicas, é detectada nos seguintes textos do Novo Testamento: a) no *corpus* paulino: Rm 5,1-5; 12,6-12; 1Cor 13,13; Gl 5,5-6; Ef 1,15-18; Cl 1,4-5; 1Ts 1,3; 5,8; b) em Hb 6,1-12; 10,22-24; c) em 1Pd 1,3.8.21.22; d) e em Jd 20–21. Como realçado, quem mais empregou a tríade foi Paulo, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13), com ocorrência em quatro cartas *protopaulinas* (Rm, 1Cor, Gl e 1Ts) e duas *deuteropaulinas* (Ef e Cl).

Percebeu-se que as três virtudes mencionadas nestas cartas do Novo Testamento nem sempre respeitaram uma mesma sequência/ordem, modificando-se a depender do autor ou do texto bíblico. Além disto, em poucos casos, preferiu-se a menção da virtude da “ὕπομονήν/*perseverança*” ao invés da “ἐλπίς/*esperança*”, mantendo, todavia, o sentido teológico, como se observa em 1Tm 6,11 e em Tt 2,2, que trazem a mesma construção: “πίστις, ἀγάπη, ὑπομονήν/*fé, amor, perseverança*”. Segundo alguns estudiosos, abordados neste ensaio, como Fee, Fabris, Ciampa e Rosner, Pérez Millos, Conzelmann, Fitmeyer, Kistemaker, a estrutura da perícope 1Cor 13,1-13 tem três seções, a saber: 1) vv.1-3: a necessidade do amor, o seu valor e sua superioridade; 2) vv.4-7: a natureza do amor, suas características; e 3) vv.8-13: a permanência do amor (eternidade) e sua perfeição.

Ao analisar o bloco de 1Cor 12,1–14,40, conclui-se que Paulo dirime questionamentos referentes ao ambiente celebrativo e ao momento da manifestação dos dons espirituais na assembleia cultural, rebatendo a ênfase incontrolada dos fiéis de Corinto sobre a manifestação de sua espiritualidade particular, exaltando os dons do Espírito, evidenciando o dom de falar em línguas que levou a uma situação delicada no seio da comunidade, influenciando as reuniões/celebrações e desvirtuando o verdadeiro enfoque que deveria ter, como registrado em 1Cor 11 (o profundo significado da celebração eucarística).

Viu-se que a perícope 1Cor 13 está localizada no centro da argumentação quanto à caracterização dos dons do Espírito e suas utilizações. Foi neste contexto que se constatou a existência de inúmeros debates sobre a classificação do capítulo quanto à sua composição literária. Ao apoiar-se na estrutura organizacional do capítulo 1Cor 13, muitos apontam ser um hino, a exemplo de: Johanson, Lietzmann, Robertsen-Plummer Wess, von Harnack e Fridrichsen, González Ruiz, Brown e Barbaglio; Fitzmeyer afirma ser uma estrutura em prosa, com elementos poéticos ou líricos, com pares retóricos, antíteses, quiasmos, hipérboles e anáfora, informando ser um elogio retórico do amor; Pérez Millos, por sua vez, diz constituir-se em um poema lírico, com estrutura de estrofes que se comparam a um hino, identificando-se com a poesia hebraica; Fee afirma caracterizar-se em

uma composição parenética para a edificação da Igreja; Hays aponta ser um interlúdio epidítico; Standaert trata a composição como uma oração descritiva; e para Spicq, não seria um salmo ou sequer um hino, mas sim uma exortação parenética.

Constata-se que a fórmula triádica é antiga, aparecendo em 1Tes 1,3, como uma proposta de tese, sem indícios gnósticos e com outras combinações de forma livre. A fórmula parece ter sido conhecida pelos leitores da carta. Porém, permanece aberto ainda a questão sobre os sentidos dos termos “*ὑὐν/ agora*” e “*μῑνευ/ permanecer*”, em que o debate está no fato da relação com o tempo (sentido temporal) ou com a lógica (sentido lógico). Como visto, apesar do sentido lógico, alguns outros fizeram interpretações da frase de forma escatológica, ou seja, que a tríade, como um todo, permanece para sempre. Como o verbo “*μῑνευ/permanecer*” encontra-se no singular, Paulo estaria considerando a tríade como uma realidade única, porque as três virtudes formariam uma unidade neste argumento. Desta forma, todas as três possuem duração eterna e permanecem para sempre. Todavia, no v.13b, Paulo parece destacar o amor como sendo a maior virtude dentre as três. Assim, na vida futura, a fé e a esperança serão substituídas pela visão e pelo cumprimento das promessas divinas. Somente o amor é presente e escatológico, permanecendo para sempre, nunca termina.

Paulo responde, em 1Cor 12,31, propondo uma via eminente, a via do amor. Este “*óδος/caminho*” é superior aos carismas e às virtudes da fé e da esperança. O amor permanece para além desta vida, devido ser superior, sendo explicado na expressão paulina: “a maior destas é o amor”. O amor subsiste como regra suprema de um caminho de vida pessoal, contudo, de forma específica, devido ser escatológico, de possuir um caráter eterno. A fé é um dom proveniente de Deus, assim como uma aceitação ou uma resposta à proposta de salvação. Dentre os Padres da Igreja, João Crisóstomo ajuda a entender a questão ao mostrar que a fé e a esperança das realidades que são cridas e esperadas cessam. Pois, a fé é garantia daquilo que se espera, e uma vez ocorrido não tem a necessidade de existir, assim como a esperança. No entanto, o amor, por ser superior, tem uma força maior sendo o desejo central das almas de possuir o amor em completude que vem de Deus. Assim, todo o vocabulário empregado para sua construção revela o itinerário e a experiência de Paulo acerca do amor de Deus e seu valor na vida de todo aquele que decidiu seguir o Cristo. Isso ficou ainda mais evidente a partir da ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica, que trouxe à luz que se a fé e a esperança são importantes, muito mais o amor, seja em relação a Deus (dimensão vertical) seja em relação ao próximo (dimensão horizontal).

Referências Bibliográficas

- AUTH, R. *Introdução ao Estudo das Formas Literárias do Segundo Testamento*. A Palavra de Deus em Linguagem Humana. Série Bíblia como Literatura. Vol. 3. São Paulo: Paulinas, 2021.
- BARBAGLIO, G. *As Cartas de Paulo (I)*. São Paulo: Loyola, 1989.

- BEALE, G. K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2023.
- BERARDI, G. *Le Lettere del Nuovo Testamento. Lettere Paoline*. Vol 1. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- BOOR, W. de. *Cartas aos Coríntios*. Comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2004.
- BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia*. Vol. 1. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BUSCEMI, A. M. *Gli Inni di Paolo: Una Sinfonia a Cristo Signore*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 2000.
- CALVINO, J. *1 Coríntios*. Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos (SP): Fiel Editora, 2013.
- CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.
- CERFAUX, L. *O Cristão na Teologia de Paulo*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- CONFORTE, P. W. *A Commentary on the Manuscripts and Text of the New Testament*. USA: Kregel Academic, 2015.
- CONZELMANN, H. *1 Corinthians*. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis (USA): Fortress Press, 1975.
- COTÉ, J. *Cent Mots-Clés de la Théologie de Paul*. Ottawa (Canada): Novalis, 2000.
- CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. 1 Coríntios. In: BEALE, G. K. e CARSON, D. A (orgs). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 865-935.
- DUFOUR, X. L. *Vocabulário de Teologia Bíblica*, 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FABRIS, R. *Prima Lettera ai Corinzi*. Milano (Italia): Paoline. 2016.
- FEE, G. D. *1 Coríntios*. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- FERREIRA, J. A. *Primeira Epístola aos Coríntios*. A sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- FITZMYER, J. A. *First Corinthians*. The Anchor Yale Bible. Vol 32. New Haven and London: Yale University Press, 2008.
- FITZMEYER, J. A. Teologia Paulina. In: BROWN, R. E, FITZMEYER, J. A., MURPHY, R. E. (orgs). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 1579-1645.
- FOCANT, C. De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale (1 Corinthiens 13). In: GERBER, D.; KEITH, P. (eds). *Les Hymnes du Nouveau Testament et Leurs Fonctions*. ACFEB (Association Catholique Française pour l'étude de la Bible). Paris: Editions du CERF, 2009, p. 99-118.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017. _
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica* 1/2, p. 155-170, 2018.

- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio 2019.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun., 2021.
- GONZÁLEZ RUIZ, J. M. *O Evangelho de Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HAYS, R. B. *1 Corinzi*. Torino (Itália): Claudiana, 2013.
- KISTEMAKER, S. *1 Coríntios*. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.
- LAMBRECHT, J. *Pauline Studies*. Collected Essays. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven: Leuven University Press, 1994.
- LEHMANN, Y. La fonction des hymnes dans les littératures antiques. In: GERBER, D.; KEITH, P. (eds). *Les Hymnes du Nouveau Testament et Leurs Fonctions*. ACFEB (Association Catholique Française pour l'étude de la Bible). Paris: Editions du CERF, 2009, p. 19-37.
- METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2ª Ed. USA: ABS, 1998.
- MEYNET, R. *L'Analisi Retorica*. Brescia (Itália): Editrice Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. *A análise retórica*. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*. *Gregorianum*, v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retórica bíblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MORRIS, L. *1 Coríntios*. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- MORTON, R. Gifts in the Context of Love: Reflections on 1Cor 13. *Ashland Theological Journal* 31, p. 11-24, 1999.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- O'CONNOR, J. M. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (orgs). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 453-486.
- ODEN, B (ed). *1-2 Coríntios*. La Bíblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Novo Testamento, Vol. 7. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- OSBORNE, T. P. Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés. Un état de la question sur l'étude des "hymnes" du Nouveau Testament. In: GERBER, D.; KEITH, P. (eds). *Les Hymnes du Nouveau Testament et Leurs Fonctions*. ACFEB (Association Catholique Française pour l'étude de la Bible). Paris: Editions du CERF, 2009, p. 57-80.
- PÉREZ MILLOS, S. *Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento*. Barcelona: Editora CLIE, 2019.
- QUESNEL, M. *As Epístolas aos Coríntios*. Cadernos Bíblicos. Vol. 20. São Paulo: Paulinas, 1983.
- SILVANO, S. *Introdução à Análise Poética de Textos Bíblicos*. Série Bíblia como Literatura. Vol. 5. São Paulo: Paulinas, 2014.
- WALTER, E. *A Primeira Epístola aos Coríntios*. Petrópolis: Vozes, 1973.

Capítulo V

Abraão: pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29

Waldecir Gonzaga¹

José Rodrigues da Silva Filho²

Introdução

O presente ensaio³ tem como escopo fazer uma análise da figura do patriarca Abraão, o pai da fé, em Gl 3,1-29. A biografia deste grande patriarca, dado a sua importância, ocupa vários capítulos do livro do Gêneses (12,1 ao 25,11), nos quais encontramos sua história de homem de fé e de obediência a Deus, que o faz portador da promessa divina e da bênção para todas as nações.

Por sua fé no Deus único, Abraão deixa a casa paterna e, em obediência, parte para a terra que o Senhor lhe indicou como promessa, sem nenhuma segurança a não ser a palavra de Deus (Gn 12,1-9). Chegando ao lugar indicado, devido à escassez de alimentos, Abraão desceu para o Egito, de onde, depois, foi expulso (Gn 12,10-20).

O patriarca, tendo sua fé creditada como justiça (Gn 15,6), espera mais de vinte anos para ver o nascimento do herdeiro (Gn 21,1-7), contudo, manteve-se fiel ao desígnio de Deus. Melquisedec, rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo, foi ao encontro do patriarca, enquanto ofereceu o sacrifício do pão e do vinho, abençoou Abraão, que apresentou seu dízimo a Deus (Gn 14,17-20; Hb 7,1-3).

Em sua tenda, Abraão acolhe os mensageiros divinos e ouve deles que a promessa será cumprida, que no ano seguinte sua mulher Sara, que era estéril e idosa, estará com um filho (vidente) nos braços, “pois nada é impossível para o Senhor” (Gn 18,14; Lc 1,37). Mais tarde, é circuncidado (Gn 17). Dialoga com Deus e intercede pelos habitantes de Sodoma e Gomorra (Gn 19,23-32).

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

² Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <jose83rodrigues@hotmail.com>. Currículo Lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/3372339459486321> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9088-6401>

³ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

Com a mesma confiança em Deus, de quando deixou Ur dos Caldeus, terra e casa de seu pai, na ocasião em que Deus quis provar sua fé, pedindo-lhe em sacrifício o seu filho único, Abraão não murmura nem questiona a Deus, mas, benévolo, crê na providência divina (Gn 22). Por ocasião da morte de sua esposa, Abraão adquire, a preço de ouro, a tumba para Sara, sua mulher (Gn 23) e para ele mesmo, depois, ser sepultado na terra de Canaã, cuja fé lhe faz esperar que esta terra, no futuro, será dada em herança à sua descendência, conforme o Senhor lhe prometeu.

No Novo Testamento, Jesus é apresentado como sendo o descendente de Abraão (Mt 1,1; 3,9; At 3,25-26), de maneira que em Jesus encontra-se a bênção para todos os povos, conforme a promessa de Gn 12,3. Nele, a história salvífica e a promessa se cumprem. Mediante a profissão de fé no Senhor Ressuscitado, os cristãos são justificados e admitidos àquela promessa que Deus fez a Abraão, independentemente da nação à qual pertença (Rm 1,16-17). A descendência de Abraão não se limita à carne e ao sangue, mas supera todas as fronteiras, indo além e atingindo todos os povos, por meio de Jesus Cristo e mediante o seu Espírito (Rm 9,7-13). Quanto a isso, João Batista adverte à beira do Jordão: “pois eu vos digo que até destas pedras Deus pode fazer surgir filhos a Abraão” (Mt 3,9b; Lc 3,8).

Os apóstolos, à luz pascal, compreendem que, o homem pertence à descendência de Abraão, mediante a sua opção fundamental por Cristo. A fé na ressurreição está associada à esperança abraâmica, à promessa que lhe fora feito (Rm 4,18). Graças ao Deus da vida, que enviou seu filho Jesus Cristo ao mundo, não para “ocupar-se não com os anjos, mas sim, com a descendência de Abraão” (Hb 2,16). Cristo é, portanto, plenitude e cume desta promessa, que se estendeu à descendência de Abraão.

Segundo o evangelista, o patriarca, que se alegrou e exultou por ver o dia do Messias, ajuda a conhecer Jesus como o “Eu Sou” (Jo8,56-58). Este episódio proporciona uma oportunidade para que o ser humano acolha o projeto de Deus e seja portador da liberdade salvífica, para si e para o próximo, para que todos sejam filhos de Deus e herdeiros da promessa (Gl 3,28-29)⁴.

Jesus ressuscitado é bênção para todos os que abraçam a fé e se tornam filhos de Abraão. Porém, uma fé que gera, a exemplo do patriarca, obediência e abertura para realizar não a sua, mas sim a vontade de Deus (Hb 11,8)⁵. As escrituras neotestamentárias revelam a figura do patriarca, como sendo um pai na fé, com quem Deus fez Aliança, entregou a Terra Prometida e deu numerosa descendência, a ponto de continuar afirmando “Abraão, nosso pai” (Tg 2,21-22).

⁴ FERREIRA, J. A., Gálatas, p. 88-127, traz um bom estudo dos vv.26-29. E especial, vale a pena conferir o *excursus* sobre a fórmula batismal, referente aos vv.26-28; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 234-25, com um *excursus* sobre o v.28; ainda: PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 224-231; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 349-364.

⁵ CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 196.

Em Paulo, Abraão é apresentado como modelo de fé que, por sua vez, é anterior à lei e superior às obras. O discurso de Paulo, em Gl 3,1-29, tem como centro a justificação do homem, a bênção divina e o dom do Espírito. Tudo isso era esperado pelos leitores-ouvintes de Paulo. No entanto, o meio para se alcançar este objetivo é que estava em questão: se pela lei ou pela graça, ou se por ambas (Gl 3,3-5).

Paulo apresenta Abraão como exemplo de que o homem é justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,9), pois esta só veio quatrocentos e trinta anos depois (Gl 3,17). Segundo o apóstolo, Jesus faz-se maldito na cruz exatamente para libertar a humanidade da maldição da lei (Gl 3,13)⁶ e lhe aportar, na gratuidade divina, libertando da escravidão, quer da lei, para os judeus, quer dos falsos deuses e elementos do mundo, para os gentios, bem como de todos os demais tipos de escravidão deste mundo (Gl 4,8-9).

A lei, para Paulo, foi o Pedagogo⁷ (Gl 3,24-25) necessário até que os fiéis atingissem a maturidade da fé, da graça justificante e da adesão à liberdade filial em Jesus Cristo, o descendente de Abraão por excelência. Em Cristo crucificado e ressuscitado é que os gálatas tiveram a experiência da existência vivificada e receberam o Espírito como força que edifica a fé (Gl 3,14), o amor, e liberta o homem da lei, da circuncisão e da pretensão de ser salvo por seus próprios méritos, mediante as obras.

Paulo, recorrendo às Escrituras, à luz de Cristo, não tem dúvida que a salvação humana seja graça de Deus e que a bênção divina, prometida a Abraão, homem de fé, recaia sobre os que aderem a Cristo mediante a fé (Gl 3,8-9). Por isso, os gálatas não têm razão de se deixarem guiar pela força oposta à liberdade do Evangelho, vida nova no Espírito (Gl 3,22).

A fé em Jesus Cristo, deve-se opor a tudo que o seja obra da lei e força da carne, que conduza a um processo e tentativa de auto salvação (Gl 3,3). Paulo não tem dúvidas de que a promessa de Deus a Abraão não se restringia apenas em doar a terra de Canaã aos israelitas, mas, sim, em salvar a todos quanto se deixam, a exemplo do patriarca, orientar-se pela fé, mediante a graça que em Cristo justifica e engloba na promessa salvífica os que caminham à luz da proposta do verbo encarnado, morto e ressuscitado pela salvação da humanidade (Gl 3,18).

1. A figura de Abraão no livro de Gênesis (AT)

A história de Abraão começa com o chamado, proposta e projeto de Deus: “parte da tua terra, da tua família e da casa de teu pai e vai para terra que eu te mostrarei” (Gn 12,1b). Abraão, de início, já é apresentado como homem de fé, porém, a iniciativa é divina e não humana: “o Senhor disse a Abrão” (Gn 12,1a).

⁶ SCHLIER, H., *La Carta a los Galatas*, p. 154-159.

⁷ SCHLIER, H., *La Carta a los Galatas*, p. 175-180; BRUCE, F. F., *Un Comentario de la Epístola a los Galatas*, p. 250-253; BUSCEMI, A. M., *Lettera ai Galati*, p. 342-344.

O patriarca prontamente responde, não com palavras, mas com atitude de fé e obediência na bênção de Deus. A narrativa das migrações de Abraão são uma “ordem de êxodo associada a uma promessa”⁸.

O Senhor fala confiante, com Abraão, a respeito de seu propósito para a humanidade: “Eu farei de ti uma grande nação e ti abençoarei e engrandecerei teu nome, sê uma bênção” (Gn 12,2). Ao ser abençoado, Abraão torna-se o portador da promessa divina, que Deus fez em prol de todas as nações, logo, esta bênção não é restrita ao patriarca. Mas, a partir dele, Deus quer abençoar todos os povos, abrindo, assim, o horizonte relacional, e quer dialogar com a humanidade, a partir da proximidade e fidelidade de seu amigo Abraão: “E abençoarei os que te abençoarem” (Gn 12,3a). Esta promessa contempla duas dimensões: a bênção a Israel (a terra de Canaã) e também a todos os povos, ou seja, ela contém uma amplitude universal: “em ti serão abençoadas todas as famílias da terra” (Gn 12,3b). Os vv.2-3 explicitam que a promessa feita a Abraão é uma ordem com importância muito superior, que vai além do patriarca. A bênção prometida a Abraão estende-se a todas as nações, contendo uma importância extraordinária, pois ela possui três membros, e em todos sobressai “a bênção prometida ao patriarca” (v.2), exerce “seus efeitos” sobre todos os círculos dos seres humanos entre os quais ele vive (v.3a), até chegar a “todas as gerações da terra” (v.3b)⁹.

Quão grade é a promessa abraâmica, que além de universal é também bi-dimensional, no teor de suas abrangências patriarcais. Ela traz, em sua contínua eficácia, o poder de afetar o homem na sua relação para com Deus e o próximo: “na História de Abraão, predominam as relações pais-filhos (estrutura vertical), enquanto que na de Jacó prevalecem as relações entre irmãos (estrutura horizontal)”¹⁰.

Em obediência à ordem do Senhor, Abraão parte e chega à terra de Canaã, e o Senhor Deus lhe aparece proferindo novamente a promessa: “É à tua descendência que eu darei esta terra” (Gn 12,7a). Esta menção ao dom da terra aos descendentes de Abraão, expande-se aos patriarcas Isaac e Jacó (Gn 13,15; 15,18; 26,3-4; 28,13) e à sua posteridade. Admirável é o silêncio de Abraão, diante do Altíssimo. Sua ação, no entanto, vai além das palavras: “Ali edificou (Abraão) um altar ao Senhor, que lhe havia aparecido” (Gn 12,7b).

De fato, Abraão ensina a humanidade a crer na existência única de Deus e que a Ele deve-se prestar o culto, na fé, na obediência e extasiar-se na sua presença. Para Flávio Josefo, é o patriarca quem primeiro ousa afirmar que existe um só Deus, “que o universo é obra das mãos d’Ele e que a nossa felicidade deve ser atribuída unicamente à sua bondade, e não às nossas próprias forças”¹¹.

⁸ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 127.

⁹ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 127.

¹⁰ LÓPEZ, F. G., O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia, p. 80.

¹¹ JOSEFO, F., História dos Hebreus. Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém, p. 89.

Isso, por si só, explica porque Abraão permanece mudo, maravilhoso traço de obediência incondicional a uma promessa cujo grande peso ele mal pode entender no tocante às suas futuras dimensões. Na opinião de Von Rad, “esta é uma das passagens em que o que se conta de Abraão também tem valor de modelo universal”¹².

O texto sagrado afirma que naquele tempo “houve uma fome na terra. Abrão desceu para o Egito” (Gn 12,10). Abraão deixa Canaã e dirige-se para o Egito, o mesmo que ocorre depois com Jacó em Gn 46. Interessante observar que Abraão desce ao Egito acompanhado de Sara sua mulher, mas o texto nada diz a respeito de seu sobrinho Ló. O comportamento temeroso do patriarca, no Egito, serve para mostrar a pequenez humana e a fidelidade de Deus. Para Von Rad, o Senhor não interrompe sua ação histórico-salvífica “mesmo havendo culpa por parte do portador da promessa, pois aquilo que Ele prometeu era verdadeiramente digno de ser acreditado”¹³.

A história de Abraão constrói-se entre a promessa de Deus e os obstáculos que vão surgindo no caminho. O faraó sente-se enganado pelo patriarca e pergunta-lhe “o que me fizeste?” (Gn,12,18; 20,9;29,7; Nm 23,11; Lc 2,48). A atitude vergonhosa do ‘pai da fé’ apresenta o ponto chave da narrativa: “Não ocorreu a Abraão que o faraó também é apenas um ser humano, e justamente assim ele se esqueceu de Deus, que pode golpear tanto Abraão como o faraó”¹⁴.

Ao voltar, Abraão, vitorioso da guerra, depois de ter libertado Ló, seu parente, dos cinco reis, Melquisedec, rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo, encontra-se com o patriarca, com o pão e o vinho, e abençoa Abraão Gn 14,17-20; Hb 7,1-3. Westermann afirma que o narrador sagrado não se envergonha em relatar que o patriarca Abraão aceita a bênção transmitida por Melquisedec, rei-sacerdote de um santuário cananeu e que lhe entrega também o dízimo, e afirma que “o culto divino atual é ancorado na época dos patriarcas”¹⁵.

Este evento demonstra a amplitude da religião dos patriarcas, a ponto de que a figura de Melquisedec é retomada no Novo Testamento (Hb 7) mantendo, com isso, sua importância. Segundo Westermann, “o caráter universal da obra salvífica de Cristo corresponde à amplitude universal da bênção do Deus altíssimo que Abraão recebe de Melquisedec”¹⁶. O sacerdote do Deus altíssimo, ao abençoar Abraão, na verdade, está abençoando todos os seus descendentes que nele herdam a promessa, a fé e a bênção do Senhor: “ele não se contentou em receber apenas a Abraão, mas também a todos os seus”¹⁷.

¹² VON RAD, G. V., *El Libro del Genesis*, p. 195. (tradução nossa)

¹³ VON RAD, G. V., *El Libro del Genesis*, p. 206. (tradução nossa)

¹⁴ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico*, p. 133.

¹⁵ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico*, p. 146.

¹⁶ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico*, p. 146.

¹⁷ JOSEFO. F., *História dos Hebreus. Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém*, p. 93.

Para López, Gn 15 é considerado um texto central na história do patriarca e um ponto importante em seu caminho espiritual: “consta de duas cenas: a primeira (vv.1-6) culmina na declaração do narrador da fé de Abraão: a segunda (vv.7-18) um rito e uma fórmula de aliança”¹⁸. Ou, seja, “não temas, Abrão, eu sou teu escudo, a tua recompensa será grande” (15,1b). Então, “Abrão acreditou no Senhor, e por isso o Senhor o considerou justo” (Gn 15,6). Este versículo ocupa o centro deste capítulo, pois evidencia a confiança de Abraão nas promessas divinas.

Paulo e Tiago, no NT, embasando-se em Gn 15,6, retomam o debate afirmando que o homem, à semelhança de Abraão, é justificado pela fé Rm 4,1-4; Gl 3,6-7; Tg 2,22-24. Justiça e fé são atribuídas a Abraão nas duas promessas que Deus lhe fez mediante a Aliança. O homem justo é aquele que age em concordância com as ordens instituídas por Deus em sua relação comunitária, fiel à Aliança e aos mandamentos e afirma que “a fé é um ‘apego ao Senhor’, que, em geral refere-se a uma ação futura de Deus no plano histórico-salvífico”¹⁹.

No presente limitado de sua existência, Abraão já possui na fé, o que esperava do Senhor (Hb11). Em Gn 15,7-21 tem-se novamente a promessa de Deus ao patriarca: “Sou eu o Senhor que te fiz sair de Ur dos caldeus, para te doar esta terra como propriedade” (Gn 15,7). Há aqui a auto apresentação: “Eu sou o Senhor” semelhante a (Ex 20,2; Dt 5,6; Lv 25,38). Westermann afirma que, “assim como lá, também aqui essa memória está associada com a promessa da terra. Pressupõe-se aqui (Gn 15,7), portanto, uma formulação deuteronomica fixa”²⁰.

A fé de Abraão também não está isenta de dúvidas (Gn 15,8). Porém, na obediência, Abraão realiza as ordens de Deus, como se lê nos vv.9-10.17. No v.18, Deus firma o pacto com Abraão. Nos vv.13-16, o Senhor reitera suas promessas, Abraão, por sua vez, reafirma sua fé no Senhor como já havia feito no v.6. Segundo López, esta é a primeira vez que aparece o conceito “*berit* [‘aliança’] que, na história do patriarca, tem como núcleo a promessa divina. Conforme constata-se, ‘naquele dia o Senhor estabeleceu uma Aliança com Abrão nestes termos: À tua prosperidade darei esta terra’ (v.18)”²¹.

O Senhor não faz nenhuma exigência ou condições ao patriarca, nada a mudar. Eis que, “um braseiro fumegante e uma tocha de fogo passaram entre os pedaços” (Gn 15,17). Sabe-se que “o fogo e fumaça são símbolos que representam Deus; eles apontam para uma teofania como a do Sinai” (Ex 19)²².

O relato de Gn 17 que narra a Aliança de Deus com Abraão juntamente com o rito da circuncisão, pertence à corrente sacerdotal. Todavia, como se percebe, não se trata de uma única estrutura, como também não há só um contexto

¹⁸ LÓPEZ, F. G., O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia, p. 87.

¹⁹ VON RAD, G. V., El Libro del Genesis, p. 226. (tradução nossa)

²⁰ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 151.

²¹ LÓPEZ, F. G., O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia, p. 88.

²² WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 152.

homogêneo, mas uma variedade de partes e relatos “que nos permitem deduzir que se trata de várias tradições *P* sobre a aliança abraâmica, que se uniram até finalmente constituir um grande bloco”²³.

Deus, então disse: “e não te chamarás mais Abrão, mas teu nome será Abraão, pois te concederei tornar-te o pai de uma multidão de nações. Eu te tornarei fecundo ao extremo, farei com que dê nascimento as nações, e reis sairão de ti” (17,5-6). Como se pode perceber, o próprio texto explica o sentido do novo nome dado a Abraão.

Na narrativa dos patriarcas, a corrente sacerdotal, conhecendo a tradição, reproduz a promessa a Abraão, mostrando similaridade entre os textos (Gn 17,1-3a e Gn 12, 14a): “o predicado divino *El Shaddai* (o Deus poderoso) é usado pelo *P* só na história dos patriarcas e só em passagens de destaque: 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3 (cf. Ex 6,3)”²⁴. E, se o Escrito Sacerdotal usa neste capítulo o termo: *El Shaddai*, demonstra assim, a importância da circuncisão para todo o povo da Aliança. Para o mesmo autor, isso significa que “é uma designação de Deus, cujo significado é incerto. No entanto, ela tem uma conexão clara com a religião dos patriarcas, em especial no contexto da bênção e da multiplicação”²⁵.

O Senhor institui um pacto duradouro com o patriarca e sua posteridade. Adonai apresenta a Abraão a sua Aliança, que deve ser observada entre Ele e sua posteridade, ou seja, depois de Abraão os seus descendentes também devem observar este preceito: “todos os vossos machos serão circuncidados; fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, o que se tornará o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn17,10-11).

A eleição de Abraão e de seus descendentes é simbolizada por uma “marca na carne”: a circuncisão. Se para alguns povos primitivos a circuncisão é vista como uma iniciação, preparação para o casamento, para os israelitas ela é sinal de pertença, de povo eleito. Como afirma Von Rad, também entre os homens é dado um sinal externo, de acordo com o significado de Gn 31,44s, que serve de testemunho entre as partes que são obrigados a guardar o pacto firmado entre ambos. Sendo assim, “circuncisão nada mais é do que o sinal de apropriação, de profissão na revelação salvífica de Deus, e o sinal de que homem o aceita”²⁶.

A circuncisão é, portanto, o centro do relato sacerdotal sobre a história dos patriarcas. Eles tem por objetivo remeter a promessa aos patriarcas à atualidade de seu povo. López afirma que: “Gn 17 comporta um requisito: a circuncisão, como sinal da aliança e como laço permanente com Deus (vv.10-14). Nisto se assemelha à de Noé (9,8-17), onde o arco-íris é o sinal da aliança”²⁷. O texto de Gn 18,1-15 narra a aparição dos três hóspedes a Abraão. “Este relato pertence as

²³ VON RAD, G. V., *El Libro del Genesis*, p. 241. (tradução nossa)

²⁴ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegetico – teológico*, p. 161.

²⁵ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegetico – teológico*, p. 161.

²⁶ VON RAD, G. V., *El Libro del Genesis*, p. 246. (tradução nossa)

²⁷ LÓPEZ, F. G., *O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia*, p. 89.

tradições Javistas”²⁸ e é um texto com muitas possibilidades de interpretações, para as religiões monoteístas. Aprofundá-las, não é intenção deste ensaio, mas apenas elencar três exemplos: segundo a tradição Judaica, Deus aparece a Abraão porque ele se fez circuncidar, bem como todos os homens de sua família. “No final do rito da circuncisão, Abraão descansa à entrada da tenda, YHWH voltou a visitá-lo, desta vez juntos, porque são três homens que o patriarca vê não muito longe dele”²⁹. Ao estabelecer uma ligação entre o final de Gn 17 e Gn 18,1, há uma continuidade entre os textos que narram a circuncisão de Abraão e dos homens nascidos em sua casa (Gn 17,23-27).

Na opinião de Ska, “para *Midrash*, há uma ligação de causa e efeito entre os dois acontecimentos: foi porque Abraão se circuncidou que o Senhor lhe apareceu”³⁰. Destarte, diante da fé abraâmica na promessa da terra e da bênção para seus descendentes, mediante a fidelidade da aliança que o Senhor sela com Abraão, dizendo-lhe, “quanto a ti, guardarás a minha aliança, tu e tua descendência depois ti” (Gn 17,9), o relato bíblico, na ótica da *Midrash*, demonstra a coesão entre a fé de Abraão e a fidelidade a esta crença pelos seus descendentes. O comentário evidencia a importância do hábito judaico da circuncisão, “praticada pela primeira vez por Abraão, e ‘sinal’ da aliança concluída por Deus com o patriarca e todos os seus descendentes” (Gn 17,9-14. 23-27)³¹.

Também para a concepção cristã, Abraão é muito importante, pois é o pai da fé no Deus único, a quem os cristãos devem sempre exemplar em seu testemunho de crença e fidelidade. A carta aos Hebreus cita Abraão como modelo de fé, resistência e vivência comunitária (Hb12-13). De acordo com Ska, ao tratar da hospitalidade o autor da epístola aos Hebreus essencialmente afirma: “não vos esqueçais da hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem saber, acolheram anjos” (Hb13,2). Evidentemente, o texto alude ao célebre relato de Gn 18,1-15”³². Para Loza, muitos Padres da Igreja veem nos “três personagens”, a quem Abraão dirige-se no singular, “meu Senhor” (18,3), o anúncio da Trindade, embora esta misteriosa revelação esteja reservada ao Novo Testamento, antiga antífona litúrgica parecia entender: *Tres vidit et unum adoravit*/ele viu três pessoas e adorou um, o único Deus³³.

O evangelista Lucas narra que, Jesus elogia a atitude da mulher pecadora que, lava seus pés, mas faz observações ao Fariseu dono da casa, por não lhe ter acolhido com a devida presteza. A perícopes Gn 18,4-5 descreve que, Abraão propôs a seus hóspedes que lavem os pés empoeirados, semelhante em Lc 7,44, que tomem uma refeição e que descansem à sua sombra: “a linguagem polida faz

²⁸ LOZA, J., Génesis. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém, p. 38. (tradução nossa)

²⁹ WÉNIN, A., Abramo. Uma guida di lettura, p. 36.

³⁰ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 37.

³¹ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 37.

³² SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 53.

³³ LOZA, J., Génesis. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém, p. 39. (tradução nossa)

tudo parecer menos do que de fato é. Os três homens aceitam o convite com uma linguagem comedida e reservada”³⁴.

A religião muçulmana também tem Abraão como pai na fé, ao professar a existência de um único Deus. A probabilidade é que depois de os judeus terem voltados do Exílio Babilônico, Abraão é, portanto, escolhido como figura de um antepassado “ecumênico”, “para reforçar os laços entre as populações vizinha s e criar condições de coexistência pacífica, senão de cooperação vantajosa para todos”³⁵.

Abraão não funda nenhuma religião, mas, por sua fé no Deus único, torna-se o arquétipo do monoteísmo e protótipo dos que creem no Deus criador e se veem de algum modo pertencente à promessa e à bênção divina emanada de sua singular amizade com o Senhor. Neste sentido, Ska afirma que,

Quanto a Abraão, ele é como a fonte única desses três rios, cada um dos quais em seguida tomou uma direção diferente, impulsionados por seu “fundador” ou “iniciador”. Se Moisés, Maomé e Jesus estão na origem dos traços distintivos de cada uma das três religiões monoteístas, Abraão é o guardião de sua memória comum. Para retomar uma imagem bíblica, Abraão pode receber à sua mesa essas três religiões como os três hóspedes que vieram visita-lo para lhe anunciar o nascimento de um filho (Gn 18,2-16)³⁶.

Portanto, Abraão é o pai comum das três religiões monoteístas. Cada uma delas procura assemelhar-se ao seu fundador, perfazendo o caminho que o patriarca inicia e sentem-se herdeiras da promessa e portadoras da bênção divina prometida ao pai da fé. Destas três religiões, o cristianismo parece ser o que melhor absorve o sentido da promessa Abraâmica, pois vê seu fundador, Jesus Cristo, como o descendente de Abraão (Mt 1,1; Lc 1,55), e acredita que professando sua fé nele são salvos mediante a profusa graça de Deus que age em Cristo por meio da sua morte e ressurreição (Rm 4,23-25).

Dito isto, e voltando novamente para o texto de Gn 18, para discorrer sobre o que se passa em seu interior. Em sua tenda, Abraão acolhe os mensageiros divinos: “O Senhor falou a Abraão: porque Sara ri? Dizendo: poderia eu realmente dar à luz, agora que sou velha”? (Gn 18,13). E ouve d’Ele que a promessa será cumprida, que no próximo ano sua mulher Sara, que era estéril e idosa, estaria com um filho (vivente) nos braços, “pois nada é impossível para o Senhor” (Gn 18,14; Jr 32,27; Zc 8,6; Lc 1,37; Mt 17,20). Na opinião de Wénin, “provavelmente para sua grande surpresa, o estranho que lhe enviou uma mensagem questiona seu ceticismo, fala do Senhor para quem nada é impossível e repete o incrível

³⁴ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 167.

³⁵ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 98.

³⁶ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 29.

anúncio”³⁷. A presença de um estrangeiro pode ser de capital importância. Em muitas narrativas, o estranho pode relatar algo sobre seu mundo desconhecido até então, uma vez que, “um evento é provocado por alguém que vem de lugares remotos. É assim que se fundamenta, em Hb 13,2, a exortação à hospitalidade”³⁸.

Gn 18,1-8 destaca que o Senhor aparece a Abraão, o patriarca que está sentado, percebendo a chegada destes três estranhos, inicia toda uma dinâmica, acolhe-os com zelo, envolve toda sua casa nesta acolhida, Sara, sua mulher, seu servo, enfim, sua singular acolhida é admirável Gn 18,6-8. Para Westermann, nos vv. 9-16, seguindo as perspectivas das narrativas antigas, a promessa é feita à mãe. Por isso, Abraão passa para o segundo plano, pois o propósito da visita não é outro senão o anúncio de que Sara gerará um filho, segundo Gn 11,30; 15,2-4; 16,11; 18,10-14; 21,1-7, e como também aparece em Gn 17,15-16.19.21, e em outras passagens que também narram a promessa de um filho: Jz 13,2-5; 1Sm 1,17; 2Rs 4,8-17; Lc 1 e 2. Trata-se, portanto, de um modelo narrativo consolidado, como ocorre na consolidada formulação: “daqui a um ano, em torno desse tempo”, como ocorre de forma literal em 2Rs 4,16-17. Isso também aparece nas epopeias ugaríticas, narrando a promessa de um filho, com termos muito parecidos³⁹.

É interessante observar no texto, contudo, que a promessa encontra uma reação, “não de Abraão, mas de Sara; ela ouvia, sem ser vista, pois estava atrás do interlocutor e dentro da tenda”⁴⁰. A afirmação do mensageiro não é porque ouve uma reação de dúvida, e sim “porque nada é impossível para o Senhor” (Gn 18,14). O patriarca da fé não duvida das possibilidades de Deus, mesmo sabendo que seu rigor humano está limitado e debilitado pela idade. Desde Gn 17,17 já se percebe no riso de Sara um duplo sentido: se por um lado evidencia uma possível falta de fé, porque é repreendida, ao mesmo tempo, revela de forma antecipada o significado do nome da criança⁴¹.

É Sara que pensa que dependia da juventude dela e de seu marido para Deus realizar sua promessa. Por isso, a fina ironia: “ao falar em nome do Senhor com Abraão (Gn 18,14) é para fazê-lo perceber o que há de inadequado no relacionamento de Sara, que havia dito que já sou velha”⁴².

Após os mensageiros reafirmarem a promessa com o patriarca, lê-se que “tendo se levantado os homens, dirigiram o olhar a Sodoma e Abraão ia com eles, para os encaminhar” (Gn 18,16). A história continua e nos (vv.17-33) narra que Deus adverte Abraão sobre seu propósito de destruir Sodoma e Gomorra. Ele intercede junto à Deus pelos justos que, por ventura, habitam entre os injustos.

³⁷ WÉNIN, A., *Abramo. Uma guida di lettura*, p. 37. (tradução nossa)

³⁸ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico*, p. 157.

³⁹ WESTERMANN, C., *O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico*, p. 167-188.

⁴⁰ LOZA, J., *Gênesis. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém*, p. 41. (tradução nossa)

⁴¹ LOZA, J., *Gênesis. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém*, p. 41. (tradução nossa)

⁴² LOZA, J., *Gênesis. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalém*, p. 41. (tradução nossa)

Em seu diálogo com Deus, Abraão procura convencê-lo a não destruir a cidade, caso ali haja pelo menos dez justos. A questão essencial para o patriarca é a justiça divina que não pode abranger justos e transgressores de modo indiscriminado⁴³. Desta forma, a pergunta do patriarca é objetiva e clara: “Destruirás o junto com o pecador” (Gn 18,23)? Flávio Josefo afirma que os povos de Sodoma e Gomorra eram cheios de orgulho e, devido à sua abundância e grandes riquezas, esqueceram-se das prerrogativas que haviam herdadas e não foram menos deploráveis para com o Senhor do que insultantes em sua relação com os homens. Abominavam os estrangeiros, e mergulhavam-se em incontáveis prazeres⁴⁴.

Na verdade, quando os dois anjos vão a Sodoma (Gn 19,1), Abraão continua na presença do Senhor, faz dois diálogos com Ele (Gn 18,23-26 e 27-32). Este encontro não parece ser uma intercessão de Abraão pelos habitantes de Sodoma e Gomorra, pois, “por exemplo, em Am 7-9; Jr 11 e 15-16, ela possui uma estrutura fixa que a identifica como oração, como súplica a Deus; esse não é o caso aqui”⁴⁵. Entre as opiniões de uns que entendem este diálogo de Abraão com Deus como intercessão e oração, e outros que veem neste diálogo apenas uma preocupação para que a justiça divina seja superior aos juízos terrenos, fica claro que Abraão, aqui, deixa Deus ser Deus na história e na vida dos justos e injustos: “para Abraão, que faz a pergunta, está claro, desde o princípio, que Deus executará o juízo punitivo que decidiu aplicar a Sodoma”⁴⁶.

A audácia de Abraão, de ir até o limite de suas forças e coragem, é para pedir ao juiz divino, imparcialidade e cuidado para não punir os justos. Este episódio, merece especial atenção, pois também aqui sobressai a obediência e a fé incondicional de Abraão em Deus. O patriarca suplica a Deus uma atitude de justiça para com os habitantes de Sodoma e Gomorra, e não simplesmente com misericórdia: “pede a Deus que seja um juiz probo e, portanto, que não castigue os justos com os culpados. Não pede favores ou misericórdia, pede justiça imparcial”⁴⁷. O texto bíblico ressalta que o Senhor disse a Abraão: “o clamor contra Sodoma e Gomorra é muito grande. O pecado deles é tão pesado, vou descer e ver se eles fizeram ou não tudo o que indica o clamor que chegou a mim. Sim ou não, eu ficarei sabendo” (Gn 18,20-21).

Abraão é o exemplo do homem íntegro, no qual as virtudes da justiça e do direito são encontradas Is 1,9; 4,3s; Rm 9,29. Todo o mistério presente no texto bíblico acerca dos três visitantes de Abraão desaparece pouco a pouco, pois “o Senhor apresenta a Abraão a sua confiança através de uma frase em que ele fala abertamente como o protetor do direito de todos os países”⁴⁸.

⁴³ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 168.

⁴⁴ JOSEFO. F., História dos Hebreus. Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém, p. 94

⁴⁵ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegetico – teológico, p. 171.

⁴⁶ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegetico – teológico, p. 171

⁴⁷ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 169.

⁴⁸ VON RAD, G. V., El Libro del Genesis, p. 258. (tradução nossa)

O patriarca Abraão, comparado com Jó, que também pede justiça a Deus, porém para si mesmo, ao contrário, Abraão solicita justiça para os outros. Igualmente neste episódio, e apesar da linguagem reservadamente afável e prudente utilizada pelo patriarca, pode-se vislumbrar quanto Abraão confia em Deus. A descrição admite, ao mesmo tempo, confiança e audácia da parte do patriarca para ousar argumentar com Deus, o Senhor do universo, enquanto que a sensatez sugere a não mais falar na questão e a preponderar-se ao veredito divino⁴⁹.

Gn 21,1-7 narra o nascimento de Isaac: “Abraão deu o nome de Isaac ao filho que lhe nascera, gerado por Sara” (Gn 21,3). Esta narrativa aponta o cumprimento da promessa Gn 17,21; 18,10.14. “Quem que ouça isso sorrirá para mim” (Gn 21,6b), desse modo, evidencia que também outros compartilharão desta alegria. Sara lembra da promessa do nascimento de um filho, que o Senhor havia prometido, apesar dela e seu marido serem de idade avançada Gn 17,17.24; 18,11-14. Como se vê no texto bíblico, o v.7 tem uma outra exteriorização da alegria de Sara pelo nascimento de seu filho Isaac; as duas expressões têm um espectro rítmica. A exclamação de Sara refere-se: “Quem diria que eu ainda teria uma criança! Porém, o ‘quem diria’ foi posto na forma de um evento”⁵⁰.

Abraão é o pai que recebeu a notícia que sua mulher deu à luz a um filho Jr 1,5; 20,15; Jó 3,3, que é, ao mesmo tempo, cumprimento da promessa de Deus e a realização da esperança de Abraão. O verdadeiro filho da promessa, Isaac, é consequência de um milagre de Deus, em quem toda a salvação divina estava incluída. Ismael é também contemplado com a promessa divina, mas de outro modo. Ismael será o ancestral das tribos do deserto (Gn 16,12; 17,20; 21,17-18)⁵¹.

Gn 22,1-19 narra o momento alto e crucial da fé de Abraão, pois ele não hesita em oferecer seu filho único em sacrifício a Deus, por atenção e obediência à palavra do Senhor. Deus, em Gn 12-1-3, pede a Abraão, com plácida audácia, que abandone seu passado, sua terra e seus vínculos familiares. Em Gn 22,1-19, com a objetividade, Deus pede que Abraão abandone o seu futuro, seu único herdeiro, Isaac, seu filho amado. Desta maneira, já não restar mais nada a Abraão, a não ser a incondicional confiança em Deus⁵².

Admirável é a recíproca confiança que existe entre Deus e Abraão, a fé do patriarca passou em todas as provas, sendo assim, creditada como justiça. Porque Deus, na afirmação de Ska, não aparenta duvidar da resposta de Abraão, como se dissesse da coisa mais compreensível do mundo. O comportamento do patriarca é de igual proporção. Não polemiza, não reclama, não se indispõe contra Deus. mas cumpre cada ordem como se fosse o mais comum da vida habitual⁵³.

⁴⁹ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 169.

⁵⁰ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 187.

⁵¹ LÓPEZ, F. G., O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia, p. 91.

⁵² SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 168.

⁵³ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 168.

Em (Gn 22,7), Isaac interroga seu pai acerca do cordeiro para o sacrifício e Abraão respondeu-lhe que “Deus providenciará” (Gn 22,8). Essa resposta é carregada de uma esplêndida confiança em Deus, absolutamente, pois Abraão sabe que Deus é o protagonista deste episódio. Como afirma López, seguro das promessas divinas, “Abraão renúncia a lógica humana. Aceitando sacrificar o seu filho, renúncia o fruto mesmo da promessa e prova que sua fé é autêntica, que se apoia unicamente em Deus”⁵⁴.

Ao ler o texto bíblico, vê-se que o Senhor afirma: “Juro por mim mesmo, oráculo do Senhor: porque me fizeste isso, não poupando teu filho, teu filho único. Eu te cumularei de bênção” (Gn 22,16-17a). O Senhor jura a Abraão que multiplicará a sua posteridade, abençoando em sua descendência todas as nações. Com essa promessa notória Deus indica a singularidade do itinerário de Abraão. Por ser obediente à voz do Senhor, é que Abraão tem sua fé confirmada e a bênção garantida a toda sua posteridade. Então, em Gn 22,15-18 a promessa é ampliada, logo após a ligação no v.15. No v.16a, é introduzida a promessa como juramento de Deus, como é confirmada em Ex 32,13, e na mesma circunstância Deus reafirma a promessa de multiplicação com um juramento⁵⁵.

Em Gn 23 encontra-se o relato da morte e do sepultamento de Sara. Segundo Flávio Josefo, Abraão consegue para essa finalidade um campo que compra, “por quatrocentos siclos – de um habitante de Hebrom, chamado Efrom –, onde ele e seus descendentes construíram um túmulo”⁵⁶. De maneira que em seguida, “Abraão enterrou Sara, sua mulher, na caverna no campo de Macpela, defronte de Mambré; é Hebrom, na terra de Canaã” (Gn 23,19). Aqui, sobressai mais uma vez que Abraão deposita sua fé na promessa de que Deus dará a seus descendentes esta terra em que, agora habita.

O patriarca não possui nenhum túmulo nesta terra, demonstrando assim, sua condição de estrangeiro, de alguém que não tem raízes no país. Mesmo não tendo raízes em Canaã, o patriarca, no entanto, prefere pagar a preço de ouro, mas adquire uma tumba onde sepulta Sara, sua mulher, local onde ele também depois será sepultado (Gn 25,9-10). Abraão faz questão de estabelecer-se em Canaã, terra que o Senhor jura dar a ele e a seus descendentes. Isto confirma que o patriarca acreditou na promessa divina⁵⁷.

Pela sua vida de fé e obediência, Abraão é o amigo por excelência de Deus. Entre os muçulmanos, o patriarca também é visto como o amigo do Senhor. Por exemplo, Ska explica que Bab al-Khalil é o nome árabe da porta da antiga cidade de Jerusalém que se abria para o lado oeste. Os Árabes, de maneira pedagógica, perguntam: o que significa, então, Bab al-Khalil? A resposta é óbvia: “porta do

⁵⁴ LÓPEZ, F. G., O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia, p. 92.

⁵⁵ WESTERMANN, C., O Livro do Gêneses. Um comentário exegético – teológico, p. 197.

⁵⁶ JOSEFO, F., História dos Hebreus. Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém, p. 100.

⁵⁷ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 167.

amigo”, e imediatamente faz-se outra interrogação: quem é o amigo que prescreveu seu nome sobre a porta? E quem interroga a um residente da cidade, obterá como resposta que o amigo é o patriarca Abraão⁵⁸.

Sabe-se, contudo, que este título de Abraão, “amigo de Deus”, vislumbra-se com frequência nas Sagradas Escrituras, a exemplo de (Is 41,8): “E tu, Israel, meu servo, Jacó, a quem escolhi, descendência de Abraão, meu amigo”. O atributo “amigo de Deus” a Abraão, acha-se também em outras passagens do Antigo Testamento 2Cr 20,7; Dn 3,35; e no Novo Testamento encontra-se em Tg 2,23. Ska afirma que, “como também no Corão. Com efeito, a sura IV,124, diz: ‘Deus tomou Abraão por amigo’; daí seu título, em árabe: Khalilullah, amigo de Deus”⁵⁹. Portanto, Abraão, para as religiões monoteístas é o “amigo de Deus”, o pai na fé e o modelo de obediência a Deus, o ancestral com quem o Senhor prometeu e abençoa todos os seus descendentes.

2. Abraão no Novo Testamento

O escrito neotestamentário vê em Jesus Cristo o cumprimento da promessa que Deus fez a Abraão, apresenta-o como sendo o descendente do patriarca, como se lê no início do Evangelho de Mateus: “livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mt 1,1). Não é de interesse deste ensaio destacar Jesus como Messias a partir de Davi, mas sim, abordar o tema a partir da descendência de Abraão. Para tanto, lembra-se que Davi é ungido rei na cidade de Abraão. Isso é importante destacar como pano de fundo da leitura, visto que o NT apresenta Jesus Cristo como sendo o “filho de Davi, filho de Abraão” (Mt 1,1bc). Ao comentar este texto e falar do valor do velho Santuário da cidade de Hebron, Ska afirma que Abraão é como que seu “padroeiro” e que certamente antigas tradições tem suas origens ligadas a Hebron, que, por sua vez, já tinha o seu prestígio histórico e religioso. Alguns destes vestígios permanecem na Bíblia, demonstrando o modo religioso mais antigo de relacionar-se com o Deus de Abraão. Por exemplo, Davi é ungido rei de Judá em Hebron e neste local reina por sete anos (2Sm 5,1-5). Também, Absalão seu filho, quando rebela-se contra Davi, seu pai e rei, dirige-se a Hebron na intenção de ser proclamado rei (2Sm 15,7-10). Antes, segundo o relato bíblico, este lugar é explorado pelos israelitas que vem do deserto (Nm 13,22), depois é conquistado por Josué (Js 10,36-37) e entregue a Caleb (Nm 14,13)⁶⁰.

Cristo é a continuidade e cumprimento da promessa feita por Deus ao patriarca da fé Gn 12,3. Para Barbaglio e Fabris, “a bênção salvífica de todos os povos passa através de sua pessoa. Ele é o messias esperado, rei da paz e da justiça.

⁵⁸ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 165.

⁵⁹ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 165.

⁶⁰ SKA, J. L., O Canteiro do Pentateuco, p. 97.

Nele, as promessas de Deus encontram o seu sim (2Cor 1,19)”⁶¹. Por isso, a esperança cristã não é uma fábula, mas fé na fidelidade de Deus que, em seu Filho, cumpre a promessa histórica feita ao patriarca: “conforme prometera a nossos pais, a Abraão e à sua descendência para sempre” (Lc 1,55, veja também Gn 12,3; 13,15; 22,18). Fabris e Maggioni afirmam que Jesus é o verdadeiro descendente de Abraão, o “servo de Deus”, “que assume em primeira pessoa o empenho de dar cumprimento às esperanças dos pobres que confia no futuro de Deus”⁶².

Para a lógica neotestamentária, a pertença a Abraão já não é em sentido carnal, porém de adesão a Jesus Cristo, mediante a conversão e abertura à graça, e não mais em segurança física ou moral. Neste sentido, João Batista adverte a todos à beira do Jordão: “pois eu vos digo que até destas pedras Deus pode fazer surgir filhos a Abraão” (Mt 3,9; Lc 3,8). O último dos profetas está ciente de que “tanto o julgamento como a salvação referem-se apenas aos descendentes de Abraão”⁶³. Porém, a pertença a Abraão, passa pelo caminho da conversão e alegre acolhida de Jesus Cristo, pela disposição para viver a vida nova que Ele proporciona, a exemplo de Zaqueu: “Hoje entrou nesta casa a salvação, porque ele também é um filho de Abraão” (Lc 19,9).

A salvação que entra na casa (vida) de Zaqueu não é outra coisa senão o próprio Cristo, do qual, “de sua plenitude, todos nós recebemos, graça sobre graça” (Jo 1,16). Na pessoa de seu Filho, Deus: “permanece fiel à promessa de salvação em favor dos filhos de Abraão, a todos os que, como Abraão, na fé se abre à justiça fiel de Deus. Ora, a justiça de Deus tomou os traços do rosto humano de Jesus”⁶⁴.

De maneira que, para a teologia neotestamentária, ser herdeiro da promessa é uma questão de, em Cristo, ser incluído no chamado de Deus, pois “não são os filhos da carne que são filhos de Deus, mas são os filhos da promessa que são tidos como descendentes” (Rm 9,8). Não basta, portanto, a genética judaica para portar a promessa abraâmica e ser beneficiário de sua bênção, pois “somente o gesto livre de Deus, que chama e acolhe este e não aquele descendente, é que é fundante. Prova-o testemunho escriturístico: ‘de Isaac sairá a descendência que terá teu nome’” (Gn 21,12)⁶⁵.

O evangelista João coloca na boca de Jesus o contraste que há entre o sentimento dos judeus e a do patriarca a respeito da acolhida de sua pessoa: “Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia. Viu-o e encheu-se de alegria” (Jo 8,56). Os judeus, porém, comportam-se de maneira contrária: “Vós, no entanto, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade” (Jo 8,40). Abraão nunca tem uma atitude de recusa a Deus, jamais murmura contra o altíssimo, muito menos duvida

⁶¹ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (I), p. 78.

⁶² FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 34.

⁶³ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 55.

⁶⁴ FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos (II), p. 183.

⁶⁵ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 271.

da sua Palavra, pelo contrário, sempre deixa-se orientar por ela. A atitude de hostilidade à pessoa de Jesus, por parte dos judeus, demonstra a rejeição a Deus e recusa ao amor. Esta opção naturalmente impede os adversários de entender Jesus e suas palavras. Segundo Fabris, Jo 8,43 não diz respeito apenas à linguagem exterior, mas antes, ao significado “profundo da revelação de Jesus, revelação que explica o mistério do Pai e juntamente o sentido do AT e o caminho do verdadeiro Israel”⁶⁶.

A seus adversários, Jesus apresenta o patriarca Abraão como sendo o pai e modelo de fé e obediência a Deus, o homem que se exulta em Deus, que jamais murmura contra o Senhor, tampouco duvida da preexistência do descendente, por excelência, da promessa divina. “Em verdade, em verdade, eu vos digo: entes que Abraão existisse, Eu sou” (Jo 8,58). O que Jesus fala a respeito de Abraão é uma revelação com relação à comunhão que havia entre o patriarca e o preexistente filho de Deus. Para Mateos e Barrero, o evangelista João descreve que Jesus, respaldando-se na literatura rabínica, que afirmava com frequência que, desde antes da criação do mundo, Deus concebera o projeto de várias realidades posteriores, entre as quais encontram-se a Lei, Israel e o Messias. No que se refere ao Messias, esta opinião respaldava-se no Sl 72,17: “Que seu nome permaneça para sempre, e sua fama dure sob o sol”, interpretado por comentadores como: “antes que existisse o sol brotou seu nome”. Jesus, o Messias desde a eternidade, é decisivo para a história, pois Nele brilha a glória de Deus (Jo 17,1), como também há de realizar o seu projeto e fazer ressoar a primordial Palavra divina e decisiva a todo ser humano (Jo 1,14)⁶⁷.

O Deus da vida, que se manifesta a Moisés na sarça ardente, revela-se como: “Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3,6). Jesus, por sua vez, lembra que: “Ele não é o Deus dos mortos, mas dos vivos” (Mc 12,27a). Abraão, por ser anterior, é maior que Moisés, no entanto, ele é menor que Jesus, que lhe é preexiste. Desta forma, a superioridade do Messias lhe é infinitamente superior, pois Ele existe desde toda eternidade. De modo semelhante, não pode haver comparativo comum entre a pertença a linhagem de Abraão e a fé em Jesus Cristo, sobretudo se devem assumir que o próprio patriarca Abraão espera e alegra-se com a vinda de Jesus (Jo 8,56)⁶⁸.

O verdadeiro filho da promessa não é propriamente Isaac, mas sim Jesus, o unigênito do Pai. Ainda, a alegria de Abraão lhe vem de um outro e, para o evangelista João, esse outro só pode ser o próprio Jesus. Portanto, com isso, fica difícil acreditar que Abraão é maior do que Jesus (Jo 8,53), se o mesmo patriarca esperava a vinda do Messias⁶⁹. De tal maneira que Jesus é o único mediador, o

⁶⁶ FABRIS, R.; MAGGIONIO, B., Os Evangelhos (II), p. 374.

⁶⁷ MATEOS, J.; BARRETO, J., O Evangelho de São João, p. 401.

⁶⁸ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 59.

⁶⁹ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 59.

“aquele que é” por excelência: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida, ninguém vai ao Pai senão por mim” (Jo 14,6).

Por isso, Pedro diz a todo o povo de Israel que eles são filhos dos profetas, da aliança que Deus há firmado com os Pais e antepassados deles, desde quando diz ao patriarca, recordando-lhes a promessa que Deus há firmado com o Abraão, que em sua descendência todas as famílias da terra serão abençoadas. “A vós, por primeiro, Deus enviou seu servo que ele ressuscitou para vos abençoar, a partir do momento que cada um se converter das suas maldades” (At 3,25b-26).

A bênção prometida a Abraão, em Jesus Cristo ressuscitado, vai além do horizonte judaico, atinge todas as nações. A esperança foi realizada mediante a fidelidade histórico-salvífica de Deus, que atinge todos quantos crendo em Jesus Cristo aderem ao reino messiânico, adquirindo uma fé embasada e alimentada no próprio Cristo. Onde, de acordo com Fabris, “os judeus são apenas os primeiros, todavia não exclusivo, destinatários da promessa e fidelidade de Deus (At 3,26)”⁷⁰. A abertura universal, contida na promessa de Deus ao patriarca: “na tua descendência serão abençoadas todas as famílias (nações) da terra” (Gn 12,3), encontra em Cristo o seu cumprimento e razão de ser. Fabris afirma que, Jesus Cristo, o Messias morto em prol dos homens, porém glorificado por Deus, tornou-se “o ponto de convergência de todas as palavras de promessa, e constitui a chave de leitura do caminho histórico do projeto de Deus”⁷¹.

Consequentemente, a fidelidade a esse cominho não está ausente de sofrimentos e provações. Professar a fé em Jesus Cristo exige do cristão esperança, mas também perseverança nas provações. “Não foi pelas obras que Abraão nosso pai foi justificado ao oferecer Isaac seu filho sobre o altar” (Tg 2,21)? A atitude do patriarca deve ser vista como exemplo de fidelidade em meios as perseguições e intempéries da vivência da fé. Neste contexto, Tiago reafirma o que foi dito no testemunho de Matatias, em 1Mc 2,52: “e assim se cumpriu a Escritura que diz: Abraão teve fé em Deus e isso lhe foi contado como justiça e ele foi chamado amigo de Deus” (Tg 2,23), texto que recorda Gn 15,6. Fazendo a junção dos relatos de Gn 15,6 e 22,9, o autor da carta de Tiago, em sua epístola, explica a partir do patriarca o que ele entende por “obra de fé”, por tratar-se da fé de Abraão que foi posta à prova. Segundo Volga, foi nesta obediência à palavra de Deus Gn 22,1-2 que Abraão viu-se obrigado a ariscar tudo, inclusive a promessa, o filho e a esperança. “Ora, é precisamente esta perseverança na provação (Tg 1,2-4), esta finalidade arriscada e esta obediência árdua que Tiago chama obras da fé”⁷².

No mesmo sentido, para fomentar a fé dos seus, o autor da epístola aos Hebreus também apresenta Abraão como modelo a ser imitado. Para Fabris, o argumento primordial para alicerçar a perseverança cristã “é a referência à vida

⁷⁰ FABRIS, R., Os Atos dos Apóstolos, p. 90.

⁷¹ FABRIS, R., Os Atos dos Apóstolos, p. 91.

⁷² VOLGA, F., A Carta de Tiago, p. 97.

de Abraão, o pai na fé, que se torna a figura emblemática de todos os que herdam a promessa Hb 6,12⁷³. A fé abraâmica, portanto, possibilita ao homem ser perseverante no sofrimento, corajoso e certo de que a experiência do evento salvífico em que participa é ímpar e linear. Assim como Abraão em sua espera perseverante alcançou o seu objetivo, muito mais o cristão que vive a fé no ressuscitado. “A esperança é para nós como âncora da alma, segura e firme, que penetra para além do véu, onde Jesus entrou por nós, como precursor” (Hb 6,19-20b). A fé do patriarca, com sua obediência, há de ser motivação para os cristãos que, como ele, não tem outra possibilidade senão a de esperar também em Deus. Numa realidade de crise e de embate, que vão demolindo todas as seguranças humanas, “há uma âncora segura de salvação à qual devemos nos agarrar. Essa sólida âncora de vida é a esperança cristã”⁷⁴.

Em Hb 7, o autor discorre sobre o sacerdócio de Cristo e, para tanto, recorre às figuras de Abraão e de Melquisedec, na clara intenção de demonstrar que o abençoado é inferior ao quem lhe concede a bênção. Assim como Melquisedec é superior a Abraão e, para o autor da carta aos Hebreus, o sacerdócio de Cristo, tendo origem nele, também é superior ao sacerdócio Levita, pois este é terreno, enquanto o de Cristo é eterno: “Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de seus dias, nem fim de sua vida. É assim que se assemelha ao Filho de Deus, permanece sacerdote para todo o sempre” (Hb 7,3). Esse dado é muito importante, porque relata o que de fato aparece em Gn 14,17-24, Melquisedec Rei de Sodoma, porém sem nenhuma menção à sua genealogia ou mesmo de sua morte. Isso significa que Melquisedec é “eterno”, semelhantemente ao Filho de Deus, e ele “permanece sacerdote eternamente (Hb7,3; Sl 110,4)”⁷⁵.

Jesus, o sumo sacerdote divino, leva à perfeição os que n’Ele creem, e a exemplo de Abraão também são portadores da promessa, abençoados e englobados no seu sacerdócio divino. O único e novo sacerdócio de Jesus Cristo não só torna inábil todo organismo sacerdotal terreno, de caráter judaico, “mas define também o novo estatuto dos fiéis, que agora podem ter acesso a Deus graças ao único mediador vivo e autorizado, Jesus Senhor”⁷⁶.

Ademais, a fé cristã enaltece o papel soteriológico de Jesus na história humana que, na dignidade de Jesus, a graça alcança para os homens o pleno cumprimento. Neste sentido, identificando a figura de Melquisedec a Jesus, de alguma forma falta para o autor da epístola um passo, porém, logo entra na questão. Ao admitir a superioridade de Melquisedec, o patriarca Abraão não só apenas admite sua própria inferioridade, como também a de todos os descendentes, mas sobretudo a de Levi seu bisneto ancestral de todos os sacerdotes levíticos. Neste

⁷³ FABRIS, R., *As Cartas de Paulo* (III), p. 426.

⁷⁴ FABRIS, R., *As Cartas de Paulo* (III), p. 427.

⁷⁵ SKA, J. L., *Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único*, p. 56.

⁷⁶ FABRIS, R., *As Cartas de Paulo* (III), p. 439.

sentido, é o próprio futuro sacerdócio levítico que, na pessoa do patriarca Abraão, predispõe-se diante de Melquisedec, figura autêntica de Cristo (Hb 1,10)⁷⁷.

Por isso, o autor da epístola faz seu elogio à fé dos antepassados (Hb11); dentre eles os patriarcas e de modo singular Abraão, nos vv.8-12. Também é importante observar, segundo Schnelle, que “a carta aos Hebreus é o único escrito do Novo Testamento que oferece uma definição da fé”⁷⁸. Ou seja: “a fé é a garantia dos bens que se esperam, e dá certeza das realidades que não se veem” (Hb11,1). Relendo a história dos grandes homens e mulheres do passado, os cristãos podiam encontrar sentido à sua vida e compreender a importância do presente, mesmo que sofrido, em vista de um futuro triunfal, para tanto, nada melhor que fazer memória dos fiéis dentre eles Abraão. Fabris, por exemplo, recorda que “para a tradição judaica, Abraão é o ‘justo’; para a tradição cristã primitiva, é o pai da fé” (Rm 4; Gl 3-6-18)⁷⁹. É a fé que abre o horizonte do homem e lhe dá a possibilidade do invisível, de contemplar o reino dos céus, dando-lhe assim uma certeza incondicional em Deus, se é assim, não a dúvida de que Abraão mesmo sem conhecer o conceito de fé de Hb 11,1, é quem melhor o vivencia. Ainda de acordo com Fabris, a história de fé do patriarca Abraão começa com a “partida”, uma caminhada que o afugenta do seu passado seguro, para ir em direção a um horizonte que não lhe é conhecido, que lhe foi prometido como “herança”, isto é, um bem a ser transmitido só para a sua posteridade⁸⁰.

Ao responder o chamado de Deus, no entanto, Abraão é agraciado com a fé e sustentado na fidelidade de Deus, e em seu nome todas as nações são abençoadas, mediante Jesus Cristo, o descendente por excelência.

Na ótica cristológica, o autor da carta aos Hebreus relê a história da salvação citando o exemplo dos homens e mulheres que foram fiéis a Deus, tendo como centro deste testemunho e fidelidade o próprio Jesus Cristo: “Ele (Moisés) considerava que a humilhação de Cristo era muito mais preciosa que os tesouros do Egito, por ter os olhos fixos na recompensa” (Hb11,26). Pois a humilhação é redentora, não os tesouros do Egito; ela põe o homem a caminho e lhe propicia a herança eterna. Conforme Schnelle, “a fé é em sua essência uma certeza baseada na atuação de Deus por meio do seu Filho e porta por isso dentro de si mesma sua certeza em Deus e a partir de Deus”⁸¹. Portanto, não há razão para os destinatários da carta aos Hebreus desanimarem, uma vez que lhes foram apresentadas tantas testemunhas de exemplar fidelidade a Deus e de esperança em sua promessa. Segundo Brown, “no final (Hb11,39-40), fiel a seu contraste entre o velho e o novo, ele acentua que todas essas pessoas de fé não receberam o que

⁷⁷ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 57.

⁷⁸ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 838.

⁷⁹ FABRIS, R., As Cartas de Paulo (III), p. 482.

⁸⁰ FABRIS, R., As Cartas de Paulo (III), p. 482.

⁸¹ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 838.

fora prometido”⁸². Na verdade, “Deus previa para nós algo de melhor, para que sem nós, não chegassem à plena realização” (Hb 11,40).

Em Romanos, Paulo demonstra que a fé de Abraão é anterior à circuncisão, como a justificação é anterior à lei. Por isso, o Apóstolo intende que o princípio da salvação é a fé e não as obras ou a prática da circuncisão. Segundo Barbaglio, Paulo, na realidade, menciona isso para evidenciar a gratuidade com que Deus justifica a pessoa que crê: “De fato, a fé, oposta às ‘obras’, é a renúncia à confiança nas próprias obras piedosas, para confiar em Deus e em sua iniciativa salvífica”⁸³.

Então, Abraão é o início histórico da eleição divina, tanto para Israel como também para os gentios, ou seja, dos que vivem a prática da circuncisão bem como os incircuncisos. “De fato, o que fala a escritura? Abraão acreditou em Deus e isso lhe foi creditado como justiça” (Rm 4,3; Gn 15,6). Paulo, portanto, interpreta a Sagrada Escritura, reafirmado que a graça é anterior e superior à lei. O apóstolo, “de fato, antes ataca a perspectiva judaica, que havia comprometido Abraão com a doutrina da retribuição, fazendo dele o protótipo do observante da lei divina”⁸⁴.

Para Paulo, as pessoas são justificadas através de Cristo e em sua história de vida são chamadas a professarem sua fé n’Ele e deixarem-se reconciliar com Deus mediante a graça redentora que os fez portadores da promessa abraâmica. Ninguém tem o direito de vangloriar-se, uma vez que, Deus gratuitamente justificou tanto o circunciso como o incircunciso de igual maneira, ou seja, pela fé, independente das obras/ações (= prescritas pela) Lei Rm (3,27-31)⁸⁵.

Abraão, na carta de Paulo ao Romanos, torna-se elemento chave para seus interlocutores compreenderem a superioridade da graça obtida pela profissão de fé no Cristo ressuscitado, diante das obras, lei e méritos humanos. Segundo Brown, “a história da justiça atribuída a Abraão foi escrita para nós, que cremos no Senhor Jesus”⁸⁶. A fé, a obediência e a esperança do patriarca tornam-se para nós cumprimento da promessa e bênção divina em Jesus Cristo, “o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para a nossa justificação” (Rm 4,25).

Paulo faz seus leitores pensarem que a justificação seja a própria conversão, que antecede e possibilita a santificação do fiel mediante a graça santificante, que gera nele a obediência e a esperança, concedendo-lhe ser partícipe da promessa e herdeiro da bênção divina, como consequência da mesma fé que o justificou, ou converteu no início do seu chamado. Segundo Dunn, a teologia cristã compreende e conceitua o tema “justificação” tradicionalmente como algo que acontecia

⁸² BROWN, R. R., Introdução ao Novo Testamento, p. 898.

⁸³ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 186.

⁸⁴ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 183.

⁸⁵ BROWN, R. R., Introdução ao Novo Testamento, p. 746.

⁸⁶ BROWN, R. R., Introdução ao Novo Testamento, p. 747.

quando uma pessoa acreditava que era justificada pela fé, e afirma: “daí a distinção clássica (embora mal-entendida) entre justificação e a santificação”⁸⁷.

Por isso, Paulo está sempre ilustrando a vida de Abraão aos seus leitores, como alguém que foi justificado antes da circuncisão. A seu exemplo, os cristãos também são justificados, no início da dinâmica salvífica em que se insere na fé, para viverem a vida nova propiciada pela graça de Deus que os remiu em Jesus Cristo. Desde modo, Dunn afirma não se cansar de repetir que Rm 4 “trata inteiramente da questão da justificação de Abraão (reconhecimento como justo) no início de seu encontro com Deus, não no fim”⁸⁸.

Nesta demonstração histórica em que Paulo assegura que a fé é preexistente à lei, do mesmo modo que a graça antecede à obra, dentre tantos argumentos o Apóstolo está sempre recorrendo à figura do grande patriarca, ou seja, a exemplo do passado, a história salvífica continua sendo a mesma e, na fidelidade de Deus, Abraão é consolidado em Cristo como pai de numerosos povos. Segundo Ska:

Na epístola aos Romanos, Paulo respondeu a outra possível objeção: Abraão é o pai dos circuncisos. Portanto, como a salvação pode ser oferecida aos que não são circuncidados, no caso, aos pagãos? De novo, Paulo recorre ao texto bíblico para sair do impasse (Rm 4,1-25). Abraão foi circuncidado no capítulo 17 do livro do Gênesis (17,26), isto é, depois de ter acreditado nas promessas de Deus no capítulo 15, versículo 6. A fé é anterior à circuncisão e, portanto, lhe é superior. Abraão é o pai de todos aqueles que crêem, antes de ser o pai dos circuncidados, isto é, do povo de Israel. Assim, pela fé, ele pode ser pai dos circuncidados e dos que não são circuncidados (Rm 4,9-12). Desse modo, Paulo reinterpreta em seu fundamento a paternidade de Abraão. O patriarca não é primeiramente pai “segundo a carne”(Rm 4,1), mas antes de tudo pela fé⁸⁹.

Os verdadeiros herdeiros são os que creem, o caráter universal da promessa, como dom gratuito a todas as nações, não pode ser segundo a lei, mas pela fé que justifica e garante mediante a Palavra de Deus, o caráter de promessa universal e incondicionada a todos os que se apegam à graça divina e à filiação espiritual do Pai Abraão. Consequentemente, a herança vem por intermédio da fé, para que seja gratuita, a fim de que a promessa seja assegurada a todos os descendentes, “não só à descendência segundo a lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós” (Rm 4,16).

Os cristãos são chamados a confiar no Cristo ressuscitado, assim como Abraão depositou sua esperança em Deus, mesmo sabendo que seu corpo, pela idade, já podia considerar-se morto, não confiando em si, mas em Deus, para quem “nada é impossível”, ele tornou-se o pai de muitos povos. De acordo com

⁸⁷ DUNN, J. D. G., A Nova Perspectiva sobre Paulo, p. 119.

⁸⁸ DUNN, J. D. G., A Nova Perspectiva sobre Paulo, p. 120.

⁸⁹ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes. O patriarca e aqueles que crêem no Deus único, p. 61.

Barbaglio, Paulo faz distinção entre paternidade nacionalista e paternidade espiritual, bem como distingue descendência-filiação histórica e descendência-filiação espiritual, como fatores determinantes na pertença ao patriarca, sendo decisivos para colocar a pessoa em relação com Abraão⁹⁰.

A fé abraâmica é para os cristãos abertura à graça, à esperança e ao futuro, mas, muito mais do que se possa imaginar ou esperar de um mero homem, é uma esperança enraizada na fé que ultrapassa os limites e os possibilitam sonharem com o horizonte já mais possível se não pela fé incondicional em Deus. Neste sentido, ela é uma fé que supera as forças aniquiladoras eclodidas por um sentimento de impotência. Esperança dura e penosa, que não tem nenhuma relação com um otimismo inacessível, fácil e imbecil. Confiança incondicional em Deus que realiza as suas promessas de vida e de criação a partir do nada. Assim, Abraão tornou-se o pai de uma multidão de nações, de acordo com a palavra: “Assim será a sua descendência e isso lhe foi creditado como justiça”, em que Paulo faz colidir com arte três passagens do livro do Gênesis: 15,5; 15,6;17,5⁹¹.

A promessa é mais antiga e superior à lei, sabendo que a herança vem pela fé na promessa, então, ela há de prevalecer sobre a lei. Para Brown, o elemento mais significativo é a fé, que resulta da promessa graciosa de Deus. A ponto que, quem vive pela fé de igual modo vive por graça, e a promessa é pertinente não apenas para os judeus, mas também para todos quantos compartilham a fé do patriarca Abraão, ou seja, igualmente para os cristãos e para os muçulmanos⁹².

Obviamente, por intermédio de Jesus Cristo, os cristãos são remidos e assim tornam-se portadores da promessa e da bênção divina mediante a profissão de fé no seu nome. A realização da promessa dá-se pelo livre querer de Deus, que chama para a justiça, concedendo o dom da fé a todos quantos, na liberdade cristã, aderem a Jesus Cristo que morreu pelos pecados da humanidade e ressuscitando justifica todos os que professam fé exclusiva e filial em seu Senhorio.

3. Abraão em Gálatas 3,1-29, à luz da ARBS

Seguindo os passos do método da Análise Retórica Bíblica Semítica⁹³, buscando aplicar suas regras, tendo presente as figuras e os frutos, é possível encontrar as divisões e subdivisões ao longo do texto da carta aos Gálatas, como fez Gonzaga, em seu recente artigo⁹⁴, obtendo uma estrutura com uma divisão em

⁹⁰ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 189.

⁹¹ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 191.

⁹² FITZMYER, J. A., A Carta aos Romanos, p. 540.

⁹³ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

⁹⁴ GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41,

3 seções e 15 sequências: A (1,1-2,21), B (3,1-4,31) e C (5,1-6,18), com suas subdivisões, que facilitam a localização de cada perícopes e da estrutura de toda a carta⁹⁵. Este trabalho é facilitado ainda mais quando se tem presente que a carta aos Gálatas é um dos sete textos autenticamente paulinos ou protopaulinos, se comparada com às três deuteropaulinas e às três pastorais, com diferenças no tocante à língua, vocabulário, estilo, etc., que se encontra no conjunto do *corpus paulinum*⁹⁶.

A perícopes Gl 3,1-29 pertence à seção B (3,1-4,31), que está voltada para a temática da fé e para a prova escriturística⁹⁷ das afirmações paulinas, acerca da justificação “ἐκ πίστεως/por meio da fé” e não “ἐξ ἔργων νόμου/por meio das obras da Lei”⁹⁸. Para tanto, Abraão é figura kerigmática, pois “creu em Deus e isso lhe foi atribuído para justiça” (Gl 3,6; Gn 5,6), enquanto que a Lei, na vida de Israel, veio somente “430 anos depois” (Gl 3,17), como um Pedagogo, conduzindo tudo e todos para Cristo (Gl 3,24-25)⁹⁹ e a lei não invalida a Promessa (Gl 3,17-18)¹⁰⁰.

A divisão em Gl 3,1, inclusive, é bastante comum entre os exegetas, pois traz um vocativo enfático que faz a passagem para o início de um novo tema. Este vocativo inicial ajuda a perceber o desenvolvimento do argumento trabalhado ao longo da carta, com uma argumentação em forma de diálogo: perguntas e respostas, que vão levando à conclusão de que todo o processo salvífico foi se dando e ainda se dá mediante a pura gratuidade de Deus, por meio da fé e não das obras. Esta seção se prolonga até o final de Gl 4, tratando do tema da liberdade em Cristo, que vai ser retomado e levado adiante em Gl 5,1¹⁰¹.

Em Gl 4,1-31, Paulo desenvolve o tema da filiação divina e o faz por meio de um *midrash* de Agar¹⁰², a partir da filiação abraâmica¹⁰³, apresentando inclusive uma mudança de tom, em Gl 4,8-20, com um linguajar muito mais de ternura e de solidariedade, procurando agir com bondade e benignidade¹⁰⁴; é igualmente neste capítulo que Paulo tem o chamado testemunho mariológico, mais antigo de todos o NT, em Gl 4,4¹⁰⁵.

Como se percebe no texto bíblico, em Gl 4,1, Paulo, de fato, começa um discurso direto: “Ἀέγω δέ /mas eu digo”. Ele desenvolve seu pensamento e argumentação a partir de uma estrutura muito concêntrica, retomando, inclusive, a

⁹⁵ GONZAGA, W., “A Verdade do evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 59-69.

⁹⁶ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

⁹⁷ CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 210.

⁹⁸ SCHLIER, H., La Carta a los Galatas, p. 152; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 273.

⁹⁹ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 206.

¹⁰⁰ MEYNET, R., La Lettera ai Galati, p. 100.

¹⁰¹ GONZAGA, W.; STRONA, M.; *Liberati per la libertà*: per una semantica della grazia in Gal 5,1, p. 14-46

¹⁰² PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 172-198, com um estudo sobre o *midrash* paulino, nos vv.6-14

¹⁰³ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 159-162; MEYNET, R., La Lettera ai Galati, p. 88.

¹⁰⁴ GONZAGA, W., O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20, p. 61-86.

¹⁰⁵ GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216.

temática tratada em Gl 2,1-21, da “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e da “justificação pela fé e não pelas obras da lei” (2,15-21). A seção B (3,1-4,31), assim como as seções A e C, pode ser subdividida em cinco tópicos: B1 (3,1-14); B2 (3,15-25); B3 (3,26-29); B4 (4,1-20) e B5 (4,21-31). A perícopa Gl 3,1-19 compreende as três primeiras seções: B1, B2 e B3; as outras duas seções permanecem no quarto capítulo.

Diante da proposta deste ensaio, oferece-se aqui a estrutura de Gl 3,1-21 a partir dos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, procurando colher os dados da prova escriturística tomada do AT, especialmente da pessoa e figura de Abraão, o qual percorre um caminho de fé com Deus e se torna pai na fé para as três religiões monoteístas do mundo: acreditou em Deus (teve fé), obedeceu a Deus e se tornou o portador da Promessa de Deus a seu povo. A figura prototípica de Abraão, como personagem, de Gl 3,1-29, a partir do v.6 até o v.26, como se constata na tabela a seguir¹⁰⁶.

3.1. Sequência B1: 3,1-14: os pagãos são filhos de Abraão pela fé em Cristo, sem a lei

3, ¹ Ó Gálatas insensatos, quem a vós Jesus Cristo ² Somente isto foi pelas obras da lei ou por escuta	(Ὡ ἀνόητοι Γαλάται, vos fascinou, ante cujos olhos foi exposto como crucificado? quero saber de vós: que recebestes o Espírito da fé?	
³ Assim sois insensatos , ⁴ Tantas coisas ⁵ Pois o que e que opera milagres entre vós	tendo começado com o espírito, sofrestes em vão? vos concede o faz pelas obras da lei	agora acabais na carne? Se é que foi em vão! o Espírito ou pela escuta da fé?
⁶ Assim como e isto lhe foi atribuído ⁷ Sabei, portanto,	ABRAÃO creu em Deus para justiça. que os que são pela fé,	estes são filhos de ABRAÃO .
⁸ Mas prevendo a Escritura preanunciou Serão abençoados ⁹ Assim com	que Deus justificaria a ABRAÃO em ti os que são pela fé o crente [fé]	os gentios pela fé, esta boa nova: todos os gentios. são abençoados ABRAÃO .

¹⁰⁶ Esta estrutura é retomada do recente artigo GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41,

¹⁰ Pois pois está escrito : em que estão	todos os que são pelas obras da lei , Maldito todas escritas no livro da lei	esses estão sob maldição, todo aquele que não permanece as prescrições para serem praticadas.
¹¹ Mas porque	que pela lei o justo	ninguém se justifica diante de Deus é evidente, viverá pela fé .
¹² E mas:	a lei quem pratica essas coisas	não é pela fé , viverá por elas.
¹³ Cristo tornando-se	nos resgatou <u>maldição</u>	da <u>maldição</u> da lei por nós,
porque está escrito : <u>Maldito</u>	(ὅτι γέγραπται) todo o que é pendurado	no madeiro,
¹⁴ Para que A fim de que,	aos gentios a bênção de ABRAÃO a promessa do Espírito	chegasse em Cristo Jesus , recebêssemos mediante a fé .

3.2. Sequência B2: 3,15-25: os judeus são filhos de Abraão pela fé em Cristo, independentemente da lei

¹⁵ Irmãos , (ἀδελφοί) embora por meio de homem ninguém	falo como homem : tenha sido ratificada um aliança, a anula ou modifica.	
¹⁶ Mas, em ABRAÃO Não diz: mas como acerca de uma só:	foram ditas as promessas “e às suas <u>descendências</u> ”, e à tua <u>descendência</u> ,	e à sua descendência. como referindo-se a muitos, que é Cristo .
¹⁷ Mas, eu digo: depois de <u>quatrocentos e trinta anos</u> Não ab-roga	uma Aliança para invalidar	anteriormente modificada por Deus que veio a ser lei , a promessa .
¹⁸ Porque já Ora,	se pela lei não é mediante a <u>promessa</u>	vem a <u>herança</u> , pela <u>promessa</u> . Deus agraciou a ABRAÃO .
¹⁹ Por que, então,	a lei? (Τί οὖν ὁ νόμος;)	
Foi acrescentada até que viesse a descendência, promulgada por anjos,	em causa das transgressões a quem foi prometido pela mão de um mediador.	
²⁰ Ora, não existe mediador	de um só, e só existe um Deus .	
²¹ Portanto, a lei De modo algum! (μη γένοιτο)	é contra as <u>promessas</u> [de Deus]?	
Pois se fosse dada então sim, realmente	uma lei capaz de dar a vida, da lei viria a justiça.	

²² Mas a <u>Escritura</u> a fim de que a <u>promessa</u> ,	encerrou pela fé em Jesus Cristo ,	as coisas sob o pecado, fosse dada aos que creem.
²³ E antes nós para a fé ²⁴ Assim a lei para ²⁵ Tendo vindo, porém,	de vir a fé , éramos tutelados que haveria se tornou que fôssemos a fé ,	sob a lei de ser revelada. nosso pedagogo até Cristo , justificados pela fé . não estamos mais sob pedagogo ;

3.3. Sequência B3: 3,26-29: são todos filhos de Deus e descendência de Abraão

²⁶ Pois todos	sois <u>filhos</u> de Deus por meio da fé em Cristo Jesus ,	
²⁷ pois todos quantos,	em Cristo fostes batizados, de Cristo vos vestistes.	

²⁸ Não há judeu não há escravo não há homem	nem grego , nem livre , nem mulher ;	(οὐκ ἐνὶ Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήν) (οὐκ ἐνὶ δοῦλῳ οὐδὲ ἐλεύθερος) (οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλῃ)

pois	todos vós	sois um em Cristo Jesus .
²⁹ E se vós sois de Cristo ,	então de ABRAÃO sois descendência,	herdeiros segundo a promessa.

4. Abraão: relação fé, obediência e promessa em Gálatas 3,1-29

O apóstolo inicia seu discurso aos gálatas demonstrado que o Evangelho que ele pregou, mediante a fé, leva-os a fazer a experiência da graça justificadora, porém, muitos se apegando às obras da lei deixaram-se enganar e regrediram no conhecimento da verdade salvífica: “Ó Gálatas insensatos, quem vos fascinou, a vós ante cujos olhos Jesus Cristo foi exposto como crucificado?” (Gl 3,1). De início, Jesus Cristo foi aceito pelos gálatas como experiência de Deus que liberta e salva. Diante de tal realidade de vida nova no espírito, eles não tinham porque duvidar do testemunho de Paulo.

Segundo Hendriksen, ao estudar a palavra “insensato”, que aparece em Lc 24,25; Rm 1,14; 1 Tm 6,9 e em Tt 3,3, observa-se que esta palavra em seu original indica não só um estado de mente, porém é sobretudo uma decisão deliberada do coração em atuar alheio à graça de Deus: “Refere-se não propriamente à obtusidade, mas à negligência pecaminosa de uma pessoa em usar seu poder mental para tirar o melhor proveito”¹⁰⁷, trocando o certo pelo duvidoso e a liberdade adquirida segundo fé pela escravidão da lei. Neste contexto, Paulo recorre ao testemunho escriturístico para reafirmar o valor de seu Evangelho. Abraão, o patriarca dos israelitas e pai das nações, é ponto central no testemunho que acontece pela fé e não pelas obras, que o cristão é justificado na graça redentora de Deus que,

¹⁰⁷ HENDRIKSEN, W.; Gálatas. Comentário do Novo Testamento, p. 136.

em seu filho na cruz, libertou os homens do castigo da lei e os inclui na promessa feita em favor dos descendentes do patriarca da fé. De acordo com Schneider, Abraão acreditou na promessa, ou seja, no ilimitado poder de Deus e isso lhe bastou para crer na promessa divina. Conforme o testemunho da Escritura, o que justificou Abraão perante Deus foi a fé e não as obras¹⁰⁸.

O retrocesso da ação dos gálatas é que deixou Paulo perplexo. Eles preferiram trocar o Evangelho da fé, pela graça justificante pela lei e obra da carne que, ao contrário, escraviza e condena todos quantos estão sob sua jurisdição: “Assim sois insensatos, tendo começado com o espírito, agora acabeis na carne?” (Gl 3,3). Na Galácia, o Evangelho não estava sendo encarado como um caminho de crescimento e aperfeiçoamento espiritual. Neste sentido, Sanders afirma que Paulo, ancorado na figura de Abraão, assegurava que a fé é a única exigência para pertencer à descendência de Abraão, ser justificado em Cristo e tornando assim herdeiro da promessa¹⁰⁹.

Na visão de apóstolo, o homem é justificado pela fé e não pelas obras da lei. Neste sentido, Barbaglio ajuda os leitores compreender melhor o conceito de justiça em Paulo:

Mas qual é o significado exato de “justiça” (*dikaïosynê*), “justo” segundo (*dikaïos*), “justificar” (*dikaïôô*)? Trata-se de um conceito de relação. Pretende expressar o justo relacionamento do homem com Deus. Mas “justo” segundo qual cânon? Segundo a lógica do pacto. Ou seja, define a justa inserção do homem como parceiro da aliança divina. Voltando ao caso, aquilo que dividia Paulo e seus adversários era que caminho o homem deveria tomar para provar que era um parceiro fiel de Deus na aliança por este instaurada¹¹⁰.

Em seu desígnio de amor, Deus quis, por meio da morte e ressurreição de seu Filho, justificar os homens, concedendo-lhes o dom da fé por Cristo, fazendo-os herdeiros de Abraão não segundo a descendência física, porém pela fé em Cristo. A fé para Paulo é decisiva, pois por ela os gentios são justificados e admitidos à mesma promessa abraâmica, firmada pela fé e creditada como justiça. Ademais, à lei só veio 430 anos depois (Gl 3,17), além disso, mediada por Moisés¹¹¹, enquanto que a promessa foi dada diretamente por Deus como aliança ao patriarca e à sua posteridade. Segundo Hendriksen, “nada poderá destituí-los de sua herança, pois se pertence a Cristo, então são “sementes” de Abraão, herdeiros segundo a promessa”¹¹².

¹⁰⁸ SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 80.

¹⁰⁹ SANDERS, E. P., Paulo, a Lei e o Povo Judeu, p. 32.

¹¹⁰ BARBAGLIO, G., “Gálatas”, In: As Cartas de Paulo. II, p. 28.

¹¹¹ VANHOYE, A., Lettera ai Galati, p. 89-90; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 215.

¹¹² HENDRIKSEN, W.; Gálatas. Comentário do Novo Testamento, p. 185.

A pertença a Cristo, a experiência do perdão de Deus e vida nova no Espírito são razões que impulsionam o cristão a almejar sempre mais os dons da liberdade, da fé, da justiça, na certeza que na graça de Deus é possível o progresso espiritual no seguimento a Cristo, protótipo de justificação e vida nova a todo homem. No entanto, não foi isso que o apóstolo constatou em seus interlocutores. Aderindo à prática da circuncisão, os gálatas estavam se encerrando em uma autossuficiência religiosa, quando deveriam aderir à liberdade e deixarem-se mover por esta ação gratuita de salvação. Segundo Barbaglio, a adesão à fé é o existir vivificado pelo Espírito, dom divino doado a quem crê (Gl 3,2), é força que ativa a fé, princípio ativo do amor que, na existência da fé em Jesus Cristo, consegue levar o fiel a experimentar a vida nova como graça e salvação¹¹³.

Paulo conhecia muito bem a tradição judaica e as Sagradas Escrituras, então, com propriedade discorre sobre a realidade da graça que se alcança pela fé em Jesus Cristo e não pela força da lei: “Mas prevendo que Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura prenunciou a Abraão esta boa nova: Serão abençoados em ti todos os gentios” (Gl 3,8). Todos que são incluídos na promessa pela fé, como o Patriarca, são justificados e abençoados como Abraão por terem fé. A filiação abraâmica e a pertença à promessa se dão unicamente através da fé e seguimento à pessoa de Jesus Cristo. Como afirma Mazzarolo, Paulo é testemunha escriturística que Abraão foi justificado pela fé e não por obras ou lei (Gl 3,7-9), pois, o advento da bênção e da promessa é anterior à lei, tem preeminência, visto que na promessa feita a Abraão todos os povos são incluídos (Gn 12,3)¹¹⁴.

A descendência de Abraão recebe a bênção pela fé. Para Paulo, a fé cristã é crença em Deus que se revelou em Cristo como graça e salvação. Aqueles que vivem segundo a fé estão inseridos na filiação abraâmica, são portadores da promessa e da bênção divina. Em Cristo Jesus realizou-se a bênção que Deus havia prometido a Abraão. Esta promessa alcança sua dimensão salvífica em Cristo crucificado, pois Ele é o único capaz de justificar o ser humano. Pela força das obras nada se justifica perante Deus. Só é possível ser liberto da maldição da lei pela fé em Jesus Cristo, o justo que nos justificou com sua graça. Para Paulo, a bênção abraâmica não se restringi apenas aos judeus, mas a todos os cristãos. A bênção destinada a Abraão atingiu a todos, por que Cristo fez-se maldito pela humanidade redimindo-a da maldição da lei (Gl 3,13-14). Visto que Cristo libertou a existência humana do jugo da lei, ela passou a ser portadora da aliança de Deus com Abraão, superando a lei intermediária, vive segundo a graça mediante a fé em Cristo Jesus¹¹⁵.

Segundo o apóstolo, a dimensão salvífica é de competência exclusiva da Palavra eficaz de Deus, que em Abraão iniciou sua promessa e a realizou em Cristo,

¹¹³ BARBAGLIO, G., “Gálatas”, In: As Cartas de Paulo. II, p. 69.

¹¹⁴ MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 93.

¹¹⁵ SOARES, G., Gálatas, p. 84.

a Palavra encarnada, destinando a todo cristão o desígnio de Deus, tornando-os portadores da promessa, dom prometido, isto é, o Espírito, aqueles que crendo são justificados, graça à fé em Cristo Jesus, visto que “pela lei ninguém se justifica diante de Deus é evidente, porque o justo viverá pela fé” (Gl 3,11). Neste sentido os bens divinos são herdados não segundo a leis, mas segundo a promessa com que Deus havia agraciado o patriarca e sua “semente”. Como afirma Barbaglio, no início da história salvífica não está a lei; “no início está a promessa unilateral e gratuita de Deus. [...] Fica clara a intenção do apóstolo de relativizar e diminuir a importância da lei”¹¹⁶.

Não que Paulo fosse um contraventor, porém antes, ele estava convicto da superioridade da graça de Deus e a condição para o ser humano inserir-se nela era a capacidade de crer em Cristo para, a partir de então, herdar a bênção divina prometida ao patriarca e à sua “semente”. O apóstolo deixa claro aos gálatas, que Deus prometeu a Abraão e seu descendente a herança e a bênção: “Não diz: ‘e às suas descendências’, como referindo-se a muitos, mas como acerca de uma só: e à tua descendência, que é Cristo” (Gl 3,16b). Desta maneira, só sendo associado ao Filho de Deus morto e Ressuscitado é que todos os homens se tornam partícipe da bênção e herdeiros da promessa divina prometida a Abraão e a seus descendentes.

No seguimento a Cristo pela fé discerne-se que a bênção é bidimensional, escatológica e existencial histórico-salvífico, atinge o homem em sua totalidade, por ser ela a máxima graça concedida mediante a adesão e a profissão da fé no ressuscitado. Portanto, a promessa de Deus é sempre válida, ela é anterior à lei, e continua sendo na história garantia do dom do Espírito prometido a todos quantos se deixam envolver na dinâmica da fé em Jesus Cristo, princípio e condição de vida nova que, mesmo no já da história, supera o tempo presente e possibilita, na esperança a todos quantos são justificados na graça, o horizonte da eternidade, aberto como comprimento da promessa abraâmica. Segundo Ska, isso se dá pela “promessa à qual Abraão respondeu pela fé, e não pela Lei”¹¹⁷.

Seguindo o raciocínio de Paulo, percebe-se que não é possível herdar a bênção abraâmica por ambas opções, lei e promessa, dado que Deus, em seu amor incondicional, optou em dá-la gratuitamente por meio da promessa e não pela observação à lei ou retribuições por obras: “εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκ ἐτί ἐξ ἐπαγγελίας· τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι’ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός./*Porque se pela lei vem a herança, já não é pela promessa. Ora mediante a promessa Deus agraciou a Abraão*” (Gl 3,18). Mostrando que o meio para se chegar a Deus é a fé, o apóstolo descobriu essa verdade desde o seu encontro com Cristo ressuscitado, no caminho a Damasco. A partir de então, Paulo relê a Escritura veterotestamentária a partir da ótica de Cristo e percebe nela a lógica da salvação pela gratuidade da graça de Deus. Segundo Fabris, “também no AT se chega à salvação pela

¹¹⁶ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 77.

¹¹⁷ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes, p. 61.

fé, que acolhe livremente a iniciativa gratuita e soberana de Deus.¹¹⁸ Destarte, a interpretação do apóstolo dos textos veterotestamentários permanece verdadeiramente credível e digno de autoridade. Neste sentido, o dom salvífico de Cristo atinge todos quantos o aceitam com fé.

A promessa de Deus feita a Abraão realiza-se em Cristo restabelecendo o vínculo relacional que havia em sua origem, ou seja, o homem é amado por Deus e justificado na fé obediente sua Palavra. À margem da lei, observada pelos israelitas, viviam as demais nações. Se, por um lado, os judeus eram servos da lei positiva dada por Moisés, os gentios eram escravos das paixões desordenadas e vagavam envolvidos nas trevas da idolatria. Como afirma Paulo, “naquele tempo éreis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no Mundo” (Ef 2,12).

Na cruz, Cristo liberta a todos, quer os judeus, da maldição e obrigação da lei Gl 3,13-14, quer os gentios, das paixões da carne ou dos deuses criados pela estória humana, aprisionando-os às fábulas que por vezes escapavam dos rigores da razão. Porém, segundo o apóstolo, “a Escritura encerrou as coisas sob o pecado, a fim de que a promessa, pela fé em Jesus Cristo, fosse dada aos que creem” (Gl 3,22). Em Cristo, todos foram admitidos e atingidos pela promessa, Deus incluiu na herança abraâmica todos os que professam sua fé em Cristo. De acordo com Schneider, “a fé em Jesus Cristo não é, por conseguinte, só o modo pelo qual se obtêm os bens da promessa, mas também é a fonte da qual nos brota a herança de Deus”¹¹⁹. A fé é, portanto, o bem salvífico concedido a todos os filhos de Abraão, que em Cristo são revestidos na vida nova.

A vinda de Jesus Cristo inaugura o tempo da graça e a lei como o “*παιδαγωγός*/pedagogo” serviu até sua chegada. Os cristãos são discípulos em contato com o Mestre; qual o método ou por quem foram conduzidos isso é o menos importante, desta forma, judeus orientados pela lei ou gentios à sua margem são admitidos à mesma liberdade e filiação adotiva, portadores da bênção a Abraão, pai na fé de todas as nações. Na visão de Paulo, “a lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Tendo vindo, porém, a fé não estamos mais sob o pedagogo” (Gl 3,24-25). Nestes termos, com a vinda de Cristo o ciclo da lei se completou, cumpriu seu objetivo chegou ao fim. Na pessoa de Jesus Cristo chegou à plenitude da graça, em que o cristão alcançou a maturidade da fé dispensando assim a necessidade da lei. Segundo Flor, “apenas a fé era capaz de conceder a maioria espiritual aos filhos de Deus”¹²⁰.

Paulo explica a razão da superação da lei, pois o seu tempo era funcional como o serviço de um pedagogo, que era provisório enquanto o filho era menor. Porém, com a vinda de Cristo o tempo da maioria da fé chega para todos os que

¹¹⁸ FABRIS, R., A liberdade do Evangelho. Carta de Paulo aos Gálatas, p. 45.

¹¹⁹ SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 93.

¹²⁰ FLOR, P. F., Epístola aos Gálatas, p. 120.

na liberdade cristã são justificados e pela fé em Jesus Cristo tornam-se filhos de Deus. A fé, à semelhança de Abraão no seguimento de Cristo, abre a possibilidade da filiação divina a todos quantos pelo sacramento do Batismo tem sua fé outorgada como libertação dos limites da lei, com abertura à promessa tornando-os de “sementes” Abraão, herdeiros da bênção divina: “Pois todos sois filhos de Deus por meio da fé em Cristo Jesus” (Gl 3,26). A fé em Cristo traz à luz o verdadeiro sentido de como todos podem ser admitidos à graça, pois, remidos são herdeiros da promessa, filhos não segundo a carne, mas segundo o espírito. Segundo Giavini, é sempre por intermédio da fé em Cristo que acontece a pertença à descendência do patriarca Abraão, que acreditou na promessa do Deus fiel acerca do futuro¹²¹.

O Batismo faz o homem perceber-se filho de Deus, por ele, símbolo da fé demonstrando assim toda eficácia libertadora, fazendo com que a pessoa se sinta interiormente em comunhão com Jesus Cristo, o descendente por excelência da promessa, o Filho de Deus. O apóstolo vê a fé em Cristo como o ponto de união da raça humana, incluída na promessa abraâmica a partir da adesão à fé: “pois todos quantos, em Cristo fostes batizados, de Cristo vos vestistes” (Gl 3,27). Pelo Batismo, são novas criaturas abertas com nova visão de Deus e do homem, habituando-se a uma nova maneira de relacionar, derrubando as barreiras e estreitando laços irmanados em Cristo, na herança filial. Segundo Fabris, os batizados já não consideram divisões religiosas, sociais e raciais, diante da nova dignidade, tudo isso, tornou-se insignificante: “Os cristãos batizados formam uma pessoa nova e solidária com Jesus”¹²².

Na ótica do apóstolo, ser filho de Deus significa deixar ser conduzido pelo Espírito, certo de que o Espírito habita permanentemente o interior do batizado: “Para que aos gentios a bênção de Abraão chegasse em Cristo Jesus, a fim de que a promessa do Espírito recebêssemos mediante a fé” (Gl 3,14)¹²³; a bênção é data por meio de abação, aos que têm fé¹²⁴. Só pode alguém ser configurado a Cristo, conformar sua vida a do Senhor, mediante o dom do Espírito de Cristo Jesus. Esta vida nova produzida pelo Espírito, cuja finalidade é conduzir o homem à glória eterna, não é, portanto, algo mecânico, ao contrário é uma ação conjunta com a liberdade humana e a graça divina agindo no processo de se pôr a caminho da vida plena. Segundo Guthrie, o fato do apóstolo mencionar o dom do Espírito com a bênção de Abraão, mesmo que na promessa original a Abraão não tenha sido mencionado, “demonstra que considera que o cumprimento da bênção acha-se, por excelência, na atividade do Espírito nos homens de fé”¹²⁵.

No entendimento paulino não é a lei, a prática da circuncisão, as obras ou linhagem sanguínea, o gênero ou classe social que importa, mas o que conta é a fé

¹²¹ GIAVINI, G., Gálatas, liberdade e lei na Igreja, p. 58.

¹²² FABRIS, R., A liberdade do Evangelho. Carta de Paulo aos Gálatas, p. 51.

¹²³ SCHLIER, H., La Carta a los Galatas, p. 154-159.

¹²⁴ FERREIRA, J. A., Gálatas, p. 82; SCHLIER, H., La Carta a los Galatas, p. 149.

¹²⁵ GUTHRIE, D., Gálatas, p. 125.

em Cristo Jesus. O Batismo é o símbolo exterior desta união interior com Cristo. Portanto, “οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28)¹²⁶. De acordo com Lopes, os judeus radicais contemporâneos de Paulo diariamente agradeciam a Deus, “por não serem gentios, mulheres e escravos. Todavia, a fé em Jesus une judeus e gentios, homens e mulheres, escravos e livres”¹²⁷. Em Cristo todos os que se deixam guiar pela graça, admitindo na fé o seu único senhorio, tornam-se pessoas livres e adultas no relacionamento com Deus, que se revelou em Jesus Cristo, protótipo da liberdade, tendo como seu verdadeiro propósito libertar a humanidade de todas as categorias de escravidões, a fim que o homem resgatado por Cristo possa viver à dignidade cristã.

Os cristãos são descendentes de Abraão e estão unidos a Jesus Cristo o descendente por excelência do patriarca da fé. Neste sentido, o que conta é a pessoa que, na liberdade, opta por Cristo, não se é judeu ou gentio, mas se é indivíduo responsável por sua atitude de aceitar na fé o Cristo e permanecer neste estado de vida nova: “E se vós sois de Cristo, então de Abraão sois descendência, herdeiros segundo a promessa” (Gl 3,29)¹²⁸. Deus fiel sela com Abraão sua promessa mediante sua fé encontrada digna de ser creditada como justiça. De igual modo, todos que pela fé se unem a Cristo tornam-se portadores da única promessa e herdeiros da bênção divina. Neste sentido, segundo Barbaglio, “os verdadeiros filhos de Abraão são os filhos de Deus, que o são por solidariedade sacramental e de fé com o Filho de Deus”¹²⁹.

Na perspectiva de Paulo, todos, a partir da fé, são filhos de Abraão, pois, este é o pai dos que têm fé, não se limitando aos segundo a carne. A partir de Cristo, o princípio da salvação não é a lei, mas a fé, porque esta é anterior à lei e superior a ela; justifica e une a Cristo pela graça e não por prescrições legais, que, por vezes, separam e excluem. Segundo Ska, “pela fé em Jesus Cristo, todos se tornaram filhos e filhas de Abraão”¹³⁰.

A humanidade é reconciliada com Deus; pela morte e ressurreição de Cristo n’Ele que são justificados pela graça e não pela lei, por critérios humanos ou crenças em divindades pagãs. Pois, na verdade, a justificação tem a ver com o perdão dos pecados; isso ocorre em consonância com a morte e ressurreição de Cristo, que fez a todos herdeiros da bênção. Mazzarolo afirma que o cristianismo

¹²⁶ PITTA, A., Lettera ai Galati, p. 224-230; BRUCE, F. F., Un Comentario de la Epístola a los Galatas, p. 258-263; BUSCEMI, A. M., Lettera ai Galati, p. 356-362; MEYNET, R., La Lettera ai Galati, p. 111-114; CORSA- NI, B., Lettera ai Galati, p. 240-252; CORSANI, B., Lettera ai Galati, p. 234-252.

¹²⁷ LOPES, H. D., Gálatas. A Carta da Liberdade Cristã, p. 160

¹²⁸ VANHOYE, A., Lettera ai Galati, p. 103-104.

¹²⁹ BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo (II), p. 81.

¹³⁰ SKA, J. L., Abraão e seus hóspedes, p. 62.

busca sempre unidade abraâmica, por crer que a fé é sempre maior que a experiência provinda da lei, das culturas e singularidade de grupo étnico: “segundo a Escritura, a bênção de Deus abrange, em Abraão todas as nações”¹³¹.

Considerações finais

Após analisar a figura de Abraão neste ensaio, constatou-se que o patriarca, de fato, foi um homem de fé exemplar e em sua obediência a Deus tornou-se o portador da promessa divina. O primeiro dos grandes patriarcas de Israel, protótipo e arquétipo da fé monoteísta, Abraão foi reconhecido como o amigo de Deus que, mesmo na velhice, não hesitou em renunciar seu passado seguro, nem em viver seu presente em vista da esperança, tampouco negou oferecer em sacrifício o filho da promessa, seu filho único, o herdeiro e garantia de descendência numerosa. Abraão não fundou nenhuma religião, no entanto, é o pai da fé das três religiões monoteístas, exemplo de esperança incondicional em Deus para as religiões judaica, cristã e muçulmana, a quais professam a fé no único Deus a quem Abraão mesmo nos momentos mais difíceis confiou em sua fidelidade e providência.

Abraão foi aquele que partiu de sua terra, mas que ao chegar em Canaã e vendo que a região estava passando por momento de escassez de alimento, devido à fome, desceu para o Egito e mesmo diante de sua inverdade ou aparente fraqueza testemunhou que existe um único Senhor, o Deus absoluto, a quem o Faraó também deveria temer e respeitar como servo. Fiel ao desígnio de Deus, Abraão ao voltar da guerra, por meio de Melquisedec, sacerdote do Deus Altíssimo, mediante o pão e o vinho, abençoou o patriarca no que lhe concerne e ofereceu-lhe as primícias da terra.

O relator do texto bíblico não omitiu em narrar que Abraão aceitou a bênção do sacerdote do santuário dos cananeus, pois assim, três coisas ficaram evidentes: 1) a religião judaica teve sua origem antequíssima e firmada na fé do patriarca Abraão pai da fé; 2) Abraão foi o pai ecumênico de todos os que professam a fé no Deus único, visto que ele é anterior às religiões monoteístas e testemunha singular da existência de uma só divindade; 3) ao aceitar a bênção de Melquisedec ele estaria, neste gesto, já profetizando que o sacerdócio de Jesus Cristo, o Filho do Deus Altíssimo, é divino e muito maior e mais importante do que aquele que originaria de seu bisneto Levi.

Em sua fé creditada como justiça, Abraão recebeu em sua tenda os mensageiros divinos, ouvido deles que a promessa seria finalmente cumprida, hospedou anjos, intercedeu em favor dos justos, que porventura pudessem habitar em Sodoma e Gomorra, sem, contudo, intervir no desígnio de Deus, não lhe pedindo misericórdia, mas justiça imparcial, pois desta forma os justos não seriam destruídos com os iníquos das cidades.

¹³¹ MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Gálatas, p. 87.

Ao saber que “nada é impossível para o Senhor” (Gn 18,14), nos momentos mais áridos, Abraão não murmurou nem questionou a Deus, porém em tudo procurou fazer a vontade de Deus. Por um lado, o Senhor falava com seu amigo Abraão e dizia-lhe até mesmo as coisas mais impossíveis que um homem pudes-se ouvir como se fossem as mais cotidianas; por outro, o patriarca as cumpria, crendo na providência divina, como se assim as fossem. Diante da morte de Sara, Abraão adquiriu na terra da promessa um terreno onde construiu a tumba para sua mulher (Gn 23) e depois também ele foi sepultado na herança que o Senhor prometeu a sua prosperidade (Gn 25,9-10).

Para os autores neotestamentários, Jesus é o descendente de Abraão. Em Cristo encontra-se a bênção para todos os povos, n’Ele a história salvífica e a promessa se cumprem. A descendência de Abraão superou todas as fronteiras e atingiu a todos os povos, por Jesus Cristo e mediante o seu Espírito. Os evangelistas, por exemplo, à luz pascal, compreenderam que a pertença à descendência de Abraão aconteceu mediante a opção fundamental por Cristo; a fé na ressurreição também foi associada à esperança abraâmica. Deus enviou seu filho Jesus ao mundo não para “ocupar-se com os anjos, mas sim, com a descendência de Abraão” (Hb 2,16). Portanto, a plenitude desta promessa, que se estendeu à descendência de Abraão, cumpriu-se em Cristo, a quem o patriarca se alegrou por ver o seu dia.

O exemplo de Abraão fez com que a humanidade acolhesse o projeto de Deus e fosse portadora da liberdade salvífica, de modo que todos sejam filhos de Deus e herdeiros da promessa. O ressuscitado é bênção para todos os que abraçaram a fé e se tornaram filhos de Abraão. Porém, uma fé que gerou obediência e abertura para realizar não a sua, mas sim a vontade de Deus. A narrativa neotestamentária revelou a figura de Abraão, como o pai na fé, com quem Deus fez Aliança, entregou a terra prometida e deu numerosa descendência, a ponto de continuar afirmando “Abraão, nosso pai”.

Na carta aos Gálatas, Paulo apresentou Abraão como modelo de fé que é anterior à lei e superior às obras. O tema central que Paulo discorreu na carta aos Gálatas, tomando como exemplo a fé do patriarca, foi a justificação do homem pela fé e não pelas obras da lei. Segundo o apóstolo, Jesus fez-se maldito na cruz exatamente para libertar a humanidade da maldição da lei, conferindo a gratuidade divina, libertando os judeus da servidão da lei, os gentios dos falsos deuses, dos elementos da natureza e das demais escravidões deste mundo.

A lei, na concepção de Paulo, foi o pedagogo que conduziu os fiéis até que alcançassem a maturidade da fé, em Cristo, o descendente de Abraão por excelência. Os gálatas tiveram a experiência da existência vivificada e receberam o Espírito como força que edifica a fé, por Cristo crucificado e ressuscitado, o amor que liberta o homem da lei, da circuncisão e da pretensão de ser salvo por seus próprios méritos. O apóstolo, ancorado nas Escrituras, evidenciou que a salvação

humana é graça de Deus e que a bênção divina, prometida a Abraão, Pai da fé, recai sobre os que aderem a Cristo mediante a mesma fé.

De fato, pela fé em Jesus Cristo, os gálatas foram admitidos à única promessa que Deus fizera a Abraão. Neste sentido, Abraão é portador da bênção divina e da justiça provinda da fé, como graça e dom do Espírito Santo. Deus fez aliança com ele mediante a sua fé encontrada digna de ser creditada como justiça, de igual modo, todos que pela fé se unem a Cristo tornam-se herdeiros desta única promessa salvífica e da bênção divina.

Enfim, o emprego do método da Análise Retórica Bíblica Semítica ao texto de Gl 3,1-29 possibilitou evidenciar a figura de Abraão, trabalhada por Paulo, como pai na fé, na obediência e portador da promessa. Tornou possível localizar as figuras de linguagem presentes no texto, realçando o tema e as argumentações paulinas, inclusive com sua base escriturística. Abraão permanece o grande protótipo a ser seguido, como modelo de justificação mediante a fé e não pelas obras.

Referências bibliográficas

- BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990.
- BARBAGLIO, G. Gálatas. In: *As Cartas de Paulo*. II. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9-114.
- BARBAGLIO, G. *As Cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BROWN, R. R. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUCE, F. F. *Un Comentario de la Epístola a los Galatas*. Terrassa: CLIE, 2004.
- BUSCEMI, A. M. *Lettera ai Galati*. Commentario esegetico, SBFAn. 63. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004.
- CORSANI, B. *Lettera ai Galati*. Genova: Marietti, 1990.
- DUNN, J. D. G. *A Nova Perspectiva sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã, Paulus, 2011.
- FABRIS, R. *A liberdade do Evangelho. Carta de Paulo aos Gálatas*. São Paulo: Dom Bosco, 1987.
- FABRIS, R. *As Cartas de Paulo (III)*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FABRIS, R. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991.
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Loyola, 1992.
- FERREIRA, J. A. *Gálatas. A epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FITZMYER, J. A. A Carta aos Romanos. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*. São Paulo: Paulos, 2028, p. 515-591.
- FLOR, P. F. *Epístola aos Gálatas*. Um comentário. Porto Alegres: Concórdia 2009.
- GIAVINI, G. *Gálatas, liberdade e lei na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- GONZAGA, W. “A Verdade do evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017.
- GONZAGA, W. O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20. *RIBLA*, vol. 76, n.3, p. 61-86, 2017.
- GONZAGA, W. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4). *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, p. 1194-1216, mai./ago., 2019.

- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W.; STRONA, M. *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1. Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 14-46, nov./dez., 2021.
- GUTHRIE, D. *Gálatas, Introdução e Comentário*. Cidade Dutra: Vida Nova, 1988.
- GUTHRIE, D. *João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HENDRIKSEN, W. *Gálatas. Comentário do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.
- JOSEFO. F. *História dos Hebreus*. Obra completa de Abraão à queda de Jerusalém. Rio de Janeiro: CPAD, 2ª Ed, 2021
- LOPES, H. D. *Gálatas. A Carta da Liberdade Cristã*. São Paulo: Hagnos, 2011.
- LÓPEZ, F. G. *O Pentateuco*. Introdução ao estudo da Bíblia, Vol. 3a. São Paulo: Ave-Maria 2004.
- LOZA, J. *Gênesis*. Comentarios a la nueva Bíblia de Jerusalém: México, Desclée de Brouwer 2007.
- MATEOS, J.; BARRETO. J. *O Evangelho de São João*. Grande comentário Bíblico: São Paulo, Paulinas, 1989
- MEYNET, R. *La Lettera ai Galati*. Roma: EDB, 2012.
- MEYNET, R. *L'Analise Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MAZZAROLO, I. *Carta de Paulo aos Gálatas*. Da libertação da lei à filiação em Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Mazzarolo 2013.
- PITTA, A. *Lettera ai Galati*. Bologna: EDB, 1996.
- SANDERS, E. P. *Paulo, a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Paulinas 1990.
- SCHNEIDER, G. *A Epístola aos Gálatas*. Coleção Novo Testamento comentário e mensagem. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCHLIER, H. *La Carta a los Galatas*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- SCHNELLE, U. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã e Paulus, 2017.
- SOARES, G. *Gálatas*. Comentários. Rio de Janeiro: CPAD 2009.
- SKA, J. L. *Abraão e seus hóspedes*. O patriarca e aqueles que creem no Deus único. São Paulo: Loyola, 2009.
- SKA, J. L. *O Canteiro do Pentateuco*. Problemas de composição e de interpretação aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016.
- VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*. Nuova versione, introduzione e commento. Torino: Paoline, 2000.
- VON RAD, G. V. *El Libro del Genesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- VOLGA, F. *A Carta de Tiago*. São Paulo: Loyola, 1996.
- WÉNIN. A. *Abramo*. Uma guida di lettura. Bologna: EDB, 2019.
- WESTERMANN, C. *O Livro do Gêneses*. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

Capítulo VI

O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13

Waldecir Gonzaga¹

Iury Rangel dos Santos²

Introdução³

Tiago figura entre as chamadas “Epístolas Católicas” (gr. Καθολικαὶ Ἐπιστολαί), expressão cuja ocorrência mais antiga, no plural, remonta a Eusébio de Cesareia (265-339 d.C.), que, em sua História Eclesiástica (Livro II, 23,24-25)⁴, assim se refere a sete cartas neotestamentárias (Tiago, 1 e 2Pedro, 1, 2 e 3João e Judas). Não há certeza se a catolicidade dessas Cartas tinha a ver com os seus destinatários (Cartas dirigidas às igrejas em geral) ou com a sua canonicidade⁵ (Cartas aceitas pelas igrejas em geral), mas é digno de nota que Eusébio também tenha usado a mesma expressão para se referir a cartas não canônicas⁶, como aquelas escritas por Dionísio, bispo de Corinto (Hist. Eccl. IV,23,1)⁷. O mesmo faz Orígenes referindo-se à Epístola de Barnabé (Contra Celso 1,23)⁸; alguns autores da Patrística aceitavam certas cartas como canônicas e outros não;

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

² Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Teologia, Ciências e Biotecnologia. Mestrando em Teologia junto à PUC-Rio. <iuryrangel@yahoo.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8468382629225573> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9087-0127>

³ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

⁴ “... Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται· ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰουδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἐπὶ τὰ λεγομένων καθολικῶν· /São tais os relatos a respeito de Tiago, de quem se diz que teria escrito a primeira das epístolas chamadas católicas, mas deve-se observar que é considerada espúria. De fato, não muitos dos antigos a mencionam, nem a chamada de Judas, também uma das sete chamadas católicas” (GONZAGA, W., As cartas católicas no cânon do Novo Testamento, p. 426).

⁵ Tiago aparece entre os livros mais disputados nos primeiros séculos da Igreja no que diz respeito ao NT, estando ausente no *Frag. Muratorianum* e na Lista de *Cheltenham*, porém presente na relação de Cirilo de Jerusalém, do Concílio de Laodiceia, de Atanásio de Alexandria, entre outros (GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 392-393; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 28-29).

⁶ WEBB, R. L., *Epistles, Catholic*, p. 569.

⁷ “Καὶ πρῶτον γε περὶ Διονυσίου φατέον ὅτι τε τῆς ἐν Κορίνθῳ παροικίας τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἐγκεχεῖριστο θρόνον, [...] χρησιμώτατον ἅπασιν ἑαυτὸν καθιστὰς ἐν αἷς ὑπετυποῦτο καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς· /Mas, a respeito de Dionísio, a primeira coisa a se dizer é que lhe foi confiada a paróquia do trono episcopal de Corinto, [...] sendo utilíssimo a todos com as suas cartas católicas, que compunha para as Igrejas”.

⁸ ORIGENES, *Origen against Celsus*, p. 424.

aliás, são textos que, inclusive, aparecem entre os escritos disputados, mas que não entraram no cânon dos livros sagrados do NT⁹.

Como ocorre com outros livros do Novo Testamento, a Carta de Tiago tem a sua autoria e datação bastante discutidas. A posição tradicional, que atribui sua redação a Tiago, o apóstolo, enquanto o mesmo supervisionava a Igreja em Jerusalém, entre os anos 40 a 62 d.C., foi definida em meados do século III d.C., e predominou até o século XVI¹⁰. Desde então, apesar de a posição tradicional continuar sendo defendida por alguns comentadores, outras sugestões variam entre datas mais tardias, no início do século II d.C., até um período mais precoce, inclusive com a possibilidade de o documento ter origens judaicas, havendo apenas algumas interpolações cristãs (Tg 1,1; 2,1)¹¹. No que tange às evidências nas próprias Escrituras, e tendo presente que a antiguidade atribuiu a carta ao apóstolo Tiago, as possibilidades seriam várias, pois temos várias pessoas com este nome: a) Tiago, o “irmão do Senhor” (At 12,17), que morreu em 62 d.C.; b) Tiago, filho de Alfeu (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13); c) Tiago, apóstolo de Jesus, filho de Zebedeu e irmão de João (Mc 1,19); d) Tiago, o pai de Judas, não o Iscariotes (Jo 14,22; Lc 6,16). Estas possibilidades proporcionam colocar a datação entre os anos 40 a 62 d.C., portanto, antes da queda do Templo de Jerusalém e ano do martírio do apóstolo Tiago. Mas, se foi escrita no final do século I ou início do século II d.C., então seria um escrito pseudônimo, da “escola tiaguina”, e atribuído à autoridade do apóstolo Tiago, um dos critérios para a aceitação de um texto no cânon bíblico. Neste sentido, a carta teria sido escrita após o martírio de Tiago, como defendem, atualmente, vários especialistas¹².

Notoriamente, o Tiago identificado no prólogo da carta (Tg 1,1) fala com autoridade. Sua obra contém cinquenta e cinco verbos no modo imperativo, sendo a terceira missiva que mais apresenta essa forma de conjugação verbal em todo o epistolário neotestamentário, atrás apenas de 1Coríntios (99 vezes) e Romanos (62 vezes). Em geral, os comentadores concordam que o Tiago apresentado nas páginas do Novo Testamento em condições de escrever esta carta seria o reconhecido líder da Igreja mãe de Jerusalém (At 12,17; 15,13; 21,18)¹³, porém, resta entre eles a polêmica sobre sua identificação com o filho de Alfeu contado entre os Doze Apóstolos (Mt 10,3).

Aliás, percebem-se certas semelhanças entre o grego usado na Carta de Tiago e o da fala do líder hierosolimitano em At 15,13-21. Como exemplos, podem ser citados: a) a saudação “χαίρειν/saudações” (Tg 1,1; At 15,23); b) a expressão

⁹ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 391-393; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 28-30.

¹⁰ DAVIDS, P. H., *The Epistle of James*, p. 2.

¹¹ DAVIDS, P. H., *The Epistle of James*, p. 2-3;

¹² DAVIDS, P. H., *The Epistle of James*, p. 4; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 36.

¹³ JOHNSON, L. T., *The letter of James*, p. 12.

alusiva ao “nome invocado” (Tg 2,7 = “... τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς/o bom nome, aquele que foi invocado sobre vós”; At 15,17 = “... ἐφ’ οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου/sobre os quais foi invocado o meu nome”); c) a exortação para que se ouça a recomendação por vir (Tg 2,5 = “ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί/ouvī, meus amados irmãos”); At 15,13 = “Ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου/Varões irmãos, ouvī-me”); d) os verbos “ἐπισκέπτομαι/visitar” (Tg 1,27; At 15,14), “ἐπιστρέφω/converter” (Tg 5,19-20; At 15,19), “τηρέω/guardar” ou “διατηρέω/guardar” (Tg 1,27; At 15,29); entre outros¹⁴.

O prólogo da carta pouco contribui na identificação de seus destinatários. O autor se dirige “ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ/às doze tribos na diáspora” (Tg 1,1), expressão que pode aludir: a) a judeus residentes fora da Palestina (Jo 7,35); b) a gentios considerados o novo e verdadeiro Israel (Gl 6,16; Rm 2,28-29), “dispersos” no sentido de estarem espalhados pelo mundo e distantes de seu lar celestial (1Pd 1,1); ou ainda, c) a judeus cristãos afugentados de Jerusalém por causa da perseguição (At 11,19). Varner sugere que a carta tenha sido originalmente destinada às comunidades judaico-cristãs na Síria e noutras regiões ao Leste¹⁵. Contudo, fora do prólogo pode-se inferir que Tiago lidava com um público crente em Jesus (Tg 2,1), liderado por presbíteros (Tg 5,14) e acostumado a reunir-se em sinagogas (Tg 2,2)¹⁶. As instruções a respeito do tratamento a ser dado para visitantes ricos e pobres (Tg 2,1-4) parece indicar que a maior parte dos ouvintes-leitores não se concentrava em nenhum desses dois extremos socioeconômicos¹⁷, apesar de haver abastados e necessitados na comunidade (Tg 1,9-10; 4,13; 5,1-6).

Aliás, este ensaio examina justamente a perícope em que a diferença de tratamento para com ricos e pobres fica mais evidente (Tg 2,1-13), embora seja algo pecaminoso e condenado entre os cristãos¹⁸. Na referida passagem, Tiago, apelidado por alguns “o Amós da Nova Aliança”¹⁹, denuncia a “προσωποληψία/acepção de pessoas” na comunidade cristã. O autor revela que os crentes eram tratados de acordo com as suas posses, fato que ocorria “εἰς συναγωγὴν ὑμῶν/em vossa sinagoga” (Tg 2,2), expressão na qual concentraremos nossa análise.

1. Estrutura e tema da Carta de Tiago

Não é tarefa simples determinar o assunto principal da Carta de Tiago, bem como a sua respectiva estrutura, que, porém, revela um “culto da personalidade e juízo iminente”²⁰. Ela, inclusive, recebeu duras críticas de Martinho Lutero. O

¹⁴ MAYOR, J. B., *The Epistle of St. James*, p. 4.

¹⁵ VARNER, W., *James*, p. 18.

¹⁶ VARNER, W., *James*, p. 17.

¹⁷ RICHARDSON, K. A., *James*, p. 38.

¹⁸ BOTTINI, G. C., *Lettera di Giacomo*, p. 111-120.

¹⁹ ADAMSON, J. B., *The Epistle of James*, p. 20.

²⁰ MUSSNER, F., *La Lettera di Giacomo*, p. 165.

reformador alemão, além de considerar a obra como “epístola de palha”, quando comparada aos escritos de João, Paulo e Pedro²¹, o que “causou certa polêmica entre os reformadores”²², e afirmou que o seu autor “mistura as coisas de forma tão caótica, que me parece ter sido algum homem bom e piedoso, que ouviu algumas palavras dos discípulos dos apóstolos e as jogou no papel”²³.

De fato, Tiago apresenta um estilo aforístico, porém seus aforismos não estão isolados, mas reunidos em parágrafos que mostram alguma conexão e progresso de pensamento²⁴. A dificuldade é rastrear a sequência real de suas ideias, pois o autor, com seu estilo parenético, e não expositivo, salta de uma exortação à outra inesperadamente²⁵.

Observando o uso frequente do vocativo “ἀδελφοί/irmãos” (15x), acompanhado por um verbo no imperativo ou por uma pergunta retórica, Varner sugere uma estrutura para a Carta de Tiago, na qual todas as suas parêneses apontam para o pico temático em Tg 3,13-18 (que trata da ética da sabedoria divina) e atinge o clímax do discurso em Tg 4,1-10²⁶. Outros autores, por sua vez, propõem estruturas tripartidas²⁷ (1,2-19a; 1,19b-3,18; 4,1-5,20) e quadripartidas²⁸ (1,2-27; 2,1-26; 3,1-5,6; 5,7-20/1,1-27; 2,1-26; 3,1-4,10; 4,11-5,20), além daqueles que sugerem divisões ainda mais específicas, em seis²⁹ (1,1; 1,2-18; 1,19-2,26; 3,1-4,12; 4,13-5,11; 5,12-20) ou até oito³⁰ partes (1,1; 1,2-18; 1,19-2,26; 3,1-12; 3,13-18; 4,1-12; 4,13-5,6; 5,7-20).

Adota-se aqui a proposta de Carson, Moo e Morris, que preferem enxergar a Carta de Tiago como “uma série de homilias sem muito relacionamento umas com as outras, que resiste a uma demarcação estrutural clara”³¹. Eles discernem cinco seções gerais: 1) provações e maturidade cristã (1,1-18); 2) o cristianismo verdadeiro visto em suas obras (1,19-2,26); 3) dissensões dentro da comunidade (3,1-4,12); 4) implicações de uma cosmovisão cristã (4,13-5,11); e 5) exortações finais (5,12-20)³².

A perícope que separamos para análise neste ensaio é vista, geralmente, como uma unidade separada, com a sua própria coerência temática interna. Contudo, não é difícil perceber certa conexão com o contexto imediatamente anterior. Tg 1,26-27 contrasta a religiosidade sincera com a ilusória, colocando o tratamento ao próximo, sobretudo aos necessitados, como um dos elementos

²¹ LUTERO, M., Luther’s works, p. 362.

²² PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 101.

²³ LUTERO, M., Luther’s works, p. 397.

²⁴ ROPES, J. H., A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James, p. 2.

²⁵ ROPES, J. H., A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James, p. 4.

²⁶ VARNER, W., James, p. 62-72.

²⁷ MARTIN, R. P., James, p. 102.

²⁸ MARTIN, R. P., James, p. 100.

²⁹ BURGE, G. M.; HILL, A. E., The Baker Illustrated Bible Commentary, p. 1526-1527.

³⁰ KNOWLES, A., The Bible guide, p. 669.

³¹ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 453.

³² CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 453-454.

condicionantes. De certa forma, esse contraste ainda está em voga na perícope seguinte (Tg 2,1-13), embora com uma nuance mais específica, a acepção de pessoas nas reuniões cristãs³³.

O amor ao próximo, prescrito pelo judaísmo (Lv 19,18) e mantido por Jesus Cristo, conforme se lê nos Evangelhos (Mt 5,43-44; 22,39), anunciado por Paulo (Gl 5,14; Rm 13,10-12) e por Tiago (2,8), devia ser um distintivo entre os cristãos, jamais permitindo discriminação³⁴, juízos pela aparência ou favoritismos³⁵, que não deve existir entre os irmãos na vida cristã³⁶, pelo contrário, o amor e a fraternidade devem ser praticados de forma incansável e ininterrupta³⁷, sem distinção de ninguém, “de forma imparcial”³⁸.

2. Segmentação e tradução de Tiago 2,1-13

Ἀδελφοί μου,	1a	Meus irmãos,
μὴ ἐν προσωπολημψίαις	1b	não com acepção de pessoas,
ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.	1c	tende a fé de nosso Senhor Jesus Cristo, o glorioso.
ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἑσθῇτι λαμπρᾷ,	2a	Pois, se entrar em vossa sinagoga um homem com anel de ouro, com roupa luxuosa,
εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἑσθῇτι,	2b	e entrar também um pobre com roupa suja;
ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἑσθῇτα τὴν λαμπράν	3a	porém atentardes para o que veste a roupa luxuosa,
καὶ εἵπητε·	3b	e disserdes:
σὺ κάθου ὧδε καλῶς,	3c	“Senta-te bem aqui”,
καὶ τῷ πτωχῷ εἵπητε·	3d	e ao pobre disserdes:
σὺ στήθι	3e	“tu, fica em pé [ali]
ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου,	3f	ou senta-te lá abaixo do meu estrado”,
καὶ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς	4a	também não fizestes distinção entre vós mesmos,
καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;	4b	e vos tornastes juízes de maus pensamentos?
Ἀκούσατε,	5a	Ouvi,
ἀδελφοί μου ἀγαπητοί·	5b	meus amados irmãos,

³³ VARNER, W., James, p. 217.
³⁴ GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.
³⁵ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 116-117; JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 221.
³⁶ PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 117.
³⁷ GONZAGA, W., A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.
³⁸ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 102.

οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ	5c	Deus não escolheu os pobres para o mundo,
πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;	5d	[para serem] ricos em fé e herdeiros do Reino que ele prometeu aos que o amam?
ὁμοῖς δὲ ἡτιμάσατε τὸν πτωχόν.	6a	Mas, vós desprezastes o pobre .
οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν	6b	Os ricos não vos oprimem,
καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια;	6c	e eles mesmos [não] vos arrastam para tribunais?
οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα	7a	Eles não blasfemam o bom nome,
τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς;	7b	aquele que foi invocado sobre vós?
Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν·	8a	Se, de fato, cumpris a lei régia segundo a Escritura:
ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν,	8b	“ Amarás o teu próximo como a ti mesmo ”,
καλῶς ποιεῖτε·	8c	fazeis bem.
εἰ δὲ προσωπολημπεῖτε,	9a	Mas, se fazeis acepção de pessoas,
ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε	9b	cometeis pecado,
ἐλεγγόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.	9c	sendo arguidos debaixo da lei como transgressores.
ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ	10a	Pois, quem guarda toda a lei,
πταίσῃ δὲ ἐν ἐνί,	10b	mas tropeça em uma,
γέγονεν πάντων ἔνοχος.	10c	tornou-se culpado de todas.
ὁ γὰρ εἰπὼν·	11a	Pois, o que disse:
μὴ μοιχεύῃς,	11b	“Não adulteres”,
εἶπεν καί·	11c	também disse:
μὴ φονεύῃς·	11d	“não mates”;
εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις	11e	e se não adulteras,
φονεύεις δέ,	11f	porém matas,
γέγονας παραβάτης νόμου.	11g	te tornaste transgressor da lei.
Οὕτως λαλεῖτε	12a	Assim falai,
καὶ οὕτως ποιεῖτε	12b	e assim fazei,
ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.	12c	como os que estão prestes a ser julgados pela lei da liberdade.
ἢ γὰρ κρίσις ἀνέλκος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος·	13a	Pois, o juízo [será] sem misericórdia ao que não fez misericórdia;
κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.	13b	[a] misericórdia triunfa sobre [o] juízo.

3. Notas de crítica textual de Tiago 2,1-13

A perícope Tg 2,1-13 conta com vários problemas de variantes, porém, não são relevantes³⁹, conforme o *Aparato Crítico* do texto de Nestle-Aland, 28ª edição, tomado para esta análise. Excetuando o v.12, todos os demais versículos apresentam algum pequeno problema de crítica textual. Porém, em nada essas variantes alteram a teologia do texto, além de que são de fácil solução e, como se vê, em todos os casos mantém-se a opção tomada pelo comitê central da edição de Nestle-Aland.

v.1b – A forma “προσωπολημψίαις/acepção de pessoas” ocorre nos códices mais antigos e de maior relevância, como $\aleph$, A, B e C. Porém, alguns textos bizantinos posteriores omitem o “μ”, a exemplo de K, L, P, trazendo a forma “προσωποληψίαις/acepção de pessoas”. Parece tratar-se, no entanto, de um simples erro do copista, sendo preferível, então, a opção feita por Nestle-Aland.

v.1c – Alguns manuscritos minúsculos, como 69, 73, a^{scr} e c^{scr}, trazem a construção genitiva “τῆς δόξης/da glória” antes de “τοῦ κυρίου/do Senhor”, ficando com a expressão “τῆς δόξης τοῦ κυρίου/da glória do Senhor”, enquanto os escritos de João Cassiano e Antíoco S. Sabae a omitem. Tal mudança em nada alteraria o conteúdo teológico do texto, portanto, e em base nas evidências externas e internas, opta-se por manter a variante sustentada por Nestle-Aland.

v.2a – A leitura “εἰς συναγωγὴν ὑμῶν/em vossa sinagoga” é atestada por $\aleph^*$, B e C, mas o *Textus Receptus*⁴⁰ insere o artigo “τὴν/a” antes de “συναγωγὴν/sinagoga”, ficando com a construção “εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν/na vossa sinagoga”, como os códices $\aleph^e$, A, K, L e P. A presença do artigo não é suficiente para determinar o tipo de sinagoga a que se refere o autor. Além disso, a variante mais breve é sempre a mais preferida (*lectio brevior preferenda est*)⁴¹. Isso tudo torna o texto de Nestle-Aland aceitável.

v.3a – O Texto Majoritário⁴², inclusive os códices $\aleph$ e A, substitui a conjunção “δέ/porém” por “καί/e”, preferindo a construção “καὶ ἐπιβλέψητε/e atentar-des” a “ἐπιβλέψητε δέ/atentardes, porém”. Contudo, os códices B, C e P, além de outros importantes manuscritos (por ex., 69, a^{scr}, ff, syr^p), mantêm “ἐπιβλέψητε δέ/atentardes, porém”. Neste caso, ambas as conjunções cumpririam a mesma função sintática na frase, não alterando em nada seus aspectos teológicos, razão pela qual se aceita a opção feita por Nestle-Aland.

v.3b – Após “καὶ εἵπητε/e disserdes”, o *Textus Receptus* acrescenta o pronome pessoal “αὐτῷ/a ele”, ficando com a expressão “καὶ εἵπητε αὐτῷ/e disserdes a ele”. O contexto deixa claro que a fala seria dirigida para “τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν/o que veste a roupa luxuosa”, tornando o pronome pessoal

³⁹ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 113.

⁴⁰ Expressão usada quando há concordância entre as edições de Robert Stephanus e dos irmãos Elzevir.

⁴¹ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221-222.

⁴² Expressão usada quando uma leitura é esmagadoramente atestada na tradição manuscrita.

no caso dativo “αὐτῷ/α *ele*” desnecessário. Assim, concorda-se com o texto de Nestle-Aland, aplicando novamente a máxima *lectio brevior preferenda est*⁴³.

v.3f – Três construções são sugeridas ao início deste segmento: 1) “ἢ κάθου ἐκεῖ/ou senta-te lá”, atestada por B; 2) “ἐκεῖ ἢ κάθου/[fica em pé] *ali ou senta-te*”, atestada por A; ou 3) “ἐκεῖ ἢ κάθου ὧδε/[fica em pé] *ali ou senta-te aqui*”, atestada por 8, K, L e P. As três alternativas são capazes de refletir o descaso com o pobre, mas, à luz das evidências internas, opta-se pela construção defendida por Nestle-Aland. A preposição que complementa a frase também possui variante. Conquanto “ὑπό/*sob*” possua amplo testemunho (por ex., 8, A, B*, C, K e L), alguns manuscritos unciais (por ex., B³ e P) e cursivos (por ex., f¹³, 27, 29, 68, 69, a^{scr}, c^{scr}, d^{scr}) sugerem “ἐπί/*sobre*”. Ao substantivo acusativo “ὑποπόδιον/*estra-do*”, o códice A adiciona o genitivo “τῶν ποδῶν/*dos pés*”, e substitui o pronome possessivo “μου/*meu*” por “σου/*teu*”. Para ambos os casos, tanto a variante na preposição, como no substantivo e no pronome, novamente o amplo testemunho pesa em favor da escolha feita por Nestle-Aland.

v.4a – O *Textus Receptus* insere a conjunção “καί/e” antes da partícula de negação “οὐ/*não*”, como K, L e P, porém os códices mais antigos a omitem, como 8, A, B e C. Parece, portanto, tratar-se de uma adição feita pelo escriba para dar fluidez à frase⁴⁴.

v.5b – Alguns manuscritos cursivos alteram a ordem da construção “ἀδελφοί μου ἀγαπητοί/*irmãos meus amados*”. O manuscrito f¹³ sugere “ἀγαπητοί μου ἀδελφοί/*amados meus irmãos*”, e os manuscritos 69, a^{scr}, 13^{lect}, 14^{lect} e c^{scr} apresentam “μου ἀδελφοί ἀγαπητοί/*meus irmãos amados*”. Apesar de a posição do pronome possessivo sugerir alguma ênfase pretendida pelo autor, a construção sustentada por Nestle-Aland, “ἀδελφοί μου ἀγαπητοί/*irmãos meus amados*”, além de contar com amplo testemunho entre os manuscritos, encontra-se em Tg 1,16.19, fato que justifica a preferência do autor.

v.5c – O códice 8 coloca “οὐκ/*não*” em vez de “οὐχ/*não*”. Parece tratar-se, no entanto, de simples erro do copista, já que o artigo com aspiração que lhe segue, “ὁ”, exige que seja precedido da forma “οὐχ/*não*”. O locativo “τῷ κόσμῳ/*no mundo*” é preferido por Nestle-Aland, refletindo 8, A*, B, C* syr^p, além de outros manuscritos minúsculos, enquanto no Texto Majoritário prevalece o ablativo “τοῦ κόσμου/*do mundo*”, e o *Textus Receptus* adiciona um pronome demonstrativo, “τοῦ κόσμου τούτου/*deste mundo*”. Como em nenhum dos casos ocorre alteração do sentido, aceita-se a forma escolhida por Nestle-Aland.

v.6b – Os códices A e C*, além dos manuscritos cursivos 69, 180, a^{scr} e c^{scr}, colocam “οὐχί/*realmente não*” em vez de “οὐχ/*não*”. Embora a forma intensiva caiba aqui, o amplo testemunho favorece a opção escolhida por Nestle-Aland. Os códices 8* e A usam o acusativo “ὑμᾶς/a *vós*”, porém o genitivo “ὑμῶν/*de vós*”

⁴³ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221-222.

⁴⁴ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221-222

é atestado por $\aleph$, B, C, K, L e P. Esta pode ser uma correção proposital inserida pelo copista para complementar de maneira mais fluida o verbo precedente, “καταδυναστεύουσιν/*oprímem*”⁴⁵.

v.7a – A partícula negativa “οὐκ/*não*” é confirmada por $\aleph$, B, C, K, L e P, mas A, f^{13} , c^{scr} , syr^p e $aeth^{utr}$ a substituem pela conjunção “καί/*e*”. O amplo testemunho, além do próprio contexto, favorece a opção feita por Nestle-Aland.

v.7b – Para “ἐπικληθέν/*foi invocado*” (particípio aoristo passivo do verbo “ἐπικαλέω/*invocar*”), ocorre a variante “ἐπικεκληθέν/*foi invocado*” no códice C*, enquanto os manuscritos de escrita minúscula 69, a^{scr} e c^{scr} sugerem “κληθέν/*foi chamado*” (particípio aoristo passivo do verbo “καλέω/*chamar*”). A variante “ἐπικεκληθέν/*foi invocado*” parece decorrer de simples equívoco do copista, enquanto a sugestão “κληθέν/*foi chamado*” não se sustenta diante do amplo testemunho que favorece “ἐπικληθέν/*foi invocado*”, conforme sugerido por Nestle-Aland.

v.8a – O códice C inverte a posição de “τελεῖτε βασιλικόν/*lei régia*”, sugerindo “βασιλικὸν τελεῖτε/*régia lei*”. O códice P ainda insere um artigo, ficando com a expressão “τὸν βασιλικὸν τελεῖτε/*a régia lei*”. O amplo testemunho, no entanto, favorece a construção defendida por Nestle-Aland. Para a expressão acusativa singular “τὴν γραφὴν/*a escritura*”, o manuscrito de escrita minúscula 40 adiciona o particípio presente ativo “τὴν λέγουσαν/*que diz*”, enquanto 27 e 29 a substituem pelo acusativo plural “τὰς γραφάς/*as escrituras*”. Novamente, as evidências externas e internas respaldam a opção assumida por Nestle-Aland.

v.8b – Em lugar de “σεαυτόν/*a ti mesmo*” ocorrem as variantes “σαυτόν/*ti mesmo*” (B), “εαυτόν/*a si mesmo*” (4, 25, 28, 31, 42, 57, 70, 98, 101, etc.) e “ἐαυτοῦς/*a si mesmo*” (a^{scr}). A citação alude à LXX, que traz “ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν/*amarás o teu próximo a ti mesmo*”, em Lv 19,18, o que, aliado ao próprio contexto de Tiago, favorece a opção sustentada por Nestle-Aland.

v.9a – A forma “προσωπολημπτεῖτε/*fazeis acepção de pessoas*” é atestada por $\aleph$, A, B e C, mas K, L e P omitem o “μ”, ficando com a forma “προσωποληπτειτε/*fazeis acepção de pessoas*”, decorrente de um possível erro do copista.

v.10a – Em lugar do pronome relativo “ὅστις/*quem*”, o códice C sugere a partícula “ὅς/*que*”, mas sem respaldo de outros manuscritos. O códice C também desloca o adjetivo “ὅλον/*toda*” para depois da expressão “τὸν νόμον/*a lei*”, ficando com a construção “τὸν νόμον ὅλον/*a lei toda*”, mas também de forma exclusiva. O verbo aoristo subjuntivo “τηρήσῃ/*guarda*” conta com o testemunho de $\aleph$, B, C e outros. Os manuscritos K, L e P, por sua vez, usam o futuro do indicativo “τηρήσει/*guardará*”. A forma subjuntiva, no entanto, parece se harmonizar mais ao contexto. O códice A, além de outros manuscritos cursivos (por ex., 63, 69, a^{scr} e c^{scr}), usa o futuro do indicativo do verbo “πληρώω/*cumprir*”, “πληρώσει/

⁴⁵ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221-222

cumprirá". Ambos os verbos carregam o mesmo sentido neste verso, razão pela qual se opta pela escolha de Nestle-Aland.

v.10b – Há outra variante envolvendo o uso do verbo no aoristo do subjuntivo ou no futuro do indicativo. Enquanto os códices K, L e P preferem o futuro “*πταίσει/tropeçará*”, os códices mais antigos (ⲛ, A, B e C) sugerem o aoristo “*πταίση/tropeça*”. Neste caso, a prevalência do aoristo nos manuscritos mais antigos respalda a escolha de Nestle-Aland.

v.11a – O participio aoristo “*εἰπών/o que disse*” é amplamente atestado (por ex., ⲛ, B, C, K, L, P), mas o códice A sugere a forma “*εἶπας/o que disse*”. Opta-se aqui pela forma com maior testemunho.

v.11b-d – As variantes aqui estão relacionadas à ordem dos verbos “*μοιχεύω/adulterar*” e “*φονεύω/matar*”, além de seus respectivos aspectos: a) “*μοιχεύσεις [...] φονεύσεις/adulterarás [...] matarás*” (ambos no futuro do indicativo) é sugerido pelo Texto Majoritário; b) “*μοιχεύσης [...] φονεύσης/adulteres [...] mates*” (ambos no aoristo do subjuntivo) é preferido pelo *Textus Receptus*; c) o códice ⲛ apresenta a variante “*μοιχευσις/adulteres*”, mas mantém o aoristo subjuntivo “*φονεύσης/mates*”; d) o códice C inverte a ordem para “*φονεύσης [...] μοιχεύσης/mates [...] adulteres*”. A opção escolhida por Nestle-Aland se harmoniza melhor ao contexto e, portanto, é a mais provável.

v.11e-f – Na repetição dos verbos nos segmentos seguintes, ocorrem novamente as variações de mesma natureza (ordem e aspecto): a) os códices ⲛ, A, B e C usam “*μοιχεύεις φονεύεις/adulteras matas*” (ambos no presente do indicativo); b) os manuscritos cursivos 15 e 70 invertem a ordem para “*φονεύεις μοιχεύεις/matas adulteras*”; c) o uncial K e suas respectivas cópias cursivas usam “*μοιχεύσεις φονεύσεις/adulterarás matarás*” (ambos no futuro do indicativo); d) já os códices L, P, 101, entre outros, preferem “*μοιχεύσης φονεύσης/adulteres mates*” (ambos no aoristo do subjuntivo). O peso do testemunho mais antigo e o próprio contexto favorecem a opção escolhida por Nestle-Aland.

v.11g – Em lugar de “*γέγονας/te tornaste*” (perfeito do indicativo), A e f¹³ sugerem o aoristo “*ἐγένου/te tornaste*”, mas não há razão para abrir mão da forma sustentada por Nestle-Aland. Em vez do substantivo “*παραβάτης/transgressor*”, somente o códice A insere “*ἀποστάτης/desertor*”, escolha improvável, e termo não aparece em nenhuma parte do Novo Testamento, nem da LXX.

v.13a – O Texto Majoritário confirma a forma “*ἀνέλεος/sem misericórdia*”, apesar de o *Textus Receptus* sugerir “*ἀνίλεως/sem misericórdia*”. Ambas as formas são lexicalmente aceitáveis, e têm o mesmo significado. O primeiro “*ἐλεος/misericórdia*” possui amplo testemunho, e apenas K, al²⁰ e Chr^{11,860} trazem “*ἐλεον/misericórdia*”, tratando-se de um possível erro do copista.

v.13b – Antes de “*κατακαυχᾶται/vangloria-se sobre*”, o *Textus Receptus* insere a conjunção “*καί/e*”, enquanto o Códice A sugere a construção “*κατακαυχᾶται δέ/vangloria-se sobre, porém*”. No entanto, a maior parte dos manuscritos não

traz qualquer conjunção, razão por que a escolha de Nestle-Aland é preferível, aplicando novamente a máxima *lectio brevior preferenda est*⁴⁶. A conjugação em terceira pessoa singular do presente do indicativo “κατακαυχᾶται/*vangloria-se sobre*” é amplamente atestada, como nos códices κ , B, K e L, mas o Códice A sugere a terceira pessoa singular do presente do imperativo “κατακαυχᾶσθω/*vanglorie-se sobre*”, e o Códice C traz a segunda pessoa plural do presente do imperativo “κατακαυχᾶσθε/*vos vanglorieis sobre*”. O amplo testemunho dos manuscritos, além do próprio contexto, favorece a escolha de Nestle-Aland. O segundo “ἔλεος/*misericórdia*” do versículo é respaldado por κ , A e B, mas o Texto Majoritário, como C, K e L, sugere “ἔλεον/*misericórdia*”. Em nenhum dos casos ocorre alteração do sentido. Concorde-se com a variante escolhida por Nestle-Aland.

4. Análise de Tiago 2,1-13

4.1. Visão geral e esboço

De toda a Carta de Tiago, o capítulo 2 é, sem dúvida, o que se apresenta de forma mais coesa. Além disso, é a seção em que os traços característicos da diatribe greco-romana ficam mais evidentes: diálogo direto com o ouvinte-leitor (Tg 2,1.5.14), uso de apóstrofe (Tg 2,20), perguntas retóricas (Tg 2,4.5.7.14.20), exemplos hipotéticos (Tg 2,2-3.15-16), embasamento escriturístico (Tg 2,8-11.21-25)⁴⁷.

O autor expande a abordagem socioeconômica iniciada em Tg 1,9-11.26-27. O segundo capítulo pode ser dividido em dois grandes blocos: Tg 2,1-13 e Tg 2,14-26. Ambos começam com uma ilustração e terminam com uma argumentação baseada no Antigo Testamento (Tg 2,8 cita Lv 19,18; Tg 2,11 cita Ex 20,13-14; Tg 2,23 cita Gn 15,6; Is 41,8; Tg 2,25 cita Js 2,1-8). A primeira sequência ressalta o respeito com os pobres, e a segunda, o compartilhamento com eles⁴⁸.

A perícope objeto deste ensaio é pautada pela exortação inicial: “μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*não com acepção de pessoas, tende a fé do nosso Senhor Jesus Cristo*” (Tg 2,1), que se constitui em uma “severa proibição”⁴⁹ à prática de discriminação⁵⁰ entre ricos e pobres, pois todos são irmãos, filhos do mesmo Pai, sem margem para tratar alguns com privilégios e outros com discriminação⁵¹. Nos vv.2-4, o autor ilustra o problema que o preocupa, e nos vv.5-11 argumenta pela mudança de postura

⁴⁶ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221-222.

⁴⁷ JOHNSON, L. T., *The Letter of James*, p. 218.

⁴⁸ DAVIDS, P. H., *The Epistle of James*, p. 105.

⁴⁹ JOHNSON, L. T., *The Letter of James*, p. 220.

⁵⁰ MUSSNER, F., *La Lettera di Giacomo*, p. 167.

⁵¹ PÉREZ MILLOS, S., *Santiago*, p. 108-110.

entre os crentes promovendo uma reflexão sobre a escolha divina em favor dos mais pobres e a “lei régia”, do amor ao próximo⁵².

A estrutura da perícopes possui uma divisória natural no v.5 com o vocativo “ἀδελφοί μου ἀγαπητοί/*meus amados irmãos*”, porém os comentadores divergem quanto a considerar os vv.12-13 como uma continuação do argumento anterior (vv.1-11) ou como um parágrafo de transição para a perícopes seguinte (vv.14-26). Por exemplo, Kistemaker divide Tg 2,1-13 em quatro partes (vv.1-4; 5-7; 8-11; 12-13)⁵³, enquanto Blue (vv.1-4; 5-9; 10-13)⁵⁴, Harper (vv.1-4; 5-7; 8-13)⁵⁵, Osborne (vv.1-7; 8-11; 12-13)⁵⁶ e Cevallos (vv.1-4; 5-9; 10-13)⁵⁷ o fazem em três.

4.2. Análise Retórica Bíblica Semítica

Para Gonzaga, “a Análise Retórica Bíblica Semítica mostra a realidade, oferece alimento ao pensamento e, ao fazer isso, convida a pensar, não pensa pelo leitor, não conclui por ele”⁵⁸. Assim, a aplicação deste método à perícopes de Tg 2,1-13 ajuda-nos a delimitar as unidades literárias da passagem, identificar sua estrutura, perceber suas simetrias e realçar sua mensagem.

Inicialmente, observa-se que, aliado ao prólogo (Tg 1,1), Tg 2,1 apresenta a única outra ocorrência do nome “Ἰησοῦς/*Jesus*”. Ao longo da carta, o autor adota preferencialmente “κύριος/*senhor*”, título que aparece 14 vezes⁵⁹. Aliás, ao longo da obra, tanto o Pai (Tg 3,9; 5,11) como o Filho (Tg 5,7.8.14) são intitulados dessa forma, indiscriminadamente.

Sendo Tiago a terceira carta neotestamentária onde verbos no imperativo são mais recorrentes, este fato pode ajudar na delimitação da perícopes de Tg 2,1-13, uma vez que, além da exortação inicial “ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*tende a fé do nosso Senhor Jesus Cristo*” (Tg 2,1), somente contém outros verbos imperativos no diálogo hipotético do v.3 (“κάθου/*senta-te*” [2x] e “στῆθι/*fica em pé*”) e na exortação do v.5 (“Ἀκούσατε/*Ouvir*”), a qual, acompanhada do vocativo “ἀδελφοί μου ἀγαπητοί/*meus amados irmãos*”, demarca suas partes. Os próximos imperativos ocorrerão apenas a partir do v.12 (“λαλεῖτε/*falai*” e “ποιεῖτε/*fazei*”), indicando uma nova passagem na sequência.

Assim, divide-se a perícopes em três partes, sendo a primeira dos vv.1-4, a segunda dos vv.5-11, e a terceira dos vv.12-13. A primeira parte apresenta e ilustra o problema na comunidade receptora da carta; a segunda traz a argumentação

⁵² MOO, D. J., James, p. 91; BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 120-121; PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 121; PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 122.

⁵³ KISTEMAKER, S. J., Comentario al Nuevo Testamento, p. 90.

⁵⁴ BLUE, J. R., Santiago, p. 62.

⁵⁵ HARPER, A. F., La Epístola General de Santiago, p. 194.

⁵⁶ OSBORNE, G. R., James, p. 17.

⁵⁷ CEVALLOS, J. C., Comentario Bíblico Mundo Hispano, p. 187.

⁵⁸ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 15.

⁵⁹ DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1090.

do autor para solucioná-lo; e, finalmente, a terceira encerra a perícope com um apelo final à misericórdia⁶⁰, levando o crente a identificar-se com o Cristo misericordioso e a ter práticas de misericórdia⁶¹. Isso fica ainda mais claro quando olhamos para o conjunto da perícope Tg 2,1-13, percebendo o desenvolvimento do tema, de forma sequencial.

Parte A: Tg 2,1-4		
¹ Meus irmãos,	não com acepção de pessoas ,	tende a <u>fé</u>
do nosso Senhor Jesus Cristo,	o glorioso.	
² Pois, se entrar	em vossa <u>sinagoga</u>	um <u>homem</u>
com anel de ouro,	com <u>roupa luxuosa</u> ,	
e entrar também	um <u>pobre</u>	com <u>roupa suja</u> ;
³ porém <u>atentardes</u>	para o que veste a <u>roupa lu- xuosa</u> ,	
e disserdes:	“Assenta-te bem aqui”,	
e ao <u>pobre</u> disserdes:	“Fica em pé [ali]	ou senta-te lá
abaixo do meu estrado”,		
⁴ também não fizestes distin- ção	entre vós mesmos,	
e vos tornastes	juízes de maus pensamen- tos?	

Parte B: Tg 2,5-11		
⁵ Ouvi,	meus amados irmãos,	Deus não <u>escolheu</u>
os <u>pobres</u> para o mundo,	[para serem] <u>ricos</u> em <u>fé</u>	e <u>herdeiros</u> do Reino
que ele prometeu	aos que o amam?	
⁶ Mas, vós <u>desprezastes</u>	o <u>pobre</u> .	
Os <u>ricos</u>	não vos <u>oprimem</u> ,	e eles mesmos
[não] vos <u>arrastam</u>	para tribunais?	
⁷ Eles não <u>blasfemam</u>	o bom nome,	aquele que foi invocado
sobre vós?		
⁸ Se, de fato,	cumpris a <u>lei</u> régia	segundo a Escritura:
“Amarás o teu próximo	como a ti mesmo”,	fazeis bem.
⁹ Mas, se fazeis	acepção de pessoas,	cometeis pecado ,
sendo arguidos	debaixo da <u>lei</u>	como transgressores .
¹⁰ Pois, quem guarda	toda a <u>lei</u> ,	mas tropeça em uma,
tornou-se culpado de todas.		
¹¹ Pois, o que disse:	“Não adulteres”,	também disse:

⁶⁰ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 129.

⁶¹ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 133

“não mates”;	e se não adulteras,	porém matas,
te tornaste	transgressor da lei.	

Parte C: Tg 2,12-13		
¹² Assim <u>falai</u> ,	e assim <u>fazei</u> ,	como os que estão prestes
a ser juogados	pela lei da liberdade.	
¹³ Pois, o juízo [será]	sem misericórdia	ao que <u>não fez misericórdia</u> ;
[a] misericórdia	<u>triumfa</u>	sobre [o] juízo.

O esquema sequencial permite enxergar o jogo de palavras que o autor usou para retratar o cenário que o preocupa. A denúncia é contra a “προσωπολημνία/ *acepção de pessoas*” (v.1), comportamento que consiste em “διεκρίθιτε/*fazer distinção*”, tornando os leitores-ouvintes “κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν/*juizes de maus pensamentos*” (v.4). Na segunda parte, Tiago revela ainda mais abertamente que “προσωπολημπτεῖτε/*fazer acepção de pessoas*” é “ἁμαρτίαν/*pecado*”, o que torna aqueles que assim agem “παραβάται/*transgressores*” (v.9). Não importa se quem erra nisso “πταίση/*tropeça*” em uma única norma, pois acaba sendo considerado “πταίση/*culpado*” de todas as outras (v.10), fazendo-se “παραβάτης/*transgressor*” da lei (v.11).

A cena hipotética ilustrada pelo autor imagina a chegada de um visitante bem vestido, retratado como um “ἄνθρωπος/*homem*”, ao passo que o segundo visitante é logo apresentado como um “πτωχός/*pobre*” (v.2). O “respeito” dispensado ao visitante rico permite-lhe ser apresentado por seu gênero, enquanto a indignidade do segundo visitante determina sua apresentação referenciada por sua condição financeira. Este, no versículo seguinte (v.3), continuará sendo chamado apenas de “πτωχός/*pobre*”, até que, finalmente, o leitor-ouvinte seja convidado a enxergá-lo não apenas como um “πτωχός/*pobre*”, mas como “πλουσίους ἐν πίστει/*ricos em fé*”, “κληρονόμους/*herdeiros*” (v.5) e um “πλησίον/*próximo*”, a quem se deve amar (v.8), e da parte de quem também, via de regra, não falta amor (v.5).

A segunda parte da perícopes também esclarece a verdadeira natureza dos atos ilustrados na primeira parte. O que poderia parecer um simples “senta-te aqui ou ali”, na dinâmica de acomodação dos crentes na assembleia (v.3), tratava-se, na verdade, de “ἐπιβλέψετε/*atentar-se*” para o rico (v.3) e “ἡτιμάσατε/*desonrar*” o pobre (v.6), privilegiando aqueles que “καταδυναστεύουσιν/*oprimem*”, “ἔλκουσιν/*arrastam*” e “βλασφημοῦσιν/*blasfemam*” (vv.6-7)⁶². Deus, por outro lado, “ἐξελέξατο/*escolheu*” os pobres (v.5), fato que deveria tornar mais digno o tratamento que os mesmos recebem da comunidade cristã. Ao agirem com discriminação e desprezarem os pobres, os membros da comunidade “não apenas

⁶² JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 226.

desonram os pobres, mas transgridem o mandamento de Deus, o que ordenou: ‘amarás o eu próximo como a ti mesmo’ (Lv 19,18)”⁶³.

A preocupação de Tiago é que a “προσωποληψία/acepção de pessoas”, que está acontecendo entre os membros da comunidade cristã, comprometa a “πίστις/fé” dos cristãos e “contagie” o comportamento dos demais membros da Igreja, tornando-se uma prática comum entre seus membros, com a discriminação e desprezo dos mais pobres e dos vulneráveis em geral, visto que Cristo os privilegiou em seu agir misericordioso. Neste sentido, menosprezar os pobres, a quem Deus fez “πλουσίους ἐν πίστει/ricos em fé” (v.5), contradiz a própria natureza da “πίστις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/fé do nosso Senhor Jesus Cristo” (v.1). Essa abordagem prepara a temática que será discutida pelo autor logo na sequência, a respeito da relação entre a fé e as obras (Tg 2,14-26).

4.3. O uso de συναγωγή em Tiago 2,2

Ao retratar o ambiente de reunião de seus leitores, Tiago considera a eventualidade de um homem rico entrar “εἰς συναγωγήν ὑμῶν/em vossa sinagoga”. O substantivo, no acusativo, adotado pelo autor, “συναγωγή/sinagoga”, não deixa claro se ele se referia: a) ao edifício que comportava as liturgias cristãs; b) ao ajuntamento de fiéis para culto em qualquer local; c) ou ainda, a todo o corpo de membros da comunidade⁶⁴.

O substantivo “συναγωγή/sinagoga” ocorre cinquenta e seis vezes ao longo do Novo Testamento. Os Evangelhos concentram 60,7% dessas ocorrências, mas Atos dos Apóstolos é o livro onde o substantivo mais aparece (19x). Aliás, Lucas é disparado o escritor neotestamentário que mais o inclui em suas obras (34x em Lucas e Atos)⁶⁵. À exceção de Tiago, nenhuma outra carta do Novo Testamento contém “συναγωγή/sinagoga”, e o termo só volta a aparecer outras duas vezes em Apocalipse (Ap 2,9; 3,9)⁶⁶. Sem dúvida, na esmagadora maioria dos casos é o edifício judaico que está em vista, sendo possível avaliar, no máximo, se o sentido de “reunião”, “congregação” ou “assembleia” também está ou não implícito⁶⁷.

Na LXX, por outro lado, prevalece o uso de “συναγωγή/sinagoga” para denotar a reunião em si, e não especificamente o local onde a mesma se dá. Frequentemente, a LXX usa esse vocábulo grego para traduzir os substantivos hebraicos “הֵיכָל/assembleia” e “קִהְלָה/congregação/assembleia”, designando, assim, a

⁶³ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 178.

⁶⁴ ADAMSON, J. B., The Epistle of James, p. 105; BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 116; JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 222; PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 119-120. Segundo MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 169, visto que Tiago pensa à vida cristã: “é mais natural pensar à assembleia comunitária”.

⁶⁵ DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. p. 1743-1744.

⁶⁶ FRANKEMÖLLE, H., συναγωγή, ἤ, ἡ, p. 293.

⁶⁷ SCHRAGE, W., συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυναγωγος, ἀποσυναγωγος, p. 830.

assembleia comunitária ou a própria comunidade como um todo⁶⁸. Eventualmente, porém, “ἐκκλησία/congregação/assembleia” também fora traduzido por “ἐκκλησία/igreja”, fato que não se repetiu na tradução grega de “ἡτῶ/assembleia”⁶⁹.

Em sua carta, Tiago lança mão dos dois substantivos: “συναγωγή/sinagoga” (Tg 2,2) e “ἐκκλησία/igreja” (Tg 5,14). Considerando que ambos foram usados quase como sinônimos na LXX (Pr 5,14), é curioso ver que o cristianismo primitivo logo incorporou “ἐκκλησία/igreja” ao seu vocabulário, a exemplo de outras designações judaicas, e evitou se autoproclamar como uma “συναγωγή/sinagoga”, sendo a ocorrência em Tg 2,2 uma exceção rara. Schrage aponta pelo menos cinco razões⁷⁰:

- a) “συναγωγή/sinagoga” era uma autodesignação muito mais comum no judaísmo que ἐκκλησία, sendo este último, portanto, mais útil na diferenciação do cristianismo;
- b) “συναγωγή/sinagoga” tinha perdido seu caráter universal tão frequente na LXX, sendo mais correlacionado a comunidades locais, enquanto ἐκκλησία abrangia ambos os conceitos;
- c) “συναγωγή/sinagoga” possui um significado mais restrito nos tempos do Novo Testamento, indicando primariamente o edifício judaico, fato que se percebe também nos escritos de Flávio Josefo e de Filon de Alexandria;
- d) a “συναγωγή/sinagoga” estava intimamente ligada ao “νόμος/lei” e à “παράδοσις/tradição”, condição que dificultava sua associação com uma comunidade não constituída por Moisés, mas pelo evento escatológico de Jesus Cristo;
- e) outros termos comuns nas sociedades de culto e mistério da época, como “ἔρανος/associação, refeição comunitária”, “κοινόν/comum”, “θίασος/confraria”, “σύνοδος/reunião”, “σύλλογος/assembleia”, também foram evitados, a fim de não gerar qualquer confusão com o cristianismo.

Assim, é razoável concluir que o substantivo “συναγωγή/sinagoga” tenha caído em desuso como designação para se referir à igreja cristã, já que com o mesmo era natural que os convertidos ao cristianismo pensassem no judaísmo⁷¹.

De especial interesse para nossa compreensão de Tg 2,2 é o uso técnico do substantivo “συναγωγή/sinagoga” noutros escritos cristãos primitivos, extrabíblicos. Era comum que as primeiras reuniões cristãs fossem chamadas de “συναγωγαί/sinagogas”, naturalmente porque esta terminologia fazia parte do mundo circundante⁷². Na carta de Inácio a Policarpo, o bispo de Antio-

⁶⁸ DIBELIUS, M., James, p. 132-133.

⁶⁹ SCHRAGE, W., συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυναγωγος, ἀποσυναγωγος, p. 829.

⁷⁰ SCHRAGE, W., συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυναγωγος, ἀποσυναγωγος, p. 829.

⁷¹ DIBELIUS, M., James, p. 134.

⁷² DIBELIUS, M., James, p. 133.

quia recomenda ao de Esmirna que “πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν/*mais frequentemente ocorram sinagogas*”⁷³. O Pastor de Hermas, aludindo à chegada de um profeta numa reunião de crentes, diz: “ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων/*quando, então, vem o homem que tem o espírito divino para uma sinagoga de varões justos*”⁷⁴. Eusébio de Cesareia faz uma citação de uma carta de Dionísio (200 – 265 d.C.), na qual o bispo de Alexandria pede um conselho ao Papa Sisto II: “τῶν γὰρ συναγομένων ἀδελφῶν πιστὸς νομιζόμενος ἀρχαῖος [...] τῆς συναγωγῆς μετασχών/*pois, dos irmãos que se reúnem, [há] um considerado fiel, antigo [...] participante da sinagoga*”⁷⁵. Por fim, pode-se ainda citar o trecho do diálogo entre Justino e Trifão, no qual o famoso mártir descreve os crentes como “μῖα ψυχῇ καὶ μῖα συναγωγῇ καὶ μῖα ἐκκλησίᾳ/*uma só alma, uma só sinagoga e uma só igreja*” (Díal. 63,5)⁷⁶.

Este material de cristãos dos primeiros séculos do cristianismo evidencia que “συναγωγή/sinagoga”, quando aplicado em contextos cristãos, tem mais relação com a reunião em si do que com o local onde ocorre a mesma. É verdade que alguns elementos de Tg 2, como o uso do verbo “εἰσερχομαι/*entrar*” (Tg 2,2; comparar com Mc 3,1; Lc 4,16; 6,6; At 13,14; 14,1; 18,19; 19,8) e a referência aos assentos diferenciados (Tg 2,3), parecem mesmo indicar um edifício. Apesar disso, nada impede que se enxergue uma linguagem metonímica no texto⁷⁷. Adamson, inclusive, sugere que o personagem nas entrelinhas, responsável pela recepção e acomodação dos visitantes ricos e pobres, fosse o equivalente do *hazzān* (חֲזָן), único funcionário assalariado da sinagoga, encarregado de funções litúrgicas e da manutenção do edifício⁷⁸, mas o tom da exortação de Tiago parece englobar toda a comunidade, e não apenas um funcionário específico.

Portanto, o substantivo “συναγωγή/sinagoga”, em Tg 2,2, parece realmente fazer alusão às assembleias cristãs, e seu uso se aproxima, inclusive, da terminologia usada pelo autor da carta aos Hebreus, quando recomenda a seus leitores: “μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν/*não abandonando a assembleia*” (Hb 10,25). À semelhança de Hb 10,25, Tg 2,2 também pode indicar uma reunião litúrgica, apesar de alguns comentadores sugerirem que Tiago tenha em mente uma sessão jurídica (1Cor 6,1-6; Mt 18,15-20), tal como, de fato, se fazia em muitas sinagogas judaicas (Mc 13,9), enquanto “בֵּית דִּין/*casa de julgamento*”⁷⁹. O risco de parcialidade por causa da condição social dos litigantes e a linguagem forense presente nos vv.4.6 contribuem para essa perspectiva⁸⁰. Todavia, o rico e o pobre do texto parecem visitantes, não litigantes, sendo pouco provável que duas

⁷³ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Policarpo 4,2.

⁷⁴ PASTORA DE HERMAS, Man. XI, 9.

⁷⁵ *Apud* EUSÉBIO DE CESAREIA, Hist. Eccl. VII,9,2.

⁷⁶ *Apud* DIBELIUS, M., James, p. 133-134.

⁷⁷ SCHRAGE, W., συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυνάγωγος, ἀποσυνάγωγος, p. 837-838.

⁷⁸ ADAMSON, J. B., The Epistle of James, p. 105.

⁷⁹ MARTIN, R. P., James, p. 57.

⁸⁰ MARTIN, R. P., James, p. 57-58.

peçoas estranhas à comunidade adentrassem a esse tipo de assembleia judicial cristã. O autor está pensando em qualquer ocasião em que os cristãos se reunissem, e a população em geral fosse bem-vinda⁸¹.

4.4. A inclusão dos pobres

Conquanto ricos e pobres fossem admitidos às reuniões cristãs, Tiago expõe o tratamento desigual que ambos recebiam, fato que fazia os mais necessitados, ainda que aceitos como membros da comunidade, se sentirem à margem dela. Aliás, o autor destaca esse sentimento excludente pelo próprio estereótipo com o qual o pobre é identificado. O adjetivo que caracteriza sua roupa, “ῥυπαρᾷ/suja”, só ocorre outra vez no Novo Testamento, em Ap 22,11, o qual carrega um sentido moral. Na LXX, a única ocorrência é em Zc 3,3-4, em que, novamente, o aspecto ético está em vista, já que as vestes sujas do sumo sacerdote Josué são logo relacionadas à iniquidade. Assim, a “roupa suja” do pobre serviu como critério para desqualificá-lo a um tratamento digno por parte da própria comunidade de fé que deveria acolhê-lo.

Naturalmente, a aporofobia⁸² na Igreja era um escândalo contra os ensinamentos de Jesus Cristo. Inclusive, o linguajar contrastando um personagem “πλούσιος/rico” e outro “πτωχός/pobre”, em Tg 2,1-13, bem se assemelha à história-parábola do rico mau e o pobre Lázaro (Lc 16,19-31). Se na referida carta o autor usa o adjetivo “λαμπρᾷ/luxuosa”, para qualificar o traje mais nobre, o texto lucano traz sua forma adverbial correlata, “λαμπῶς/esplendidamente”, para descrever o modo como o personagem mais abastado se regalava (Lc 16,19)⁸³. O paralelo com a lição do Senhor fica evidente: embora na assembleia litúrgica o pobre seja acomodado no canto mais desprezível, Deus lhe garantiria um lugar *post mortem* mais favorável.

A marginalização do pobre “εἰς συναγωγὴν ὑμῶν/em vossa sinagoga” era incompatível com a centralidade que Jesus lhe dera na evangelização e “os favoritismos pessoais são incompatíveis com a fé cristã”⁸⁴ bem como as “práticas de privilégios”⁸⁵. O Senhor se declarou ungido para “εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς/evangelizar pobres” (Lc 4,18), e afirmou ser deles o Reino de Deus (Lc 6,20). Os pobres, assim como os deficientes físicos, deveriam até ser priorizados nos convites para ocasiões festivas (Lc 14,12-14) e tomados como critério-chave para pertencimento à Igreja de Cristo⁸⁶, que os tomou em primeira mão e deles cuidou

⁸¹ MOO, D. J., James, p. 93-94.

⁸² Adela Cortina define aporofobia como rechaço, aversão, medo e desprezo ao pobre, ao desamparado, àquele que, aparentemente, não pode devolver nada de bom em troca (CORTINA, A., Aporofobia, el rechazo al pobre, p. 14).

⁸³ VARNER, W., James, p. 229.

⁸⁴ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 115.

⁸⁵ PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 117.

⁸⁶ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95.

com o carinho de suas entranhas de misericórdia e compaixão⁸⁷. O tema tratado por Tiago, no v.5, já tinha sido abordado por Cristo, nos Evangelhos, a saber: a dificuldade que os ricos tinham para atender às exigências evangélicas e entrar no Reino (Mt 19,23-24; Mc 10,25; Lc 6,24).

Importa ressaltar que o zelo com os menos favorecidos na doutrina cristã repercute a própria legislação mosaica, com a qual os ouvintes-leitores de Tiago também deveriam estar familiarizados. A Lei destinava aos pobres os dízimos colhidos a cada três anos (Dt 14,28-29); dívidas deveriam ser perdoadas a cada sete anos (Dt 15,1-3); as sobras e os cantos das plantações deveriam ser deixadas aos mais carentes (Lv 19,9-10); escravos eram libertados após seis anos de serviço (Dt 15,12-18); a cobrança de juros era vetada (Ex 22,25)⁸⁸. Essas medidas jurídicas visavam, justamente, a inclusão do pobre no desenvolvimento da nação e, se cumpridas, reduziriam a pobreza entre o povo (Dt 15,4-5) e a eterna exploração dos mais pobres.

Contudo, as normas que protegiam os pobres eram frequentemente descumpridas, fato testemunhado pelos profetas. Amós, por exemplo, profeta com quem Tiago é frequentemente comparado, denuncia o luxo que os ricos ostentavam às custas da opressão e da injustiça que causavam aos pobres (Am 2,6; 3,15; 4,1; 5,11-12; 6,4-8; 8,4-6). Isaías, Jeremias, Ezequiel, Miquéias, Zacarias e Malaquias também ecoaram suas vozes proféticas contra a injustiça social (Is 1,10-17; 10,1-2; 58,5-7; Jr 7,5-7; 22,3; Ez 22,7; Mq 2,1-2.8-9; 3,2-3.11; 6,6-12; Zc 7,8-11; Ml 3,5).

A Lei e os Profetas, somados aos ensinamentos de Jesus Cristo, davam a Tiago respaldo suficiente para sua posição contrária a “προσωποληνία/acepção de pessoas” nas assembleias cristãs. No entanto, o autor acrescenta aos seus argumentos o fato de que seus leitores eram vítimas, por parte daqueles a quem bajulavam, da mesma exclusão social que impunham ao visitante pobre. De acordo com Tiago, os ricos “καταδυναστεύουσιν ὑμῶν/vos oprimem”, “ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια/vos arrastam para tribunais” e “βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα/blasfemam o bom nome” (Tg 2,6-7). A discriminação social na comunidade receptora da carta, parecia-lhe, então, uma contradição: oprimidos estavam oprimindo seus irmãos, enquanto bajulavam seus opressores. Assim, seu apelo à “lei régia” (Tg 2,8) torna-se crucial para reverter o cenário, pois quem ama o próximo como a si mesmo não pretende causar-lhe o mesmo mal do qual não quer ser vítima. Pelo contrário, pautará seu agir pelo exemplo e testemunho do Mestre, Jesus Cristo, que assim o fez, a partir da lei do amor e da liberdade⁸⁹, na prática do bem⁹⁰, sem fazer distinção de ninguém.

⁸⁷ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 121; PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 118-119.

⁸⁸ COLEMAN, W. L., Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos, p. 165.

⁸⁹ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 182; PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 101.

⁹⁰ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 122-123.

Considerações finais

A Carta de Tiago resistiu a críticas de vários teólogos desde a Patrística, passando pela Reforma, até a Crítica Moderna. Seu tom pastoral e seu estilo contundente cativam o leitor piedoso, que anseia por tornar concretas suas convicções morais e religiosas. Por outro lado, a obra também tira da inércia o crente habituado a refletir sobre os dogmas de sua religião sem permitir que os mesmos integrem seu cotidiano, sendo traduzidos concretamente em boas obras em prol do Reino, conforme indicado por Cristo, a exemplo do texto de Mt 23. Dessa forma, o secularismo religioso é contraposto às exigências de um Cristo que pede inteiro comprometimento de seus seguidores, sobremaneira com os mais pobres e fragilizados. Em outras palavras, Tiago exalta a ortopraxia sem esquecer-se da ortodoxia, indicando que a unidade de ambas é fundamental para o cristianismo, sem a qual os cristãos incorrem em incoerências no seguimento de Cristo.

Vê-se, neste ensaio, um pouco da riqueza fornecida pela carta, tradicionalmente atribuída ao Apóstolo Tiago. A despeito das questões envolvendo sua autoria, datação e destinatários, sua mensagem se mostra relevante e atual a cada releitura, que é feita a partir de cada comentador. A dificuldade em organizar a estrutura pretendida pelo autor em nada enfraquece o vigor de suas exortações. Cada perícopo é recheada de provocações e apelos à praticidade da fé cristã. Sua alta concentração de verbos no imperativo reforça o caráter parenético de cada seção.

Serviu de grande apoio o emprego da Análise Retórica Bíblica Semítica, na intenção de destrinchar o texto e evidenciar sua mensagem. O método permitiu delimitar a estrutura da perícopo e observar o vocabulário usado pelo autor na dinâmica da convivência e do tratamento entre os crentes. Fica evidente a preocupação de Tiago com a manutenção de uma fé através de gestos concretos de respeito e amor para com os mais necessitados. O uso de palavras-chaves, como “πίστιν/fé”, “προσωπολημψίαις/acepção de pessoas”, “ἁμαρτίαν/pecado” e “ἔλεος/misericórdia”, revela o peso teológico que o autor atribui a uma prática discriminatória aparentemente corriqueira nas reuniões de comunidades cristãs de seu tempo, o que devia refletir fortemente na vida cotidiana dos primeiros cristãos.

Ao examinar Tg 2,1-13, verifica-se que o autor denuncia o favoritismo e a parcialidade entre os crentes⁹¹, defendendo que todos sejam tratados com igual respeito, independentemente de sua condição financeira. O escândalo da “προσωπολημψίαις/acepção de pessoas” é visto como um atentado à “lei régia”, o amor fraterno (Tg 2,8)⁹². Mesmo não havendo consenso entre os comentadores no tocante à estrutura da perícopo, seja em três ou quatro partes, por todo o

⁹¹ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 104.

⁹² MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 179.

capítulo o pobre é recolocado sob a estima que o próprio Cristo lhe dera. O leitor-ouvinte é convidado a olhar seu irmão mais necessitado com o olhar de Deus, que o escolheu como herdeiro de seu Reino, segundo se lê nos Evangelhos e se vê nos ensinamentos, sinais, gestos e milagres de Cristo.

O objeto de análise mais acurada, neste ensaio, foi o uso do substantivo “συναγωγή/sinagoga”, em Tg 2,2, única ocorrência explícita nas cartas do NT para se referir à Igreja de Cristo. A terminologia escolhida por Tiago nesse trecho provoca debates entre os comentadores, justamente por se tratar da única menção direta no Novo Testamento de uma “sinagoga” cristã. Apesar de a maior parte das ocorrências neotestamentárias desse vocábulo se referir ao edifício judaico, à luz de seu uso na LXX, dos escritos cristãos primitivos e do próprio contexto de carta, conclui-se que o autor alude às assembleias litúrgicas cristãs propriamente ditas, e não ao local onde as mesmas ocorriam. Isso acaba por reforçar a atualidade da mensagem de Tiago, uma vez que, a despeito da descontinuidade da participação de cristãos nas liturgias sinagogaais, as assembleias cristãs permanecem ocorrendo mundo afora, preservando a mesma dinâmica de recepcionar visitantes ricos e pobres.

Pesquisas futuras poderão, inclusive, explorar o uso negativo que se faz de “συναγωγή/sinagoga” no livro de Apocalipse, quando o autor fala em “συναγωγή τοῦ Σατανᾶ/sinagoga de Satanás” (Ap 2,9; 3,9), o qual reflete na Epístola de Barnabé, quando o autor se refere às “πονηρευομένων συναγωγῶν/sinagogas dos malfetores”⁹³. Tal análise servirá para deduzir o estágio do relacionamento entre cristãos e judeus já no fim do século I d.C. e início do século II, informação que pode contribuir também na datação e autoria da Carta de Tiago.

Observa-se também a maneira como Tiago lida com a marginalização dos pobres no seio da comunidade cristã. A aporofobia é tratada como pecado, além de consistir em uma evidente contradição com a condição social da maior parte dos membros da Igreja, com a centralidade que Jesus dera aos pobres em seu ministério e, considerando a origem judaica dos destinatários da carta, com a própria herança doutrinária do Antigo Testamento.

Sem dúvida, essa mensagem de Tiago traz reflexões importantes para o mundo contemporâneo. A Igreja tem a missão de, mesmo se vendo cercada por situações de corrupção, injustiça social e discriminações de toda natureza, preservar os valores de igualdade e fraternidade tão caros à fé cristã, segundo a proposta e prática de Jesus Cristo. Seus membros precisam se sentir numa comunidade onde todos são irmãos e irmãs, com igual direito e dignidade, pois entre os cristãos “οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há macho nem fêmea, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

⁹³ EPÍSTOLA DE BARNABÉ 5,13; 6,6.

Referências bibliográficas

- ADAMSON, J. B. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1976.
- BLUE, J. R. Santiago. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (Eds.). *El conocimiento bíblico, un comentario expositivo: Nuevo Testamento*. Puebla: Ediciones Las Américas, A.C, 2006. p. 59-86.
- BURGE, G. M.; HILL, A. E. *The Baker Illustrated Bible Commentary*. Grand Rapids: Baker Books, 2012.
- BOTTINI, G. C. *Lettera di Giacomo*. Milano: Paoline, 2014.
- CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CEVALLOS, J. C. *Comentario Bíblico Mundo Hispano tomo 23: Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas*. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2006.
- COLEMAN, W. L. *Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos*. Venda Nova: Betânia, 1991.
- CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Espasa Libros, 2017.
- DAVIDS, P. H. *The Epistle of James: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- DE GRUYTER, W. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*. Berlim, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.
- DIBELIUS, M. *James. Hermenia: a commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. (Revised by Heinrich Greeven)
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EPÍSTOLA DE BARNABÉ. Βαρνάβα Ἐπιστολή. In: LAKE, K. (Ed). *The Apostolic Fathers*. Bellingham: Logos Bible Software, 2007. p. 340-408. v.I/1.
- EUSÉBIO DE CESAREIA. *The Ecclesiastical History and 2: Greek Text*. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons; Cambridge: Harvard University Press, 1926-1932.
- FRANKEMÖLLE, H. συναγωγή, ἥς, ἡ. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (Eds.). *Exegetical dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. p. 293-296.
- GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L. *Evangelii Gaudium em Questão*. PUC-Rio/ Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014. p. 75-95.
- GONZAGA, W. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 201-235.
- GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). *Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016. p. 92-112.
- GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017.
- GONZAGA, W. A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Amoris Laetitia em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-67.

- GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.
- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Editora PUC, 2019.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBíblica*, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W. As cartas católicas no cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 2, p. 421-444, 2017.
- HARPER, A. F. La Epístola General de Santiago. In: *Comentario Bíblico Beacon: Hebreos hasta Apocalipsis*. Lenexa: Casa Nazarena de Publicaciones, 2010, p. 189-260.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. Πρὸς Πολυκάρπον Ἰγνάντιος. In: LAKE, K. (Ed). *The Apostolic Fathers*. Bellingham: Logos Bible Software, 2007. p. 267-281. v.I/1.
- JOHNSON, L. T. *The letter of James: a new translation with introduction and commentary*. New Haven/London: Yale University Press, 2008.
- KISTEMAKER, S. J. *Comentario al Nuevo Testamento: Santiago y 1-3 Juan*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2007.
- KNOWLES, A. *The Bible Guide*. Minneapolis: Augsburg, 2001.
- LUTERO, M. *Luther's works, vol. 35: Word and Sacrament I*. In: PELIKAN, J. J.; OSWALD, H. C.; LEHMANN, H. T. (Eds). Philadelphia: Fortress Press, 1999.
- MARTIN, R. P. *James*. Dallas: Word, Incorporated, 1998.
- MAYOR, J. B. *The Epistle of St. James: the Greek text with introduction, notes and comments, and Further studies in the Epistle of St. James*. London: Macmillan and co., ltd., 1913.
- MOO, D. J. *James: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1985.
- MUSSNER, F. *La Lettera di Giacomo*. Brescia: Paideia, 1970.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ORÍGENES. Origen against Celsus. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (Eds). *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth, Minucius Felix, Commodian, Origen, Parts First and Second*. Buffalo: Christian Literature Company, 1885. p. 395-669.
- OSBORNE, G. R. James. In: COMFORT, P. W. (Ed). *Cornerstone Biblical Commentary: James, 1-2 Peter, Jude, Revelation*. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2011, p. 1-128.
- PASTOR DE HERMAS. Ποιμήν. In: LAKE, K. (Ed). *The Apostolic Fathers*. Bellingham: Logos Bible Software, 2007. p. 6-297. v.II/1.
- PÉREZ MILLOS, S. *Santiago*. Barcelona: CLIE, 2011.
- PERKINS, P. *I e II Pietro, Giacomo e Giuda*. Torino: Claudiniana, 2015.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta: Editio Altera*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- RICHARDSON, K. A. *James*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
- ROPES, J. H. *A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James*. New York: C. Scribner's Sons, 1916.
- SCHRAGE, W. συναγωγή, ἐπισυναγωγή, ἀρχισυναγωγος, ἀποσυναγωγος. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Eds). *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p. 798-852.
- VARNER, W. *James*. Bellingham: Lexham Press, 2012.

- WEBB, R. L. Epistles, Catholic. In: FREEDMAN, D. N. (Ed). *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, p. 569-570.
- WEBER, R.; GRAYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem*. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo VII

Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo – União de fé e obras concretas em prol dos mais necessitados

Waldecir Gonzaga¹

Viviane Paixão da Gama²

Introdução³

A epístola de Tiago foi alvo de muitas controvérsias. Já no início do cristianismo era um texto tido como disputado por causa da contrariedade em relação à sua autoria⁴. Por isso encontrou dificuldade para ser aceito no cânon do NT, tendo sido incluída no mesmo apenas a partir do século IV d.C. Na época da Reforma foi vista com reservas, especialmente por Lutero, que a classificou como “carta de palha”, por considerá-la como contrária ao ensino paulino da justificação da fé, que segundo o reformador, era central para o cristianismo.

A epístola faz parte do *corpus catholicum*, juntamente com as cartas de Pedro (1 e 2 Pd), de João (1, 2, 3 Jo) e a de Judas. Ela está entre os “textos que mais encontraram resistência para serem aceitos dentro do cânon do Novo Testamento”⁵. Além desta dificuldade, no período da Reforma Protestante foi disposta no final do cânon, traduzido por Lutero, juntamente com Hebreus, Judas e Apocalipse, textos que o reformador considerava de pouco valor. A controvérsia com a epístola de Tiago, diz respeito, principalmente, ao texto de Tg 2,14-26, quando o autor aborda a temática fé e obras, como duas irmãs inseparáveis⁶. Segundo Bottini, “a perícopa Tg 2,14-26, em geral, é tida como a mais exigente teologicamente e literariamente mais definida e unitária de toda a carta”⁷; e para Mussner, “a perícopa

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

² Mestranda em Teologia Bíblica da PUC-Rio. Especialista em História Antiga e Medieval pela Faculdade São Bento-RJ e em Profetismo e Apocalíptica pela UESP. E-mail: <viviane_eng@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5409894678650900> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9109-0141>

³ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

⁴ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 392-393; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 28-29.

⁵ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas* no Cânon do Novo Testamento, p. 424.

⁶ MUSSNER, F., *La Lettera di Giacomo*, p. 186.

⁷ BOTTINI, G. C., *Lettera di Giacomo*, p. 125; a mesma ideia é defendida por MARTIN, R. P., James, p. 77.

Tg 2,14-26 pode ser considerada a parte central da carta”⁸. Ao longo da história, este texto, foi compreendido como contraditório às cartas paulinas, pois Paulo é categórico ao afirmar que a justificação se dá mediante a fé: “λογιζόμεθα γὰρ δικαιούσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου/Pois consideramos o homem justificado pela fé, separadamente das obras da lei” (Rm 3,28). Em Efésios se encontra a afirmação de que o ser humano é salvo por graça, mas deve praticar e empenhar-se nas boas obras (Ef 2,10).

Por causa da comparação com textos que fazem parte do *corpus paulinum*, a epístola de Tiago muitas vezes foi mal compreendida, e acabou sendo relegada a segundo plano, mesmo fazendo parte do cânon. Ela deixou de receber a atenção merecida e, com isto, os inúmeros ensinamentos para a vida cristã deixaram de ser explorados pelos pesquisadores e, por consequência, pelos cristãos. A partir destes pressupostos surgiu a disposição em estudá-la, resgatando a sua importância para a vida cristã, como nos tempos de Tiago e dos demais primeiros cristãos.

O objetivo deste ensaio é se debruçar sobre a perícope de Tg 2,14-26, que trata especificamente da relação fé-obras, por compreender que este é o texto que apresenta mais controvérsias, e cujas interpretações equivocadas colocaram a epístola de Tiago em um segundo plano, como se não tivesse a mesma autoridade que as cartas paulinas ou demais escritos do Novo Testamento (NT).

Pretende-se compreender a perícope dentro do seu contexto e, a partir daí, desmistificar a forma como essa passagem vem sendo interpretada ao longo dos anos, resgatando o valor da epístola para a vida cristã, igualmente para os tempos hodiernos. Para tal, este estudo é dividido em duas partes principais: a) exposição sobre a epístola de Tiago; b) exegese de Tg 2,14-26 utilizando etapas do Método Histórico-Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica.

1. A epístola de Tiago

A epístola de Tiago, por causa de suas controvérsias com Paulo, foi bastante negligenciada por muitos cristãos. Contudo, aquele que se debruça sobre esta epístola descobre ricos ensinamentos. O texto de Tiago, encontrou dificuldades, desde o início do cristianismo, para ser aceito por causa das dúvidas sobre a sua paternidade literária⁹. Ele não está presente no Fragmento Muratoriano (170 d.C.), e foi colocado como em disputa por Orígenes (240 d.C.) e Eusébio (324 d.C.), indicando que no século III d.C. ainda se discutia a sua canonicidade¹⁰. Somente após o Concílio de Laodicéia (360 d.C.), observa-se a presença recorrente do texto no cânon. A grande dificuldade para ser aceita estava na incerteza em

⁸ MUSSNER, F., *La Lettera di Giacomo*, p. 186.

⁹ GONZAGA, W., *As cartas católicas do Novo Testamento*, p. 424.

¹⁰ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum do Novo Testamento*, p. 29-30.

relação a sua autoria, pois um dos critérios para um texto ser aceito no cânon, era a sua apostolicidade¹¹.

A autoria da epístola ainda está em discussão pois não existe evidências no texto que sinalizem a que Tiago faz referência. As possibilidades existentes são: a) Tiago, o “irmão do Senhor” (At 12,17), que morreu em 62 d.C.; b) Tiago, filho de Alfeu (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13); c) Tiago, apóstolo de Jesus, filho de Zebedeu e irmão de João (Mc 1,19); d) Tiago, o pai de Judas, não o Iscariotes (Jo 14,22; Lc 6,16); e) Escritor pseudônimo. A escolha pelo autor implica na datação da epístola, porque se escrita pelo “irmão do Senhor” ou pelo apóstolo Tiago, a epístola seria colocada nos anos 40-50 d.C., fazendo dela o escrito mais antigo do NT; ou mesmo no início do 60 d.C., antes da destruição do Templo de Jerusalém¹².

Os comentadores¹³ se dividem e cada um apresenta os seus argumentos em defesa da autoria que lhe parece mais adequada; porém, neste estudo, será considerado que a epístola foi escrita por um autor pseudônimo¹⁴, no final do século I ou mesmo início do século II d.C., por causa da proximidade da epístola com outros textos cristãos do mesmo período, bíblicos e extrabíblicos (Judas, Testamento dos Doze Patriarcas, etc.) e, por entender, que os temas abordados no texto não estão relacionados às primeiras preocupações que ocupou a Igreja no início do cristianismo¹⁵.

O autor era, provavelmente um judeu-cristão, versado na língua grega e no mundo helenístico. A “sua educação e o seu conhecimento sobre os meios portuários dos centros urbanos (Tg 1,5-8) e das casas de campo dos cidadãos ricos (Tg 2,1-13; 4,13-17; 5,1-6), indicam que ele pode ter escrito de Antioquia, Alexandria ou mesmo Cesaréia”¹⁶. Embora, os que fazem opção pela autoria de Tiago (o “irmão do Senhor”) necessitam colocar a sua composição na Palestina. Ele se dirige a cristãos, possivelmente oriundos do mundo pagão ou comunidade mista (judeus e pagãos), em que os problemas de identidade já haviam sido superados. Embora destine sua epístola às Doze tribos da Dispersão, não se pode tomar literalmente esse endereço, pois não existe outros dados no texto que permitam delinear um espaço geográfico para o qual a epístola foi dirigida e, portanto, considera-se a noção da Dispersão um indício do seu universalismo¹⁷. Dois temas importantes

¹¹ A Igreja adotou alguns critérios para aceitação de um texto como inspirado: “a) Apostolicidade; b) Ortodoxia ou Regra de Fé; c) Antiguidade; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais, tendo em vista a capacidade de alimentar a vida dos fiéis” (GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Novo Testamento, p. 22).

¹² VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 18-19.

¹³ Para maiores esclarecimentos: DIBELIUS, M. James; MARGUERAT, D., Novo Testamento; BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, v.2; BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento.

¹⁴ Alguns dos argumentos contra a postura tradicional são: ausência de tradições antigas sobre a vida de Jesus e os seus ensinamentos; canonicidade tardiamente reconhecida, indício, de que no início, o texto não fora atribuído a um apóstolo ou mesmo ao “irmão do Senhor” (VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 19).

¹⁵ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 19.

¹⁶ MARGUERAT, D., Novo Testamento, p. 526.

¹⁷ MARGUERAT, D., Novo Testamento, p. 527.

se sobressaem na epístola: o binômio fé e obras e a questão dos pobres e a necessidade de uma prática cristã que se exprima em cuidado para os mais fracos e empobrecidos, pois Deus os escolheu para fazê-los ricos (Tg 2,1-13; 5,1-11).

2. Exegese de Tiago 2,14-26

2.1. Segmentação e Tradução

¹⁴ Τί τὸ^[a] ὄφελος, ἀδελφοί μου ἐὰν πίστιν λέγῃ^[b] τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ^[c]; μὴ δύναται ἢ πίστις σῶσαι αὐτόν; ¹⁵ ἐὰν^[a] ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν ^[b]καὶ λειπόμενοι ^[c]ῥῶσιν τῆς ἡμετέρας τροφῆς ¹⁶ ^[a] εἶπη δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτίδεια τοῦ σώματος τί ^[b]τὸ ὄφελος;	14a 14b 14c 14d 15a 15b 16a 16b 16c 16d 16e 16f	Qual [é] o benefício¹⁸, meus irmãos Se alguém disser ter fé Mas não tiver obras? Acaso¹⁹ pode a fé salvá-lo? Se existir irmão ou irmã precariamente vestidos²⁰ e estiverem sendo abandonados²¹ da ali- mentação diária E alguém de vós disser para eles: Ide embora em paz, aquecei-vos e saciai-vos, mas não lhes der os meios de subsistência do corpo qual é o benefício?
¹⁷ οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ^[a]ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν. ¹⁸ Ἀλλ' ἔρεϊ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κάγω ἔργα ἔχω. δεῖξόν μοι τὴν πίστιν ^[a]σου ^[b]χωρὶς τῶν ἔργων^[c], κάγώ ^[d]σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν^[e].	17a 17b 17c 18a 18b 18c 18d 18e	Assim também [é] a fé, se não tiver obras, morta está em si mesma. Mas alguém dirá: Tu tens fé, eu tenho obras. Mostra para mim a tua fé ausente de²² obras, E eu mostrarei para ti a partir das minhas obras a fé.

¹⁸ Outras possibilidades de tradução seriam: qual é o ganho?; qual é o proveito? e ou qual é a vantagem?.

¹⁹ A expressão “μὴ δύναται/não pode” é usada em interrogativas dubitativas (que exprimem dúvidas), podendo ser traduzido como: “Por acaso, porventura” (RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 308). Espera-se uma resposta negativa à pergunta e, por isso, optou-se pela tradução na forma positiva, a fim de tornar a sentença mais apreciável no idioma de chegada.

²⁰ A palavra “γυμνός/nu” pode expressar alguém que não está vestido adequadamente (malvestido); e também alguém que está vestido precariamente ou escassamente, a ponto de não conseguir se manter aquecido (este parece ser o sentido do texto).

²¹ Outras traduções possíveis são: necessitados, negligenciados e ou privados.

²² O genitivo “χωρὶς τῶν ἔργων” também admite outras traduções: “sem obras” e ou “carente de obras”.

19 σὺ πιστεύεις ὅτι ^[a] εἷς ἐστὶν ὁ θεός, καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουν.	19a 19b 19c 19d 19e	Tu crês que Deus é um só, fazes bem: também creem os demônios e tremem.
20 Θέλεις δὲ γνῶναι, ὃ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ^[a] ἀργή ἐστίν;	20a 20b	Mas queres saber, ó homem estéril ²³ , por que a fé ausente de obras é infrutífe- ra ^{24?}
21 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;	21a 21b	Abraão, nosso pai, não foi justificado ²⁵ a partir das obras quando fez subir seu filho Isaac sobre o altar do sacrifício?
22 βλέπεις ὅτι ἡ πίστις ^[a] συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ἔργων ^[b] ἡ πίστις ἐτελειώθη,	22a 22b 22c	Vês que a fé cooperava com as suas obras e a fé foi aperfeiçoada a partir das obras.
23 καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν ^[a] δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην καὶ ^[b] φίλος θεοῦ ἐκλήθη.	23a 23b 23c 23d	E foi cumprida a Escritura que diz: E Abraão creu em Deus e [isto] lhe foi imputado para justiça, e [ele] foi chamado amigo de Deus.
24 ὁρᾶτε ^[a] ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.	24a 24b 24c	Vede que um homem é justificado a partir das obras, e não somente pela fé.
25 ^[a] ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ὑποδεξαμένη τοὺς ^[b] ἄγγέλους καὶ ἐτέρα ὁδῷ ἐκβαλοῦσα;	25a 25b 25c	E assim também a prostituta Raab não foi justificada a partir das obras quando acolheu os mensageiros e [os] fez sair por outro caminho?
26 ὥσπερ ^[a] γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς ^[b] πνεύματος νεκρόν ἐστίν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ^[c] ἔργων νεκρά ἐστίν.	26a 26b	Pois assim como o corpo ausente de espíri- to está morto, assim também a fé ausente de obras está morta.

²³ O vocativo “κενέ/estéril” também pode ser traduzido como “vazio” ou “oco”; porém, em virtude da sua falta de obras, a tradução por “estéril” parece mais adequada ao contexto.

²⁴ Também é possível traduzir o adjetivo “ἀργή” como inoperante ou inútil. Nesse caso, optou-se por infrutífero a fim de ressaltar a esterilidade daquele que não tem obras (v.20a).

²⁵ Manteve-se a sentença na forma negativa. Diferente do que ocorre no v.14d, aqui utiliza-se o advérbio “οὐκ/ não”, ao invés do “μὴ/não”. Além disso, o advérbio “οὐκ/não” está sendo usado em uma pergunta direta que requer uma resposta positiva.

2.2. Notas de crítica textual de Tiago 2,14-26

A perícopa Tg 2,14-26 conta com vários problemas de variantes, conforme se encontra no *Aparato Crítico* do texto de Nestle-Aland, 28 edição, tomando para esta análise. Excetuando o v.21, todos os demais versículos apresentam algum pequeno problema de crítica textual. Porém, em nada essas variantes alteram a teologia do texto, além de que são de fácil solução e, como se vê, em todos os casos mantém-se a opção tomada pelo comitê central da edição de Nestle-Aland.

v.14a^{la} e v.16f^{bl}: ambas as notas do aparato crítico se referem à omissão do artigo “τὸ/ο” na expressão “τί τὸ ὄφελος/*qual é o benefício?*”, que aparece no v.14a e é repetida no v.16f. O aparato crítico de Nestle-Aland apresenta a omissão do artigo no *Codex Vaticanus* e no texto original do *Codex Ephraemi Syri rescriptus*. Apresenta também a omissão nos minúsculos 1175.1243, no v.14a; e, embora, fosse esperado que ambos os minúsculos também omitissem o artigo no v.16f, haja vista que ocorre uma repetição da pergunta, apenas o minúsculo 1175 o faz. Os manuscritos nos quais o artigo é omitido são considerados de categoria I, e importantes para a epístola de Tiago²⁶. Contudo, observa-se que “τί τὸ ὄφελος/*qual é o benefício?*” também ocorre em 1Cor 15,32, e parece ser uma expressão utilizada como um recurso retórico da diatribe²⁷. Apesar da importância dos manuscritos apresentados no aparato crítico, eles são poucos, e os unciais pertencem à mesma família (*Alexandria*)²⁸. Além disso, a ausência do artigo tornaria a leitura mais fácil. Portanto, pelo critério da evidência interna, de que “*lectio difficilior probabilior/a leitura difícil é a mais provável*”²⁹, e pelos critérios da evidência externa de procedência e maior quantidade de manuscritos, opta-se por acolher a variante de Nestle-Aland.

v.14b^{bl}: há a substituição de “λέγει τις/*se alguém disser*”, que está no subjuntivo, pela forma no presente do indicativo “λέγει/*ele diz*”. Esta variante aparece apenas em famílias de minúsculos (33^{vid}. 81. 1243. 1735. 1852. 2344). A oração subordinada inicia com a conjunção “ἐὰν/*se*”, que geralmente aparece com verbos no subjuntivo, para marcar uma expressão eventual: “ἐὰν πίστιν λέγει τις ἔχειν/*se alguém disser ter fé*”. Na epístola de Tiago, quando se usa esse tipo de conjunção subordinada, ela está sempre associada a um verbo no subjuntivo. Outra variação que também é apresentada no aparato crítico está sob a forma: “τις λέγει/*se alguém disser*”, vista apenas nos *Códices Alexandrinus* e *Vaticanus*. Pelo critério da evidência interna, que afirma que a “variante que se encaixa com o estilo do autor é preferível”³⁰ e, pelo critério da evidência externa, que demonstra que a variante apresentada por Nestle-Aland é mais bem

²⁶ NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 65.

²⁷ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 187; PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 142; MARTIN, R. P., James, p. 79.

²⁸ WEGNER, U. Exegese do Novo Testamento, p. 65.

²⁹ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

³⁰ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

atestada, opta-se pela mesma como sendo a mais provável ou mais próxima de um possível texto original.

v.14c^{cl}: tem-se a substituição do verbo no subjuntivo presente “ἔχη/*ele tiver*”, pela forma verbal no presente do indicativo “ἔχει/*ele tem*”, que aparece em algumas famílias de minúsculos (33. 81. 1175. 1243. 2344) e no texto Byz^{pt}. Observa-se que os minúsculos em que o verbo aparece no presente são os mesmos que também utilizam o verbo “λέγω/*falar /dizer*”, do v.14b, no presente (“λέγει/*ele diz*”). Portanto, entende-se que há uma tentativa de harmonização entre os verbos nos v.14b-14c, nestes minúsculos. Novamente, o uso da conjunção subordinativa “ἐὰν/*se*” pressupõe um verbo no subjuntivo e, não no presente; outra forma apresentada é: “σχῇ/*ele tivesse*”, com o verbo no subjuntivo aoristo, que só aparece em um único manuscrito (1611). Em concórdia com os critérios mostrados no v.14b mantém-se o texto de Nestle-Aland.

v.15a^{al}: inserção da conjunção “γάρ/*pois*”, antes do substantivo “ἀδελφός/*irmãos*”, atestado apenas no manuscrito 1735 e na versão copta saídica; inserção da conjunção “δέ/*mas*” antes do substantivo “ἀδελφός/*irmãos*”, que aparece nos *Códices Alexandrinus, Ephraemi Syri rescriptus e Arthous Lavrensis*, algumas famílias de minúsculos (1175. 1448. 1611. 2344), na maioria dos textos bizantinos, Vulgata e nas versões siríaca heracleana e copta boárica. A inserção das conjunções “γάρ/*pois*” ou “δέ/*mas*” parecem ser tentativas de harmonização da leitura; pelo critério da evidência interna deve-se preferir a “lectio disformis/lição não harmonizada”³¹, e apesar da importância de alguns manuscritos apresentados no aparato, a forma que traz Nestle-Aland ocorre em uma maior quantidade de manuscritos, também importantes; por estes motivos concorda-se com a variante assumida por Nestle-Aland como sendo a mais provável.

v.15b^{bl}: substitui a conjunção “καὶ/*e*” pela conjunção “ἢ/*ou*”, presente no *Codex Alexandrinus* e em algumas famílias de minúsculos (33. 81. 436. 642. 2344), transformando a oração em coordenada alternativa, quando antes era uma coordenada aditiva. Outra variante apresenta “καὶ ἢ/*ou também*”, forma que só aparece no *Codex Arthous Lavrensis*. As variantes mostradas no aparato crítico estão presentes em manuscritos importantes para a epístola de Tiago³², contudo a forma “καὶ ἢ/*ou também*” só é encontrada em um único uncial (Ψ). De igual forma, a conjunção “ἢ/*ou*” também só aparece em um uncial e em alguns minúsculos pertencentes às famílias de Alexandria e Bizantino³³. Segundo os critérios da evidência externa uma variante que esteja presente em “diversos manuscritos de diferentes setores da Igreja Primitiva é mais provável de ser original”³⁴, por isso, rejeita-se a forma “καὶ ἢ/*ou também*”. A presença da conjunção “καὶ/*e*”

³¹ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

³² NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 65.

³³ WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 65-67.

³⁴ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

parece mais adequada ao contexto, por causa da estrutura quiástica nos v.15ab e v.16cd, com a qual o autor parece querer enfatizar em seu exemplo pessoas que não possuem os itens mais básicos para viver: a vestimenta e o pão de cada dia. Em razão disso, mantém-se a conjunção “καί/e”, tal como apresentada por Nestle-Aland.

v.15b^l: traz a omissão do verbo, “ᾧσιν/ele estiver” no subjuntivo presente, atestado em manuscritos importantes, como os *Códices Sinaiticus*, *Vaticanus* e *Ephraemi Syri rescriptus*; presente também em algumas famílias de minúsculos (1175. 1243. 1735. 1852. 2492) e em Dídimo de Alexandria. A variante apresentada por Nestle-Aland aparece em uma quantidade maior de famílias de minúsculos (5. 33. 81. 436. 1448. 1611. 1739. 2344), na maioria dos textos bizantinos (Byz), em Cirilo de Alexandria (Cyr) e, nos *Códices Alexandrinus* e *Porfirianus*, *Arthous Lavrensis*. Pelo critério da evidência externa, opta-se por seguir Nestle-Aland, pois fornece mais manuscritos e, de diferentes localizações, como indica Gonzaga³⁵.

v.16a^l: apresenta duas variantes em substituição a “εἴτη δέ/mas ele disser”. A primeira é “εἴποι δε/mas poderia dizer”, com o verbo no aoristo optativo, que só aparece em um minúsculo (2492). Por aparecer em um único manuscrito, e o emprego de verbos no optativo não ser muito comum no NT, mantém-se o verbo no subjuntivo; a segunda é “καί εἴτη/mas ele disser”, que mantém o significado da frase se a conjunção “καί/mas” estiver sendo empregada com o sentido adversativo. Esta variante aparece no *Codex Alexandrinus*, em algumas famílias de minúsculos (81. 436. 642. 1735. 1739. 2344) e outras versões (sa^{mss}, bo^{pt}). Embora bem atestada, acolhe-se o texto de Nestle-Aland por compreender que ele está mais próximo do texto original.

v.17b^l: mostra duas possibilidades de variantes em substituição a “ἔχη ἔργα/ele tiver obras”. Na primeira tem-se “ἔχη τα ἔργα/ele tiver as obras” (com a presença do artigo), que só aparece em um único uncial (Ψ). Na segunda, “ἔργα ἔχη/obras ele tiver”, com a ordem das palavras alterada e sem a presença do artigo, que aparece nos códices 436. 1739 Byz e em Hier Prim. Embora a segunda variante esteja mais bem atestada do que a primeira, a forma mostrada por Nestle-Aland ainda está presente em uma maior quantidade de manuscritos. A alteração da ordem das palavras pode ser uma tentativa de harmonização com o v.14c, em que o substantivo “ἔργα/obras” está posicionado antes do verbo, o que deve ser evitado pelo critério da evidência interna “lectio disformis/lição não harmonizada”³⁶. Observa-se ainda que é comum à perícope o emprego de “ἔργα/obras” sem o artigo (v.14c, v.17b, v.18c); apenas em Tg 3,13, o autor usa o

³⁵ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

³⁶ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

substantivo acrescido do artigo “τὰ/as”. Portanto, como o estilo do autor no contexto imediato³⁷ deve ser considerado, mantém-se a variante de Nestle-Aland.

v.18d^{la}: tem-se a omissão do pronome “σου/*tua*” no genitivo singular, no $\mathfrak{P}^{54vid}$, em um manuscrito minúsculo (442) e em um códice latino (ff). Observa-se que, pelo critério da evidência externa, são poucos os documentos que omitem a pronome. Também é visto que, a presença do pronome “σου/*tua*”, contribui para a estrutura quiástica formulada pelo autor. Por esses motivos, opta-se por seguir o texto de Nestle-Aland.

v.18d^{lb}: substitui a preposição “χωρίς/*sem*” por “ἐκ/*pela*”, provavelmente uma tentativa de harmonização com o verso posterior (v.18e), que apresenta a mesma construção com “ἐκ τῶν ἔργων/*pelas obras*”, o que deve ser rejeitado pela evidência interna (“lectio disformis/lição não harmonizada” é a preferível)³⁸. Embora apareça no $\mathfrak{P}^{54vid}$ e em algumas famílias de minúsculos (5. 307. 642), na maior parte dos textos bizantinos e em Cassiodoro, o texto de Nestle-Aland, pelo critério da evidência externa, ainda está melhor atestado, sendo escolhido por estas razões.

v.18d^{lc}: tem-se a inserção do pronome “σου/*tua*”, que está no genitivo singular, após o substantivo “ἔργων/*obras*”, que aparece no genitivo plural, no *Codex Ephraemi Syri rescriptus*, em algumas famílias de minúsculos (5. 307. 442. 642. 1175. 1243. 1448^c) e na maior parte dos textos bizantinos. Em razão da estrutura em quiasmo feita pelo autor, opta-se por acolher o texto de Nestle-Aland, tendo em conta um dos critérios da evidência interna que é “o estilo do autor é preferível”³⁹.

v.18e^{ld}: há uma inversão na posição das palavras: “σοι δείξω/*eu mostra-rei para ti*” no $\mathfrak{P}^{74}$, nos Códices *Alexandrinus*, *Ephraemi Syri rescriptus*, *Arthous Lavrensis*, alguns manuscritos minúsculos (5. 33. 81. 307. 436. 442. 642. 1735. 1739. 2344), na maior parte dos textos bizantinos e na Vulgata (“et ego tibi ostendam ex operibus meis fidem/*e eu para ti mostrarei a minha fé pelas obras*”). É provável que seja uma tentativa de harmonização com o v.18d, onde se lê: “δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρίς τῶν ἔργων/*mostra para mim a tua fé sem obras*”, com o verbo antes do pronome. A variante de Nestle-Aland é encontrada nos Códices *Sinaiticus* e *Vaticanus*, alguns manuscritos minúsculos (1175. 1243. 1448. 1611. 1852. 2492) e em Pelágio. Mantém-se a variante de Nestle-Aland porque as tentativas de harmonização devem ser evitadas, segundo o critério da evidência interna.

v.18e^{le}: existe a inserção do pronome “μου/*minha*” após “τὴν πίστιν/*a fé*” em alguns manuscritos como o $\mathfrak{P}^{74}$, o *Codex Alexandrinus*, $\mathfrak{P}^{vid}$, nos minúsculos 5. 307. 642. 1448^c. 1611^c. 1735. 2344, na maior parte dos textos bizantinos, na

³⁷ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

³⁸ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

³⁹ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

Vulgata (“et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam/*e eu mostrarei para ti pelas obras a minha fé*”), e em todos os manuscritos das versões siríaca e copta. Pelo critério da evidência externa, a variante apresentada pelo aparato crítico está tão bem atestada quanto a forma de Nestle-Aland. Contudo, o estilo do autor deve ser considerado nesse caso, por causa da estrutura em quiasmo presente no v.18; logo, mantém-se o texto de Nestle-Aland.

v.19b^{la}: são apresentadas algumas variantes para a frase “εἷς ἐστὶν ὁ θεός/*Deus é um só*”, presentes em alguns manuscritos: a) “εἷς ἐστὶν θεός/*existe um só Deus*”: a variante sem o artigo aparece em um minúsculo (1739) e provaa velmente na versão da Vulgata, sem muito grau de certeza; b) “ἐστὶν θεός/*Deus existe*”: tem-se a omissão do numeral εἷς e, esta variante é vista no manuscrito Ψ e em Atanásio de Alexandria; c) “εἷς ὁ θεός ἐστὶν/*Deus é um só*”: esta variante modifica a ordem em que as palavras estão dispostas e aparece no *Codex Ephraemi Syri rescriptus* e em algumas famílias de minúsculo (33^{vid}. 81. 1175. 1243. 2344. 2492); d) “εἷς θεός ἐστὶν/*existe um Deus*” é: essa variante modifica a ordem das palavras e retira também o artigo. Ela aparece no *Codex Vaticanus* e, em dois minúsculos (1611. 1852); e) “ὁ θεός εἷς ἐστὶν/*Deus é um só*”: a variante apresentada modifica a ordem das palavras e pode ser vista em alguns minúsculos (5. 307. 436. 642. 1448), na maioria dos textos bizantinos e em Dídimo de Alexandria; f) “εἷς ὁ θεός/*Deus [existe] um só*”: nesta variante tem-se a omissão do verbo (ἐστὶν) em manuscritos latinos isolados e em Cirilo de Alexandria; g) Apoiando o texto de Nestle-Aland, tem-se importantes manuscritos como o papiro Β⁷⁴, os Códices *Sinaiticus* e *Alexandrinus*, alguns minúsculos (442. 1735) e provavelmente na versão da Vulgata, sem muito grau de certeza. A maior dificuldade se encontra nas variantes que omitem o artigo, o que pode levar à leitura de “εἷς ἐστὶν θεός/*existe um só Deus*”, no lugar de “εἷς ἐστὶν ὁ θεός/*Deus é um só*”, variante que está presente no texto de Nestle-Aland e apoiada por excelentes manuscritos. A leitura “ὁ θεός εἷς ἐστὶν/*Deus é um só*”, coloca o substantivo “θεός/*Deus*” em uma posição mais enfática⁴⁰; enquanto a leitura “εἷς θεός ἐστὶν/εἷς ὁ θεός ἐστὶν/*Deus é um só*” pode conter “modificações feitas para que o texto concordasse com os estilos das afirmações cristãs a respeito de Deus”⁴¹.

v.20b^{la}: ocorre uma substituição do adjetivo “ἀργή/*inútil*” por “νεκρά/*morta*”, implicando na tradução: “ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστὶν;/Por que a fé sem obras está morta?”. Trata-se, possivelmente, de uma tentativa de harmonização feita pelos copistas, uma vez que, o adjetivo “νεκρά/*morta*” aparece tanto no v.17c, quanto no v.26b. A variante está presente no *Textus Receptus* e na maioria dos manuscritos⁴², porém, o texto de Nestle-Aland é bem atestado. O adjetivo

⁴⁰ OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 490.

⁴¹ OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 490.

⁴² OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 490.

nominativo “κενή/*estéril*”, que aparece nos manuscritos $\mathfrak{P}^{74}$ ff, é um erro que pode ter tido como causa o adjetivo no vocativo “κενέ/*estéril*”, presente no v.20a.

v.22b^{la}: existe uma substituição do verbo, “συνήργει/*ela cooperava*”, no imperfeito, pela sua forma no presente, “συνεργει/*ela coopera*”. Esta variante aparece nos Códices *Sinaíticus* e *Alexandrinus*, em alguns manuscritos da Vulgata, em um manuscrito da versão copta saídica, em alguns escritos latinos e no minúsculo 33. Entende-se que a forma verbal no imperfeito é mais coerente porque o autor está narrando uma ação que estava ocorrendo no passado. Portanto, acolhe-se a forma de Nestle-Aland, que também está mais bem atestada.

v.22c^{lb}: há uma inserção do pronome “αὐτοῦ/*dele*” no genitivo em: “καὶ ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ/ *ή πίστις ἐτελειώθη/e a fé tornou-se perfeita pelas obras dele*”. A presença da variante melhora o texto, mas não interfere em sua compreensão. Além disso, o texto de Nestle-Aland está melhor atestado pelas evidências externas. Destaca-se que “no *Textus Receptus*, seguido pela Versão King James (e BN), este versículo aparece na forma de uma pergunta”⁴³.

v.23b^{la}: tem-se a omissão da partícula “δέ/*e*” (“*mas, porém*”) ($\mathfrak{P}^{20}$ Ψ 5. 1448. 1611 lat sy co), que não vai interferir no texto e, tampouco no seu entendimento. Acolhe-se o texto de Nestle-Aland, tanto pelo critério da evidência externa, por ele estar melhor atestado; quanto pelo critério da evidência interna, pois esse texto é uma citação de Gn 15,6, que na LXX inicia-se com a conjunção “καί/*e*”, que, neste caso, tem o mesmo sentido de “δέ/*e*”. Provavelmente o autor apenas substituiu um termo pelo outro.

v.23d^{lb}: aparece uma substituição do substantivo “φίλος/*amigo*” por “δοῦλος/*servo*” nos minúsculos 1611. 1852 e na versão siríaca heracleana. A variante de Nestle-Aland aparece em muitos manuscritos de maior credibilidade e, portanto, está mais bem atestada. Também o uso de “φίλος/*amigo*”, no contexto imediato, é mais coerente do que “δοῦλος/*servo*” (ver comentário exegético).

v.24a^{la}: Em alguns manuscritos é inserido termo “τοῦνν/*portanto*” (conjunção conclusiva), após o verbo, “ὁρᾶτε/*vede*”. Esta partícula introduz uma conclusão, sendo traduzida por: “portanto, assim, então”. A presença de tal palavra é dispensável, pois o próprio verbo no contexto já apresenta essa ideia de conclusão. Importante destacar ainda que a presença de “τοῦνν/*portanto*”, ainda que não altere o sentido do texto, quebra a estrutura criada pelo autor, onde os verbos “βλέπετε/*vê*” e “ὁρᾶτε/*vede*” formam uma moldura. Em virtude disso, acolhe-se o texto de Nestle-Aland.

v.25a^{la}: ocorre uma substituição de “ὁμοίως δέ/*e assim*” por “ὁμοίως/*assim, do mesmo modo*”, em algumas versões da Vulgata e da Siríaca, e pelo advérbio οὕτως (no *Códex Ephraemi Syri rescriptus*), que possui o mesmo significado de “ὁμοίως/*assim*”. Ambas as variantes aparecem em poucos manuscritos

⁴³ OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 491.

e, pelo critério da evidência externa, considera-se o texto de Nestle-Aland melhor atestado.

v.25b^{bl}: existe em alguns manuscritos (C 307c. 642. 1739 ff sy^p.(hmmg) bo) a palavra “κατασκοπους/*observadores/espiões*” no lugar de “ἀγγέλους/*mensageiros*”. O autor da carta aos Hebreus, ao fazer menção à Raab (Hb 11,31), usa o substantivo “κατασκοπους/*observadores/espiões*” ao invés de “ἀγγέλους/*mensageiros*”. Trata-se, possivelmente, de uma substituição feita pelos copistas para evitar que a palavra fosse compreendida no sentido de anjos, e não de mensageiros, ocasionando em erros de interpretação. Em razão disso, opta-se por seguir o texto de Nestle-Aland.

v.26a^{al}: há a omissão da palavra “γάρ/*pois*” nos minúsculos (1175. 1243. 2492), no *Códex Vaticanus*, na versão siríaca Peshita e em Dídimo de Alexandria. Opta-se por seguir a variante de Nestle-Aland porque pelo critério da evidência externa está melhor atestado; e, porque a presença da variante “γάρ/*pois*” contribui para a comparação feita pelo autor “ὥσπερ γάρ/*pois* assim como” e “οὕτως καὶ/*assim também*”.

v.26a^{bl}: observa-se em alguns minúsculos (33. 307. 436. 1739. 2344) e nas versões copta boairica e acmímica a presença do artigo: “τοῦ πνεύματος νεκρόν ἐστίν/*o espírito está morto*”. A presença ou ausência do artigo não modifica o sentido do texto, mas interfere na estrutura retórica dele. Além disso, a variante não está bem atestada; por isso, segue-se Nestle-Aland.

v.26b^{cl}: avista-se nos unciais A, C e P, em muitos manuscritos minúsculos (5. 33. 307. 436. 642. 1175. 1739. 2344. 2492), todos importantes para a epístola de Tiago⁴⁴, a presença do artigo “τῶν/*das*” antes de “ἔργων/*obras*”. Considerando que, em outras partes da perícopes, o substantivo “ἔργων/*obras*”, na forma genitivo plural, sempre é apresentado com o artigo, é aceitável essa variante. Contudo, ao analisar as estruturas dos v.26ab, observa-se que o autor deixou de usar o artigo tanto antes de “πνεύματος/*espírito*”, quanto antes de “ἔργων/*das obras*”. Por esse motivo, acolhe-se o texto de Nestle-Aland pois está mais condizente com o estilo do autor em seu contexto imediato⁴⁵.

Após ter sido feita a análise do aparato crítico, apresentado por Nestle-Aland, a partir dos critérios da crítica externa e crítica interna, manteve-se o texto de Nestle-Aland com todas as suas variantes apresentadas, por entender que estas, provavelmente, aproximam-se mais do texto original.

2.3. Delimitação, Estrutura e Organização

Neste estudo a perícopes a ser analisada encontra-se delimitada nos vv.14-26. Observa-se que ela está inserida em um capítulo (Tg 2) que apresenta uma

⁴⁴ NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, p. 65.

⁴⁵ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a Alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

crítica à forma como os pobres eram tratados dentro da comunidade, em uma estrutura cuja ênfase está em viver na prática a sua fé. Em relação à delimitação da perícopes, ela se inicia com perguntas retóricas, direcionada aos “meus irmãos” e, são estas perguntas que conduzirão o desenvolvimento de toda a perícopes. O foco a partir do v.14 é a relação entre fé e obras, temática diferente daquilo que é abordado nos vv.12-13, bem como em toda a perícopes anterior, Tg 2,1-13. De modo semelhante, Tg 3,1 inicia uma nova temática, que é a necessidade de uma ética na comunicação⁴⁶, fundamental para aquele que deseja ensinar a Palavra de Deus. Com base nestas mudanças temáticas, delimita-se a perícopes iniciando-se no v.14 e terminando no v.26.

No início da perícopes o autor lança a pergunta sobre qual o benefício que pode ser obtido por alguém que diz ter fé, mas não tem obras. Será que essa fé pode salvá-lo? Será que se trata de uma fé genuína? Nos vv.15-17 ele vai falar a mesma coisa, porém, por meio de um exemplo. Na sequência, os vv.18-20 lançam as bases para os argumentos escriturísticos apresentados pelo autor, nos vv.21-24 (o exemplo de Abraão) e no v. 25 (o exemplo de Raab). Ele finaliza seu argumento no v.26, comparando a fé sem obras, com o corpo sem alma, demonstrando que é algo impossível de existir, pois seria como “algo morto, sem vida”⁴⁷, pois não pode existir verdadeira fé sem obra⁴⁸ e o amor precisa ser concreto⁴⁹. A partir dessa organização do texto, é proposta a seguinte estrutura:

- a) Tg 2,14-17: Pode uma fé ser genuína sem obras?
- b) Tg 2,18-20: A fé genuína necessita de obras;
- c) Tg, 2,21-25: Argumentos escriturísticos que comprovam que a verdadeira fé é manifestada pelas obras
- d) Tg 2,26: Epílogo – A fé genuína não existe sem obras.

2.4. Crítica do gênero literário

O NT (Novo Testamento) está repleto de textos que podem ser classificados como cartas, em especial, no *corpus paulinum* e no *corpus catholicum*. Apesar de fazer amplo uso deste gênero, nas suas comunicações com as comunidades cristãs, não se trata de uma invenção do apóstolo Paulo. Ao contrário, as cartas⁵⁰ eram muito comuns no mundo helênico e, seguia uma estrutura tripartida composta de: introdução, corpo e conclusão⁵¹. O texto de Tiago começa com a seguinte frase:

⁴⁶ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 23.

⁴⁷ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 126.

⁴⁸ PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 122.

⁴⁹ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 139.

⁵⁰ Pode-se estabelecer as seguintes definições: “a) carta: meio não literário de trocar informações entre um escritor e um correspondente concreto, separados um do outro pela distância; b) epístola: exercício literário artístico, que geralmente apresentava um ensinamento moral a um público geral e era destinada à publicação” (BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 550).

⁵¹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, v.1, p. 336-339.

“Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν/Tiago, servo de Deus e do Senhor Jesus Cristo, às Doze tribos da Dispersão: saudações” (Tg 1,1).

Observa-se que, inicialmente o texto parece seguir o modelo de carta he-lenista, pois apresenta um remetente, destinatários e saudações, ainda que estas informações não sejam suficientes para especificá-los. Mas as similaridades co-mecem e terminam na introdução, pois sua finalização é abrupta, sem a fórmula conclusiva comum deste tipo de gênero literário. O corpo do texto apresenta uma série de exortações e instruções que, em um primeiro momento, parecem não ter um fio condutor. Por causa disso, não se classifica o texto de Tiago como carta, o ideal é considerá-lo “uma epístola, pois trata-se de uma homilia em forma de carta”⁵².

Analisando a epístola globalmente, observa-se que o autor pode ter sido influenciado tanto pelos escritos judaicos, como a literatura sapiencial; quanto pelos gêneros do mundo greco-romano, como a diatribe, retórica e os panfletos parenéticos⁵³; e os ditos de Jesus presentes nos Evangelhos Sinóticos. Sobre o gênero literário da epístola de Tiago, Vouga afirma que:

O capítulo 1 é escrito, no conjunto, no estilo das parênteses neotestamentá-rias. A partir do capítulo 2, porém, Tiago serve-se amplamente da diatribe filosófica, com suas questões retóricas (Tg 2,6.14.16; 3,1ss), a refutação de contraditores fictícios (Tg 1,13; 2,8.14.18) e seus exemplos tirados da nature-za ou da técnica. As invectivas aos especuladores e aos ricos dos capítulos 4 e 5 pertencem, em contrapartida, ao estilo dos oráculos proféticos. Entre todos estes elementos inserem-se sentenças mais breves que se assemelham, por sua forma ou por seu conteúdo, às *lógia* da tradição sinótica⁵⁴.

2.5. Crítica das Tradições

Tiago produziu um escrito enraizado tanto na herança veterotestamentária e judaica quanto nos clássicos gregos⁵⁵ e, por isso, é importante sinalizar algumas tradições que podem estar subjacentes a seu texto⁵⁶. A relação com a literatu-ra sapiencial é marcante na epístola, de forma que “Tiago foi considerado um documento de instrução de sabedoria judaica, similar a Ben Sirac, no início do estudo crítico do Novo Testamento”⁵⁷. Existem muitos paralelos com Provérbios

⁵² GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 428.

⁵³ “Estilo literário que consiste essencialmente de uma série de exortações e conselhos. Este tipo de literatu-ra tende por preservar muitas declarações sábias e espirituosas, com frequência em uma série, sem qualquer especial entre elas” (CHAMPLIN, R. N. Comentários aos livros de Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse, p. 11).

⁵⁴ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 18.

⁵⁵ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 18.

⁵⁶ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 143.

⁵⁷ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento. v.2, p. 801.

(Pr 10,12) e Eclesiástico, além da correspondência temática, como é visto em Tg 1,1-10, onde a sabedoria é apresentada como dom de Deus⁵⁸ (Sb 7,24-26).

O texto tem ainda relação com os ensinamentos de Jesus, especialmente, os presentes no Sermão do Monte do Evangelho de Mateus. Brown⁵⁹ elenca uma série de passagens onde é possível visualizar os paralelos entre estes escritos, tais como: a ordem de Jesus para serem perfeitos (Mt 5,48; Tg 1,4), exortação para serem praticantes da palavra (Mt 7,24, Tg 1,22), não acumularem tesouros nesta terra (Mt 6,19-20; Tg 5,2-3), não julgarem o próximo (Mt 7,1; Tg 5,9), não fazer juramentos ao céu ou a terra (Mt 5,34-37; Tg 5,12), entre outros. Isso demonstra que Tiago está radicado nos ditos de Jesus, “conservado no Grande Sermão de Q (Mt 5-7; Lc 6,20-49) e, nas tradições especiais de Mateus”⁶⁰, ainda que na epístola, não se tenha nenhuma menção direta a Jesus. Outros textos cristãos que se assemelham a Tiago são: 1Clemente, Barnabé, Didaquê, Pastor de Hermas, 1Pedro e Hebreus, todos do final do século I e início do século II d.C. “A citação final de Pv 10,12, une Tg 5,20, 1Pd 4,8 e 1Clem 49,5; assim como a combinação Abraão/Raab, utilizada em Tg 2,21-25 também é encontrada em Hebreus e 1Clemente”⁶¹.

Em relação à perícopes de Tg 2,14-26 é visível que o autor a compôs tendo os textos paulinos em mente, pois em ambos se tem o tema fé e obras, a terminologia da justificação pela fé, o uso de Abraão como exemplo⁶² e a citação de Gn 15,6; e, apenas em Rm 3,28, Gl 2,16 e Tg 2,24 encontra-se “πίστις/fé” e “ἔργον/obra” emparelhados com o verbo “δικαιαόω/justificar”⁶³. Embora, o objetivo do autor não tenha sido se opor a Paulo, estas relações sugerem que tanto Tiago quanto os seus leitores conheciam os escritos paulinos, e que provavelmente, tenha produzido o seu texto com a intenção de corrigir interpretações equivocadas sobre eles, resultando em uma “espiritualidade helenizante que se serve da herança paulina para cobrir uma religião conformista que se abriga dos riscos da obediência”⁶⁴.

2.6. Análise Retórica Bíblica Semítica

A Análise Retórica Bíblica Semítica é um dos métodos sincrônicos utilizados na exegese bíblica, em conjunto com o método histórico-crítico. Neste estudo será feito o uso da retórica semítica, que é diferente da retórica clássica, nascida na Grécia, com Aristóteles, como resultado dos discursos que eram feitos

⁵⁸ CHAMPLIN, R. N., Comentários aos livros de Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse, p.11.

⁵⁹ BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 956-958.

⁶⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento. v.2, p. 807.

⁶¹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento. v.2, p. 810; JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 245.

⁶² PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 153; MARTIN, R. P., James, p. 90-91.

⁶³ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento. v.2, p. 807, 809.

⁶⁴ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 19.

na *ágora* ou nos tribunais⁶⁵. Enquanto a retórica clássica busca persuadir seus ouvintes, por meio da argumentação lógica⁶⁶, a retórica semítica volta o seu olhar para a composição dos arranjos textuais, como os paralelismos e outros recursos literários que auxiliem na compreensão do texto e de sua mensagem⁶⁷. O método, embora antigo, foi retomado por Meynet⁶⁸ e, vem ganhando espaço dentro da exegese bíblica. Por se tratar de um gênero literário que foi amplamente utilizado no Oriente Próximo, constitui-se em uma ferramenta importante para o estudo dos textos bíblicos. O uso do método traz muitos benefícios, podendo ser aplicado tanto a uma perícopes, quanto em todo o livro. Dentre as muitas vantagens, pode-se citar que ele auxilia na delimitação das unidades literárias e textuais, em seus diversos níveis de organização, na interpretação, na leitura conjunta das diversas perícopes, na tradução do texto, na crítica textual⁶⁹.

A partir destes pressupostos, é feita a análise da perícopes de Tg 2,14-26, usando o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, com a expectativa de que se possa contribuir para melhorar o esclarecimento deste texto, que foi tão desprezado e mal interpretado ao longo da história. A primeira parte da perícopes diz respeito aos vv.14-17, definido como: “Pode uma fé ser genuína sem obras?” A falta de obras daquele que diz ter fé é o tema central do texto. Observando a estrutura destes versículos (tabela 1), percebe-se que a pergunta “τί τὸ ὄφελος/*qual é o benefício?*” está presente tanto no v.14a quanto v.16f, e que os vv.14ab são respondidos pelo v.17, demonstrando que ambos estão intimamente ligados, emoldurando toda a estrutura. A pergunta do autor é: uma fé sem obras pode salvar? E a resposta do v.17 é negativa, pois essa fé está morta, não existe; logo, não pode produzir coisa alguma. Nos vv.15ab e 16cd tem-se uma estrutura em quiasmo:

A: Pessoa vestida escassamente (v.15a)
B: Pessoa desprovida da alimentação diária (v.15b)
A’: Ordem para que a pessoa se aqueça (v.16c)
B’: Ordem para que a pessoa se sacie (v.16d)

O autor faz uso de um exemplo para tornar ainda mais enfático o seu questionamento. Como pode alguém que diz ter fé, olhar para as necessidades do seu irmão e, não ser capaz de ter compaixão? Antes, o despede sem suprir àquilo que lhe falta? Suas palavras são vazias, pois como poderá ele se saciar ou se aquecer se não lhe foi dado o que comer ou vestir? Como pode ir em paz, se lhe falta o mínimo para a sua sobrevivência? Para o autor, tal atitude não reflete a verdadeira

⁶⁵ MEYNET, R., La retorica bíblica, p. 433.

⁶⁶ GONZAGA, W., Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 159-160.

⁶⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47-48.

⁶⁸ MEYNET, R., Trattato di Retorica Bíblica, p.132209; MEYNET, R. L’Analise Retorica, p. 159249; MEYNET, R. La retorica bíblica, p. 431-468.

⁶⁹ GONZAGA, W., Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica, p. 159-162

fé. Por isso, ele faz um contraste entre “dizer ter fé” e “realmente tê-la”; no v.16a e v.16f também se observa um contraste entre “dizer” e “dar”, mostrando que não são as palavras que demonstram a fé, mas a sua prática, suas ações e, nesse sentido, esta parte da perícope encontra-se ligada a Tg 1,19–2,13 quando se enfatiza a importância em ser praticantes da lei, não sendo apenas ouvintes ou meros repetidores. A fé genuína produz obras, como afirmado no v.17, no seguimento e a exemplo do que Cristo apresenta em Mt 23.

¹⁴ <i>Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου</i>	<i>Qual [é] o benefício, meus irmãos</i>
ἐὰν <u>πίστιν</u> <u>λέγῃ</u> τις <u>ἔχειν</u>	Se alguém <u>disser ter fé</u>
<u>ἔργα</u> δὲ <u>μὴ ἔχει</u> ;	Mas <u>não tiver obras?</u>
μὴ δύναται <u>ἡ πίστις</u> σῶσαι αὐτόν;	Acaso pode <u>a fé</u> salvá-lo?
¹⁵ ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ <u>γυμνοὶ ὑπάρχουσιν</u>	Se <i>existir</i> irmão ou irmã <u>precariamente vestidos</u>
καὶ λειπόμενοι <u>ᾧσιν τῆς ἐφημέρου τροφῆς</u>	e estiverem <u>sendo abandonados da alimentação diária</u>
¹⁶ εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν·	E alguém de vós <u>disser para eles</u> :
ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ	Ide embora em paz,
<u>θερμαίνεσθε</u>	<u>aquecei-vos</u>
καὶ <u>χορτάζεσθε</u>	e <u>saciai-vos</u> ,
μὴ <u>δῶτε</u> δὲ αὐτοῖς <u>τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος</u>	mas <u>não lhes der</u> os meios de subsistência <u>do corpo</u>
<u>τί τὸ ὄφελος;</u>	<u>qual é o benefício?</u>
¹⁷ οὕτως καὶ <u>ἡ πίστις</u> ,	Assim também <u>é a fé</u> ,
ἐὰν <u>μὴ ἔχῃ ἔργα</u> ,	se <u>não tiver obras</u> ,
νεκρά ἐστίν καθ’ ἑαυτήν.	morta está em si mesma.

Tabela 1 – Tg 2,14-17

Na segunda parte, os vv.18-20 funcionam como uma introdução aos argumentos escriturísticos que serão apresentados a partir do v.21. No v.18 há um quiasmo⁷⁰ que explicita as antíteses entre fé/obras e entre os pronomes eu/tu (tabela 2), que diferenciam aquele que tem fé e obras (“eu”) dos que não tem obras, mas dizem ter fé (“tu”). Novamente a questão central do argumento é a falta de obras e, não o ato de crer, o que é exemplificado pelo fato de que crer somente, até mesmo os demônios são capazes de crer (v.19). Assim, o autor coloca no mesmo patamar a fé daqueles que não têm obras com a fé dos demônios. No v.20 ele traz uma nova pergunta que impulsiona os argumentos apresentados a partir do v.21. A pergunta é um desafio ao ouvinte-leitor para que ele compreenda, de uma vez por todas, porque é incoerente uma vida cristã sem obras.

⁷⁰ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 130; MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 195.

18a	Ἀλλ' ἐρεῖ τις·			
18b	σὺ	πίστιν	ἔχεις,	
18c	κάγώ	ἔργα	ἔχω.	
18d		μοι		
	<u>δειζόν</u>	τὴν πίστιν	σου	χωρὶς τῶν ἔργων,
18e	κάγώ σοι	<u>δείξω</u>		
		ἐκ τῶν ἔργων	μου	τὴν πίστιν.
Mas alguém dirá:				
	Tu	tens	fé,	
E Eu	tenho	obras		
	<u>Mostra</u>	para mim	a tua	fé
				<u>ausente de obras,</u>
E eu	<u>mostrarei</u>			
		para ti	<u>a partir das minhas obras</u>	a fé
19a	σὺ πιστεύεις	Tu crês		
19b	ὅτι εἶς ἐστὶν ὁ θεός,	que Deus é um só,		
19c	καλῶς ποιεῖς·	fazes bem:		
19d	καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν	também creem os demônios		
19e	καὶ φρίσσουσιν.	e tremem.		
20a	Θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ,	Mas queres saber, ó homem estéril,		
20b	ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστίν;	por que a fé ausente de obras é infrutífera?		

Tabela 2 – Tg 2,18-20

A partir do v.21 o autor apresenta, por meio das Escrituras, outros personagens que corroboram com o seu argumento (tabela 3). Para tal, faz uso do patriarca Abraão, considerado o pai da fé, e de Raab, a prostituta que havia acolhido os espias de Israel, na época da tomada de Jericó, apresentando-a como modelo de fé operosa, com boas obras. Isso é igualmente acentuado pelo autor da carta aos Hebreus, que apresenta como pessoas movidas pela fé: Abraão (Hb 11,8) e Raab (Hb 11,31), entre tantos outros do AT (Antigo Testamento), alguns personagens emblemáticos para Israel. O apóstolo Paulo também faz uso do exemplo de Abraão, em suas cartas aos Gálatas e aos Romanos, quando discorre sobre a questão da justificação. Observa-se aqui que a estrutura é construída com o auxílio de dois verbos sinônimos: βλέπεις (v.22) e ὁρᾶτε (v.24).

O primeiro verbo (“βλέπω/ver”) vem logo após a pergunta inicial do autor sobre a razão da justificação de Abraão quando fez subir seu filho Isaac ao altar do sacrifício (v.21): apenas fé ou também obras? Nos vv.22b-23d tem-se uma sequência de verbos no aoristo passivo: “ἐτελειώθη/tornou-se perfeita”, ἐπληρώθη/se cumpriu”, ἐλογίσθη/foi imputado”, “ἐκλήθη/foi chamado”, com um paralelismo sintético no v.22bc e, uma estrutura em ritmo no v.23bd. O verbo “βλέπω/ver” está

mais voltado para a habilidade de ver em contraste com a cegueira, podendo também ser utilizado “para indicar percepção intelectual ou espiritual, e no absoluto, para ter discernimento”⁷¹, e examinar minuciosamente⁷² e, por isso, o autor convida o seu ouvinte-leitor a olhar para o passado, para a história de Abraão e discernir que a sua fé foi aperfeiçoada pelas obras. A sua disposição em entregar o seu filho Isaac, a Deus, fez com que ele fosse justificado e chamado de amigo de Deus.

O segundo verbo “ὁράω/*ver*” é usado com o sentido de “olhar, ver, experimentar, perceber, cuidar, tomar nota, olhar para”⁷³, “constatar, conhecer, estabelecer, prestar atenção”⁷⁴. Filo usa muito o verbo “ὁράω/*ver*”, mas sempre com o sentido de percepção espiritual, enquanto βλέπω/*ver*”, para a percepção sensorial. O uso deste verbo no v.24a é importante porque o autor deseja que os seus ouvintes percebam a verdade espiritual que está sendo apresentada: “o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé”. No v.25 ele traz o exemplo de Raab, que mesmo sendo uma prostituta, ou seja, alguém de moral duvidosa, também foi justificada pela sua ação de esconder os espias em Jericó. É importante perceber que a frase: “οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη/*não foi justificado pelas obras*” une o v.21a ao v.25a, pois o autor está dando sequência ao seu argumento, ao mostrar a história de Raab. O uso de “ὁμοίως/*assim, do mesmo modo*” marca esta continuidade. Pode-se afirmar que a terceira parte da perícope é emoldurada por duas perguntas retóricas, que demonstram o argumento escriturístico do autor.

21a	Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη	Abraão, nosso pai, não foi <i>justificado a partir das obras</i>
21b	ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;	quando fez subir Isaac, seu filho, sobre o altar do sacrifício?
22a	βλέπεις	Vês
22b	ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ	que a fé cooperava com as suas obras
22c	καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη,	e a fé foi aperfeiçoada a partir das obras.
23a	καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα·	E foi cumprida a Escritura que diz:
23b	ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ,	E Abraão creu em Deus
23c	καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην	e [isto] lhe foi imputado para justiça,
23d	καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.	e [ele] foi chamado amigo de Deus.
24a	ὁρᾷτε	Vede
24b	ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος	que um homem é justificado a partir das obras,
24c	καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.	e não somente pela fé.
25a	ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη	E assim também a prostituta Raab não foi justificada a partir das obras
25b	ὕποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους	quando acolheu os mensageiros
25c	καὶ ἐτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα;	e [os] fez sair por outro caminho?

Tabela 3 – Tg 2,21-25

⁷¹ BIEDER, W. πνεῦμα, p. 51.

⁷² BIEDER, W. πνεῦμα, p. 55.

⁷³ BIEDER, W. πνεῦμα, p. 51.

⁷⁴ BIEDER, W. πνεῦμα, p. 55.

Depois de citar os exemplos de Abraão e Raab, que foram justificados porque as suas ações eram oriundas de um gesto de fé – fé traduzida em boas obras –, o autor apresenta no epílogo uma construção em paralelismo sinonímico (tabela 4), comparando o corpo sem espírito, com a fé sem obras. O ser humano não é apenas corpo ou apenas alma, ele é o conjunto. Para que possa existir, é necessário que ambas as partes estejam conectadas, pois, do contrário, ele morre. O corpo não sobrevive sem o sopro de vida que o alimenta. Quando corpo e alma estão separados, o ser humano está morto e o seu corpo não tem serventia, e retorna ao pó.

Usando essa comparação, o autor deseja que os seus ouvintes compreendam que a vida cristã não é apenas fé ou apenas obras, mas ambas; que elas precisam estar conectadas para que, de fato, a vida cristã exista. Pois, se houver somente as obras, o ser humano pode entender que é salvo por seus esforços pessoais, resultando em um neopelagianismo⁷⁵; por outro lado, se houver somente a fé, esta será apenas um discurso vazio e sem significado algum, incapaz de produzir bons frutos, ou modificar a vida de alguém. Fé e obras, separadamente, perdem seu sentido e sua função, tornando-se apenas palha que o vento espalha, sem compromissos com Deus e com o próximo.

^{26a} ὥσπερ γὰρ	τὸ σῶμα	χωρὶς πνεύματος	νεκρόν ἐστιν,
^{26b} οὕτως καὶ	ἡ πίστις	χωρὶς ἔργων	νεκρά ἐστιν.
Pois assim como	o corpo	ausente de espírito	morto está,
assim também	a fé	ausente de obras	morta está.

Tabela 4 – Tg 2,26 Paralelismo sinonímico

2.7. Comentário Exegético de Tiago 2,14-26

2.7.1. Tg 2,14-17: pode uma fé ser genuína sem obras concretas?

Tiago inicia a perícope com a pergunta: “τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πιστὶν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ;/qual é o benefício, meus irmãos, se alguém disser ter fé mas não tiver obras?” O substantivo ὄφελος, aqui traduzido como benefício, também pode significar qual a vantagem, o proveito ou que utilidade tem uma fé sem obras? Será que essa fé pode trazer como benefício a salvação? Estes são os questionamentos iniciais do autor e, tudo o que vem subsequente são argumentos que comprovam a resposta negativa dada pelo autor (presente tanto no v.17, quanto implicitamente no v.14d). Para Tiago uma fé que não redunde em obras, “é insuficiente para salvar”⁷⁶. O contraste fé/obras, marcado pela partícula “δέ/mas”, expõe o tema que Tiago quer tratar nesta perícope, a presença de obras como marca distintiva de uma verdadeira fé.

⁷⁵ Uma nova vertente do pelagianismo (doutrina criada por Pelágio e combatida por Agostinho) que enfatiza a autonomia do ser humano no processo de salvação.

⁷⁶ MARTIN, R. P., James, p. 81; assim igualmente para JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 238.

Tiago estrutura o seu discurso utilizando recursos da diatribe⁷⁷, método comum aos filósofos helenistas, que se caracterizava por perguntas retóricas e uso de expressões como: “não vos enganeis, queres saber, vedes, que proveito, eis que”, entre outras. Também era comum a esse método: o uso de verbos no imperativo; a utilização de metáforas envolvendo ricos e pobres e ilustrações baseadas na vida de pessoas famosas; emprego de paradoxos e ironias⁷⁸. Estes elementos são vistos não apenas na perícopa em estudo, mas em outros textos da epístola. Assim, os questionamentos feitos pelo autor, no v.14, são respondidas por ele mesmo, como se estivesse em um diálogo fictício. O que é atestado pela oração subordinada condicional, do v.14a, com o verbo no subjuntivo presente, o que pode indicar “uma condicional simples ou uma mera situação hipotética”⁷⁹. A presença do pronome indefinido “τις/alguém” (v.14b) e da fórmula “ἀλλ’ ἐπεὶ τις/*mas alguém dirá*” (v.18a) muito comum nas diatribes⁸⁰, também corroboram para demonstrar que se trata de um recurso estilístico utilizado pelo autor para expor a temática da ineficácia da fé sem obras.

A ênfase de Tiago aqui não é marcada pelo binômio ter fé/não ter obras, mas sim entre dizer ter fé/não ter obras, pois para ele é impossível conceber uma fé verdadeira, capaz de corroborar com salvação em fidelidade a Cristo, que não venha acompanhada de boas obras. Por isso, ele faz uso do verbo “λέγω/*falar/dizer*”, demonstrando que se refere a alguém que alega ter fé, mas “a ausência de suas obras prova a ausência da fé genuína”⁸¹. No v.14d, ele faz a segunda pergunta: “μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν;/por acaso pode a fé salvá-lo?”, uma oração interrogativa, cuja resposta é negativa, “não pode”. O verbo “σῶζω/*salvar*”, em Tiago, “sempre denota livramento final no dia do julgamento (exceto Tg 5,5)”⁸²; e a presença do verbo “δύναται/*poder*” também aponta para uma situação futura⁸³. Portanto, Tiago não está fazendo uma exposição soteriológica e tampouco sustentando que as obras são o caminho que conduz à salvação. Antes, está afirmando a unidade entre fé genuína e obras.

Os argumentos apresentados por Tiago para comprovar a sua tese, envolvem um exemplo prático da vida cotidiana (vv.15-17) e dois exemplos retirados das Escrituras (vv.21-25)⁸⁴. O v.15 também se inicia com uma oração subordinada condicional, construída com a conjunção “ἐάν/se”, e o verbo no presente do subjuntivo na terceira pessoa do singular, tal como ocorreu no v.14bc, demonstrando que não se trata de um exemplo concreto, mas de uma hipótese, uma eventualidade.

⁷⁷ PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 122.

⁷⁸ CHAMPLIN, R. N., Comentários aos livros de Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse, p. 10-11; ver também: VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 94.

⁷⁹ WALLACE, D., Gramática Grega, p. 696.

⁸⁰ DIBELIUS, M. James, p. 150.

⁸¹ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 878.

⁸² FOERSTER, W., σῶζω, p. 525.

⁸³ DIBELIUS, M., James, p. 152.

⁸⁴ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 94.

Novamente a presença do pronome indefinido “τις/alguém” (v.16a) reforça essa perspectiva, assim como a sentença “ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ/irmão ou irmã”, sem nenhuma identificação. Cabe ressaltar que o uso de “irmão” e “irmã”, remete a um contexto eclesial. Trata-se, portanto, de um caso genérico, que poderia ocorrer ou estar ocorrendo em qualquer comunidade cristã. “A cláusula prótase (‘se’) contém três elementos: a condição de carência (v.15), a condição de resposta aos necessitados (v.16a) e a avaliação sumária da resposta de Tiago (v.16ef)”⁸⁵.

Os adjetivos marcam as carências: malvestidos e sem o alimento diário, “duas grandes preocupações da vida (Mt 6,25-34)”⁸⁶. O adjetivo “γυμνοί/malvestidos”, também possui o significado de nu, mas tal tradução é incondizente com o contexto. Na perícope, o adjetivo está relacionado a estar desprovido de manto ou túnica, com o sentido de estar insuficientemente vestido, de forma que possa se manter aquecido (v.16c). O adjetivo “ἐφήμερος/diário” é um termo clássico e, em todo o NT, só aparece neste versículo⁸⁷. Também a frase “τῆς ἐφημέρου τροφῆς/da alimentação diária” é recorrente no grego secular, sendo similar à expressão “pão de cada dia”⁸⁸. Assim, ele tece o retrato do pobre, daquele que necessita dos itens mais básicos para viver⁸⁹: alimento e vestimenta; e, a partir da estrutura quiástica, dos vv.15-16, “demonstra com precisão o quanto é inútil uma atitude meramente amigável em tal circunstância, se não houver ação”⁹⁰.

O v.16 demonstra a reação daquele que não tem um coração solidário diante da triste situação dos mais pobres. Suas atitudes são marcadas por quatro verbos no imperativo presente. A primeira oração “ὕπαγετε ἐν εἰρήνῃ/vai embora em paz” é uma expressão utilizada como saudação (1Sm 29,7; 2Sm 15,9 e At 16,36), tendo o mesmo significado de *shālôm* no hebraico, que em seu sentido mais amplo quer dizer bem-estar, e pode ser compreendido como sendo um dom de Deus⁹¹. Mas a expressão também pode ser usada “como uma despedida ou benção”⁹². Contudo, a palavra “εἰρήνη/paz” expressa tranquilidade, o estado de alguém que está livre de preocupações⁹³, o que certamente não condiz com a figura apresentada por Tiago no v.15. Os verbos “θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε/aquecei-vos e saciai-vos” completam a resposta daquele que é indiferente. Logo, “Tiago denuncia o contraste entre a confissão da fé e a ausência do engajamento existencial”⁹⁴.

⁸⁵ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 887.

⁸⁶ DIBELIUS, M., James, p. 153.

⁸⁷ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 95.

⁸⁸ ROPES, J. H., A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James, p. 206.

⁸⁹ PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 141.

⁹⁰ DIBELIUS, M., James, p. 153.

⁹¹ RAD, G. V., εἰρήνη, p. 228.

⁹² VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 95.

⁹³ LOUW, J.; NIDA, E., Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos, p. 222, 283.

⁹⁴ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 95.

O último verbo do v.16 (“δίδωμ/*dar*”) está presente na oração: “μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος/*e não der para eles o meio de subsistência do corpo*”, o qual demonstra não apenas a falta de solidariedade, mas total ausência de amor. As orações soam como ironias, pois como poderiam despedir alguém, desejando-lhe paz, ordenando que fossem satisfeitos e que estivessem aquecidos, sabendo que estas eram as suas necessidades primordiais e que elas não foram supridas.

O adjetivo “τὰ ἐπιτήδεια/*subsistência*” só aparece aqui em todo o NT, “sendo mais comum no grego clássico e evoca o mínimo vital”⁹⁵, indicando que o mínimo necessário para a sobrevivência lhe foi negado. Ter fé, fazer parte da comunidade cristã, seguir Jesus, não está relacionado a repetir credos ou afirmar a existência de Deus. Se estas palavras não vierem imbuídas de ação, são apenas palavras. São as obras que jorram luz sobre a verdadeira fé e a revelam àqueles que realmente trilham o caminho do senhor Jesus. O v.16f é finalizado com a mesma oração do v.14a: “τί τὸ ὄφελος/*qual o benefício?*”, formando uma moldura na estrutura e, enfatizando a inutilidade da fé sem obras.

No v.17 tem-se a conclusão de Tiago, afirmando que uma fé que não tem obras está “νεκρά/*morta*”⁹⁶, sem fruto algum: “infrutuosa”⁹⁷. A fé morta também é qualificada como “ἄργη/*inútil*”, no v.20b, sendo este também o sentido utilizado no v.17c; ou seja, uma fé sem obras está morta porque ela não tem nenhuma serventia, sendo completamente ineficaz para salvar. O v.17a inicia-se com o advérbio “οὕτως/*assim*”, utilizado com frequência em parábolas (a exemplo de Lc 15,10 e 17,10), fazendo com que os vv.15-17 “sejam vistos como uma pequena parábola que ilustra a inutilidade da fé sem obras”⁹⁸.

O v.17 seria, então, a explicação desta pequena parábola. O maior problema deste versículo está no entendimento de “καθ’ ἑαυτὴν/*em si mesma*”, podendo ser traduzido também como: “segundo ela mesma, sobre si mesma ou contra si mesma”. Existem três passagens do AT onde a expressão aparece: 1Cr 12,18 e Zc 12,6.14 e, em todas tem o sentido de “si mesmo ou a si próprio” e, isso colabora para manter a tradução aqui apresentada. Assim, “aqueles cuja confiança se baseia em profissões rotineiras de fé em Deus, mas cujas vidas não incorporam a misericórdia de Deus, estão destinados à morte em vez da vida no juízo final”⁹⁹.

2.7.2. Tg 2,18-20: uma fé genuína necessita de obras concretas.

Tiago, seguindo o método da diatribe, inicia o v.18 com um diálogo fictício, “com interlocutor imaginário”¹⁰⁰. A fórmula “ἀλλ’ ἐρεῖ τις/*mas alguém dirá*”

⁹⁵ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 95.

⁹⁶ MARTIN, R. P., James, p. 85.

⁹⁷ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 191.

⁹⁸ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 95.

⁹⁹ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 815.

¹⁰⁰ JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 241.

introduz a objeção de um oponente¹⁰¹. O v.18 foi classificado por Dibelius como “uma das passagens mais difíceis do Novo Testamento”¹⁰² e, de fato, existem muitos debates entre os comentadores sobre ele. Os problemas giram em torno das seguintes questões: quem é o oponente no v.18a? Onde termina a fala deste oponente? Os pronomes pessoais são genéricos, ou referem-se ao próprio Tiago e ao seu oponente?¹⁰³ Considerando-se que a fala do interlocutor começa no v.18a, e que os pronomes pessoais se refiram especificamente a Tiago e seu interlocutor, a compreensão do v.18ab seria que Tiago possui fé, enquanto o seu oponente obras. Contudo, o contexto não permite tal interpretação. Assim, é mais provável que os pronomes pessoais sejam tomados com o sentido mais genérico, bastante similar ao uso de “μὲν...δέ/por um lado... por outro”¹⁰⁴. Nesse caso, o suposto interlocutor¹⁰⁵ estaria afirmando que alguns têm obras e outros têm fé. As obras seriam vistas como optativas e separadas da fé, e a falta delas não acarretaria nenhum dano para a vida cristã. Esse é então o ponto de vista do oponente de Tiago.

Tal afirmação contradiz com o que Tiago expõe durante toda a sua perícope. Por isso, ele retoma a fala no v.18d¹⁰⁶ ordenando que o seu oponente mostre, com o sentido de provar, a fé sem obras, algo que para o autor da epístola é impossível. E, em contrapartida, ele mostraria a fé a partir das obras. Com isso, pode-se afirmar que não se trata de um oponente real a Tiago, mas um recurso estilístico adotado pelo autor para apresentar os argumentos que comprovam a sua tese da união indissolúvel entre fé e obras. Os pronomes “σύ/tu” e “καγὼ/eu/também eu” são aplicados para dar ênfase aos pontos de vistas opostos, e devem ser tomados de forma genérica. Para Tiago, é incompreensível “uma fé sem obras como modo de vida aceitável diante de Deus”¹⁰⁷.

Como o oponente de Tiago não foi capaz de responder ao desafio proposto (v.18de), o próprio autor da epístola passa então a demonstrar a impossibilidade de tal prerrogativa. Para isso, ele faz uso do argumento “ad absurdum / absurdo”¹⁰⁸, quando cita que mesmo os demônios creem que Deus é um só. Esta citação está relacionada ao *Shemá Israel* (Dt 6,4-9)¹⁰⁹, que no primeiro século era frequentemente citado pelos judeus “ao raiar do dia, na hora do sacrifício depois do meio-dia e à noite, e provavelmente sempre que entravam ou saíam de casa”¹¹⁰.

O absurdo do argumento de Tiago é que esta confissão também é conhecida dos demônios; eles também creem que Deus é um. Portanto, aqueles que possuem

¹⁰¹ DIBELIUS, M., James, p. 154.

¹⁰² DIBELIUS, M., James, p. 154.

¹⁰³ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 907-908.

¹⁰⁴ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 914.

¹⁰⁵ JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 243.

¹⁰⁶ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 96; JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 240.

¹⁰⁷ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 907-908.

¹⁰⁸ DIBELIUS, M., James, p. 154; MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 930.

¹⁰⁹ MARTIN, R. P., James, p. 89.

¹¹⁰ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 925.

apenas a crença, são iguais aos demônios. “Se o cristianismo não for nada além daquilo que também têm os demônios, essa fé está em péssimo estado”¹¹¹. Os demônios são regularmente vistos nos relatos de exorcismos presentes nos Evangelhos; “eles reconhecem a Jesus e temem o seu poder”¹¹² (Mc 1,24; 5,7). Tiago afirma que os demônios “πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν/*creem e tremem*”. O verbo “φρίσσω/*tremem*” só aparece neste versículo (v.19e) em todo o NT, mas seu uso é comum no grego clássico¹¹³. O verbo tem o sentido de eriçar-se, tremer de terror¹¹⁴; reação comum de espanto e medo diante da divindade.

Para Mcknight, Tiago não os está igualando aos demônios, mas dizendo que estas pessoas são piores do que os demônios; pois estes “estremecem na presença de Deus, mas os que não têm obras estão completamente alheios e entregues à superficialidade de sua fé e à condenação que enfrentam se não abandonarem sua insensibilidade”¹¹⁵. Não basta apenas crer e recitar um credo, isto até mesmo os demônios são capazes de fazer. É necessário demonstrar, por meio da ação, a fé que é confessada e professada. No v.20 Tiago apresenta um novo desafio: “Θέλεις δὲ γινῶναι, ὃ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν;/ *Mas queres saber, ó homem estéril, por que a fé sem obras é inútil?*” Este tipo de questionamento é comum “à retórica, persuasão e argumentação”¹¹⁶ (Rm 13,3). A expressão “ὃ ἄνθρωπε κενέ/*ó homem estéril*” também é uma injúria habitual na diatribe¹¹⁷.

O uso do adjetivo “ἀργή/*inútil*” parece ser um “trocadilho” do autor com “χωρὶς τῶν ἔργων/*sem obras*”, pois “ἀργός/*inútil*” é uma contração de α-ἔργον/*não-obra*” (não-trabalho)¹¹⁸. Tiago tem “em mente que a fé sem obras não pode salvar, e não efetua a vontade de Deus no mundo”¹¹⁹. A partir desta premissa e destes questionamentos, ele vai introduzir dois exemplos das Escrituras: Abraão e Raab, que serão usados como argumentos finais do autor, em sua proa escriturística.

2.7.3. Tiago 2,21-25: Argumentos escriturísticos que comprovam que a verdadeira fé é manifestada pelas obras.

Os vv.21-25 desta perícope são os que mais causam controvérsias, porque Tiago passa a usar vocabulários paulinos, e se vale do exemplo de Abraão, citado por Paulo em suas cartas aos Romanos e Gálatas (Rm 4,1-25; Gl 3,6-18), como prova escriturística, quando argumenta que a justificação é mediante a fé e não

¹¹¹ DIBELIUS, M., James, p. 154.

¹¹² VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 96.

¹¹³ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 96.

¹¹⁴ ROPES, J. H. A Critical and Exegetical Commentary on the St. James, p. 216.

¹¹⁵ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 931.

¹¹⁶ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 933.

¹¹⁷ DIBELIUS, M., James, p. 154; PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 122.

¹¹⁸ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 97.

¹¹⁹ MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 936.

pelas obras. Apesar do contexto e da tese que procura defender serem diferentes, o uso que faz do verbo “δικαιόω/*justificar*” associado às obras leva à interpretação de que ele se opõe ao ensinamento paulino. Para um melhor entendimento da perícope, faz-se necessário ponderar sobre o contexto em que Paulo usa o exemplo de Abraão e compreender o sentido do substantivo “ἔργον/*obra*” em Tiago e Paulo.

Quando o apóstolo Paulo escreveu a sua carta aos Gálatas, ele estava em um embate com judeus que queriam impor, aos recém-convertidos da igreja da Galácia, o estilo de vida judaico, em especial a observância da circuncisão e dos rituais de pureza (Gl 2,1-21; 5,2-3; 6,12-13). Paulo fala especificamente sobre os aspectos da lei que eram utilizados como marca de identidade judaica (circuncisão, regras de pureza, observância do sábado e das festas, entre outros). Em sua carta aos Romanos, Paulo fez uma exposição do seu evangelho, enfatizando principalmente os pontos que causavam mais polêmica, entre eles, a justificação pela fé e não por meio das obras da lei. O apóstolo, fez uso do patriarca Abraão para demonstrar que “pagãos e judeus são considerados justos diante de Deus em virtude da fé em Jesus Cristo”¹²⁰.

Abraão sempre foi visto como um modelo e pai da fé para os judeus, e, geralmente, a sua “fé no Deus único era apresentada em contraste com a idolatria”¹²¹. Para o judaísmo, a fé e as obras de Abraão eram sempre vistas juntas¹²², sendo isto um resquício do que se vê em Tiago¹²³. Os adversários de Paulo, também se utilizaram de Abraão para mostrar a importância da observância da lei, pois ele era tido como um exemplo de obediência¹²⁴, inclusive à lei, mesmo antes de ela ser promulgada¹²⁵. Mesmo que os argumentos de Paulo estejam dentro da tradição judaica, ele demonstra que a justificação de Abraão não foi pelas obras da lei. “A obediência da fé significa decisivamente estar e permanecer sob a promessa ouvida, o que deve ser demonstrado por uma vida cristã”¹²⁶.

Em Rm 4,9-10, Paulo afirma que a Abraão foi creditada justiça quando ele ainda era incircunciso, ou seja, a circuncisão, sinal da aliança, era um símbolo de pertencimento, mas não era suficiente para garantir a justiça. A justificação é gratuita, recebida como dom de Deus e não meritória. Por isso, Abraão não tinha do que se orgulhar e, conseqüentemente, nenhum dos judeus. A promessa feita ao patriarca de que ele seria “fonte de bênção para todos os povos”¹²⁷ (Gn 18,18), mostra ainda que a justificação também não é exclusividade de um único povo. Aqueles que têm fé, tal como o patriarca, são tidos como pertencentes à filiação

¹²⁰ CALVERT, N. L., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 17.

¹²¹ CALVERT, N. L., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 17.

¹²² CALVERT, N.L., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 13.

¹²³ KASEMANN, E., Perspectivas Paulinas, p. 134.

¹²⁴ JEREMIAS, J., Ἀβραάμ, p. 2.

¹²⁵ CALVERT, N. L., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 18.

¹²⁶ KASEMANN, E., Perspectivas Paulinas, p. 135.

¹²⁷ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 74.

abrâmica, independente da circuncisão. Com isso, Paulo abre o caminho para que os pagãos não sejam excluídos das promessas de Deus, ainda que não pertençam ao judaísmo e nem tenham sido circuncidados.

O contexto em que Paulo usa o exemplo de Abraão para defender a justificação pela fé e não pelas obras está diretamente relacionado à prática da lei mosaica, especificamente, os conteúdos da lei que eram tidas como limitantes para diferenciar os judeus dos demais povos. Portanto, ao falar de obras, Paulo está se referindo às obras da lei, expressão que não é encontrada em Tiago. Os problemas debatidos pelo apóstolo Paulo não são os mesmos de Tiago, cuja preocupação está voltada para questões ético-morais, e não sobre a necessidade de se tornar judeu para ser justificado. Os cenários são diferentes e, por isso, eles usam abordagens diferentes quando tratam de Abraão. Mas isso não significa que os seus posicionamentos sejam contraditórios.

A abordagem usada por Tiago interpreta o exemplo de Abraão à luz do sacrifício de Isaac (Gn 22,9); seguindo a tradição judaica (1 Mc 2,52), ele foi justificado por ter se mantido fiel na provação, e “não somente porque confiou na promessa, mas porque a sua fé resistiu e suportou a dureza da prova”¹²⁸. Abraão era o protótipo de alguém que foi provado por Deus em diversos momentos de sua vida e confiou em suas promessas mesmo contra a desesperança. O sacrifício de Isaac foi o clímax da demonstração dessa confiança, pois era considerado “como a maior e mais significativa das provas”¹²⁹. O pedido de Deus a Abraão colocava em risco às suas próprias promessas de fazer dele uma grande nação e a Aliança com os herdeiros desta promessa. Mas a disposição de Abraão em atender a Deus fez com que ele renovasse as suas promessas. Abraão se tornou o pai da fé monoteísta e sua “obediência e fidelidade a Deus representaram a possibilidade de existência, identidade e fé”¹³⁰ para toda uma nação.

No v.22b tem-se o emprego do verbo “συνεργεῖω/*cooperar*”, que ocorre cinco vezes no NT, sendo três delas no corpus paulino (Mc 16,20; Rm 8,28; 1Cor 16,16; 2Cor 6,1). O verbo está sendo usado para apresentar um jogo de palavras com o adjetivo “ἀργή/*inútil*”¹³¹ (v.20b), demonstrando que ser “justificado é o oposto de ser inútil”¹³². O sentido do verbo é trabalhar em conjunto, indicando que a fé e as obras de Abraão cooperam uma com a outra. A sua fé o levou a arriscar tudo, incluindo o seu filho e, conseqüentemente, a promessa de que dele sairia uma grande nação. E por causa das suas obras, a sua fé foi aperfeiçoada.

O verbo “τελειόω/*aperfeiçoar*” pode significar completar, realizar, pôr em prática; ser completado ou amadurecer na voz passiva. O sentido de aperfeiçoar é

¹²⁸ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 97.

¹²⁹ DIBELIUS, M., James, p. 162.

¹³⁰ VIEGAS, A. S.; DIAS, E. C., O Deus que pro-vê e que faz ver: uma abordagem narrativa de Gênesis 22, p. 493.

¹³¹ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 98.

¹³² MCKNIGHT, S., The Letter of James, p. 933.

visto na LXX (Ez 27,11), assim como o de cumprir está presente no NT¹³³. Aqui é usado para indicar que foram as obras de Abraão que tornaram a sua fé melhor, fizeram com que ela amadurecesse. Logo, a argumentação de Tiago é que Abraão foi justificado em seu equilíbrio entre fé e obras, e não apenas por uma das duas dimensões da vida de crente em Deus; ambas foram empregadas para alcançar um objetivo comum, e isso só ocorreu “porque o patriarca fez o que Deus lhe ordenou que fizesse”¹³⁴. Um uso paralelo deste verbo encontra-se em 1Jo 4,12, denotando que o amor de Deus cumpre o seu intento quando ele é expresso no amor ao próximo. Para ser considerado justo diante de Deus é preciso mais do que confessar que Deus é um só¹³⁵; faz-se necessário acolher a graça, concedida gratuitamente por meio da fé e permitir que ela atue concomitantemente com as obras, a fim de tornar manifesto por meio das ações a confiança que é depositada em Deus¹³⁶.

O v.23bc é uma citação de Gn 15,6, no qual Deus promete a Abraão lhe dar um herdeiro e multiplicar a sua posteridade. Após receber a promessa é dito que Abraão creu em Deus, o considerou digno de confiança, e isto lhe foi imputado para justiça. O substantivo “δικαιοσύνη/*justiça*” no NT “designa uma qualidade ou potência de Deus, da qual o homem, por meio da fé e das boas ações, pode participar, recebendo-a não como algo devido, mas como um dom”¹³⁷. Também é um termo central nos escritos paulinos, especialmente na carta aos Gálatas e aos Romanos. As interpretações de Paulo e de Tiago para este termo não são opostas, mas os contextos nos quais inserem o substantivo “δικαιοσύνη/*justiça*” são diferentes, e isso precisa ser levado em consideração ao se realizar a análise de ambos.

O uso do verbo “ἐλογίσθη/*foi imputado*” está na forma de aoristo passivo porque Tiago faz uma citação a partir da LXX, e não a partir do texto hebraico, o que é comum entre os autores do NT. Em hebraico, o verbo “חָשַׁב/*imputar*” está na forma ativa, enfatizando que Deus é o sujeito da ação. Apesar da forma passiva no grego, o contexto permite discernir que é Deus quem pratica ação, e, por isso, é chamado de passivo divino¹³⁸. Interessante observar que o verbo, em hebraico, quando associado à preposição “לִ/para”, tem o sentido de “computar-lhe como mérito, pôr-lhe na conta como crédito (linguagem comercial)”¹³⁹. É possível que esta conotação verbal tenha ocasionado o desenvolvimento de uma perspectiva,

¹³³ DELLING, G., *τελειόω*, p. 557.

¹³⁴ MOO, D. J., *The Letter of James*, p. 137.

¹³⁵ Ressalta-se que é dito que Abraão acreditava em um único Deus criador. Esta perspectiva é vista nas tradições judaicas, e em Filon.

¹³⁶ MUSSNER, F., *La Lettera di Giacomo*, p. 201.

¹³⁷ LACERDA, B. A., *A justiça no Novo Testamento*, p. 594.

¹³⁸ Chama-se passivo divino quando é usado o passivo, mas Deus é o sujeito óbvio (WALLACE, D.B., *Gramática grega. Uma sintaxe exegética do Novo Testamento*, p. 437).

¹³⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 250.

entre “os rabinos, que remove o julgamento da vontade pessoal de Deus e transforma em reconhecimento geral”¹⁴⁰.

O rabino Rashi, comentando Gn 15,6, afirma que: “O Santo, bendito seja Ele, atribuiu a Abraão [justiça] como um mérito, por causa da fé com que ele havia nele confiado”¹⁴¹. Seguindo a mesma linha de pensamento, OrHaChaim diz: “Ele acreditou em D’us que considerou isso como um mérito para ele”¹⁴². Contudo, existem alguns rabinos que se opõem a esta visão. Ramban, por exemplo, entende que “Abraão creu em D’us e isto foi considerado devido à justiça do Santo, e não por causa do estado de justiça de Abraão e sua recompensa”¹⁴³. Chizkuni¹⁴⁴ também afirma que Abraão não entendeu que a promessa que havia recebido era algo a que tivesse direito. Para Nachmanides, Abraão compreendeu isso “como um ato da bondade de Deus, e não como uma recompensa por suas boas ações”¹⁴⁵.

Os comentários rabínicos apresentam algumas divergências acerca desse texto. Mas é fundamental recordar que Tiago o interpretou à luz da tradição judaica, tendo em mente o sacrifício de Isaac, para defender a sua tese da unidade entre fé e obras. Apesar do vocabulário paulino utilizado, as formas como cada um usa o texto são diferentes, e devem ser observadas.

Paulo lê Gn 15,6 em seu contexto imediato, é cuidadoso em observar sua disposição cronológica e se apropria do versículo como prova de que Abraão obteve uma declaração de que era justo com base na fé somente. Tiago lê Gn 15,6 no ciclo da narrativa abraâmica e observa que o tipo de fé apresentado nesse versículo é “aperfeiçoado” pelo tipo de obediência demonstrada em Gn 22. Assim, comprova que a verdadeira fé nunca está sozinha¹⁴⁶.

Tiago afirma ainda que Abraão foi chamado “φίλος θεοῦ/*amigo de Deus*”. Esta caracterização não se encontra em Gn 15,6, embora esteja intimamente relacionada a ela, pela estrutura rítmica. O atributo faz parte de uma “longa tradição judaica e cristã (1 Clem 17,2), que parece ter origem em textos como Is 41,8”¹⁴⁷: “σὺ δὲ Ἰσραὴλ παῖς μου Ἰακώβ ὃν ἐξελεξάμην σπέρμα Ἀβραὰμ ὃν ἠγάπησα/*E tu, Israel, meu servo, Jacó, a quem escolhi, descendência de Abraão, a quem ameï*” (ver também Gn 18,17.19; Is 51,2; 2Cr 20,7). Parece ser utilizado como um título, que era usualmente aplicado a Abraão¹⁴⁸. O uso verbal de “ἐκλήθη/*foi chamado*” também está na voz passiva, indicando que foi Deus quem deu a Abraão o título. A designação funciona como uma conclusão desse primeiro argumento escriturístico de Tiago.

¹⁴⁰ HEIDLAND, H. W., λογίζομαι, p. 595.

¹⁴¹ RASHI, Comentário ao livro de Gênesis.

¹⁴² ORHACHAIM., Comentário ao livro de Gênesis.

¹⁴³ RAMBAN, Comentário ao livro de Gênesis.

¹⁴⁴ CHIZKUNI, Comentário ao livro de Gênesis.

¹⁴⁵ BAHYA, R., Comentário ao livro de Gênesis.

¹⁴⁶ CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 1232.

¹⁴⁷ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 98.

¹⁴⁸ ROPES, J. H., A Critical and Exegetical Commentary on the St. James, p. 223.

O v.24a inicia-se com o uso verbal de “ὁρᾶτε/*vede vós*”, no imperativo plural (2 p. p.); ou seja, com o sentido volitivo de “preste atenção”, “perceba”, diferente do que ocorre no v.22a, quando o uso verbal de “βλέπεις/*vês tu*” é usado no presente do indicativo singular (2 p. s.). O v.24bc responde não apenas às perguntas retóricas feitas em v.21ab, mas principalmente às questões levantadas no início da perícopa (v.14), indicando que uma fé que não possui obras é completamente inútil para salvar. “A fé é de natureza espiritual, e ninguém pode mostrar tê-la sem as obras, ao passo que quem tem as obras pode mostrar a própria fé”¹⁴⁹. Logo, o ser humano é salvo, não somente pela fé, mas também pelas obras, que apontam para a fé que ele confessa ter.

A segunda prova escriturística apresentada por Tiago (v.25) diz respeito à Raab¹⁵⁰. Ela é mencionada como a prostituta que acolheu os espiões em Jericó (Js 2,1-21) e, por causa desse ato, ela e sua família foram poupadas na época da destruição da cidade (Js 6,17.22-25). Além deste versículo, no NT, ela também é citada na genealogia de Jesus, em Mt 1,5, e em Hb 11,31, que afirma que: “Πίστει Ραὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ’ εἰρήνης/*Pela fé, Raab, a prostituta, não pereceu junto com os desobedientes, porque acolheu os espiões pacificamente*”, texto que apresenta os maiores exemplos de fé dos antepassados, homens e mulheres de fé da longa história e tradição de Israel.

O fato dela ser retratada como uma prostituta, e ainda assim ser usada como exemplo, ao lado do patriarca Abraão, é bastante curioso. “A tradição judaica a tinha em alta estima como um modelo de fé entre as nações pagãs”¹⁵¹ e “antigas tradições rabínicas identificavam Abraão e Raab como brilhantes exemplos de prosélitos”¹⁵², como exemplos genuínos de fé e obras¹⁵³. É possível que estas sejam razões para Tiago utilizá-la e fazer uso dela. Carson¹⁵⁴ chama a atenção para o fato de que Tiago, talvez, quisesse ampliar a sua ilustração dispondo do conceituado patriarca de Israel e de uma prostituta gentia desconhecida, para externar que a verdadeira fé é demonstrada por meio de ações. Ao ser colocada ao lado de alguém considerado como herói para os judeus, ela também se torna uma heroína.

Mas quais as ações de Raab que possibilitaram ela ser mencionada? Em 1 Clemente, Abraão e Raab são colocados juntos, como exemplos de fé e hospitalidade¹⁵⁵ (1Clem 8,6-7; 12,1). Logo, Tiago continua a defender a inseparabilidade entre fé e obras, usando Raab em paralelo com Abraão. A construção do

¹⁴⁹ BOTTINI, C., Lettera di Giacomo, p. 562.

¹⁵⁰ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 131.

¹⁵¹ VOUGA, F., A carta de Tiago, p. 99.

¹⁵² CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 1233; PERKINS, P., I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 123; MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 209-210; PÉREZ MILLOS, S., Santiago, p. 156-160; MARTIN, R. P., James, p. 96-97; JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 248-249.

¹⁵³ JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 247.

¹⁵⁴ CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 1233.

¹⁵⁵ DIBELIUS, M., James, p. 166-167.

v.25a: “οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη/*não foi justificada pelas obras*” se assemelha ao v.22a, e o uso de “ὁμοίως/*assim*” acentua ainda mais os paralelos que Tiago deseja estabelecer. As diferenças são: a brevidade com que trata acerca de Raab, não menciona a sua fé, e tampouco detalha como ela foi salva. Nada é dito sobre estas questões porque seguem a mesma linha de argumentos já apresentada anteriormente pelo autor, quando tratou de Abraão.

O importante aqui é que Raab, assim como Abraão, é um testemunho de que a sua hospitalidade (v.25bc) e o cuidado para com os mensageiros de Josué (ou as suas obras) eram uma prova de sua fé em Deus. Ela estendeu a mão para os israelitas quando eles se viram em necessidade, ajudou-os a irem embora em segurança por outro caminho, mesmo sem ter elo algum com eles. Tal comportamento é o que Tiago esperava de uma comunidade que professava a fé em Jesus, em relação aos irmãos mais necessitados e pobres.

2.7.4. Tg 2,26: *Epílogo: uma fé genuína, sem obras, não existe.*

A conclusão da argumentação do autor da epístola é apresentada no v.26, no qual ele compara a fé sem obras a um corpo sem o espírito. O substantivo “σῶμα/*corpo*” possui vários equivalentes em hebraico como: “שָׁרֵף” e “בָּשָׂר”, ambos traduzidos como carne. Contudo “בָּשָׂר/*carne*”, em seu “sentido ampliado pode significar a totalidade do corpo ou a pessoa”¹⁵⁶. A LXX também usa “σῶμα/*corpo*” para “cadáver”, porém, distingue o termo de “σάρξ/*carne*”, que é usado com o “caráter de pecado ou de natureza terrena”¹⁵⁷. Apesar dos termos hebraicos serem traduzidos como “corpo”, os seus sentidos são muito mais amplos.

De igual forma, também o substantivo “πνεῦμα/*espírito*” possui muitos significados para o mundo grego e bíblico. O seu equivalente hebraico é “רוח/*sopro*” (“hálito, espírito”), compreendido como o princípio vital¹⁵⁸, quando aplicado ao ser humano; porém também este substantivo possui uma ampla variedade de significados. Os termos “σῶμα/*corpo*” e “πνεῦμα/*espírito*” aduzem “tanto para aspectos do homem quanto para o homem considerado como um todo”¹⁵⁹, porque o pensamento semítico concebe o ser humano como uma unidade. Em razão disso, que Tiago compara a fé sem obras com um corpo sem espírito.

Para Tiago, fé e obras constitui uma unidade, tal como o corpo e espírito representam a visão unitária do ser humano. A fé, para Tiago, não pode ser encarada como algo abstrato, alienado da realidade histórica. Antes, ela precisa ser algo concreto, que se manifesta por meio de boas obras. E, assim como o corpo e o espírito cooperam para a continuidade da vida¹⁶⁰, de igual forma a fé e as obras trabalham em uníssono para a salvação e para uma vida cristã autêntica.

¹⁵⁶ ALONSO SCHÖKEL, L. A., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 121.

¹⁵⁷ SCHWEIZER, E., σῶμα, p. 533.

¹⁵⁸ BIEDER, W., πνεῦμα, p. 240.

¹⁵⁹ RUBIO, A. G., Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã, p. 322.

¹⁶⁰ ROPES, J. H., A Critical and Exegetical Commentary on the St. James, p. 225.

Considerações finais

A questão central da perícope de Tg 2,14-26 é a falta de boas obras na comunidade cristã. Para o autor da epístola de Tiago fé/obras estão tão intimamente relacionadas que uma não pode existir sem a outra. Ele não tem a intenção de formular dogmaticamente o que é necessário para salvação, mas sim mostrar a incompatibilidade da vida cristã sem obras. A epístola expõe que uma fé incapaz de gerar compaixão ou de ser traduzida em boas obras é insuficiente para produzir salvação. Nesse sentido, o autor se aproxima dos ensinamentos do sermão do Monte (Mt 5-7) e do apóstolo Paulo (Rm 13,10-12; Gl 5,6.14.21), nos quais a prática do amor fraterno é enfatizada como plenitude da lei.

Neste ponto é importante destacar que não existe uma disputa ou mesmo uma controvérsia entre Paulo e Tiago, como muitos aventaram e defenderam. Paulo, ao escrever sobre a justificação pela fé, estava em diálogo com grupos judaicos que queriam impor o regime da lei aos novos convertidos. Para esses judeus, também chamados de judaizantes, os novos convertidos precisavam cumprir todos os ritos de identidade judaica, pois a salvação, para eles, ainda estava ligada à observância da lei e em ser parte do povo escolhido por Deus.

Para Paulo, a lei cumpriu o seu propósito até a vinda de Jesus e, a partir daí, a salvação era por meio da fé em Jesus e os membros da comunidade de crentes passariam a ser guiados pelo Espírito. Observa-se que são problemáticas totalmente ausentes da epístola de Tiago. Não se vê nenhuma discussão dessa natureza em seu texto. As questões apresentadas em sua epístola dizem respeito à prática da vida cristã e em como tal prática manifesta a fé. Portanto, ele não trata sobre o que é justificação ou se alguém é justificado por meio de fé ou de obras. O uso que faz da palavra justificação pode ter sido retirado do texto paulino, mas foi usado apenas para apresentar os seus argumentos escriturísticos e, provavelmente, para corrigir uma interpretação equivocada daquilo que Paulo havia escrito, já em seu tempo.

Em relação à ideia de que Tiago era um legalista algumas considerações devem ser feitas. A relação de Tiago com a lei não era a mesma dos judaizantes, ou seja, as obras a que se refere não são práticas legalistas identitárias como: circuncisão, cumprimento das festas, observância do sábado e de rituais de purificação. As obras por ele citadas são atos de misericórdia, de compaixão para com o seu próximo, de gestos concretos¹⁶¹. Além disso, deve-se ressaltar também que a Torá, comumente chamada de lei, é principalmente ensino. “A Torá é marcada por uma estrutura dupla. Trata-se da história da salvação do povo israelita, a qual se concretiza, posteriormente, num projeto jurídico que quer servir à construção de uma sociedade justa”¹⁶².

¹⁶¹ BOTTINI, G. C., *Lettera di Giacomo*, p. 126.

¹⁶² GRENZER, M., *O caminho dos justos e perversos. Exegese do Salmo I*, p. 339.

Portanto, a Torá não diz respeito apenas a cumprir os ritos identitários judaicos, mas principalmente, serve como guia para a formação de uma sociedade mais fraterna e igualitária, na qual a memória de suas tradições sempre possa lembrá-los de não adotarem o mesmo governo opressor a que foram submetidos. Para os “judeus não havia diferença entre o sagrado e o profano e, portanto, o comportamento em relação ao próximo influencia na relação com Deus”¹⁶³. Estes entendimentos eram parte do povo judaico e, estavam tanto em Tiago como em Paulo, quanto em Jesus, quando ele resume os mandamentos em: amar ao seu Deus de todo o coração e ao seu próximo como a si mesmo (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28).

A perícope Tg 2,14-26 não tem como objetivo tratar o binômio justificação por obras *versus* justificação pela fé. Mas mostrar que a fé genuína é acompanhada por boas obras. Em virtude do abordado, percebe-se que o texto foi mal interpretado, acarretando deficiências para uma vida cristã autêntica. Ele não afirma que a salvação é mediante as obras, pois o seu interesse não é dogmático, porém, diz que sem uma fé genuína, o que implica boas obras, não se pode alcançar salvação. Este equívoco é visto ainda hoje nas diversas interpretações que enfatizam a fé como critério para salvação, mas renunciam ao amor fraterno e ao cuidado com o próximo, produzindo um cristianismo raso e superficial, descuidando, sobremaneira, dos mais pobres e fragilizados.

Referências bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAHYA, R. Comentário ao livro de Gênesis. *Sefaria*. Disponível em: <<https://www.sefaria.org/Gene-15.6?lang=bi&with=Rabbeinu%20Bahya&lang2=en>>. Acesso em 12/01/2022.
- BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo (II)*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A (org). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BIEDER, W. πνεῦμα. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 237-256.
- BORING, M. E. *Uma Introdução ao Novo Testamento: História, Literatura, Teologia*. Questões Introdutórias do Novo Testamento e *Escritos Paulinos*. Vol.1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2016.
- BORING, M. E. *Uma Introdução ao Novo Testamento: História, Literatura, Teologia*. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. Vol. 2. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2016.
- BOTTINI, C. Lettera di Giacomo. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (org.). *Temí Teologici della Bibbia*. Milano: San Paolo, 2010, p. 559-564.
- BOTTINI, G. C. *Lettera di Giacomo*. Milano: Paoline, 2014.
- BROWN, R. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2012.

¹⁶³ GRENZER, M., O caminho dos justos e perversos. Exegese do Salmo I, p. 336-337.

- CALVERT, N. L. Abraão. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, Paulus e Edições Vida Nova, 2008, p. 11-21.
- CHAMPLIN, R. N. *Comentários aos livros de Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João, Judas e Apocalipse*. O Novo Testamento interpretado versículo por versículo, v.6. São Paulo: Editora Hagnos, 2014.
- CHIZKUNI. Comentário ao livro de Gênesis. *Sefaria*. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis.15.6?lang=bi&with=Chizkuni&lang2=en>. Acesso em 12/01/2022.
- DELLING, G. τελειώω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 557-558.
- DIBELIUS, M. *James*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary of the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- FOERSTER, W., σφζω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 520-526.
- GONZAGA, W. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”. In: FERNANDES, L. A.; MAZZAROLO, I.; LIMA, M. L. C. (orgs.). *Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios*. Santo André: Academia Cristã do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago., 2017.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr., 2017.
- GONZAGA, W. Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2018.
- GRENZER, M. O caminho dos justos e perversos. Exegese do Salmo I. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro ano XV n. 38, p. 335-348, mai./ago., 2011.
- HEIDLAND, H. W. λογίζομαι. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 594-595.
- JEREMIAS, J. Ἀβραάμ. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 2.
- JOHNSON, L. T. *The Letter of James*. The Anchor Bible 37A. New York: Doubleday, 1995.
- KÄSEMANN, E. *Perspectivas Paulinas*. 2 ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- LACERDA, B. A. A Justiça no Novo Testamento. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.35, n.3, p. 593-612, set./dez., 2020.
- LIMA, M. L. C. *Exegese Bíblica*. Teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- MARGUERAT, D.(org.). *Novo Testamento. História, Escritura e Teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MARTIN, R. P. *James*. *Word Biblical Commentary* 48. Waco: Publisher, 1998.
- MCKNIGHT, S. *The Letter of James*. *New International Commentary on the New Testament*. Michigan: Grand Rapids, 2011.
- MEYNET, R. La retorica bíblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MICHAELIS, W. ὁπάω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 51-59.
- MOO, D. J. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- MUSSNER, F. *La Lettera di Giacomo*. Brescia: Paideia, 1970.

- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- OMANSON, R. L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- ORHACHAIM. Comentário ao livro de Gênesis. *Sefaria*. Disponível em: <<https://www.sefaria.org/Genesis.15.6?lang=bi&with=Or%20HaChaim&lang2=en>>. Acesso em 12/01/2022.
- PÉREZ MILLOS, S. *Santiago*. Barcelona: CLIE, 2011.
- PERKINS, P. *I e II Pietro, Giacomo e Giuda*. Torino: Claudiniana, 2015.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- RAD, G. V. εἰρήνη. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 228-232.
- RAMBAN. Comentário ao livro de Gênesis. *Sefaria*. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Genesis.15.6?lang=bi&with=Ramban&lang2=en>>. Acesso em 12/01/2022.
- RASHI. Comentário ao livro de Gênesis. *Sefaria*. Disponível em: <<https://www.sefaria.org/Genesis.15.6?lang=bi&with=Rashi&lang2=en>>. Acesso em 12/01/2022.
- ROPES, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the St. James*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T. Clark, 1991.
- RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 307-308.
- SCHWEIZER, E. σῶμα. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 530-540.
- VIEGAS, A. S.; DIAS, E. C. O Deus que pro-vê e que faz ver: uma abordagem narrativa de Gênesis 22. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.45, p.478-495, set./dez., 2013.
- VOUGA, F. *A carta de Tiago*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- WALLACE, D. B. *Gramática Grega: Uma Sintaxe Exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.
- WEBER, R.; GRYSOON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata. Luxta Vulgata Versionem*. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 8 ed. revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

Capítulo VIII

Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus

Waldecir Gonzaga¹

Rogério Dornelas²

Introdução

Este ensaio tem como escopo oferecer uma segmentação e tradução do texto grego, notas de crítica textual, delimitação, proposta de estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica³, análise do gênero literário, comentário exegético e uma aplicação pedagógico-pastoral de 1Jo 2,12-17. Este texto conta com um grande convite a amar a Deus e não ao mundo⁴ ou, como afirma, “o amor do Pai e não a concupiscência do mundo”⁵; de tal forma que a 1João constitui-se em um forte convite/admoestação/exortação a não viver mais segundo o amor do mundo e sim segundo a vontade do Pai⁶. Como *Sitz in Leben* têm-se falsos mestres se infiltrando na comunidade joanina, possivelmente suscitando questionamentos sobre o sacrifício de Jesus, sobre deveres atinentes a quem professa seu nome e bênçãos disto decorrentes.

Cada um dos dois Testamentos Bíblicos (AT e NT) tem divisões em vários *blocos*, devido aos vários gêneros literários que há no conjunto das Sagradas Escrituras. O Novo Testamento conta com 27 livros, tendo uma divisão que corresponde aos quatro *Evangelhos* (Mateus, Marcos, Lucas e João); o livro dos *Atos dos Apóstolos*; as treze cartas *Paulinas* (Romanos, 1-2 Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1-2 Tessalonicenses, 1-2 Timóteo, Tito e Filemon);

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

² Mestrando em Teologia (Área Bíblica) pela PUC-Rio. E-mail: ruahelohim7@gmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7252996995144280> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0639-2733>.

³ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

⁴ MAZZAROLO, I., As três cartas de São João, p. 64; STOTT, J. R. W., 1, 2 e 3 de João, p. 85-88; BULTMANN, R., Le Lettere di Giovanni, p. 62-63; SMITH, D. M., Le Lettere di Giovanni, p. 74; GRÜNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 333; MUÑOZ, D., Cartas de Juan, p. 128-129.

⁵ MORGEN, M., As Epístolas de João, p. 27.

⁶ MUÑOZ, D., Cartas de Juan, p. 128-130; THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas, p. 214.

a carta aos *Hebreus*; as sete cartas *Católicas* (Tiago, 1-2 Pedro, 1-3 João e Judas) e o livro do *Apocalipse*.

Se isso é verdadeiro para o conjunto do inteiro Novo Testamento, o é igualmente para o *corpus* joanino, onde se encontra a Primeira Carta de João. Os textos atribuídos a João Evangelista são diversos e estão distribuídos entre os diversos *corpora* e gêneros literários neotestamentários, a saber: entre os Evangelhos, as Cartas/Epístolas e um Apocalipse. Aliás, João é o único autor do Novo Testamento com essa categoria, pois os demais se enquadram apenas dentro de um único gênero literário, enquanto que João traz também um Apocalipse⁷.

Os escritos Joaninos são assim chamados por serem atribuídos à pessoa de João, filho de Zebedeu, que a *antiga tradição identificava* com “o discípulo que Jesus amava” (Jo 21,20). Nenhum dos cinco escritos do *corpus* Joanino afirma ter sido escrito pelo apóstolo João, filho de Zebedeu, porém faz parte da tradição e da opinião comum. Tendo presente a tradição e várias informações a esse respeito, o Evangelho parece ser anônimo (Jo 21,24: “discípulo amado”); das três Cartas, a 1ª seria de João, o *Apóstolo*, e a 2ª e a 3ª seriam de João, o *Presbítero*; e o Apocalipse seria de João, o *Apóstolo* (Jo 1,1.4), tendo sempre presente a existência de uma escola joanina, como também temos a paulina, a petrina e a tiaguina, por trás de seus escritos⁸.

1. Segmentação e tradução de 1João 2,12-17

A segmentação, tradução e notas de crítica textual referentes à perícope de 1Jo 2,12-17⁹ revelam a beleza e a unidade temática desta parte do texto da primeira carta joanina. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela o zelo de João para com a comunidade, no diálogo entre autor e leitores da carta. Seu autor conhece as necessidades de seus filhos e filhas e as tem presente em seu agir pastoral. O próprio exercício para se segmentar e traduzir o texto bíblico ajuda na crítica textual, bem como a perceber os movimentos e nuances de cada termo empregado no texto, sobretudo de seus verbos, os campos semânticos e mais ainda nos elementos retóricos. Tudo isso auxilia na busca de uma possível estrutura do texto e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

⁷ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 682.

⁸ A fim de se obter melhores dados sobre o *corpus* joanino, sua presença no *corpus* do Novo Testamento, inclusive das cartas no *corpus* das cartas católicas, indicamos: GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

⁹ Texto extraído da edição NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. 28 Ed. (2012).

Γράφω ὑμῖν, τέκνια,	12 ^a	Eu vos escrevo, filhinhos ^[a] ,
ὅτι ἀφένονται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ·	12b	porque perdoados estão os vossos ^[b] pecados por causa do nome dele
γράφω ὑμῖν, πατέρες,	13 ^a	Eu vos escrevo, pais,
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς·	13b	porque tendes conhecido o que é desde o princípio
γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι,	13c	Eu vos escrevo, jovens,
ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν.	13d	porque tendes vencido o ^[c] maligno
ἔγραψα ὑμῖν, παιδιά,	14 ^a	Eu vos escrevi ^[d] , filhinhos,
ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα·	14b	porque tendes conhecido o Pai
ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες,	14c	Eu vos escrevi, pais,
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς·	14d	porque tendes conhecido o que é desde o ^[e] princípio
ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι,	14e	Eu vos escrevi, jovens,
ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε	14f	porque sois fortes ¹⁰
καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει	14g	e a palavra de Deus ^[f] em vós permanece
καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.	14h	e tendes vencido o maligno
Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον	15 ^a	Não ameis ¹¹ o mundo
μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.	15b	nem as coisas que há no ^[g] mundo
ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,	15c	Se alguém ama ¹² o mundo
οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ·	15d	não está o amor ¹³ do Pai ^[h] nele
ὅτι πᾶν τὸ ¹⁴ ἐν τῷ κόσμῳ,	16 ^a	porque tudo o que está no mundo,
ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς	16b	o desejo ¹⁵ da carne
καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν	16c	e o desejo dos olhos
καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου,	16d	e a ostentação da vida
οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς,	16e	não provém do pai
ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν·	16f	mas provém do mundo
καὶ ὁ κόσμος παράγεται	17 ^a	E o mundo passa
καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,	17b	e o desejo dele ^[i]
ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	17c	Mas aquele que faz a vontade de Deus
μένει εἰς τὸν αἰῶνα.	17d	permanece para sempre

¹⁰ O adjetivo vem antes do verbo e recebe ênfase; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 359.

¹¹ Imperativo presente ativo precedido da partícula negativa mostra uma ação em progresso; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 360.

¹² ἐάν τις ἀγαπᾷ: a prótase dessa frase condicional tem o verbo no presente do subjuntivo para expressar incerteza e probabilidade; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 360.

¹³ ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς: trata-se de genitivo objetivo; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 360.

¹⁴ ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς: João usa o adjetivo singular neutro para enfatizar os vícios individuais que ele caracteriza com

três substantivos: ἡ ἐπιθυμία e ἡ ἀλαζονεία; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 360.

¹⁵ Outra tradução para o v.16 pode ser: “Porque tudo o que está no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ostentação da riqueza, não provém do Pai, mas provém do mundo”.

2. Notas de crítica textual de 1João 2,12-17

1Jo 2,12a^[a] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz a variante “τεκνία/*filhinhos*”, enquanto os Manuscritos 442, 1739, 1881 e Dídimo de Alexandria, trazem “παῖδια/*filhinhos*”. Isto provavelmente se deve a uma tentativa de harmonização do v.2,12a com o v.2,14a, o qual traz a variante “παῖδια/*filhinhos*”¹⁶. Tal diferença, todavia, não apresenta dificuldades para o texto em si e muito menos acarreta alterações para a teologia do mesmo. Diante dos manuscritos que sustentam a variante “τεκνία/*filhinhos*”, concorda-se com a opção assumida pelo texto de NA²⁸.

1Jo 2,12a^[b] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “ὅτι ἀφένονται ὑμῖν/*porque perdoados foram vossos*”, com 2ª pessoa dativo plural, enquanto o Manuscrito Uncial Ψ e os Manuscritos Minúsculos 307c,442 e 1611, e Dídimo de Alexandria trazem “ὅτι ἀφένονται ὑμῶν/*porque foram perdoados de vós*”, com 2ª pessoa plural genitivo. Possivelmente isto se deve a uma busca de ajustar sintaticamente a expressão “ὅτι ἀφένονται/*porque foram perdoados*”, a fim de se explicitar de quais pessoas foram perdoados os pecados. Tal diferença, todavia, não apresenta dificuldades para o texto em si e muito menos acarreta alterações para sua teologia. Diante dos manuscritos que sustentam a variante “ὑμῶν/*de vós*” serem poucos, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,13d^[c] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “τὸν πονηρόν/*o maligno*”, no acusativo singular masculino, enquanto que o uncial *Códex Sinaiticus* Ⲱ, duas a quatro testemunhas do *Proto-boairico* trazem “το πονηρόν/*o maligno*”, no acusativo ou nominativo neutro. Isto provavelmente se deve a uma tentativa de ajuste teológico, visto que “como neutro, pode significar ‘o mal, a malignidade, a malvadeza, a maldade, compreendendo causa e efeitos físicos e morais’ e, com nominativo, ‘aquele que é malvado, perverso, maligno, mau’ e ‘o maligno’”¹⁷. Segundo Robertson, a opção pelo acusativo masculino significa que “é o príncipe das trevas que resulta derrotado nesta luta, o diabo”¹⁸. Kretzer afirma que, do ponto de vista linguístico, deve-se preferir o acusativo masculino em 1Jo 2,13 (o maligno)¹⁹. Visto que as variantes não apresentam dificuldades para o texto em si e muito menos acarretam alterações teológicas, e diante dos manuscritos que sustentam a variante “τὸν πονηρόν/*o maligno*”, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,14a^[d] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “ἔγραψα/*escrevi*”, no aoristo indicativo ativo, enquanto que o Manuscrito Minúsculo 81^{vid}, que não pode ser determinado com absoluta certeza, juntamente com os Manuscritos Minúsculos 642, 1175, 1448, 2492, o Códice

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

¹⁷ RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 382.

¹⁸ ROBERTSON, A. B., Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento, p. 641.

¹⁹ KRETZER, A., πονηρός, In: DENT, v. II, p. 1080.

Bizantino BYZ e todos ou a maioria das variantes antigas Latinas, a Vulgata Edição Clementina, o *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine*, e dois ou mais manuscritos da versão Peshitta e a versão Copta Dialética V, trazem “γραφο/ escrevo”, no presente ativo indicativo. Isto provavelmente se deve a uma tentativa de harmonizar com vv.2,12a e com 13ac, com alterações realizadas pelo copista²⁰. Tal diferença, ainda que podendo parecer singular, e apesar de grande peso de fontes da variante, não apresenta dificuldades para o texto em si e muito menos acarreta alterações teológicas. Metzger aponta que “escribas de muitos dos manuscritos posteriores (seguidos pelo *Textus Receptus*) distraidamente escreveram “ἔγραψα/ escrevi” de acordo com as três instâncias anteriores do tempo presente”²¹, enquanto “a evidência externa (o peso dos manuscritos) favorece a leitura que aparece como texto”, argumenta Omanson²². Diante dos manuscritos que sustentam a variante “ἔγραψα/escrevi” e, dado que não se observam dificuldades de interpretação do texto, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,14d^[c] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/desde o princípio”, no acusativo singular feminino, enquanto que os textos do uncial *Codex Vaticanus*, o *Códex Ψ*, que identifica a leitura original quando a correção foi realizada, e Agostinho, que cita a passagem particular como tendo mais de uma forma, trazem “το ἀπ’ ἀρχῆς/ desde o princípio”, no acusativo ou nominativo neutro. Isto se dá provavelmente para ajustes gramaticais. Tal diferença não apresenta dificuldades para o texto em si e muito menos acarreta alterações teológicas. Diante dos manuscritos que sustentam a variante “τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/desde o princípio”, qual também é no v.13b assim encontrada, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,14g^[f] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “τοῦ θεοῦ/de Deus”, enquanto os textos do Códice Vaticano, a versão Copta Sahídica e a versão Copta Dialética V o omitem. Isto se dá provavelmente para harmonizar com 1Jo 1,1.10 e com 2,5.7, com alterações realizadas pelo copista²³. Tal diferença não apresenta dificuldades para o texto, mas poderia acarretar alterações teológicas. Diante dos Manuscritos que sustentam a variante “τοῦ θεοῦ/de Deus”, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,15b^[g] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “τῷ κόσμῳ/no mundo”, no dativo masculino singular, enquanto somente dois Manuscritos Minúsculos 1852 e 1881 o omitem. A omissão talvez possa ser em razão de se traduzir diversas nuances que a palavra “κόσμῳ/no mundo” apresenta, por causa de seu uso em 1Jo 2,2.15-17, e ainda em razão de um entendimento de não necessidade do mesmo, visto que a palavra “τὸν

²⁰ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221.

²¹ METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 640.

²² OMANSON, R. L., *Variantes Textuais do Novo Testamento*, p. 524-525.

²³ GONZAGA, W., “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, p. 221

κόσμον/*para o mundo*” já aparece no mesmo v.15b. Dado que a NA²⁸ pode tê-lo possivelmente mantido como sinônimo de se “frisar/intensificar” acerca de “a quais coisas não se deva amar”, ou seja “μὴ ἀγαπᾶτε/*não ameis*”, e visto que tal diferença não apresenta dificuldades para o texto e nem acarreta alterações teológicas, diante dos manuscritos que sustentam a variante “τῷ κόσμῳ/*no mundo*”, concorda-se com a opção assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,15d^[h] – O texto do NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “πατὺρ/*do pai*”, enquanto os textos do Códex Alexandrino, o Códex Efraimita Siro Rescriptus, os Manuscritos Minúsculos 33, 37, 642, 1735, 2344; as Epístolas Católicas W e Z; cinco ou mais testemunhas Boharíticas, as quais apoiam a leitura particular, e John Cassian, apresentam a variante “θεοῦ/*de Deus*” no genitivo. A variante possivelmente existe em razão de se definir que o amor é “de Deus”, a fim de não haver confusão com o termo “πατήρ/*pai*”. A palavra “πατὺρ/*pai*”, todavia, é usada em 1Jo 1,2-3 e em 2,1.13-14, conquanto a expressão “ἀγάπη τοῦ πατὺρ/*amor do pai*” é frase exclusiva de João, não sendo extremamente necessário que se deva usar o genitivo na forma proposta. Dado que tal diferença não apresenta dificuldades para o texto, e diante dos manuscritos que sustentam a variante “πατὺρ/*pai*”, concorda-se com a posição assumida pelo texto da NA²⁸.

1Jo 2,17b^[i] – O texto de NA²⁸, sustentado pela maioria dos manuscritos de maior grandeza, traz “ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ/*o desejo dele*”, enquanto o Códice Alexandrino, o uncial P, os Manuscritos Minúsculos 5, 33, 436, 1243, 1739, 2344 e H, vários Manuscritos da Vulgata, um manuscrito da tradição Sahídica e Orígenes o omitem. A omissão de “αὐτοῦ/*dele*”, no genitivo singular, pode ser em função de se recompor o texto, não sendo mais designado o desejo como oriundo do mundo, mas apenas como um desejo dentre tantos possíveis outros, interpretando-se para “um desejo num sentido mais generalizado²⁴, “com ajuste feito provavelmente de propósito por escribas²⁵”. Dado que tal diferença não apresenta dificuldades para o texto e nem acarreta alterações teológicas, diante dos manuscritos que sustentam a variante “ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ/*o desejo dele*”, concorda-se com a posição assumida pelo texto da NA²⁸.

3. Delimitação de 1João 2,12-17

O texto de 1Jo 2,12-17 apresenta os “τεκνία/*filhinhos*” como aqueles a quem está endereçada a carta. Eles não devem pecar (1Jo 2,1). Todavia, se pecarem e confessarem seus pecados, eles têm um *Paráclito*, Jesus Cristo, o Justo, o qual não tem pecados (1Jo 1,9; 2,1) e intercede por nós junto do Pai, no céu (1Jo 2,2)²⁶. Este Jesus, seu sangue purifica de todo pecado e de toda injustiça (1Jo 1,7), pois promoveu propiciação pelos pecados do mundo todo (1Jo 2,2). João

²⁴ CHAMPLIN, R. N., Tiago – Apocalipse, p. 244.

²⁵ CHAMPLIN, R. N., Tiago – Apocalipse, p. 244.

²⁶ GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A., O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1, p. 76-103.

escreve sobre o conhecimento de Deus, a fim de que os cristãos tenham ciência “de que têm ‘a vida eterna’”²⁷, fazendo “uma avaliação” do comportamento dos membros da comunidade²⁸. Conhecer a Deus é guardar seus mandamentos, uma vez que quem não observa os mandamentos e diz que o conhece faz-se mentiroso (1Jo 2,4), ao contrário de quem guarda sua Palavra: o amor de Deus está nele realizado (1Jo 2,5). Logo, conhece-se o Pai, assim se o demonstra, se se pratica seus mandamentos (1Jo 2,3). Este conhecimento inclui o conhecer o Verbo da Vida que se manifestou (1Jo 1,1-2), traduzindo-o de maneira concreta, conquanto estar em comunhão com o próximo é sinal de amor a Deus (1Jo 1,7). Amar deve ser ato permanente, assim como o ato de “andar com Deus” (1Jo 2,6) e de andar na luz, amando o irmão (1Jo 2,10), sem odiá-lo (1Jo 2,9). A dualidade luz e trevas é observada em 1João, assim como as coisas de Deus e as do mundo. Faz-se separação entre o estar em trevas (agindo com ódio) e o estar na luz (agindo com amor). A verdadeira luz já brilha (1Jo 2,8) e Deus é luz (1Jo 1,5). Por outro lado, diz João, as trevas passam (1Jo 2,8). Quem está em trevas não sabe para onde vai, visto que as trevas lhe cegam os olhos (1Jo 2,11). Vencer o maligno só é possível se se permanece na Palavra (1Jo 2,13-14).

A ruptura entre 1Jo 2,11 e 2,12 é evidente. Em 1Jo 2,7-11, João dirige sua palavra “aos amados” que devem praticar o amor fraternal. Em 1Jo 2,12-14, João introduz vocativos designando a quem ele dirige a epístola, os quais devem o amor ao irmão praticar e devem o amor ao mundo evitar (1Jo 2,15-17)²⁹: seu centro exortativo é “amar os irmãos e não o mundo”³⁰. Todavia, em 1Jo 2,18s o texto sofre mudança. Não se fala mais simplesmente do amor ao próximo *versus* amor ao mundo. Passa a tratar do tema da existência de muitos que se dizem “cristos”, tentando inserir no corpo da Igreja heresias contra o Cristo verdadeiro, pessoa acerca de quem o autor adverte e sobre qual realidade a carta se preocupa. Por isso, seu escopo está voltado para “a formação dos crentes”³¹. Diante disto, delimita-se o texto de análise no presente ensaio à perícopes de 1Jo 2,12-17, tendo como contexto próximo anterior 1Jo 2,7-11 e contexto próximo posterior 1Jo 2,18-26.

4. Estrutura de 1João 2,12-17 à luz da ARBS

O exercício realizado anteriormente, para se segmentar e traduzir, ajuda no processo da análise da crítica textual, no reconhecimento dos movimentos do textos, com seus substantivos e verbos, a ver os campos semânticos e os elementos retóricos, assim como na estrutura da perícopes 1Jo 2,12-17, dividida entre os vv.12-14 e 14-17³², e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral, podendo

²⁷ THÜSING, W., As Epístolas de João, p. 78.

²⁸ THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas, p. 212.

²⁹ KLAUCK, H.-J. Lettere di Giovanni, p. 154.

³⁰ GIURISATO, G., Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni, p. 384.

³¹ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 136.

³² ONISZCZUK, J. La Prima Lettera di Giovanni, p. 73; KLAUCK, H.-J. Lettere di Giovanni, p. 153.

o método da Análise Retórica Bíblica Semítica³³, por suas figuras linguísticas e frutos para a exegese bíblica, ser aplicado a uma perícopes individualmente, a exemplo de salmos³⁴, bem como a textos e livros do Novo Testamento³⁵. A beleza linguístico-temática da perícopes 1Jo 2,12-17 é algo que salta diante dos olhos do leitor e ao ouvido do ouvinte, de tal forma que se percebe, de imediato, uma sua grande riqueza na estrutura retórica, seja no grego, seja na tradução, como apresentadas nos dois gráficos a seguir.

¹² Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ¹³ γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς· γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. ¹⁴ ἔγραψα ὑμῖν, παῖδια, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα· ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς· ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. ¹⁵ Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ¹⁶ ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν· ¹⁷ καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.	¹² Eu vos <i>escrevo</i>, filhinhos, <i>porque</i> perdoados estão os vossos pecados Por causa do nome dele ¹³ Eu vos <i>escrevo</i>, pais, <i>porque</i> tendes conhecido aquele o é desde o princípio Eu vos <u>escrevo</u>, jovens, <i>porque</i> tendes vencido o maligno ¹⁴ Eu vos <i>escrevi</i>, filhinhos, <i>porque</i> tendes conhecido o Pai Eu vos <i>escrevi</i>, pais, <i>porque</i> tendes conhecido o que é desde o princípio Eu vos <i>escrevi</i>, jovens, <i>porque</i> sois fortes e a Palavra de Deus em vós permanece e tendes vencido o maligno ¹⁵ Não ameis o mundo³⁶ nem as coisas que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está o amor do Pai nele. ¹⁶ <i>Porque</i> tudo o que está no mundo, o desejo da carne e o desejo dos olhos e a ostentação da vida, não provém do Pai, mas provém do mundo. ¹⁷ E o mundo passa³⁷ e o (seu) desejo dele, Mas aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre.
---	--

³³ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analyse Retorica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

³⁴ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

³⁵ GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

³⁶ A exortação dos vv.15-17 é apresentada em três estrofes interligadas, equilibrando a estrutura tripla dos vv.12-14. Cada um contém uma estrutura de contraste. Assim: v.15, o amor do mundo; v.16, vem do mundo; v.17, o mundo passa; e v.17, o amor do pai – vem do pai – aquele que obedece a Deus permanece para sempre; SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 80.

³⁷ Passando de largo (ação linear); ROBERTSON, A. B., Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento, p. 641.

¹² Eu vos escrevo, FILHINHOS, ¹³ Eu vos escrevo, PAIS, Eu vos escrevo, JOVENS, ¹⁴ Eu vos escrevi, FILHINHOS, Eu vos escrevi, PAIS, Eu vos escrevi, JOVENS, ¹⁵ Não ameis o MUNDO Se alguém ama o MUNDO, Mas aquele que está fazendo a vontade de DEUS	porque perdoados estão os vossos pecados Por causa do nome dele porque tendes conhecido o que é desde o princípio porque tendes vencido o MALIGNO porque tendes conhecido o PAI porque tendes conhecido o que é desde o princípio porque sois fortes e a PALAVRA DE DEUS em vós permanece e tendes vencido o MALIGNO nem as coisas que há no MUNDO. não está o amor do PAI nele. ¹⁶ Porque tudo o que está no MUNDO, o desejo da carne e o desejo dos olhos e a ostentação da vida, não provém do PAI, mas provém do MUNDO. ¹⁷ E o MUNDO passa e o (seu) desejo dele, permanece para sempre.
---	---

5. Análise da estrutura literária de 1João 2,12-17

O texto de 1Jo 2,12-17, em sua estrutura, conta com uma “unidade claramente delimitada”³⁸, subdivido em duas partes, vv.12-14 e 15-17, com campos semânticos próprios³⁹, apresentando-se como um texto de possível unidade redacional, ainda que aponte para possíveis inserções, quais sejam: a primeira, do v.14, entre vv.12-13 e os vv.15-17, e, a segunda, do v.16, entre os vv.15-17. A primeira subdivisão apoia-se na destinação da epístola, a quem é escrita: “τεκνιον/

³⁸ MUÑOZ, D., Cartas de Juan, p. 125; THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas, p. 212.

³⁹ MORGEN, M., As Epístolas de João, p. 27. A primeira parte é dominado pelo verbo escrever e pelas três categorias de destinatários (filhinhos, pais e jovens: vv.12-14) e a segunda parte é com um ritmo ternário entre amar /ser/viver segundo o mundo e ou segundo a vontade do Pai/Deus (vv.15-17). Esta mesma linha de raciocínio é encontrada em MUÑOZ, D., Cartas de Juan, p. 125-131. Os dois autores trabalham a temática também a partir dos paralelismos presentes no texto, nas duas partes da perícope 1Jo 2,12-14.15-17; THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas, p. 212-216; ONISZCZUK, J. La Prima Lettera di Giovanni, p. 75; GIURISATO, G., Struttura e teologia dela Prima Lettera di Giovanni, p. 377-379, fala inclusive de paralelismos e de quiasmos ao longo de todo o capítulo e não apenas de nossa perícope 1Jo 2,12-17.

filhinhos” (v.12a) e “*παιδιον/filhinhos*” (v.14a), “*νεανισκος/jovens*” (vv.13c; 14e) e “*πατηρ/pai*” (vv.13a; 14c), computando “três saudações”⁴⁰, formando uma estrutura, como observa Brown:

Enquanto se esperava dois versículos dividindo as seis propostas num modelo 3 + 3, ou mesmo quatro versículos dividindo as propostas em um modelo 1 + 2 + 2, o arranjo nas edições críticas gregas e a maioria das traduções dão três versículos e um padrão 1 + 2 + 3, terminando no v.14, mais do que vv.12-13 juntos⁴¹.

1João, em seu escopo abrangente, trata-se de instrumento de ensino, concedido por “um pai” na fé (João) a seus “filhos” na fé (cristãos), o que pode ser observado em 1Jo 2,26, texto que registra que ela carta serve para ajudar na caminhada cristã, “oferece uma orientação eclesial”⁴². A epístola, dentre outras coisas, está focada em:

um estilo de vida cristão (amor fraternal, obediência e rejeição do sistema do mundo caído), [...] apontando para a garantia da salvação eterna pela fé em Jesus de Nazaré, pois [...] João escreve em termos preto e branco (dualísticos)... dualismo tanto verbal (luz versus trevas) quanto estilístico (uma declaração negativa seguida por uma positiva)⁴³.

1Jo 2,12 pode ser segmentado em v.12abc. No v.12a (“*γράφω ὑμῖν, τεκνία/ eu vos escrevo filhinhos*”) há o verbo *γράφω*, no presente ativo indicativo singular (“eu escrevo”), como que designando uma ação que acontece no presente contínuo, com pronome pessoal dativo plural (“*ὑμῖν/a vós*”), seguido de um vocativo (“*τεκνία/filhinhos*”). 1Jo 2,13 pode ser segmentado em v.13abcd, assim composto: v.13a (“*γράφω ὑμῖν, πατέρες/ eu vos escrevo, pais*”), v.13b (“*ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/ porque tendes conhecido o que é desde o princípio*”), v.13c (“*γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι/ eu vos escrevo, jovens*”) e v.13d (“*ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν/ porque tendes vencido o maligno*”). 1Jo 2,13c apresenta outro vocativo (“*γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι/ escrevo a vós, jovens*”), incluindo, também, um “*γραφω/ escrevo*”, seguido de “*νεανίσκοι/jovens, moços*”, palavra esta que só aparece nos vv.13-14. A frase conclusiva do versículo é muito reveladora neste sentido: “*ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν/ porque tendes vencido o maligno*”. João escreve pensando em todos: “as recomendações são observadas nos três estágios principais da vida da pessoa: criança, juventude e adulto”⁴⁴. Porém, de fato, não se trata de

⁴⁰ THÜSING, W., As Epístolas de João, p. 79-82; MUÑOZ, D., Cartas de Juan, p. 125-127.

⁴¹ BROWN, R. E., Le Lettere di Giovanni, p. 412.

⁴² STRECKER, G., The Johannine Letters, p. 57.

⁴³ UTLEY, B., Panorama do Novo Testamento, p. 168.

⁴⁴ MAZZAROLO, I., As três cartas de São João, p. 63.

estágio físico e sim de desenvolvimento espiritual⁴⁵, visto que na família de Deus há graus distintos de maturidade entre seus membros: “tem membros de diferente maturidade”⁴⁶.

1Jo 2,14, em sua estrutura, pode ser segmentado da seguinte forma: v.14a (“ἔγραψα ὑμῖν, παιδία/*eu vos escrevi, filhinhos*”); v.14b (“ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα/*porque tendes conhecido o Pai*”); v.14c (“ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες/*eu vos escrevi, pais*”); v.14d (“ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/*porque tendes conhecido o que é desde o princípio*”); v.14e (“ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκον/*eu vos escrevi, jovens*”); v.14f (“ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε/*porque sois fortes*”); v.14g (“καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει/*a palavra de Deus em vós permanece*”) e v.14h (“καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν/*e tendes vencido o maligno*”). No v.14, quando se esperaria por uma continuidade de conteúdo a ser dirigido aos “τεκνιον/πατηρ/νεανισκος/*filhinhos/pais/jovens*”, surpreendentemente, o autor, sem explicação, apresenta a tríade “παιδιον/πατηρ/νεανισκος/*filhinhos/pais/jovens*”, em lugar de “τεκνιον/πατηρ/νεανισκος/*filhinhos/pais/jovens*”, divergentemente em parte de vv.12-13, empregando o termo “παιδιον/*filhinhos*” ao invés de “τεκνιον/*filhinhos*”. Este versículo traz “ἔγραψα ὑμῖν/*eu vos escrevi*” com o verbo “γράφω/*escrevo*” no aoristo ativo indicativo, usado pelo autor para “escrever do ponto de vista dos leitores, para os quais, quando recebessem a epístola, a escrita tinha estado no passado”⁴⁷. 1Jo 2,15 é segmentada em v.15a (“μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον/*não ameis o mundo*”), v.15b (“μὴδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ/*nem as coisas que há no mundo*”), v.15c (“ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον/*se alguém ama o mundo*”) e v.15d (“οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ/*não está o amor do Pai nele*”). 1Jo 2,16 apresenta a frase “ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ/*porque tudo o que está no mundo*”, introduzido por um “ὅτι”, com sentido explicativo, seguido de três apostos, “dando ênfase”⁴⁸: “ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς/*o desejo da carne*”, “καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν/*e o desejo dos olhos*” e “καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου/*e a ostentação da vida*”⁴⁹.

1Jo 2,12-14 apresenta três destinatários aos quais a carta é enviada (“τεκνιον/πατηρ/νεανισκος/*filhinhos/pais/jovens*”), pensando em todas as etapas da vida⁵⁰, sob duas formas verbais (“γράφω/*escrevo*”, “ἔγραψα/*escrevi*”), demarcando sua estrutura⁵¹, e descreve “temas centrais para o Kerigma cristão: ‘perdão, conhecimento de Deus e a conquista do mal’”⁵². Em 1Jo 2,15 também há três apostos

⁴⁵ MAZZAROLO, I., As três cartas de São João, p. 64; STOTT, J. R.W., 1, 2 e 3 de João, p. 83-84; SMITH, D. M., Le Lettere di Giovanni, p. 71-72.

⁴⁶ STOTT, J. R.W., 1, 2 e 3 de João, p. 83.

⁴⁷ CHAMPLIN, R. N., Tiago – Apocalipse, p. 240.

⁴⁸ STRECKER, G., The Johannine Letters, p. 55; GIURISATO, G., Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni, p. 362.

⁴⁹ KLAUCK, H.-J. Lettere di Giovanni, p. 163-167.

⁵⁰ MAZZAROLO, I., As três cartas de São João, p. 63; BULTMANN, R., Le Lettere di Giovanni, p. 59; ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 242; GRÜNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 332.

⁵¹ STRECKER, G., The Johannine Letters, p. 54-55.

⁵² SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 71.

(“τὰ ἐν τῷ κόσμῳ/as coisas que há no mundo”), que estão incluídos em o mundo ao qual não se deve amar: “ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς/καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν/καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου/o desejo da carne/o desejo dos olhos/a ostentação da vida”. Estes três “apostos de mundo” estão bem definidos, todos com artigos, como se o conjunto de ações e palavras que suscitam as expressões formassem um corpo único, cada um por si. Os termos “παιδιον/πατηρ/νεανισκος/filhinhas/pais/jovens” formam também, em conjunto, um *corpus* único da comunidade cristã a quem João se dirige⁵³. O que faz João escrever a todas a pessoas de todas as etapas da vida é justamente o fato de que:

as crianças precisam de experiência, os jovens de persistência e os pais de responsabilidade. Não existe um estágio no qual a pessoa cristã possa descansar, dizer que os perigos passaram e que a vitória contra o mal está selada de modo definitivo. Na verdade, a questão fundamental e a pedagogia da fé familiar, pois os pais são a memória da fé para os filhos⁵⁴.

Quanto às questões verbais, os verbos de 1Jo 2,12-14 são expressos ora no presente ativo indicativo, a saber: v.12a (“γράφω ὑμῖν, τέκνία/eu vos escrevo, filhinhos”); v.13a (“γράφω ὑμῖν, πατέρες/eu vos escrevo pais”); v.13c (“γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι/eu vos escrevo, jovens”); e ora no aoristo ativo indicativo, como: v.14a (“ἔγραψα ὑμῖν, παιδιά/eu vos escrevi, filhinhos”); v.14c (“ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες/eu vos escrevi, pais); e, v.14e (“ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι/eu vos escrevi, jovens); as repetições e variações saltam aos olhos do leitor e ouvidos do ouvinte⁵⁵. Os verbos acima são acompanhados de outros verbos, ora no perfeito⁵⁶ passivo indicativo: v.12b (“ὅτι ἀφένονται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι/porque são perdoados os vossos pecados”), que é entendido como ato pertencente exclusivamente a Deus, algo que lhe é próprio⁵⁷, qual seja, o ato de perdoar, ora no perfeito ativo indicativo: v.13b (“ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/porque conheceis o que é desde o princípio”); v.13d (“ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν/porque vencestes o maligno”); v.14b (“ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα/porque conheceis o pai); v.14d (“ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/porque conheceis o que é desde o princípio”); v.14f (“καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν/porque tendes vencido o maligno”) e ora no presente ativo indicativo: v.14f (“ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε/porque sois fortes”) e v.14g (“καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει/e a palavra de Deus em vós permanece”). 1Jo 2,15-17 apresenta seus verbos ora no presente ativo imperativo: v.15a (“Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον/não ameis o mundo”), ora no presente ativo subjuntivo: v.15c (“ἐάν τις ἀγαπᾷ

⁵³ BULTMANN, R., Le Lettere di Giovanni, p. 59.

⁵⁴ MAZZAROLO, I., As três cartas de São João, p. 63; esta é a mesma ideia que se encontra em ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 244.

⁵⁵ GIURISATO, G., Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni, p. 362.

⁵⁶ O sentido pretendido é de fato passado com consequências contínuas; SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 75.

⁵⁷ PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 129-130.

τὸν κόσμον/*se alguém ama o mundo*”), ora no presente passivo indicativo: v.17a (“καὶ ὁ κόσμος παράγεται/*e o mundo passa*”); e ora no presente ativo indicativo: v.17d (“μένει εἰς τὸν αἰῶνα/*permanece para sempre*”). 1Jo 2,12-17 apresenta uma sequência organizada, contendo um “ὅτι/*porque/que*”, como parte de seu destaque.

6. Análise do gênero literário de 1João 2,12-17

Segundo Berger⁵⁸, a 1João pode ser reconhecida e interpretada como pertencente ao gênero “exortação pós-conversão”, apontando características de uma possível exortação a “perseverar nos princípios”⁵⁹. Neste sentido, podemos dizer que a 1João conta com duas linhas de exortação: a primeira, um encorajamento à perseverança no caminho da fé; a segunda, um incentivo a lutar contra os perigos do “mundo”⁶⁰. O texto apresenta advertências, que são promessas condicionais de salvação – para o futuro, conforme 1Jo 2,17, quando diz “quem faz a vontade permanece para sempre”⁶¹. Possui, também, exortação de delimitação do caráter fundamental, com função de estímulo – 1Jo 2,15-17: não ameis o mundo⁶². O texto apresenta julgamentos e pareceres sobre a concupiscência /desejo da carne⁶³, como sendo “do mundo” – 1Jo 2,16”⁶⁴; e discursos sobre normas – 1Jo 2,16”⁶⁵. Thüsing, afirma que “esta triplíce concupiscência se opõe ao ‘caminhar na luz’ e que é a origem do desamor, sobretudo quando olhamos para a terceira concupiscência, a ‘ostentação da riqueza’”⁶⁶.

A estrutura é composta de seis apóstrofes⁶⁷ (nos vv.12-14), com “cada frase construída sob um padrão de três elementos: verbo, substantivo ou vocativo, cláusula introduzida por “ὅτι/*que/porque*”⁶⁸, como ligação entre 1Jo 2,7-11, “mandamento do amor fraterno”, e 1Jo 2,15-17, “proibição ao amor mundano”⁶⁹, ainda que se atribua os vv.15-17 “a trabalho de um redator, por não concordar com seu contexto imediato”⁷⁰.

⁵⁸ BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 125.

⁵⁹ BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 125-126.

⁶⁰ ONISZCZUK, J. La Prima Lettera di Giovanni, p. 78-79.

⁶¹ BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 151.

⁶² BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 199.

⁶³ BULTMANN, R., Le Lettere di Giovanni, p. 63-64; ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 243; GRÜNZWEIG, F.; HOLMER, U.; BOOR, W., Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas, p. 333-334; PÉREZ MILLOS, S., 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas, p. 141.

⁶⁴ BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 329.

⁶⁵ BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, p. 330.

⁶⁶ THÜSING, W., As Epístolas de João, p. 84.

⁶⁷ SCHNACKENBURG, R., Cartas De San Juan, p. 156.

⁶⁸ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 68.

⁶⁹ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 156.

⁷⁰ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 66.

O autor da 1João seria João, o apóstolo e evangelista, e não o outro João, cognominado o Presbítero⁷¹. Por outro lado, alguns defendem que a epístola teria sido escrita “por volta da última década do séc. I d.C. ou na virada para o séc. II d.C.”⁷², compondo o *corpus catholicum*⁷³. Como epístola, falta-lhe cabeçalho, indicação expressa de remetente e destinatários, ainda que em 1Jo 2,12-14 vincule-se o texto a “*παιδιον/πατηρ/νεανισκος/filhinhas/pais/jovens*”, e, não se diz exatamente de qual(s) igreja(s) ou comunidade(s) se trata(m). Entre os filhinhos e os pais estão os jovens, “ativamente envolvidos na batalha do viver cristão”⁷⁴.

A 1João é “escrita dentro do ambiente do interesse pelos movimentos de caráter dualista que buscaram se apoiar no Evangelho de João para sustentar suas ideias e posições”⁷⁵. Sua escrita está ligada ao movimento da “Grande Igreja” que é a igreja presente a partir do séc. II, que conta com vários ramos do cristianismo⁷⁶. Apesar de alguns defenderem que ela é anônima, “há evidência interna de que o autor reivindica ter sido testemunha imediata da presença corporal de Cristo na terra (1Jo 1,1; 4,14)”⁷⁷. Brown diz que “a comunidade parece estar se retirando para um cristianismo mais ‘controlável’”⁷⁸. Para Stott, João “escrevera para congregações locais da área periférica de Éfeso”⁷⁹. Segundo Champlin, “as epístolas Joaninas foram escritas para combater a imoralidade e o ascetismo que os mestres gnósticos tinham introduzido no cristianismo”⁸⁰. Pelo conteúdo de 1João, dá-se a entender que se trata de argumentação contra falsos ensinos; aliás, seu estilo argumentativo é algo marcante ao longo de toda a epístola e não apenas de nossa perícopes⁸¹. O texto de 1Jo 2,12-17 não possui rupturas, apesar de a aparente dificuldade de se explicar o v.14 dentro do contexto, uma vez que parece repetir, em grande parte, os vv. 12-13. Sua composição pode “ter-se dado na Escola Joanina que conservou e transmitiu às gerações futuras os escritos, até que ganhasse *status* de Escritura Sagrada dentro do Cânon do NT”⁸².

7. Comentários exegéticos de 1Jo 2,12-17

7.1. Um ensino “escrito” para transformar vidas

1Jo 2,12a traz “*γράφω ὑμῖν, τεκνία/eu vos escrevo, filhinhos*”. João destaca o ato de escrever (“*γράφω/eu escrevo*”)⁸³. E ele o faz em outros trechos da

⁷¹ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 688.

⁷² GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 690.

⁷³ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 697.

⁷⁴ STOTT, J. R.W., 1, 2 e 3 de João, p. 84.

⁷⁵ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 687.

⁷⁶ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 687.

⁷⁷ OSVALDO, C. P., Novo Testamento – Foco e Desenvolvimento, p. 332.

⁷⁸ MOLONEY, F. J., Teologia Joanina, p. 1651.

⁷⁹ STOTT, J., Homens com uma Mensagem, p. 81.

⁸⁰ CHAMPLIN, R. N., Tiago – Apocalipse, p. 240.

⁸¹ GIURISATO, G., Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni, p. 378.

⁸² GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 688.

⁸³ STRECKER, G., The Johannine Letters, p. 54.

carta. Em 1Jo 1,4, lê-se que João e outro(s) escrevem (“γράφομεν/*escrevemos*”, presente indicativo ativo plural), com o propósito (“ἵνα/a fim de que/para que”) de que a alegria (χαρά) dele seja completa. Em 1Jo 2,1, ele escreve (γράφω) a fim de que (ἵνα) seus leitores não pequem. Em 1Jo 2,7, ele escreve (“γράφω/*escrevo*”) para reafirmar mandamento antigo que os leitores já tinham. No v.12, ele escreve (“γράφω/*escrevo*”) porque (οτι) os pecados de seus leitores são perdoados. Em v.13, ele escreve porque (οτι) os leitores conhecem Jesus e sabem porque/ como eles têm vencido o maligno. No v.14, ele escreveu (ἔγραψα/*eu escrevi, aoristo indicativo ativo singular*) porque (οτι) eles têm conhecimento do Pai e de Jesus; e, porque são fortes, a Palavra de Deus permanece neles e eles têm vencido o maligno. O tempo presente “γράφω/*escrevo*”, nos vv.12-13, é substituído, no v.14, por “ἔγραψα/*eu escrevi*”, para “dar-se ênfase ao verdadeiro cristão”⁸⁴, ou seja, reforçar nos vv.12-13, o caráter cristão do v.14.

Em 1Jo 2,26, o que ele escreveu (ἔγραψα) é a respeito/acerca (περι) de alguns que querem desencaminhar seus leitores. E em 1Jo 5,13, ele escreveu (ἔγραψα) para que (ἵνα) seus leitores, os que creem no nome do Filho de Deus, saibam que eles possuem a vida eterna. As construções com verbo “γράφω/*eu escrevo*”, em boa parte, delimitam o escrever com “objetivos – finalidades” pelos quais foi escrito (ἵνα/a fim de que/para que) e “por causas – razões” pelas quais foi escrito (οτι/que/porque/desde que).

Acerca dos motivos que levaram a uma possível repetição de γράφω, um no presente indicativo ativo e outro no aoristo indicativo ativo, Schnackenburg afirma que:

Primeiro, trata-se de “uma alusão a um escrito precedente”, para o que o autor argumenta que “a tese não se sustenta em face de que não permite entender porque introduzir de novo o que já havia dito”. Segundo, “refere-se a passagens anteriores do mesmo escrito”, ao que o autor argumenta “não achar apoio, pois a escrita é resultado de uma elaboração estilística”. E terceiro, trata-se de “aoristo epistolar, pois descreve um acontecimento que transcorre simultaneamente à escritura e envio da respectiva carta”⁸⁵.

E Smalley sustenta que:

é improvável que João tenha repetido simplesmente por uma questão de ênfase” e que “se o escritor está a reproduzir versões alternativas da fonte ematográfica oral ou escrita, não existe qualquer razão para explicar o fato problemático de que ambas as versões estão incluídas no documento final”⁸⁶.

⁸⁴ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 67.

⁸⁵ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 159-160.

⁸⁶ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 76.

Por sua vez, um possível pano de fundo, externo ao livro de 1João, para a explicação de uma “escrita anterior”, tentando justificar o uso de “ἔγραψα/escrevi”, no v.14, pode ser a leitura de textos do Evangelho de João, tal como Brown afirma:

Em Jo 13,33 “τεκνία” é também encontrado. Jesus diz: “eles conheçam você, o único Deus verdadeiro (Jo 17,3); e, se você me conhecesse, também conheceria meu Pai (Jo 8,19); no princípio era o Verbo (Jo 1,1); se minhas palavras permanecerem em vocês (Jo 15,7); eu venci o mundo (Jo 16,33); agora o príncipe deste mundo será expulso (Jo 12,31); guarda-os do Maligno (Jo 17,15). E, por outro lado, há possibilidade de se ter referido o escrevi (antes) “a conteúdo do próprio livro de 1Jo em vv. 1,1-2⁸⁷.

Ao verbo “γράφω/eu escrevo”, no v.12, segue-se o vocativo “τεκνία/filhos” – vocativo plural neutro, que pode significar “menino de tenra idade”, “criancinha”, do que se infere ‘relacionamento mais estreito’⁸⁸. Este termo aparece também em outros textos. Em 1Jo 2,1, os “τεκνία/filhos” são “μου/meus”, ou seja, há uma aproximação mais íntima entre o autor e os receptores. Este termo, todavia, “não é aplicado por Jesus a si mesmo”⁸⁹. Bede diz que “João assim chama todos aqueles que vieram depois dele na fé de Cristo, porque elas nasceram de novo da água e Espírito e receberam o perdão de seus pecados”⁹⁰. Em 1Jo 2,28 e em 3,18, os “τεκνία/filhos”⁹¹ são aqueles a quem são dirigidas ordens de permanecer em Cristo e amar de fato de verdade. Em 1Jo 4,4, os “τεκνία/filhos” são de Deus e têm vencido os falsos profetas. Em 1Jo 5,21, dos “τεκνία/filhos” requer-se que se guardem dos ídolos. O termo “τεκνον/criança, menino, filho” aparece em todas as passagens anteriormente mencionadas no “plural neutro”, designando todos seus filhos na fé, independentemente de cor, sexo, raça e idade.

Observe-se que este “τεκνον/criança, filho, menino” é usado para cristãos, enquanto, por outro lado, se se faz referência ao Filho de Deus, o termo empregado é “υιός/filho” (1Jo 2,24). O vocábulo “τεκνία/filhos”, diminutivo de “τεκνον”, encontra-se unicamente no Evangelho de João e na 1João. É “expressão carinhosa com que Jesus se dirige a seus discípulos e com a qual João se dirige à sua comunidade (1Jo 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21)”⁹². Observe-se que em 1Jo 3,10 dá-se nítida distinção entre “filhos de Deus” e “filhos do diabo”. A 1João

⁸⁷ BROWN, R. E., *Le Lettere di Giovanni*, p. 416.

⁸⁸ OEPKE, A., *paidion, téknon*. In: DTNT, v. II, p. 109–113.

⁸⁹ OEPKE, A., *paidion, téknon*. In: DTNT, v. II, p. 109–113.

⁹⁰ BEDE the Venerable, *apud* BRAY, G. (ed), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, v. XI, p. 182.

⁹¹ Filhos é uma das expressões favoritas de João. Ele a usa... pensando em cristãos dos quais se sentia pai espiritual por tê-los gerado na fé. A esta altura dos acontecimentos João deveria ter próximo dos cem anos de idade.

⁹² SCHNEIDER, G., In: DENT, v. II, *τεκνίον*, p. 1700.

fala frequentemente de “ser gerado por Deus” (1Jo 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18)⁹³. Aos filhinhos, João escreve acerca das questões de pecados perdoados por causa do nome de Jesus, no v.12. Em continuidade, o autor passa a separá-los em dois grupos: Grupo um: “πατέρες/pais”; Grupo dois: “νεανίσκου/jovens”. Dá-se a entender, por estarem os termos no masculino, tratar-se de pais (homens) e jovens (homens).

O v.13a (“γράφω ὑμῖν, πατέρες/eu escrevo a vós, pais”) apresenta início idêntico ao v.12a (γράφω ὑμῖν/escrevo a vós), apenas com variante do vocativo, qual seja “πατήρ/pais” neste, ao invés de “τεκνία/filhinhos”, naquele. O termo “πατήρ/pai” é atribuído também na carta joanina, a Deus – o Pai. Andreas argumenta que o termo deve ser entendido em “termos espirituais, referindo-se à maturidade na fé”⁹⁴. Em 1Jo 1,2-3 tem-se “a comunhão nossa é com o Pai e com o Filho d’Ele, Jesus Cristo, com quem estava a vida que se manifestou, Jesus”. Em 1Jo 2,1, Jesus é o *Paráclito* que está junto ao Pai. No v.15, o amor deste Pai não está em quem ama o mundo. Em 1Jo 3,1, o “Pai manifestou amor de tal maneira que permitiu aos que creem em o nome de seu Filho Jesus Cristo, serem chamados Filhos de Deus”. Observa-se, se se compara a quantidade de vezes que esta palavra é utilizada em 1João, relativamente ao Pai (Deus), que, em sua maior quantidade de ocorrências, trata-se de termo aplicado ao Pai Espiritual, ainda que, por outro lado, seja recorrente nos vv.13-14, como descritivo de “pais” àqueles que conhecem “Aquele que existe desde o princípio – Deus Pai, ou mesmo Deus Filho”⁹⁵.

No v.14a, observa-se o uso do termo “παιδιά/crianças/filhinhos”, o qual aparece aqui e apenas no v.18, a quem, neste último caso, chama-se a atenção de que esta é a última hora e que muitos anticristos têm surgido (falsos mestres, falsos profetas). No v.14cd, temos “ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες/eu vos escrevi, pais”, a quem é estabelecido que “ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/porque tendes conhecido o que é desde o princípio”. Note-se a repetição do v.13b, “conheceis aquele que existe desde o princípio”, com palavras idênticas, em toda construção grega, às do v.14bd. Aos “νεανίσκου/jovens” é atribuída vitória contínua sobre o maligno, nos vv.13c.14h. Nítida repetição, acrescida de informações de os instrumentos pelos quais esta vitória tem sido conquistada: “a palavra de Deus neles permanece”. Jovens, segundo Clemente de Alexandria, significa “aqueles que superam suas luxúrias”⁹⁶, o que, se assim o for mesmo, dá ênfase ao disposto no v.16b-d, como aplicado também aos jovens.

O texto que se segue 1Jo 2,15-17 poderia ser dirigido, em sequência lógica aos vocativos de 1Jo 2,12-14, como sendo “somente aos jovens”. Todavia,

⁹³ SCHNEIDER, G., In. DENT, v. II, τεκνίον, p. 1705.

⁹⁴ ANDREAS, A., *apud* BRAY, G. (ed), Ancient Christian Commentary On Scripture, v. XI, p. 182.

⁹⁵ CHAMPLIN, R. N., Tiago – Apocalipse, p. 241.

⁹⁶ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *apud* BRAY, G. (ed), Ancient Christian Commentary On Scripture, v. XI, p. 183.

entendendo-se que se trata de carta dirigida à comunidade e de que “não são apenas jovens” que necessitam vencer o maligno e desviar-se dos pecados que o mundo propõe, mas todos; Mais ainda, as bênçãos de Deus são igualmente para todos, pessoas e comunidades, por meio da adesão a Cristo Jesus. Esta é a posição com a qual se tratará a perícopes de 1Jo 2,15-17, como parte do *corpus* comunitário a quem é destinado.

7.2. Um ensino com objetivos definidos

No v.12b, o ὅτι, com função “declarativa (usado depois de verbos dizer, escrever)”⁹⁷, ao qual Schnackenburg defende “ter sentido completivo, não causativo”⁹⁸, encabeça a oração subordinada. Este “ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι/ porque perdoados estão os vossos pecados”, destaca um dos motivos pelo qual os “τεκνία/filhinhos” estão recebendo a carta: os pecados deles estão perdoados. O “ὅτι/que” pode ser também traduzido por “porque”. Se se traduz por “porque”, com sentido de causa, “implica que os leitores de João são espiritualmente capazes de responder ao seu ensino e de viver na luz, observando as condições que ele está a delinear”, mas se ὅτι for traduzido por “que”, com sentido declarativo, um dos objetivos do escritor é precisamente “descrever de forma resumida a riqueza e a vida que dá qualidade espirituais que são características dos ortodoxos membros da comunidade joanina”⁹⁹. Na tradução proposta neste trabalho, dá-se ênfase ao uso de “ὅτι/porque”, delimitando o texto à razão pela qual escreve o autor a seus leitores.

O verbo “ἀφίημι/perdoo” pode significar “soltar, pôr em liberdade, despedir livre, deixar passar, quitar, perdoar”¹⁰⁰, “liberar, deixar em paz”¹⁰¹, por João, no v.12a, usado no perfeito¹⁰² passivo indicativo, dórico¹⁰³, traduzido por “perdoados estão/são”. Ele é também, e tão somente, utilizado em 1Jo 1,9, onde se diz que todos, receptores e autor da epístola, erraram o alvo, ou seja, pecaram. Este “ἀφέωνται/perdoados estão”, termo originário de ἀφίημι, pode também significar “fazer ir, deixar ir, permitir, soltar, perdoar”¹⁰⁴, com sentido jurídico de “livrar alguém de uma relação jurídica”¹⁰⁵; na LXX, ele é empregado para “expressões de perdão, que recaem sobre o pecado do homem, tendo como sujeito do perdão, Deus”¹⁰⁶.

⁹⁷ RUSCONI, C., Dicionário do Grego Do Novo Testamento, p. 341.

⁹⁸ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 158.

⁹⁹ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 71.

¹⁰⁰ RUSCONI, C., Dicionário do Grego Do Novo Testamento, p. 88.

¹⁰¹ BULTMANN, R., *aphiēmi, áphesis*, In: DTNT, v. I, p. 96.

¹⁰² O tempo perfeito indica uma ação que tem efeito duradouro no presente e no futuro; KISTEMAKER, S., Tiago e Epístolas de João, p. 356.

¹⁰³ ROBERTSON, A. B., Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento, p. 641.

¹⁰⁴ LEROY, H., ἀφίημι, In: DENT, v. I, p. 544.

¹⁰⁵ LEROY, H., ἀφίημι, In: DENT, v. I, p. 545.

¹⁰⁶ LEROY, H., ἀφίημι, In: DENT, v. I, p. 545.

Observe-se, no v.12b, o uso de “ἁμαρτίαι/pecados”. É o termo mais usado no NT e na LXX para designar pecado¹⁰⁷. Só em 1João aparece 17 vezes. Em sentido amplo significa “erro cometido”. Ideia acoplada a de pecado “é a de eliminação da culpa do pecado, que se limita quase exclusivamente aos Sinóticos, como uso do perdão dos pecados”¹⁰⁸. No v.13d surge “νενικήκατε/tendes vencido”, verbo que “só aparece em Lc 11,22; Rm 3,4; 12,21; Jo 16,33, mais 17 vezes em Apocalipse e 6 vezes em 1João”¹⁰⁹. Em Jo 16,11 faz-se referência à vitória de Jesus sobre o príncipe deste mundo. Em 1João aplica-se aos cristãos. O autor não tem dúvidas de que os pecados “dos irmãos” estão sendo perdoados. Esta afirmativa possivelmente é redigida com base em 1Jo 2,1, destacando-se, numa condicional, que o objetivo da carta é deixar claro que os cristãos não devem pecar, mas também deixar claro que se isso acontecer, deve confiar na misericórdia divina, pois há uma possibilidade de perdão: Jesus Cristo, nosso defensor e advogado diante de Deus, nos céus (1Jo 2,1)¹¹⁰.

No v.13b, o “ὅτι/que/porque” complementa o versículo que traz “ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ’ ἀρχῆς/que tendes conhecido desde o princípio”, composto de verbo no perfeito ativo indicativo: “γινώσκω/conheço”. Trata-se, todavia, “de que princípio? Seria princípio como início dos tempos, início da era cristã, início da experiência cristã dos leitores, princípio da auto-revelação de Jesus a Seus discípulos no ministério? Não se deixa bem claro neste versículo a qual princípio se faz referência”¹¹¹. No v.14b, o “ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα/porque tendes conhecido o Pai” aparece novamente. O verbo é empregado no perfeito para “sugerir um conhecimento passado que ainda permanece e cresce; uma relação estabelecida com Deus em Jesus Cristo que continua a desenvolver-se no presente”¹¹². Acerca deste conhecimento do Pai, Schnackenburg diz que “cristãos buscam conhecimento do pai. O caminho passa pelo Filho, que é desde o princípio”¹¹³, assunto da segmentação do v.14c.

7.3. Um ensino sobre perdão de pecados pelo nome de Jesus

1Jo 2,12b descreve a questão do perdão de pecados. A palavra “ἁμαρτίαι/pecados” está no plural. Não é somente um ou outro pecado específico. O termo “τεκνία/filhos” também está no plural. Não é só um filhinho e nem apenas um só pecado, aos quais, “os verdadeiros cristãos reconhecem e confessam

¹⁰⁷ FIEDLER, P., ἁμαρτίαι, In: DENT, v. I, p. 197.

¹⁰⁸ FIEDLER, P., ἁμαρτίαι, In: DENT, v. I, p. 199.

¹⁰⁹ HOLTZ, T., In: DENT, νικᾶω, v. II, p. 406.

¹¹⁰ GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A., O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1, p. 76-103.

¹¹¹ BROWN, R. E., Le Lettere di Giovanni, p. 426.

¹¹² SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 74.

¹¹³ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 160.

publicamente (1Jo 1,8-9)”¹¹⁴. São os “filhinhos” todos e todos os pecados. Este tema “ἀμαρτίαι/pecados” é proposto por João em outros versículos. Bertram afirma que o termo pecado “não é de uso exclusivo no campo religioso”¹¹⁵; além de ser um termo legal e teológico usado no AT para tudo que é contrário à norma, ele também tem o significado de “não acertar, errar o alvo, fazer errado”¹¹⁶. O tempo usado por João, qual seja, perfeito, indica “principalmente a experiência inicial do perdão no qual os leitores de João teriam entrado na sua conversão”¹¹⁷.

João discorre sobre o tema em outros textos. Em 1Jo 1,7, “o sangue de Jesus purifica de todo pecado”. No texto grego, um “ἀπὸ/de” é preposição com ideia de separação – ou seja, o sangue de Jesus purifica (separando) de todos pecados. Em 1Jo 1,8, declara-se, em sua forma positivada, que os cristãos também são pecadores e têm pecados. Em 1Jo 1,9, aborda-se dever-se confessar os pecados, afinal Cristo é fiel e justo, a fim de que o cristão seja perdoado de todos os pecados. Em 1Jo 2,2, Jesus é a propiciação dos pecados do mundo inteiro. Em 1Jo 3,5, Jesus é descrito como Aquele que não tem pecado. Em contrapartida, em 1Jo 3,8, descreve-se que há um que peca desde o princípio, o diabo. João descreve que o pecado é passível de ser cometido por qualquer pessoa, “no mundo” ou “mesmo aquela pessoa que crê e confessa a Jesus Cristo”, mas é igualmente possível haver o perdão deste pecado. Necessário é reconhecer o poder sacrificial de Cristo, que não pecou, como propiciação pelos pecados e confessar-se pecador, suplicando o perdão do Senhor.

O v.12b traz uma conclusão: “διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ/por causa do nome dele”¹¹⁸. Para os judeus, “o nome”, de fato, representa a totalidade da pessoa: seu caráter e natureza. Isso se refere tanto ao nome de Jesus como ao Tetragrama Sagrado para se referir a de Deus (YHWH). Porém, apesar de haver a possibilidade de destacar que o nome a que se refere possa ser o de Deus, sustenta-se que seja o de Jesus (“ὄνομα/nome”), nome em quem seus leitores devem crer, conforme 1Jo 3,23, o qual não é senão o Filho de Deus, em 1Jo 5,13, e Jesus Cristo, o Justo, em 1Jo 2,1. Logo, não é por causa dos feitos de seus leitores que os pecados deles são perdoados, mas pelo nome de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus. Acerca do “por causa do seu nome”, Schnackenburg afirma que os destinatários da epístola “levam devidamente o nome de Cristo e invocam seu nome, com base em 1Jo 2,1s, por isto Deus os perdoa de seus pecados”¹¹⁹ e este perdão por causa do nome “não é alusão à invocação do nome de Jesus no ato da iniciação Cristã”¹²⁰. Segundo

¹¹⁴ BROWN, R. E., *An Introduction to the New Testament*, p. 134.

¹¹⁵ BERTRAM, G., *hamartánō, hamartía*, In: DTNT, v. I, p. 49.

¹¹⁶ BERTRAM, G., *hamartánō, hamartía*, In: DTNT, v. I, p. 49.

¹¹⁷ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 72.

¹¹⁸ O uso de διὰ com acusativo, normalmente, dá as razões pelas quais algo é feito. A ideia não é tanto que os pecados são perdoados por meio do nome de Jesus, mas são perdoados por Deus por causa do nome de Jesus; BROWN, R. E., *Le Lettere di Giovanni*, p. 424.

¹¹⁹ SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, p. 157.

¹²⁰ SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, p. 157.

Smalley, “a rara construção da preposição “διὰ/por causa de”, com o acusativo, tem um significado causal: a base do perdão, pelo qual se torna possível, é a atividade de Deus na pessoa e ministério de Cristo”¹²¹.

7.4. Um ensino sobre o conhecimento de Deus e a permanência na Palavra de Deus

Em 1Jo 2,13b.14d, o verbo “γινωσκω/eu conheço” tem sentido de “escrito baseado em experiência pessoal” e aparece outras vezes em 1João. Por exemplo, em 2,3 o conhecimento é atestado por se guardar os mandamentos; no v.14, o “Pai” e “Aquele que é desde o princípio” são conhecidos. Trata-se de conhecimento conquistado pela prática e teoria unidas; em 1Jo 3,1, o mundo não conhece o Pai; em v.1Jo 4,2, verifica-se um conhecer do mover do Espírito de Deus; em 1Jo 4,13, o Espírito é concessão de Deus e demonstra a permanência dos servos de Deus n’Ele; em 1Jo 4,6, quem conhece a Deus ouve os que são de Deus. Afinal, quem é de Deus conhece a Deus, conhece as coisas de Deus, conhece os que são de Deus. Não se trata apenas de conhecer de falar, mas de conhecer “de intimidade e prática concreta”, no sentido horizontal e vertical do conhecimento. O conhecimento tem, no v.13b, um objeto/uma pessoa: Aquele que era desde o “ἀρχή/princípio”, descrição “teologicamente precisa tanto para Deus o Pai como o Cristo de Deus; mas a alusão primária é bastante certa de ser uma alusão cristológica”¹²²; em 1Jo 1,1, o que era desde o princípio, tem-se ouvido, tem-se visto, tem-se contemplado e tocou-se, a respeito do Verbo da Vida; em 1Jo 3,11, o que se ouviu desde o princípio é o mandamento de amar uns aos outros; nos vv.13-14, os “πατέρες /νεανίσκων/pais/filhos” conhecem Aquele que é desde o princípio.

Em 1Jo 2,24, o que se ouviu desde o princípio deve permanecer nos ouvintes. Em 1Jo 3,8, o princípio possui alguém que é pecador desde então: o diabo. Pode este princípio dizer sobre “o” que se ouviu e “ao” que se deve dar atenção e permanecer: na prática do amor fraterno. E pode-se declarar o conhecimento da pessoa de Cristo Jesus como sendo “Aquele” que era desde o princípio. Smalley realça que “desde o início” pode ser também traduzido por “existiu desde o princípio” e que se refere “ao ensino antigo que os pais conheciam, em vez de (pessoalmente) seu conhecimento da Palavra de Deus”¹²³.

Em 1Jo 2,13, o verbo “νικῶ/saio vitorioso/levo a vitória”, “conquistar, sobrepujar”¹²⁴, é apresentado no perfeito ativo indicativo, dando a ideia de ação contínua, pela qual os jovens estão participando da vitória que Cristo conquistou

¹²¹ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 72.

¹²² SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 73.

¹²³ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 73.

¹²⁴ BAUERNFEIND, O., *nikáō*, In: DTNT, v. I, p. 703.

em sua vida e morte”¹²⁵ e “eles têm vencido de forma contínua o Maligno”¹²⁶. No v.14, os jovens vencem o maligno porque estão fortalecidos em Deus e a palavra de Deus permanece neles. Em 1Jo 4,4, os filhinhos têm vencido os anticristos (falsos profetas). Em 1Jo 5,4-5, a vitória sobre o mundo é conquistada pela fé. A vitória, no v.13d, é sobre o “πονηρός/maligno”, que no mundo grego denota sentido de:

triste, infeliz, ansioso, transtornador, deplorável, inadequado, sem atrativos, desafortunado, malsucedido, moralmente repreensivo e no período helenístico tem significado de inútil, errado, danoso, moralmente mal, maligno, no Judaísmo os rabinos o têm como mau impulso dirigido àquilo que é terreno, ímpio e corruptível. Este impulso se relaciona a Satanás, mas ele não é chamado de o maligno, e no NT tem também sentido de mau, prejudicial, impróprio e inútil¹²⁷.

Em 1Jo 5,19, o mundo jaz no maligno; e, em 1Jo 3,12, há o exemplo de Caim que mata seu irmão Abel, afirmando que ele pertencia ao maligno. Deve-se amar o irmão, mandamento e ensinamento que foi transmitido e recebido desde o princípio. O contraponto do amor é a falta do amor, o ódio. A falta do amor, em Caim, leva-o ao assassinato de seu próprio irmão, ao fratricídio. Os jovens vencem o maligno porque estão fortalecidos em Jesus Cristo. Vencer o mal, neste caso, é vencer sobre a possibilidade de deixar a prática do amor para viver o ódio. Este maligno, para a 1João, está fortemente entrando e dominando o mundo. Todavia, aos jovens, aos filhinhos e aos pais, é transmitida uma grande notícia: em 1Jo 5,18, àqueles que Deus guardar e que nasceram de Deus, o maligno não lhes toca.

O v.14ef se conclui com a frase “ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκου/ *eu vos escrevi, jovens*”, seguida de “ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε/*porque sois fortes*”¹²⁸ e de “καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει/*e a Palavra de Deus em vós permanece*”. Há possivelmente um *zeugma* de “ὅτι/*que/porque*” entre a expressão “ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε/*porque sois fortes*” e “καὶ ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει/*e porque a palavra de Deus permanece em vós*”. O verbo “εἰμι/*ser*” está no presente ativo indicativo. O adjetivo “ἰσχυρός/*fortes*” pode significar “forte/poderoso” e só é registrado neste versículo em 1João, podendo ter o sentido de “habilidade, capacidade, poder ou força”¹²⁹.

¹²⁵ BROWN, R. E., *Le Lettere di Giovanni*, p. 425.

¹²⁶ Satanás procede da linguagem e comunidade primitiva e há profunda oposição entre cristo e satanás. O maligno é o representante de tudo que é contrário a Deus, conforme 1Jo 5.18 e procura de todos os modos impor-se mediante seus discursos falaces contra a fé em Cristo; SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan*, p. 159.

¹²⁷ HARDER, G., *ponēros, ponēria*, In: DTNT, v. II, p. 276-280.

¹²⁸ A conexão do jovem com os mandamentos já havia no AT – Sl 119,9; BROWN, R. E., *Le Lettere di Giovanni*, p. 429.

¹²⁹ GRUNDMANN, W., *ischýō, ischyros*, In: DTNT, v. I, p. 418.

Outro verbo “*μένω/permanecer*” se encontra em 1Jo 2,14g, podendo significar “levantar-se contra oposição, aguentar, resistir, permanecer em vigor, suportar”¹³⁰. Acerca deste verbo, 1João traz “quem diz permanecer em Jesus, deve andar como Ele andou” (1Jo 2,6); aquele que ama o irmão dele na luz permanece (1Jo 2,10); aquele que faz “a vontade de Deus” permanece em Deus para sempre (1Jo 2,17), “não no plano puramente restrito das ações imediatas, mas num nível teológico, escatológico, no qual o mundo que Deus por horizonte corre o risco de tornar-se um mundo contra Deus”¹³¹; a unção que de Deus receberam os filhinhos, pais e jovens, neles permanece e eles não têm necessidade de que alguém os ensine (1Jo 2,27); todo o que nele permanece não peca (1Jo 3,6); se alguém confessar que Jesus é o Filho de Deus, Deus nele permanecer e ele em Deus (1Jo 4,15); e quem, vendo o irmão em necessidade e fechar “as entranhas” ao irmão, como o amor de Deus permanece dele? (1Jo 3,17). O verbo “*μένω/permaneco*”, no presente ativo indicativo, segundo Schnackenburg pode significar “o eco de um imperativo de exortação” e que “uma força divina é que os mantém fortes (os jovens). Os pais já têm experiência da palavra neles e o efeito dela. Os jovens estão no processo”¹³². O segredo desta permanência na presença de Deus é evidente: a Palavra de Deus ecoando dentro dos jovens. Não é qualquer palavra. Não é a palavra dos falsos mestres, dos falsos profetas e dos anticristos. E tampouco é a palavra dos mais velhos, se não estiver de acordo com a Palavra de Deus. É a Palavra de Deus. Palavra de Poder. Aliás, temos o emprego do termo “*λογος/palavra*”, seguido de genitivo de qualificação “*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/a Palavra de Deus*”. Trata-se da Palavra da Vida (1Jo 1,1: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*). Esta palavra deve ser guardada (1Jo 2,5), ela permanece nos jovens e é originária de Deus. Este “*θεος/Deus*”, dentre outros ensinamentos de João, Ele é luz, n’Ele não há treva nenhuma (1Jo 1,5). Ele é o Pai de Jesus Cristo – o Filho de Deus – que se manifesta para destruir as obras do diabo (1Jo 3,8); Ele é amor (1Jo 4,7-8).

O v.2,14 conclui-se com a expressão “*καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν/e tendes vencido o maligno*”, oração repetida integralmente no v.13d, exceto pela ocorrência de um *καὶ* no v.14d, o qual está seguido de um *zeugma* de “*οὐτ/porque/que*”, que diz respeito à inteira oração do v.13. O tema da conquista em João refere-se “ao triunfo escatológico de todos os cristãos pela razão de sua fé”¹³³. A conclusão seria: os jovens vencem o maligno em razão de que (porque) a Palavra de Deus permanece dentro deles. E assim se conclui a primeira parte da perícope selecionada para este estudo. No v.13d, como no v.14h, observa-se o uso de “*πονηρόν/maligno*”, com significado de “penoso, desgraçado, mal, inútil, maligno, malvado, vicioso”¹³⁴; termo derivado de “*πονος*”, com sentido de

¹³⁰ HAUCK, F., *ménē*, In: DTNT, v. I, p. 644.

¹³¹ MORGEN, M., As Epístolas de João, p. 30.

¹³² SCHNACKENBURG, R. Cartas de San Juan, p. 160.

¹³³ MALATESTA, E., *apud* SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 75.

¹³⁴ KRETZER, A., *πονηρός*, In: DENT, v. II, p. 1075.

“‘esforço, dificuldade, aflição, enfermidade’, originado de verbo com sentido de ‘trabalhar, esforçar-se, causar dor, sentir dor’”¹³⁵. Na época helenística o “‘*pone-ros daimon*’ ou o ‘*poneros pneuma*’, descrevia ‘um poder que exerce sobre o homem uma influência perniciosa e que o seduz ao mal, aparecendo principalmente em inscrições e papiros do séc. II a.C., talvez por influência da LXX’”¹³⁶. Afinal, “Jesus venceu os espíritos”, como Lc 7,21; 8,2, e conforme Mc 4,15, *satanás* é o “*πονηρός/maligno*”, porque tenta impedir que a Palavra de Deus surta efeito no homem (Mt 13,19)¹³⁷.

7.5. Um ensino sobre a prática do amor

Os vv.12-14 envolvem todo o corpo de fiéis. Filhinhos, pais e jovens são unidos nesta vitória. Os vv.15-17 formam uma segunda subdivisão da perícope, abordando as questões da necessidade de se servir a Deus e Sua vontade e não ao mundo e seus desejos¹³⁸. No v.15a, tem-se “*μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον/não ameis o mundo*”¹³⁹. A ordem é negativa: “*μὴ ἀγαπᾶτε/não ameis*”, complementada com o objeto “*τὸν κόσμον/o mundo*”, para não suscitar dúvidas do que não se deve amar, “*τὸν κόσμον/o mundo*”, visto que um dos temas dos quais pulula na carta é o amor a Deus e ao próximo (1Jo 2,10). Este “*τὸν κόσμον/o mundo*” pode referir-se ao “cosmos ou, o teatro da história da salvação, tendo Cristo por seu Salvador”¹⁴⁰. Acerca deste mundo, há o príncipe dele (Jo 12,31), o qual não nada tem a ver com Jesus (Jo 14,30). Este “príncipe” é também “o maligno”, dos vv.13-14. E “este não amar o mundo” não se trata de não amar o viver no mundo físico, mas de não amar o que o mundo (na sua conotação físico-espiritual), inclinado para o mal (e pelo maligno), propõe como fonte de vida e prazer.

O amor é um tema vital e salvífico no relacionamento do homem em (com) Cristo Jesus e Deus, o Pai. Quem ama a seu irmão de fato e verdade, permanece na luz (1Jo 2,10; 3,18). O mundo e as coisas que há nele não devem ser amados, conquanto quem os ama, o amor do Pai nele não está (1Jo 2,15). Quem não ama seu irmão não procede de Deus (1Jo 3,10), pois a mensagem que de Jesus ouviu-se desde o princípio, como mandamento, foi que os irmãos se amem uns aos outros (1Jo 3,11.23). Quem não ama permanece na morte (1Jo 3,14). O amor procede de Deus e quem ama é nascido de Deus e conhece a Deus, porque Deus é amor (1Jo 4,7-8). O amor se revelou em Deus de tal maneira que enviou Seu Filho como vítima de expiação pelos pecados dos leitores da epístola (1Jo

¹³⁵ KRETZER, A., *πονηρός*, In: DENT, v. II, p. 1075.

¹³⁶ KRETZER, A., *πονηρός*, In: DENT, v. II, p. 1076.

¹³⁷ KRETZER, A., *πονηρός*, In: DENT, v. II, p. 1078.

¹³⁸ THÜSING, W., As Epístolas de João, p. 82-86.

¹³⁹ Os três principais tipos de tentação foram apresentados já no jardim do Éden. O diabo usa as mesmas três tentações contra Yeshua, mas Jesus resistiu a todas elas (Mt 4,1-11); STERN, D. H., Comentário Judaico do Novo testamento, p. 840-841.

¹⁴⁰ SASSE, H., *kosmḗō, kósmos*, In: DTNT, v. I, p. 510.

4,10-11). Este amor é realizado quando os irmãos se amam uns aos outros (1Jo 4,12). Ama-se a Deus porque Deus amou primeiro (1Jo 4,19) e o amor ao irmão (os Filhos de Deus) reflete consigo o amor a Deus, pois amar a Deus e ao irmão é um mandamento divino (1Jo 4,20-21; 5,1-2). Deve-se amar a Deus e a seu Filho Jesus (1Jo 5,1) amando o próximo.

O amor de Deus é realizado em quem guarda a Sua palavra (1Jo 2,5). Este amor é manifestado quando os filhinhos são chamados Filhos de Deus (1Jo 3,1). O amor é conhecido quando se dá a vida pelos irmãos como Cristo deu a vida por todos (1Jo 3,16). O amor permanece naquele que, possuindo recursos deste mundo, vendo seu irmão necessitado não lhe fecha o coração para ajudá-lo (1Jo 3,17). O amor procede de Deus e quem ama é nascido de Deus (1Jo 4,7-8). Deus manifestou seu amor enviando seu Filho unigênito ao mundo, como propiciação pelos pecados, para viver o homem por meio dele (1Jo 4,9-10). Este aperfeiçoamento do amor lança fora todo temor-medo (1Jo 4,18).

O v.15b continua com “μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ/nem as coisas que há no mundo”, que possui um *zeugma* de “μη ἀγαπᾶτε/não ameis”. Wiersbe estabelece pelo menos três significados para a palavra “mundo”: “mundo físico, mundo humano e mundo como sistema invisível contrário a Deus e Cristo”¹⁴¹, um “sistema que satanás usa para fazer frente à obra de Cristo aqui na terra”¹⁴². O mundo oferece oportunidades: “τὰ/as coisas”. A carta possui mais referências a este “mundo”. Em 1Jo 2,2 e em 3,1.13, mundo se refere ao conjunto de “pessoas que não são chamadas de Filhos de Deus”.

A este mundo não se deve amar e nem às coisas dele, no v.15, as quais são descritas, no v.16, como: concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida. Este mundo passa, no v.17, e oferece recursos materiais e financeiros (1Jo 3,17). Este mundo também se refere ao espaço físico (1Jo 4,1.17). Neste mundo estão presentes o espírito do anticristo e os falsos profetas que dele procedem. Estes profetas falam da parte dele (sistema anticristão) e o mundo (pessoas que não são chamadas filhos de Deus) a eles dá ouvidos (1Jo 4,3-5). Deus envia seu Filho (como Salvador deste) a este mundo para vivermos por meio d’Ele (1Jo 4,9.14). Este mundo pode ser vencido pela profissão de fé de que Jesus é o Filho de Deus (1Jo 5,4-5). Por fim, para 1João, este mundo inteiro está sob o poder do maligno (1Jo 5,19).

Observando atentamente, nota-se que um “dualismo moral está na base das doutrinas judaicas dos dois desejos que se encontram dentro do homem”¹⁴³. Uma visão dualista do amor se constrói no v.15d, o amor do mundo versus o amor do Pai (divino)¹⁴⁴. Por amor do Pai, Schnackenburg explica que se trata de “uma

¹⁴¹ WIERSBE, W. W., Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento, v. II, p. 631.

¹⁴² WIERSBE, W. W., Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento: v. II, p. 632.

¹⁴³ MALATESTA, E., *apud* SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 81.

¹⁴⁴ STRECKER, G., The Johannine Letters, p. 58.

maneira de ser de Deus que tem sua origem em Deus”¹⁴⁵. O mundo ao qual não se deve amar, é “espaço tenebroso o qual Jesus ilumina com Sua luz... O mundo como domínio de Satanás é inimigo de Deus”¹⁴⁶. Enquanto isto, o v.15c continua com uma condicional: “ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον/*se alguém ama o mundo*”. Observe-se que a condição é limitada a “ἐάν τις/*se alguém*”. O autor não define quem é(são) a(s) pessoa(s) que ama(m) o mundo. Ele permite que o texto fique indefinido, o que é apresentado por um τις, pronome indefinido enclítico. Em outras palavras, não deveria haver quem amasse o mundo, mas em o havendo, esta pessoa é exposta à sua condição de distanciamento de Deus: “οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ/*não está o amor do Pai nele*”. O ουκ é uma partícula negativa absoluta, ou seja, não há outra forma de se interpretar o que acontece com quem ama o mundo, a não ser como o amor do Pai não está nele. Neste sentido, 1João indica um forte contraste entre o Pai e o Mundo¹⁴⁷.

7.6. Um ensino sobre comportamento atual que conduz à eternidade

Em 2,16bcd, há as expressões “ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς/*o desejo da carne*” e “καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν/*e o desejo dos olhos*”, as quais apresentam um substantivo em comum que só aparece em 1Jo 2,16-17: “ἐπιθυμία/*desejo/concupiscência*”. Este termo “denota desejo, especialmente por comida ou sexo e, impulso, lascívia ou interesse egoísta”¹⁴⁸, conquanto no NT possa também designar “um desejo pelos mistérios divinos ou por qualquer coisa boa”¹⁴⁹. A primeira expressão “ἐπιθυμία/*desejo*” diz respeito à “σάρξ/*carne*”, pode significar que todo trabalho, empenho e luta, tanto nas coisas grandes como nas pequenas, destina-se ao cumprimento desse desejar. Esta palavra aparece aqui e em 1Jo 4,2, onde se faz referência à vinda de Jesus Cristo manifesta em carne (corpo físico), a qual todo espírito provindo de Deus confessa. Segundo Schnackenburg, o “desejo da carne” “abarca todos os maus impulsos que brotam da natureza corpóreo-espiritual do homem [...] empurra para o desenfreado que se manifesta com efeitos desoladores [...] desejo pecaminoso”¹⁵⁰ e inclui igualmente tudo aquilo que é mundano e mesquinho, que leva à degradação dos filhos e filhas de Deus.

A segunda expressão, “ἐπιθυμία/*desejo/concupiscência*” é “τῶν ὀφθαλμῶν/*dos olhos*”, termo que aparece aqui, em 1,1 e em 2,11. No primeiro caso, a carta endereçada aos leitores é resultado do que o autor viu com seus próprios olhos e, no segundo, as trevas cegaram os olhos daqueles que andam nelas, quais sejam, os que odeiam a seu irmão. Este “ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν/*desejo dos olhos*”

¹⁴⁵ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 166.

¹⁴⁶ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 166-167.

¹⁴⁷ GIURISATO, G., Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni, p. 385.

¹⁴⁸ BÜCHSEL, F., *thymós, epithímia*, In: DTNT, v. I, p. 375.

¹⁴⁹ BÜCHSEL, F., *thymós, epithímia*, In: DTNT, v. I, p. 377.

¹⁵⁰ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 163.

trata-se, segundo Schnackenburg, de “segunda potência sedutora nas possessões [...] olhos são órgãos que transmitem de modo mais direto e rápido as impressões turbadoras de fora e que despertam o coração dos maus pensamentos”¹⁵¹. Do triplice alicerce acerca de componentes do “mundo”, tem-se, por último, “ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου/*a ostentação da vida*”, com um possível significado de “acreditar que se pode moldar a própria vida sem necessidade de Deus”¹⁵², cujo substantivo ἀλαζονεία só aparece em 1João neste versículo. Afora 1João, o termo no NT só aparece em Tg 4,16. De acordo com Schnackenburg, trata-se de “ἀλαζονεία/*ostentação*” de “ambição de luxo e jactância... atitude pervertida do espírito que quer fazer o homem esquecer de sua dependência de Deus”¹⁵³ e ainda “termo para descrever alguém arrogante que tentava impressionar os outros com sua importância”¹⁵⁴.

Os três componentes carregam um aglomerado de possibilidades: 1) ao falar de “desejo da carne”, pode-se, dentre outros, inferir pensar em “fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçarias, ódios, rixas, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, divisões, invejas, bebedeiras, glotonarias e coisas semelhantes a estas”, como se lê em Gl 5,19-23, na linguagem do catálogo paulino dos vícios e das virtudes¹⁵⁵. Isso tudo coloca uma situação de “polaridade ou de inimizade entre Deus e o mundo”¹⁵⁶; 2) ao falar em “desejo dos olhos”, pode-se relacionar a tudo aquilo que, a partir do que é visto, pode ser almejado de forma desenfreada e muitas vezes pecaminosa; 3) ao falar de “soberba da vida”, pode-se imaginar todas as vaidades humanas descontroladas. Não se está referindo a coisas que o ser humano no geral deseja ter, mas, dentre outras coisas, à má aplicação ou descontrole do desejo de se obter, falando de um desejo desenfreado de tudo ter e possuir, em detrimento do próximo, que fica espoliado de sua dignidade de ser humano, de filho de Deus.

1Jo 2,16c é complementado com “οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς/*não é proveniente do pai*”, podendo ser entendido como “não tem origem no Pai”. Pai, neste caso, é termo atribuído a Deus. O pai do v.13a é o pai humano. No v.16f, continua afirmando: “ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν/*mas provém do mundo*”. Ou seja, “tem princípio no mundo”. O verbo “εἰμι” aqui empregado foi traduzido por “ser proveniente de”, da mesma forma que em “οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς/*não provém do pai*”. Há nítida abordagem de uma dualidade entre mundo *versus* pai.

1Jo 2,17a, último versículo da perícope, apresenta um “καὶ ὁ κόσμος παράγεται/*e o mundo passa*”. O verbo “παράγω/*passar*” também é utilizado em

¹⁵¹ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 164.

¹⁵² DELLING, G., *alazōn, alozoneia*, In: DTNT, v. I, p. 40.

¹⁵³ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 164.

¹⁵⁴ WIERSBE, W. W., Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento, v. II, p. 634.

¹⁵⁵ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

¹⁵⁶ SMITH, D. M., Le Lettere di Giovanni, p. 71; ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 243.

2,8, que traz a informação de que as trevas vão se dissipando, enquanto a verdadeira luz já brilha. Este “ὁ κόσμος/o mundo” que “παράγεται/passa”, também tem “ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ/o seu desejo dele” passando, o que se constitui construção estabelecida com um *zeugma* de “παράγεται”. Acerca deste “παράγεται/passa”, Schnackenburg diz que, aqui, “não há acento escatológico”¹⁵⁷; Smalley observa que “o tempo do verbo ‘é durativo’ [...] o qual expressa ‘uma progressão contínua que será, mas ainda não foi, completada’”¹⁵⁸. 1Jo 2,17c conclui com “ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ/mas aquele que está fazendo a vontade de Deus”. A “τὸ θέλημα/a vontade” de Deus é por Jesus cumprida, executando-a e mediando-a, Jo 4,34; 5,30¹⁵⁹.

Schnackenburg afirma que “quem cumpre a vontade de Deus se opõe aos desejos do mundo [...] (esta) é uma forma de expressão judeu-veterotestamentária”¹⁶⁰, e realça que, no v.2,15d, “ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς/o amor do Pai” direciona para “τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ/a vontade de Deus”, que se trata de “uso habitual linguístico judeu-cristão”¹⁶¹. Enquanto “ὁ κόσμος παράγεται/o mundo passa”, a vontade de Deus “μένει εἰς τὸν αἰῶνα/permanece para sempre”. Que conclusão espetacular e desafiadora ao mesmo tempo! Esforçar-se por viver a vontade de Deus, de forma permanente, traz como recompensa “μένει εἰς τὸν αἰῶνα/permanece para sempre”, enquanto, viver o desejo do mundo traz como recompensa “morte/desintegração do sonho”. Aqueles que procuram fazer a vontade Deus serão abençoados e isto se obtém conhecendo e permanecendo no conhecimento da Palavra de Deus e na intimidade com a pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo, por meio de quem a Igreja pode vencer os anticristos e seus ensinamentos, vencendo pela fé, por palavras e por obras, as ofertas do mundo, caminhando rumo à vida eterna em Cristo Jesus, segundo o que nos aponta João, na perícope 1Jo 2,12-17.

8. Breve aplicação pedagógico-pastoral de 1Jo 2,12-17

O texto de 1Jo 2,12-14 abre-se ao ensino do e para o pastoreio. Com 1João pode-se aprender, como grande mestre/pastor que ensina para transformar vidas, a arte divina de pastorear. Ele, um pastor que reconhece os problemas e enfatiza o mover de Deus na solução dos problemas, ensina que se deve confortar, consolar corações, injetar força à fé daqueles que, apesar de qualquer idade e situação vital, estão sendo vítimas de lutas interiores e exteriores, em razão dos anticristos que aparecem pelo mundo, indicados por João igualmente como falsos mestres e com falsos ensinamentos. João ensina a necessidade de se repetir o ensinamento da Palavra de Deus a todos os grupos da comunidade cristã¹⁶², cuidando, *de per*

¹⁵⁷ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 165.

¹⁵⁸ SMALLEY, S. S., 1, 2, 3 John, p. 87.

¹⁵⁹ SCHRENK, G., *thélō, thèleēma*, In: DTNT, v. I, p. 353.

¹⁶⁰ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 165.

¹⁶¹ SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan, p. 165.

¹⁶² ODEN, T. C., Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 242.

si, de forma individualizada, de cada situação, caso seja necessário, com zelo e cuidado de Bom Pastor, dando a vida por suas ovelhas, a exemplo de Cristo (Jo 10). Um ensinamento que transforma vidas, que destaca virtudes e defeitos, erros e acertos, a partir da ternura e do amor, para que os ouvintes possam sentir-se apoiados a permanecer na luta diária da vida cristã, contando como prêmio final, a vitória sobre o maligno e o caminhar rumo ao encontro definitivo com o mestre, na eternidade.

A linguagem equilibrada de João é modelo para o ensino e instrução dos fiéis todos, de todas as idades e situações. Trata das questões e problemas sem destratar nem seus leitores e nem seus oponentes, mas, pelo contrário, destaca virtudes em ações de seus leitores. Quantas pessoas já lutaram profundamente e entregaram suas vidas pelo Evangelho nestes mais de dois mil anos de cristianismo, mas as circunstâncias da vida nem sempre lhes foram favoráveis, pelo contrário, experimentaram adversidades, mas combateram o “bom combate da fé” (2Tm 4,7-8) e guardaram o “depósito da fé” (2Tm 1,12-14)! Isso tudo nos desafia a seguir ainda, confiando que também hoje é possível guardar o “depósito da fé”. Quantas vezes, em comunidades cristãs, se dá tanta atenção e se elogia um grupo em detrimento de outro! João ensina a valorizar a todos, independentemente de faixa etária, nível intelectual, sexualidade, idade, recursos financeiros e saúde física, se trabalha mais ou se trabalha menos, como é muito comum em nossas comunidades cristãs, aliás, como sempre o foi na bimilenar história do cristianismo. Valorizar cada um para que, todos possam sentir-se dispostos a continuar a caminhada em Cristo Jesus.

1Jo 2,12-17 mostra João observando a existência de possíveis “enganadores” do ensino e da prática da Palavra de Deus, não se esquecendo de meios para que seus “filhinhos” na fé também sejam protegidos dos perigos contra a fé. Um destes meios é apoiar-se no ensinamento da Palavra de Deus, como fonte primária para se viver a fé em Cristo e com os demais irmãos de comunidade. João reforça a vida em Cristo dos fiéis e ensina a reagir de forma pacífica e serena, mas firme, aos ensinamentos e práticas dos falsos mestres. Falar sobre o pecado e a necessidade de afastar-se dele, falar sobre heresias que são ensinadas e pregadas, ajudando os membros da fé a enxergar o que não é visível muitas vezes a olhos do entendimento humano, é tarefa movida por João. Não amar ao mundo pelo mundo é tarefa para todos, “filhinhos, pais e jovens”, ou seja, para toda a comunidade cristã. Em contrapartida, amar a Deus, a Jesus e ao Espírito Santo é prática permanente exigida em 1João, pois “Deus é amor” e é preciso amar uns aos outros (1Jo 4,7-8).

João não dá ênfase primordial ao que o mal está fazendo, mas situa a existência do agir do mal entre “os jovens, os pais e os filhinhos” e trata a questão com sobriedade e seriedade. João não possui dúvidas do que afirma em seu escrito. Sua linha de raciocínio é centrada. Abandonar o desejo do mundo é difícil,

mas, segundo João, na permanência da Palavra de Deus, é possível, haja vista que muitos antes de nós já o conseguiram e viveram o projeto de Deus em suas vidas. Deve-se ensinar os irmãos a caminharem com os olhos fixos na salvação conquistada por Cristo na cruz do calvário, participando como testemunhas vivas desta salvação, guardando-se sempre dos ídolos, como nas últimas palavras da 1João: “filhinhos, guardai-vos dos ídolos...” (1Jo 5,21).

Considerações Finais

O texto de 1Jo 2,12-17, formatado em duas partes, vv.12-14 e 15-17, apresenta-se como texto de possível unidade redacional, ainda que aponte para prováveis inserções, quais sejam: primeira, do v.14, entre os vv.12-13 e 15-17, e, segunda, do v.16, entre os vv.15-17, o qual, mesmo com aparentes inserções, tem sua riqueza temática, com suas consequências tanto cristológicas, como soteriológicas e eclesiais¹⁶³.

Buscou-se, de forma breve, esboçar segmentação, tradução e estrutura; análise de notas de crítica textual, de lexicografia, de gênero literário, de exegese e aplicação pedagógico-pastoral. O tema instrução para transformar vidas foi corrimão deste texto, visando a todos os membros da comunidade: “filhinhos, pais e jovens”. Um ensinamento com objetivos específicos aos quais se incluem a prática do amor a Deus e ao próximo, a luta incessante do abandono do pecado e do perdão dado ao pecador pelo nome de Jesus; uma luta constante na busca de vencer o amor pelas coisas do mundo (v.15), pelas concupiscências da carne e dos olhos e da soberba da vida (v.16).

Temas como amor ao próximo, vitória sobre o maligno, resistência na escolha entre as dualidades da vida (amor ao mundo x amor a Deus) se revelaram no estudo. Isso tudo foi possível ainda mais graças ao emprego da Análise Retórica Bíblica Semítica, como método e instrumental de leitura sincrônica e formatação de uma estrutura da perícopes 1Jo2,12-17. Ele nos proporcionou ver as simetrias e paralelismos presentes no texto e, com certeza, abriu espaços para ulteriores pesquisas a partir do caminho trilhado. Ainda mais em um campo tão importante e desafiador como este da formação e instrução dos filhos e filhas de Deus, segundo o projeto do Pai, por meio do Filho e do Espírito Santo, para se viver segundo o coração de Deus e de forma correta e justa com o próximo. Erros são possíveis, melhor seria não os ter, mas se acontecer, temos um defensor diante do Pai, Jesus Cristo, aquele que na cruz deu sua vida para salvar a todos.

¹⁶³ STRECKER, G., *The Johannine Letters*, p. 57-60.

Referências bibliográficas

- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, v. I. Salamanca: Siqueme, 1996.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). *Diccionario Exegetico del del Nuevo Testamento*, v. II. Salamanca: Siqueme, 1998.
- BAUERNFEIND, O., *nikáō*, In: DTNT, v. I, p. 703-704.
- BERGER, K. *As formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERTRAM, G., *hamartánō, hamartía*, In: DTNT, v. I, p. 49-53.
- BOOR, W. *Cartas de João*. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2008.
- BRAY, G. (ed). *James, 1-2 Peter, 1-3 John, Jude*. Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament XI. Illinois: IVP Academic, 2000.
- BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testament*. The Abridged Edition. London: Yale Bible Reference Library, 2016.
- BROWN, R. E. *Le Lettere di Giovanni*. Assisi: Cittadella, 1986.
- BÜCHSEL, F., *thymós, epithmía*, In: DTNT, v. I, p. 375-377.
- BULTMANN, R., *aphiēmi, áphesis*, In: DTNT, v. I, p. 96-97.
- BULTMANN, R. *Le Lettere di Giovanni*. Brescia: Paideia, 1977.
- CALVIN, J. *The Ages Digital Library Commentary on the Epistle of John*. Books for the Ages. AGES Software Albany, USA: Version 1.0, 1998.
- CHAMPLIN, R. N. *Tiago – Apocalipse*. O Novo testamento Interpretado versículo por versículo, v. 6. São Paulo: Hagnos, 2002.
- DELLING, G., *alazōn, alozoneía*, In: DTNT, v. I, p. 40.
- FIEDLER, P. *ἀμαρτίαι*, In: DENT. v. I, p. 194-204.
- GIURISATO, G. *Struttura e teologia dela Prima Lettera di Giovanni*. Analisi letteraria e retorica, contenuto teológico. Roma: PIB, 1998.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago., 2017.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Revista Brasileira de Interpretação Bíblica* 1/2, p. 155-170, 2018.
- GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, v. 52, n. 3, set./dez., 2020, p. 681-704.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 227-249, 2022.
- GONZAGA, W.; DAMIÃO, S. A. O Cristo Redentor: intercessor e defensor de todos, a partir de 1Jo 2,1. In: SILVA, A. L. R.; PINHEIRO, A. C. L. (orgs.). *O Cristo Redentor Universal*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Paulus e Santuário: 2022, p. 76-103.
- GRUNDMANN, W., *ischýō, ischyrós*, In: DTNT, v. I, p. 418-420.
- HARDER, G., *ponēros, ponēria*, In: DTNT, v. II, p. 276-280.
- HAUCK, F., *ménē*, In: DTNT, v. I, p. 644-647.
- HOLTZ, T. *νικᾶω*. In: DENT, v. II, p. 406-408.

- KISTEMAKER, S. *Tiago e Epístolas de João*. Comentário do Novo Testamento. Tradução: Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- KITTEL, G. F., FRIEDRICH, G. (orgs.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 1. Editora Cultura Cristã, 2013.
- KITTEL, G. F., FRIEDRICH, G. (orgs.). *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. v. 2. Editora Cultura Cristã, 2013.
- KLAUCK, H.-J. *Lettere di Giovanni*. Brescia: Paideia, 2027.
- KRETZER, A., πονηρος. In: DENT, v. II, p. 1075-1080.
- LEROY, H., αφημι, In: DENT, v. I, p. 544-549.
- MAZZAROLO, I. *As três cartas de São João*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2010.
- METZGER, B. M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 2ª Ed. USA: ABS, 1998.
- MEYNET, R. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- MOLONEY, F. J. Teologia Joanina. In: BROWN, R. E.; FITZMAYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 1647-1665.
- MORGEN, M. *As Epístolas de João*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- MUÑOZ, D. *Cartas de Juan*. Barcelona: Desclée De Brouwer, 2010.
- NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T. C. *Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas*. La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento 11. Madrid: Ciudad Nueva, 2002.
- OEPKE, A., paidion, téknon. In: DTNT, v. II, p. 109-113.
- OMANSON, R. L. *Variantes Textuais do Novo Testamento*. Análise e Avaliação do Aparato Crítico de "O Novo Testamento Grego". Barueri: SBB, 2010.
- ONISZCZUK, J. *La Prima Lettera di Giovanni*. La giustizia dei figli. Bologna: EDB, 2009.
- OSVALDO, C. C. P. *Novo Testamento*. Foco e Desenvolvimento. 1ª ed. São Paulo: Hagnos, 2008.
- PÉREZ MILLOS, S. 1ª, 2ª y 3ª Juan y Judas. Viladecavalls: CLIE, 2011.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- ROBERTSON, A. T. *Comentario al Texto Griego del Nuevo Testamento*. Obra Completa. Spain: CLIE, 2003.
- RUSCONI, C. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHNACKENBURG, R. *Cartas de San Juan*. versión, introducción y comentario. Bracelona: Herder, 1980.
- SASSE, H., kosméō, kósmos, In: DTNT, v. I, p. 509-515.
- SCHNEIDER, G., τεκνίον. In: DENT, v. II, p. 1700-1705.
- SCHRENK, G., thélō, théléēma, In: DTNT, v. I, p. 352-356.
- SMALLEY, S. S. 1, 2, 3 John. Word Biblical Commentary. Texas: Word Incorporated, 1984.
- SMITH, D. M. *Le Lettere di Giovanni*. Torino: Claudiniana, 2009.

- STERN, David H. *Comentário Judaico do Novo testamento*. 1ª Ed. São Paulo: Atos, 2008.
- STOTT, J. R.W. *1, 2 e 3 de João*. Introdução e Comentário. Vida Nova: São Paulo, 2011.
- STOTT, J. *Homens com uma Mensagem*. Uma introdução ao Novo Testamento e seus Escritores. São Paulo: Cristã Unida, 1996.
- STRECKER, G. *The Johannine Letters*. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. *As Cartas de Pedro, João e Judas*. Bíblia Loyola 7B. São Paulo: Loyola, 1999.
- THÜSING, W. *As Epístolas de João*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- UTLEY, B. *Panorama do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- WEBER, R.; GRYSO, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WIERSBE, W. W. *Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento*, v. II. São Paulo: Geográfica, 2006.

Capítulo IX

Daniel 3,24-90 (LXX): a oração de Azarias na fornalha e o cântico dos três jovens

Waldecir Gonzaga¹

Dimas Solda²

A Oração de Azarias e o Cântico dos três jovens na fornalha (Dn 3,24-90), texto bíblico que também é chamado de Cântico das Criaturas, é um texto próprio da *Septuaginta* (LXX)³, que não se encontra no livro de Daniel da Bíblia Hebraica⁴. Segundo a Carta de Aristeias⁵, a Septuaginta é a versão feita por 72 anciãos, que a versaram do hebraico para o grego, além dos textos escritos diretamente em grego, traduzindo o sentimento do momento em que, como afirma Law, “Deus falou em grego”⁶. Trata-se de um texto que pertence à tradição judaico-cristã, visto que a tradução é judia e o maior uso hoje é feito pelos cristãos⁷; A LXX comporta a passagem, como que em um registro, “do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo”⁸. Embora antiga, ela continua sempre muito atual⁹, pois, além de trazer textos que a Igreja aceitou e usou já em seus inícios, a LXX também foi a Bíblia utilizada pela Igreja dos tempos apostólicos e citada pelos autores cristãos do NT, que reconhecem a autoridade do AT¹⁰. Alguns de seus textos são tido como apócrifos pelos católicos, mas todos são aceitos pelos ortodoxos. Também é importante observar que nem todos os textos apócrifos são aberrantes. Pelo contrário, como afirma Farias, alguns são edificantes e complementares à fé cristã no sentido de que agregam informações sobre Cristo e o cristianismo nascente que os

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

² Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Ciências Bíblicas e Arqueologia, pelo Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalém, Israel. E-mail: <dimas.solda@fac-cmt.com.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5528069370764185> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0813-3476>

³ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), *Septuaginta* (2006).

⁴ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

⁵ A Carta de Aristeias, p. 89-141; TILLY, M. Introdução à Septuaginta, p. 33-36;

⁶ LAW, T. M., Quando Dios habló en Grego. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana (2014).

⁷ FERNÁNDEZ MARCOS, N., *Septuaginta. La Biblia Griega de Judíos y Cristianos* (2008).

⁸ HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O., *A Bíblia Grega dos Setenta. Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo* (2007).

⁹ BONIS, E.; SCIALABLA, D.; CANDIDO, D., *La Septuaginta ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?* (2017).

¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã* (2002).

textos canônicos não trazem¹¹. Outros autores a colocam, com seus livros escritos diretamente em grego, nos estudos da literatura intertestamentária¹².

Como se percebe, por sua indicação (Dn 3,24-90), o texto de Dn 3,24-90 está incluído no capítulo terceiro do livro de Daniel, colocado entre os versículos 23 e 24. O texto hebraico compreende os vv.1-23 e 24-33. No meio destes versículos está o texto grego de Dn 3,24-90, que compreende a *Oração de Azarias na fornalha* (vv.24-50) e o *Cântico dos três jovens* (vv.51-90), um hino de construção e conteúdo muito ricos, linguisticamente e tematicamente. Os vv.24-25 servem como introdução, os vv.46-51 como interlúdio e o v.90b como conclusão.

O texto de Dn 3,24-90, além de ser preservado na versão grega da LXX, também se encontra nas traduções antigas, feitas a partir dela, como é o caso da Vulgata Latina¹³. Aliás, a *Vulgata* traz o texto de Dn 3,24-90 e além de outros dois anexados ao texto de Daniel: Dn 13,1-64 (Suzana e o julgamento de Daniel) e Dn 14,1-42 (Bel e o Dragão). Para a Bíblia Hebraica, Daniel faz parte dos Escritos (*Ketubîm*)¹⁴; para a LXX, Daniel faz parte dos livros Proféticos (Προφητικά βιβλία = *Nebi'im*)¹⁵.

O cristianismo nasceu com a *Septuaginta auctoritas* (autoridade do texto recebido pela Igreja, recebido dos apóstolos)¹⁶, como sendo seu *textus primogenium*, e não com a *Hebraica veritas* (o valor do texto “original”), e os autores do Novo Testamento¹⁷ citaram o Antigo Testamento quase que totalmente a partir da versão grega da LXX e não do Texto Hebraico. Jerônimo, que traduziu os textos das línguas originais para o latim (Vulgata), seguiu o arranjo do Cânon Alexandrino (texto grego da LXX) e não do Cânon Palestino (Texto Hebraico)¹⁸. As Bíblias da tradição cristã ocidental contam com o arranjo da Vulgata e não do texto hebraico. Por isso, alguns livros são colocados em outra classificação, como é o caso de Daniel, que para o texto hebraico não é um livro profético e para os cristãos, católicos, ortodoxos e protestantes, seguindo o arranjo da LXX, é um livro profético.

Jerônimo traduziu os textos *protocanônicos* e os *deuterocanônicos*, inclusive os chamados “fragmentos próprios do grego”, da LXX (Dn 3,24-90; 13 e 14; Est 10,4-16), além dos sete livros deuterocanônicos do AT (*Judite*, *Tobias*, *Macabeus I e II*, *Sabedoria*, *Esclesiástico*, *Baruc* [= *Baruc 1-5*] e *Carta de Jeremias* [= *Baruc 6*]), que se encontram nas Bíblias Católicas, e mais os chamados apócrifos (Esdras I, Macabeus III e IV, Odes de Salomão [14], Salmos

¹¹ FARIA, J. F., *Apócrifos Aberrantes, complementares e cristianismos alternativos – Poder e Heresias!* (2009).

¹² PAUL, A., *O que é Intertestamento* (2014); ARANDA PEREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, M.; PEREZ FERRANDEZ, M., *Literatura Judaica Intertestamentária* (2009).

¹³ WEBER, R.; GRAYSON, R. (eds.), *Bíblia Sacra Vulgata* (2007).

¹⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 276-278.

¹⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p..

¹⁶ CARBOJA, I., *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*, p. 12.

¹⁷ NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece* (2012).

¹⁸ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 138-153.

de Salomão [18]), que se encontram no cânon ortodoxo¹⁹. Embora não esteja presente no texto da Bíblia Hebraica (Texto Massorético), Dn 3,24-90 sempre foi considerado um texto canônico e inspirado, por católicos e ortodoxos. Os Pais da Reforma Protestante levantaram dúvidas em relação aos sete livros deuterocanônicos tanto do AT como do NT (*Hebreus, Tiago, 2Pedro, 1-2João, Judas e Apocalipse*); com isso, o “fragmento deuterocanônico” ficou fora do cânon Protestante, como se pode conferir na Bíblia de João Ferreira de Almeida, a mais usada pelos protestantes, evangélicos, pentecostais e neopentecostais no Brasil, ainda hoje²⁰.

A exemplo de muitos textos das Sagradas Escrituras, Dn 3,24-90 constitui-se em um belíssimo convite a louvar e a bendizer a YHWH, o Senhor e Criador de tudo. O autor convida a obra da criação a entrar em um coro harmônico de louvor a Deus, como que em uma orquestra sinfônica. Mais ainda, como se fosse uma harmoniosa filarmônica. Algo semelhante encontra-se no hino *aleluiático* do AT (Sl 136[135 LXX]) e no “Grande Hallel” do AT, que são os cinco últimos salmos do Saltério (Sl 146-150)²¹, emoldurados por um “aleluia”, no início e no final, além de todo o louvor ao interno de cada um dos cinco salmos. Possivelmente, tratava-se de um texto litúrgico e o autor tomou essas “orações litúrgicas” e as colocou no texto de Daniel, fato este comum em vários livros do AT e do NT, que contém orações e hinos litúrgicos, como material aproveitado e adaptado, a exemplo de vários dos hinos do NT, paulinos e não paulinos.

O Cântico de Dn 3,24-90 é um grande hino de louvor a YHWH, em forma litânica, com um refrão que vai se repetindo após cada invocação. É como se fosse uma grande ladainha de louvor a Deus, um convite ao louvor de forma ininterrupta. Constitui-se em um texto que foi e é muito usado na liturgia cristã, como se fosse um “um carrilhão de sinos” que, de forma incessante e harmônica, louva e bendiz a Deus por tudo o que ele fez e faz. São Francisco de Assis, para compor o Cântico das Criaturas, seguramente inspirou-se no Cântico das Criaturas, de Dn 3,24-90. Além disso, esse é um cântico que foi e é muito retratado em vitrais de igrejas, em peças teatrais, músicas e livros.

Dn 3,24-90 é um texto que conta com a presença de muitos *semitismos*, o que indica sua composição por judeus, com um texto original possivelmente em hebraico ou aramaico, a partir do qual teria sido feita a tradução para o grego da LXX. Conta com uma teologia da criação e de um louvor à fidelidade de Deus. Seu convite é para se efetuar um louvor ininterrupto, um *continuum*. São 66 versículos de intenso louvor e ação de graças, bendizendo o Senhor porque ele

¹⁹ A fim de se ter uma boa ideia sobre o Cânon da Septuaginta, traduzido e publicado em português, no Brasil, sugerimos conferir na TEB BIBLIA. Notas integrais. Tradução Ecumênica, em sua edição de 2020, ainda que com os livros deuterocanônicos e os apócrifos tenham sido colocados todos juntos entre o corpus do Antigo Testamento e o *corpus* do Novo Testamento.

²⁰ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 378-384.

²¹ GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*. p. 155-170.

é digno de louvor e de glória para sempre. A primeira (vv.24-50) e a segunda (vv.51-90) partes do Cântico de Daniel formam uma sequência temática orgânica e bonita: o testemunho de fidelidade dos três jovens que são conduzidos à fornalha.

Em Dn 3,24-90 está em jogo a fidelidade a Deus e a tradição dos Pais, compendiada especialmente na Torá, no Pentateuco. Na primeira parte (vv.24-50), uma oração colocada na boca de Azarias, rica de simbologia e personagens da história de Israel. Apresenta as figuras de Ananias, Azarias e Misael, conduzidos à fornalha pelo rei perverso (v.24c) e injusto (v.32), e que cantavam hinos ao Senhor (v.24a-b); Azarias, de pé, é quem eleva ao Senhor súplicas e louvores (v.25). Nesta primeira parte, encontramos a fidelidade ao Deus dos Pais e ao Nome santo do Senhor (v.26); menção à cidade santa do Senhor, chamada de a cidade “de nossos pais”, Jerusalém (v.28); os Patriarcas são mencionados, no v.35, invocando a misericórdia de Deus, para que não seja retirada do povo: “não retires a tua misericórdia de nós, por causa de Abraão, teu amado; de Isaac, teu servo; e de Israel, teu santo”. Estamos diante de uma “súplica da comunidade”, uma confissão de culpa, com pedido de auxílio diante da perseguição de “um rei injusto”, o qual, possivelmente, pode ser Antíoco IV Epífanes.

A construção frasal do v.35 é realmente muito bonita, com os adjetivos usados para indicar os Patriarcas, como “amado” (Abraão), “servo” (Isaac) e “santo” (Jacó), quando o comum é encontrar a designação de: Abraão, “teu servo”; Isaac, “teu amado”; e Israel, “teu escolhido”. O v.38 transmite um forte sentimento de ausência ou distância do Templo, próprio do período do Exílio, visto que o povo tinha passado pela experiência do Exílio da Babilônia e destruição do Primeiro Templo, indicando angústia e dor pelo aparente abandono por parte, inclusive, do Senhor: “E não há, neste momento, nem chefe, nem profeta, nem guia, nem holocausto, nem sacrifício, nem oferenda, nem incenso, nem lugar onde oferecermos as primícias diante de ti e encontrarmos misericórdia”. Em seguida, o v.43 coloca uma súplica no coração Deus, por libertação, depositando essa causa nos feitos e no Nome do Senhor: “livra-nos segundo as tuas maravilhas e dá glória ao teu nome, ó Senhor!”.

O v.46, a partir do número sete, que significa totalidade, oferece uma ideia da intensidade do fogo. Pelo número sete (7x), temos uma ideia da força do fogo na fornalha: imensamente ardente, muito forte e mortal. Aliás, esse fogo é elevado à máxima potência, no versículo seguinte (v.47), quando é indicado que a chama atingia os 49 côvados ($7 \times 7 = 49$). Os vv.49-50 trazem uma resposta do Senhor às súplicas de Azarias, que envia seu anjo, que desce à fornalha, junto ao suplicante, e expele a chama ardente da fornalha (v.49), e os três jovens, mesmo no centro da fornalha, percebem um “vento de orvalho refrescante” e o fogo não faz mal algum a eles (v.50).

Na segunda parte (vv.51-90), temos duas súplicas, semelhantes às que temos no Sl 136, em que cada “meio verso” é cantado por um solista ou coro e seguido por um refrão, que vai sendo repetido por toda a assembleia. Na verdade, temos duas ladainhas: a primeira, é um esboço evocando as bênçãos do Senhor (vv.52-56), e a segunda parte é um convite a todas as criaturas de Deus para adorá-lo e louvá-lo (vv.57-87), semelhante ao conteúdo do Sl 148, por exemplo²². O canto vai crescendo em um ritmo muito harmonioso e elegante, majestoso e sublime. Do v.57 ao v.90 o ritmo é marcado pelo convite da primeira parte “Bendizei... ao Senhor” e da resposta da segunda parte “louvai-o e exaltai-o para sempre!”. Os cantores, que são os três jovens, cujos nomes aparecem no v.24, voltam a aparecer no v.88 (Ananias, Azarias e Misael). O v.74 apresenta uma interrupção dos autores do louvor e evoca a terra toda, para que louve e exalte o Senhor: “Que bendiga a terra o Senhor: que ela o louve e o exalte para sempre!”; uma segunda interrupção vai se dar no v. 83, quando o salmista convida Israel a louvor e a bendizer o Senhor: “Bendizei, Israel, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre!”. Isso tudo acontece demarcando o campo de quem louva: do v.57: “todas as obras do Senhor”; vv.58-73, os seres celestiais, águas e ventos, noites e dias etc.; v.74, interrupção, com toda a terra; vv.75-80, os seres da terra, inclusive o ser humano (v.80); v.83, temos uma nova interrupção, agora convidando Israel ao louvor e à exaltação do Senhor; em seguida, nos vv.84-90, são evocados os sacerdotes, o servos do Senhor, os santos e o humildes, etc., “porque o Senhor nos livrou do Hades e da Mão da morte” (v.88) e “sua misericórdia é para sempre” (v.90).

Na tentativa de ajudar a melhor perceber o valor do texto e do conteúdo do hino e cântico de Dn 3,24-90, oferecemos uma tradução do texto grego para a língua portuguesa, em dupla coluna, bilíngue, permitindo fazer uma conferência entre ambos. A tradução respeita uma maior literalidade e segue os critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica²³, uma das três Análises presentes no documento da Pontifícia Comissão Bíblica, de 1993 (Retórica, Semiótica e Narrativa)²⁴, procurando identificar suas figuras de linguagem, riqueza linguística, ritmo e mudança nos movimentos, etc., como nos indica Roland Meynet²⁵. Além disso, para facilitar na estrutura, indicamos também uma subdivisão no texto e realçamos alguns termos ou frases utilizando o recurso em negrito.

²² GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 5-25.

²³ Este texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

²⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 46-57.

²⁵ A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugere conferir os textos MEYNET, R., L'Análise Retórica (1992); MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica (2008); MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468.

Texto grego de Daniel 3,24-90 (LXX)	Tradução portuguesa
Súplica de Azarias na fornalha vv.24-25: serve como introdução ²⁴ οὕτως οὖν προσήύξατο Ανανίας καὶ Αζαριᾶς καὶ Μισαήλ καὶ ὑμνησαν τῷ κυρίῳ ὅτε αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς προσέταξεν ἐμβληθῆναι εἰς τὴν κάμινον ²⁵ στὰς δὲ Αζαριᾶς προσήύξατο οὕτως καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐξωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ ἐν μέσῳ τῷ πυρὶ ὑποκαιομένης τῆς καμίνου ὑπὸ τῶν Χαλδαίων σφόδρα καὶ εἶπαν vv.26-45: súplica e confissão de Azarias ²⁶ εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ αἰνετὸν καὶ δεδοσμένον τὸ ὄνομά σου εἰς τοὺς αἰῶνας (pelos séculos)²⁶ ²⁷ ὅτι δίκαιος εἶ ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησας ἡμῖν καὶ πάντα τὰ ἔργα σου ἀληθινὰ καὶ αἱ ὁδοὶ σου εὐθεῖαι καὶ πᾶσαι αἱ κρίσεις σου ἀληθιναί ²⁸ καὶ κρίματα ἀληθείας ἐποίησας κατὰ πάντα ἃ ἐπήγαγες ἡμῖν καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν σου τὴν ἁγίαν τὴν τῶν πατέρων ἡμῶν Ἱερουσαλημ διότι ἐν ἀληθείᾳ καὶ κρίσει ἐποίησας πάντα ταῦτα διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ²⁹ ὅτι ἡμάρτομεν ἐν πᾶσι καὶ ἠνομήσαμεν ἀποστῆναι ἀπὸ σοῦ καὶ ἐξημάρτομεν ἐν πᾶσι καὶ τῶν ἐντολῶν τοῦ νόμου σου οὐχ ὑπηκούσαμεν ³⁰ οὐδὲ συνετηρήσαμεν οὐδὲ ἐποιήσαμεν καθὼς ἐνετειλῶ ἡμῖν ἵνα εὖ ἡμῖν γένηται ³¹ καὶ νῦν πάντα ὅσα ἡμῖν ἐπήγαγες καὶ πάντα ὅσα ἐποίησας ἡμῖν ἐν ἀλητινῇ κρίσει ἐποίησας ³² καὶ παρέδωκας ἡμᾶς εἰς χεῖρας ἐχθρῶν ἡμῶν ἀνόμων καὶ ἐχθίστων ἀποστατῶν καὶ βασιλεῖ ἀδίκῳ καὶ πονηροτάτῳ παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν ³³ καὶ νῦν οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἀνοῖξαι τὸ στόμα αἰσχύνῃ καὶ ὄνειδος ἐγενήθη τοῖς δούλοις σου καὶ τοῖς σεβομένοις σε	Súplica de Azarias na fornalha vv.24-25: serve como introdução ²⁴ Pois, assim suplicavam Ananias, Azarias e Misael, e cantavam hinos ao Senhor, quando o rei ordenou que fossem jogados na fornalha. ²⁵ Porém, Azarias, em pé, suplicou assim, e abrindo sua boca celebrou o Senhor junto com seus companheiros no meio do fogo que estava sendo muito aceso pelos Caldeus, e disseram: vv.26-45: súplica e confissão de Azarias ²⁶ Bendito és, Senhor, o Deus de nossos pais, louvado e glorificado seja o teu nome para sempre! ²⁷ Porque és justo sobre tudo o que nos fizeste e todas as tuas obras, verdadeiras, e os teus caminhos, retos e todos os teus julgamentos, verdadeiros. ²⁸ E sentenças de verdade praticaste, segundo todas as coisas que fizeste cair sobre nós e sobre a tua cidade santa, a de nossos pais, Jerusalém. Pois com verdade e direito fizeste todas estas coisas, por causa de nossos pecados. ²⁹ Porque pecamos em tudo, e cometemos a iniquidade quando nos afastamos de ti, erramos em tudo e não obedecemos aos mandamentos de tua lei. ³⁰ nem os observamos, nem os cumprimos segundo nos ordenaste para que tudo nos corresse bem. ³¹ E agora, tudo o que nos fizeste sobrevir, e tudo o que tu mesmo nos fizeste, foi num julgamento verdadeiro que o fizeste. ³² E nos entregaste às mãos de nossos inimigos, gente sem lei, e dos piores dos desertores, e a um rei injusto, o mais perverso de toda a terra. ³³ E agora, não nos cabe abrir a boca: a vergonha e a desonra caíram sobre os teus servos e os que te adoram.

²⁶ Há a possibilidade de se traduzir “pelos séculos” e/ou “para sempre”, a depender da opção poética, após análise das opções.

³⁴ μὴ παραδῶς ἡμᾶς εἰς τέλος διὰ τὸ ὄνομά σου καὶ μὴ διασκεδάσῃς σου τὴν διαθήκην ³⁵ καὶ μὴ ἀποστήσῃς τὸ ἔλεός σου ἀφ' ἡμῶν διὰ Ἀβραάμ τὸν ἡγαπημένον ὑπὸ σοῦ καὶ διὰ Ἰσαὰκ τὸν δοῦλόν σου καὶ Ἰσραὴλ τὸν ἅγιόν σου	³⁴ Não nos entregues para o fim, por causa do teu nome, e não repudies a tua aliança; ³⁵ não retires a tua misericórdia de nós, por causa de Abraão, teu amado, e de Isaac, teu servo, e de Israel, teu santo,
³⁶ ὥς ἐλάλησας πρὸς αὐτοὺς λέγων πληθύναι τὸ σπέρμα αὐτῶν ὥς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὥς τὴν ἄμμιον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης	³⁶ conforme lhes falaste, dizendo que se multiplicaria sua descendência como as estrelas do céu e como a areia que se encontra à beira do mar.
³⁷ ὅτι δέσποτα ἐσμικρύνθημεν παρὰ πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἐσμεν ταπεινοὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ σήμερον διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν	³⁷ Porque, Soberano²⁷, fomos reduzidos a bem pouco entre todas as nações, e estamos humilhados hoje em toda a terra por causa dos nossos pecados.
³⁸ καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἄρχων καὶ προφήτης οὐδὲ ἡγούμενος οὐδὲ ὀλοκαύτως οὐδὲ θυσία οὐδὲ προσφορά οὐδὲ θυμίαμα οὐδὲ τόπος τοῦ καρπῶσαι ἐνώπιόν σου καὶ εὐρεῖν ἔλεος	³⁸ E não há, neste momento, nem chefe, nem profeta, nem guia, nem holocausto, nem sacrifício, nem oferenda, nem incenso, nem lugar onde oferecermos as primícias diante de ti e encontrarmos misericórdia.
³⁹ ἀλλ' ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι τεταπεινωμένῳ προσδεχθεῖμεν ὥς ἐν ὀλοκαυτώμασι κριῶν καὶ ταύρων καὶ ὥς ἐν μυριάσιν ἄρνων πίωνων	³⁹ Mas, com a alma quebrantada e o espírito humilhado possamos encontrar acolhida, como se viéssemos com holocaustos de carneiros e de touros, e com miríadas de cordeiros gordos.
⁴⁰ οὕτω γενέσθω ἡμῶν ἡ θυσία ἐνώπιόν σου σήμερον καὶ ἐξιλάσαι ὀπισθέν σου ὅτι οὐκ ἔστιν αἰσχὺνῇ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σοὶ καὶ τελειῶσαι ὀπισθέν σου	⁴⁰ Assim se torne o nosso sacrifício diante de ti hoje, e seja propício atrás de ti, porque não haverá vergonha para os que confiam em ti, e seja perfeito na tua presença.
⁴¹ καὶ νῦν ἐξακολουθοῦμεν ἐν ὅλῃ καρδίᾳ καὶ φοβούμεθά σε καὶ ζητοῦμεν τὸ πρόσωπόν σου μὴ καταισχύνῃς ἡμᾶς	⁴¹ E agora, seguimos de todo o coração e te tememos e procuramos a tua face. Não nos cubras de confusão.
⁴² ἀλλὰ ποιήσον μεθ' ἡμῶν κατὰ τὴν ἐπιείκειάν σου καὶ κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἔλεους σου	⁴² Mas faça conosco segundo a tua benignidade e segundo a abundância de tua misericórdia.
⁴³ καὶ ἐξελοῦ ἡμᾶς κατὰ τὰ θαυμάσιά σου καὶ δὸς δόξαν τῷ ὀνόματί σου κύριε	⁴³ E livra-nos segundo as tuas maravilhas e dá glória ao teu nome, ó Senhor!
⁴⁴ καὶ ἐντραπήσαν πάντες οἱ ἐνδεικνύμενοι τοῖς δούλοις σου κακὰ καὶ καταισχυνθεῖσαν ἀπὸ πάσης δυναστείας καὶ ἡ ἰσχὺς αὐτῶν συντριβεῖ	⁴⁴ E que sejam confundidos todos os que demonstram contra os teus servos o mal; e que se angustiem por toda a soberania, e que seu vigor se quebre.

²⁷ Três títulos de soberania figuram na perícope: Senhor e soberano, referidos a Deus, e Rei, referido ao monarca dos Caldeus. O título κύριος (“Senhor”, 41 ocorrências), em sentido estrito, indica alguém que governa ou exerce autoridade sobre outros. Na LXX, habitualmente traduz o tetragrama divino “YHWH”, fazendo referência direta ao Deus de Israel. Nesse caso, a autoridade é sobrenatural, exercida sobre toda a humanidade e sobre todo o cosmos. Κύριος é também assumido como título cristológico no NT. O designativo “Soberano” (δεσπότης) indica alguém que mantém total poder e autoridade sobre outro. Também pode ter uma conotação negativa, indicando o total controle, até arbitrário, sobre escravos. Em todo caso, o soberano é absoluto na sua jurisdição. O rei (βασιλεὺς, vv.24.32.46) é aquele quem tem autoridade absoluta dentro de uma determinada área, e tem direito de deixar sucessor. Aqui, o rei está em clara oposição a κύριος e δεσπότης. No v.32, o rei é qualificado de forma incisivamente negativa: “um rei injusto, o mais perverso de toda a terra”. Ao verdadeiro rei se faz alusão no v.52: “Bendito és sobre o trono do teu Reino”.

⁴⁵ γνώωσαν ὅτι σὺ εἶ ὁ μόνος κύριος ὁ θεὸς καὶ ἔνδοξος ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην

vv.46-51: interlúdio entre oração e cântico

⁴⁶ καὶ οὐ διέλιπον οἱ ἐμβάλλοντες αὐτοὺς ὑπηρεταί τοῦ βασιλέως καίοντες τὴν κάμινον καὶ ἡνίκα ἐνεβάλοσαν τοὺς τρεῖς εἰς ἅπαξ εἰς τὴν κάμινον καὶ ἡ κάμινος ἦν διάπυρος κατὰ τὴν θερμασίαν αὐτῆς ἐπαπλασίως καὶ ὅτε αὐτοὺς ἐνεβάλοσαν οἱ μὲν ἐμβάλλοντες αὐτοὺς ἦσαν ὑπεράνω αὐτῶν οἱ δὲ ὑπέκαιον ὑποκάτωθεν αὐτῶν νάρθαν καὶ στιππύον καὶ πίσσαν καὶ κληματίδα

⁴⁷ καὶ διεχεῖτο ἡ φλόξ ἐπάνω τῆς καμίνου ἐπὶ πῆχεις τεσσαράκοντα ἐννέα

⁴⁸ καὶ διεξώδευσεν καὶ ἐνεπύρισεν οὓς εὗρε περὶ τὴν κάμινον τῶν Χαλδαίων

⁴⁹ ἄγγελος δὲ κυρίου συγκατέβη ἅμα τοῖς περὶ τὸν Ἀζαριαν εἰς τὴν κάμινον καὶ ἐξετίναξε τὴν φλόγα τοῦ πυρὸς ἐκ τῆς καμίνου

⁵⁰ καὶ ἐποίησε τὸ μέσον τῆς καμίνου ὥσει πνεῦμα δρόσου διασπρίζον καὶ οὐχ ἦψατο αὐτῶν καθόλου τὸ πῦρ καὶ οὐκ ἐλύπησε καὶ οὐ παρηνώχλησεν αὐτούς

⁵¹ ἀναλαβόντες δὲ οἱ τρεῖς ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος ὕμνουν καὶ ἐδόξαζον καὶ εὐλόγουν καὶ ἐξοφούν τὸν θεὸν ἐν τῇ καμίνῳ λέγοντες

Cântico dos três jovens

vv.52-90a: hino das criaturas ao criador

⁵² εὐλογητὸς εἶ κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ αἰνετὸς καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ εὐλογημένος τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου τὸ ἅγιον καὶ ὑπεραίνετον καὶ ὑπερυψωμένον εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας

⁵³ εὐλογημένος εἶ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας δόξης σου καὶ ὑπερυμνητὸς καὶ ὑπερένδοξος εἰς τοὺς αἰῶνας

⁵⁴ εὐλογητὸς εἶ ἐπὶ θρόνου τῆς βασιλείας σου καὶ ὑμνητὸς καὶ ὑπερυψωμένος εἰς τοὺς αἰῶνας

⁴⁵ Que saibam que tu é Senhor, o Deus único, glorioso sobre toda a terra habitada.

vv.46-51: interlúdio entre oração e cântico

⁴⁶ E não cessaram os que os jogavam, os assistentes do Rei, de acender a fornalha. E quando jogaram os três de uma vez na fornalha, e a fornalha estava ardendo extremamente, com seu calor sete vezes maior. E quando os jogaram, uns, os que haviam jogado, estavam mais acima que eles, enquanto os outros acendiam por debaixo a nafta e pez e estopa e lenha miúda

⁴⁷ E se difundia a chama por cima da fornalha, a quarenta e nove côvados.

⁴⁸ E, atravessando as brechas, atingiu a quantos dos Caldeus encontrou perto da fornalha.

⁴⁹ Mas, um anjo do Senhor desceu à fornalha para junto dos que estavam próximos a Azarias, e expeliu para fora a chama da fornalha,

⁵⁰ E fez no centro da fornalha, com um como vento de orvalho refrescante. E não os tocou de modo algum o fogo, nem os afligiu nem lhes causou qualquer incômodo.

⁵¹ Levantando-se, então, os três, a uma só voz²⁸, puseram-se a cantar, e a glorificar, e a bendizer, e a exaltar a Deus na fornalha, dizendo:

Cântico dos três jovens

vv.52-90a: hino das criaturas ao criador

⁵² “Bendito és Senhor, o Deus de nossos pais, e digno de louvor e superexaltado²⁹ para sempre. E abençoado³⁰ é o nome santo de tua glória, e digno de sumo louvor e superexaltado para sempre.

⁵³ Abençoado és no templo de tua santa glória, e digno de supremo louvor e superglorificado para sempre³¹.

⁵⁴ Bendito és sobre o trono do teu Reino, e digno de louvor³² e superexaltado para sempre.

²⁸ O uso literalmente “a uma só boca”, porém, trata-se do fenômeno chamado de metonímia, ou seja, uso de figura retórica ou de palavra fora de seu contexto semântico tido como o normal, para indicar um significado que tenha uma relação objetiva, de contiguidade, tanto material como conceitual, de conteúdo ou a algo pensado. A metonímia não tem em mente uma fazer comparação, como é o caso da metáfora.

²⁹ Nestas cinco ocorrências do emprego da preposição “ὑπερ/super”, outra tradução possível para a língua portuguesa seria: “sumamente”, na construção “sumamente louvado”, “sumamente exaltado”, etc.

³⁰ O que se percebe é um paralelismo muito marcante no grego.

³¹ O texto comporta tanto a tradução “para sempre” como “pelos séculos”, a depender da opção poética assumida pelo tradutor do mesmo.

³² O termo grego ὑμνητός pode ser traduzido por “digno de canto”.

⁵⁵ εὐλογητὸς εἶ ὁ βλέπων ἀβύσσους καθήμενος ἐπὶ χερουβιμ καὶ αἰνετὸς καὶ δεδοξασμένος εἰς τοὺς αἰῶνας ⁵⁶ εὐλογητὸς εἶ ἐν τῷ στερεώματι καὶ ὑμνητὸς καὶ δεδοξασμένος εἰς τοὺς αἰῶνας ⁵⁷ εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁵⁸ εὐλογεῖτε ἄγγελοι κυρίου τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁵⁹ εὐλογεῖτε οὐρανοὶ τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁰ εὐλογεῖτε ὕδατα πάντα τὰ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶¹ εὐλογεῖτε πᾶσαι αἱ δυνάμεις κυρίου τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶² εὐλογεῖτε ἥλιος καὶ σελήνη τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶³ εὐλογεῖτε ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁴ εὐλογεῖτε πᾶς ὄμβρος καὶ δρόσος τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁵ εὐλογεῖτε πάντα τὰ πνεύματα τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁶ εὐλογεῖτε πῦρ καὶ καῦμα τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁷ εὐλογεῖτε ῥίγος καὶ ψῦχος τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁸ εὐλογεῖτε δρόσοι καὶ νιφετοὶ τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁶⁹ εὐλογεῖτε πάγοι καὶ ψῦχος τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁰ εὐλογεῖτε πάχνη καὶ χιόνες τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷¹ εὐλογεῖτε νύκτες καὶ ἡμέραι τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷² εὐλογεῖτε φῶς καὶ σκότος τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷³ εὐλογεῖτε ἀστραπαὶ καὶ νεφέλαι τὸν κύριον ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁴ εὐλογεῖτω ἡ γῆ τὸν κύριον ὑμνεῖτω καὶ ὑπερυψοῦτω αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας	⁵⁵ Bendito és, o que sondas os abismos, sentado sobre os Querubins e digno de louvor e glorificado para sempre. ⁵⁶ Bendito és no firmamento, e digno de louvor e glorificado para sempre. ⁵⁷ Bendizei, todas as obras do Senhor, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre!³³ ⁵⁸ Bendizei, Anjos do Senhor, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁵⁹ Bendizei, céus, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁰ Bendizei, águas todas acima dos céus, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶¹ Bendizei, todas as potências do Senhor, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶² Bendizei, sol e lua, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶³ Bendizei, estrelas do céu, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁴ Bendizei, todas as chuvas e orvalhos, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁵ Bendizei, todos os ventos, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁶ Bendizei, fogo e calor, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁷ Bendizei, ardor e frio, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁸ Bendizei, orvalhos e aguaceiros, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁶⁹ Bendizei, gelo e frio, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁰ Bendizei, geadas e neves, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷¹ Bendizei, noites e dias, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷² Bendizei, luz e trevas, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷³ Bendizei, relâmpagos e nuvens, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁴ Que bendiga a terra o Senhor: que ela o louve e o exalte para sempre!
---	--

³³ Tendo presente o prefixo ὑπερ, uma possibilidade de tradução para ὑπερυψοῦτε αὐτὸν seria “super exaltai-o”. Porém, tendo presente a construção frasal e seu complemento εἰς τοὺς αἰῶνας, julgamos oportuno manter a tradução como “exaltai-o para sempre”, denotando um louvor contínuo.

⁷⁵ εὐλογεῖτε ὄρη καὶ βουνοὶ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁶ εὐλογεῖτε πάντα τὰ φυόμενα ἐπὶ τῆς γῆς τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁷ εὐλογεῖτε αἱ πηγαὶ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁸ εὐλογεῖτε θάλασσαι καὶ ποταμοὶ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁷⁹ εὐλογεῖτε κῆτη καὶ πάντα τὰ κινούμενα ἐν τοῖς ὕδασι τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁰ εὐλογεῖτε πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸¹ εὐλογεῖτε τετράποδα καὶ θηρία τῆς γῆς τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸² εὐλογεῖτε οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸³ εὐλογεῖτε Ἰσραὴλ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁴ εὐλογεῖτε ἱερεῖς τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁵ εὐλογεῖτε δοῦλοι τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁶ εὐλογεῖτε πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁷ εὐλογεῖτε ὅσοι καὶ ταπεινοὶ καρδίᾳ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ⁸⁸ εὐλογεῖτε Ἀνανία Ἀζαρία Μισαὴλ τὸν κύριον ὕμνετε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας ὅτι ἐξείλετο ἡμᾶς ἐξ ἧδου καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς ἐκ χειρὸς θανάτου καὶ ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ μέσου καιομένης φλογὸς καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ⁸⁹ ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι χρηστός ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ ⁹⁰ εὐλογεῖτε πάντες οἱ σεβόμενοι τὸν θεὸν τῶν θεῶν ὕμνετε καὶ ἐξομολογεῖσθε v.90b: serve como conclusão ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων	⁷⁵ Bendizei, montanhas e colinas, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁶ Bendizei, todas as coisas que germinam sobre a terra, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁷ Bendizei, as fontes, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁸ Bendizei, mares e rios, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁷⁹ Bendizei, mananciais e tudo o que se move nas águas, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁰ Bendizei, todos os pássaros do céu, o Se- nhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸¹ Bendizei, quadrúpedes e feras da terra, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸² Bendizei, ó filhos dos homens, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸³ Bendizei, Israel, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁴ Bendizei, sacerdotes, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁵ Bendizei, servos, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁶ Bendizei, espíritos e almas dos justos, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁷ Bendizei, santos e humildes de coração, o Senhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! ⁸⁸ Bendizei, Ananias, Azarias e Misael, o Se- nhor: louvai-o e exaltai-o para sempre! Porque ele nos livrou do Hades e nos salvou da Mão da Morte, e nos resgatou do meio de uma fornalha ardente e do fogo no retirou. ⁸⁹ Dai graças ao Senhor, porque ele é bom, porque para sempre é a sua misericórdia. ⁹⁰ Bendizei, todos os que veneram o Deus dos deuses: louvai-o e celebrai-o, v.90b: serve como conclusão porque para sempre é a sua misericórdia, e pelos séculos dos séculos”³⁴.
---	---

³⁴ Outra possibilidade para tradução é “e para sempre e eternamente”.

Referências bibliográficas

- A CARTA DE ARISTEIAS. In: PROENÇA, E. (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 89-141.
- ARANDA PEREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, M.; PEREZ FERANDEZ, M. *Literatura Judaica Intertestamentária*. Vol. 9. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BONS, E.; SCIALABLA, D.; CANDIDO, D. *La Septuaginta ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?* Navarra: Verbo Divino, 2017.
- CARBOJA, I. *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?* Navarra: Verbo Divino, 2021.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FARIA, J. F. *Apócrifos Aberrantes, complementares e cristanismos alternativos – Poder e Here-sias!* Petrópolis: Vozes, 2009.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. *Septuaginta. La Biblia Griega de Judíos y Cristianos*. Salamanca: Sigueme, 2008.
- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019.
- GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *TeoPraxis*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 5-25, jan./jun., 2021.
- HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. *A Bíblia Grega dos Setenta. Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. Vol. 52. São Paulo: Loyola, 2007.
- LAW, T. M. *Quando Dios habló en Grego*. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana. Salamanca: Sigueme, 2014.
- MEYNET, R. *L'Analyse Retorica*. Brescia: Queriniana, 1992.
- MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.
- MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v. 77, n.3, p. 403-436, 1996.
- MEYNET, R. *Trattato di Retorica Biblica*. Bologna: EDB, 2008.
- MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 431-468, mai./ago., 2020.
- NESTLE-ALAND (eds.). *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PAUL, A. *O que é Intertestamento*. Santo André: Paulus; Academia Cristã, 2014.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Vozes, 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- TEB BIBLIA. *Notas integrais. Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 2020.
- TILLY, M. *Introdução à Septuaginta*. São Paulo: Loyola, 2009.
- WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem*. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo X

Prólogo Alternativo do tradutor do Livro do Eclesiástico (LXX)

Waldecir Gonzaga¹

O Prólogo do livro do Eclesiástico não faz parte do livro propriamente dito, sendo o único livro do Antigo Testamento a trazer um prólogo apresentando-o, escrito pelo tradutor, neto do autor do livro, com o título de “Πρόλογος/Prólogo”, para diferenciar do texto bíblico, que se inicia a partir de seu primeiro capítulo. De antemão, chama a atenção o estilo deste Prólogo, composto segundo as normas da Retórica Grega, à imitação de grandes nomes do mundo e da literatura grega antiga, como encontramos nos historiadores Heródoto, Políbio e Tucídides, e no médico Hipócrates, entre outros. A construção e o uso linguístico do grego do Prólogo, por parte do tradutor, são formidáveis e giram ao redor da *Lei*, dos *Profetas* e dos *Escritos*, e difere do restante do livro.

Ao se adentrar no conteúdo do livro do Eclesiástico, que conta com 51 capítulos, é formidável o altíssimo elogio que o autor tece aos antepassados da história de Israel (Eclo 44-50: “αἰνέσωμεν δὴ ἄνδρας ἐνδόξους καὶ τοὺς πατέρας ἡμῶν τῇ γενέσει/ *Elogiemos os homens de glória e os nossos pais [antepassados], em sua ordem de nascimento*”, 44,1), retomando os grandes nomes presentes nos conjuntos bíblicos, a começar pela *Lei*, passando pelos *Profetas* e concluindo com os *Escritos*, respeitando a ordem tripartite da Bíblia (*Lei*, *Profetas* e *Escritos*).

O fato de o *Prólogo* colocar a divisão das Escrituras Sagradas nos três conjuntos, indica que na época do tradutor já se via uma possível divisão da Bíblia em *Lei*, *Profetas* e *Escritos*, embora não se saiba qual ordem exatamente tinham os livros no arranjo de cada conjunto, com exceção do Pentateuco, visto resultar com na atual ordem na maioria das listas e catálogos bíblicos².

Os judeus, de acordo com 1Mc 12,9, tinham os textos Sagrados como “livros santos”: “ἡμεῖς οὖν ἀπροσδεῖς τούτων ὄντες παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν ἐπειράθημεν ἀποστεῖλαι τὴν πρὸς ὑμᾶς ἀδελφότητα καὶ φιλίαν ἀνανεώσασθαι πρὸς τὸ μὴ ἐξαλλοτριωθῆναι ὑμῶν πολλοὶ γὰρ καιροὶ διήλθον ἀφ’ οὗ ἀπεστείλατε πρὸς ἡμᾶς/*quanto a nós, embora não precisamos de*

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

² GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 393-396.

tais coisas, pois temos por consolo os livros santos que estão em nossas mãos, fizemos a tentativa de enviar-vos uma embaixada para renovar a fraternidade e amizade convosco, a fim de não nos tornarmos estranho a vós” (1Mc 12,9-10). Mais ainda, segundo 1Mc 1,56-57, os livros da *Lei/Aliança* eram tidos em altíssima estima e usados como normativos para a vida cotidiana, a ponto de interferir na observância ou não de leis estatais, implicando em desejo de sua destruição: “καὶ τῇ πεντεκαίδεκάτῃ ἡμέρᾳ Χασελευ τῷ πέμπτῳ καὶ τεσσαρακοστῷ καὶ ἑκατοστῷ ἔτει ὠκοδόμησεν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ ἐν πόλεσιν Ἰουδα κύκλῳ ὠκοδόμησαν βωμούς καὶ ἐπὶ τῶν θυρῶν τῶν οἰκιῶν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἐθυμίων καὶ τὰ βιβλία τοῦ νόμου ᾧ εὗρον ἐνεπύρισαν ἐν πυρὶ κατασχίσαντες καὶ ὅπου εὕρισκετο παρά τινι βιβλίον διαθήκης καὶ εἴ τις συνευδόκει τῷ νόμῳ τὸ σύγκριμα τοῦ βασιλέως ἐθανάτου αὐτόν ἐν ἰσχύι αὐτῶν ἐποιοῦν τῷ Ἰσραὴλ τοῖς εὕρισκομένοις ἐν παντὶ μηνὶ καὶ μηνὶ ἐν ταῖς πόλεσιν/*no décimo quinto dia do mês de Casleu do ano cento e quarenta e cinco, o rei fez construir, sobre o altar dos holocaustos, a Abominação da desolação. Também nas outras cidades da Judeia erigiram-se altares e às portas das casas e nas praças queimavam-se incenso. Quando aos livros da Lei, os que lhes caíam nas mãos eram rasgados e laçados no fogo. Onde quer que se encontrasse, em casa de alguém, um livro da Aliança ou se alguém se conformasse à Lei, o decreto real o condenava à morte. Na sua prepotência assim procediam, contra Israel, com todos aquele que fossem descobertos, mês por mês, nas cidades*” (1Mc 1,54-58).

O *Prólogo Alternativo*, intitulado “Πρόλογος Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ/*Prólogo Sabedoria de Jesus, filho de Sirac*”, aparece no lugar do apresentado pela Septuaginta (LXX), no Manuscrito 248, seguido pela Bíblia Poligota Complutense, *Tomus III*, que o incorpora em sua edição como *Prologus incerti auctoris*, sob o título de *Incipit Prologus Libri Iesu Filii Sirach*. Foi tirado da *Synopsis Scripturae Sacrae*, do Pseudo Atanásio (Patrologia Grega Migne, *Tomus 28*, folhas 376D/377AB). Sugerimos conferir o texto na obra *De hoc prologo in 248* vide Einl. p. 66, de Joseph Ziegler. (org.). *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Vol. XII, 2, Eclo Prol de 248. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 1980². Sua importância não suplanta o outro, mas tem seu valor para a recepção do livro e para os estudos acerca do mesmo.

Tendo em visto o valor para os estudos e comparação do *Prólogo Alternativo* com o texto do *Prólogo* trazido pela LXX, vimos por bem disponibilizar e socializar este texto chamado de “alternativo”, a partir do texto grego e de uma nossa tradução. Mais ainda, para se facilitar a conferência entre os dois textos, disponibilizamos, a seguir, igualmente o texto grego e tradução do *Prólogo* que se encontra na versão grega da LXX, que utilizamos em nossos estudos.

Diferentemente do *Prólogo* da LXX que estamos acostumados a ler, como encontramos nas edições católicas e ecumênicas, o *Prólogo Alternativo* não apresenta a celebre divisão tripartite da Bíblia: *Lei, Profetas e Escritos*, conforme

é possível conferir nos dois textos aqui oferecidos; ele menciona a figura do rei Salomão e o da LXX não o menciona; ele não menciona a figura do rei Evergetes e o da LXX o menciona; e assim, poderíamos ver uma série de diferenças.

O esquema tripartite (*Lei, Profetas e Escritos*) oferecido pelo tradutor do Livro do Eclesiástico, segundo o *Prólogo* presente neste livro da LXX, traduz o arranjo que se encontra na Bíblia Hebraica, conforme também o temos nas traduções modernas, com algumas diferenças que foram realizadas pela própria LXX, no que diz respeito à classificação de alguns livros. Aliás, o esquema tripartite das Sagradas Escrituras, estruturado em *Lei, Profetas e Escritos*, oferecido pelo *Prólogo* do Eclesiástico, representa o primeiro esquema que temos conhecimento antecipando do que seria o futuro, e atual, arranjo presente no Cânon Bíblico. Recordamos que esta é a divisão que encontramos em Lc 24,27³: Moisés, Profetas e Escrituras; 24,32⁴: Escrituras; 24,44⁵: Lei de Moisés, Profetas e Salmos, no celebre texto conhecido como Discípulos de Emaús.

Oferecemos, num primeiro momento, três quadros bilíngues: os dois primeiros, texto na língua original grega e tradução portuguesa, sem indicar versículos, pois o “texto original” não conta com divisão em versículos, sendo algo introduzido posteriormente, séculos XIII e XVI d.C.⁶; oferecemos também um terceiro quadro, com o texto grego e tradução, separado por versículos (linhas); em seguida, apresentamos igualmente duas traduções bíblicas, a fim de se facilitar a comparação entre as mesmas e nossa tradução: Jerusalém e TEB; enfim, indicamos uma breve bibliografia sobre a LXX, estudos e textos bíblicos (hebraico, grego, latim e português), bem como da Carta de Aristeias⁷, para ajudar em posteriores estudos.

Como se sabe, a LXX constitui-se em uma tradução do texto hebraico para o grego, realizada entre os anos 250-150 a.C., período do Império Grego. Porém não conta apenas com tradução dos textos hebraicos para o grego, mas igualmente com outros livros escritos em língua grega, atualmente chamados de *deuterocanônicos* do Antigo Testamento e ou de *apócrifos*, a depender de qual tradição

³ Lc 24,27: “καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διεμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ./E começando por Moisés e por todos os Profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que a ele dizia respeito”.

⁴ Lc 24,32: “καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν [ἐν ἡμῖν] ὥς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὥς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς./E disseram um ao outro: não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho, quando nos explicava as Escrituras?”.

⁵ Lc 24,22: “Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὧν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ./ Depois disse-lhes: são estas as palavras que vos falei, quando ainda estava convosco: era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos”.

⁶ A divisão da Bíblia em capítulos foi feita em 1220 (1214? 1222?), pelo cardeal Estevão Langton, Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra. Ele foi professor na Sorbone, em Paris, e faleceu no ano de 1228. E a divisão em versículos foi realizada, posteriormente, Santo Pagnini, italiano, frade dominicano, em 1528. Porém, de fato, foi o tipógrafo Robert Etienne, protestante, em 1555, quem concluiu a obra da divisão. A divisão definitiva para a Igreja Católica, como a temos hoje, foi estabelecida pelo Papa Clemente VIII, aos 09 de novembro de 1592.

⁷ A Carta de Aristeias, p. 89-141.

eclesial. Este é o momento em que “Deus falou em grego”⁸, sempre aos judeus, ainda que de Alexandria, na dispersão. Ela permanece sempre atual⁹, pois caracteriza o texto que os Apóstolos receberam (*Septuaginta auctoritas*)¹⁰, utilizaram nas diversas comunidades cristãs e o citaram abundantemente nos livros do Novo Testamento.

No que tange ao texto do Livro do Eclesiástico, inclusive com seu *Prólogo*, ele está presente nos principais Manuscritos bíblicos antigos, inclusive nos códices Vaticano, Sinaítico e Alexandrino, como podemos conferir na Introdução ao livro, na Bíblia de Jerusalém¹¹. Tanto a escrita como a tradução são do séc. II a.C., quando Ptolomeu VII era o rei do Egito. Bem Sirac vivia em Jerusalém, no início do séc. II a.C., talvez pelo ano 200 a.C.; o livro teria sido escrito por volta do ano 180 a.C., e sua tradução teria sido feita pelo neto, por volta do ano 130 a.C., como ele afirma no *Prólogo*.

Segundo Alonso Schökel, em seu comentário e introdução ao livro, presentes na Bíblia do Peregrino¹², de fato o *Prólogo* “reconhece a existência de uma escritura canônica, dividida em Lei, Profetas e os demais sem nome especial”; o gênero do livro é o “sapiencial”, trazendo um “ensinamento para a vida conforme a lei”. Alonso Schökel também afirma que “o avô tinha escrito numa língua hebraica culta mais acadêmica, segundo os módulos firmes do hebraico. O neto traduz para o grego, língua culta de estrutura e estilo bem diferentes. Conta com o antecedente de outros livros bíblicos já traduzidos para o grego. Sua explicação parece ter um tom apologético diante dos clássicos da literatura grega: quer salvar o prestígio do avô e da literatura pátria”.

No que diz respeito ao título, autor e momento histórico, é oportuno observar o que traz a Introdução da Bíblia TEB¹³ para o livro do Eclesiástico: seu autor é conhecido, recordando a citação do nome em Eclo 50,27 (“Jesus, filho de Sirac”)¹⁴ e 51,30 (“Sabedoria de Jesus, filho de Sirac”)¹⁵. “Em hebraico é Ben Sirac, de onde vem o apelativo moderno Sirácida ou Siracides. A tradição cristã,

⁸ LAW, T. M., Quando Dios habló en Grego. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana (2014).

⁹ BONIS, E.; SCIALABLA, D.; CANDIDO, D. La Septuaginta ¿Por qué resulta actual la Biblia griega? (2017)

¹⁰ CARBOJA, I. *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem*. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento? (2021).

¹¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM (2012).

¹² BÍBLIA DO PEREGRINO (2002).

¹³ TRADUÇÃO ECUMÊNICA BÍBLIA (2020).

¹⁴ Eclo 50,27: “παιδείαν συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐχάραξεν ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ Ἰησοῦς υἱὸς Σιραχ Ἐλεάζαρ ὁ Ἱεροσολυμίτης ὃς ἀνόμενῃ σοφίᾳ ἀπὸ καρδίας αὐτοῦ/ Uma instrução de sabedoria e ciência, eis o que gravou neste livro Jesus, filho de Sirac, de Eleazar, de Jerusalém, que transbordou sabedoria desde seu coração”. Segundo a nota da Bíblia de Jerusalém, o texto hebraico traz o seguinte: “Sábã instrução e provérbios ponderados de Simeão, filho de Jesus, filho de Eleazar, filho de Sirac”.

¹⁵ Eclo 51,30: “(Assinatura:) Σοφία Ἰησοῦ υἱὸς Σιραχ /Sabedoria de Jesus, filho de Sirac”. Segundo a nota da Bíblia de Jerusalém, o texto hebraico traz o seguinte: “até aqui: palavras de Simeão, filho de Jesus, chamado Ben Sirac. Sabedoria de Simeão, filho de Jesus, filho de Eleazar, filho de Sirac. Que o nome de Iahweh seja bendito agora e para sempre”.

desde a época de Cipriano, designou o livro com o nome de Eclesiástico (= livro da Igreja, ou da Assembleia)”.

O Πρόλογος, a depender de qual manuscrito grego, pode trazer o título de “Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ/*Sabedoria de Jesus, filho de Sirac*” ou de “Σοφία Σιράχ/*Sabedoria de Sirac*” (Vaticano). Muitos fragmentos foram encontrados nas últimas grandes e significativas descobertas para o mundo Bíblico, como Ghenizá do Cairo (1898), Nag Hammadi (1945) e Qumran (1947). Suas muitas traduções antigas, para diversas línguas (latim, copto, siríaco, etiópico, armênio e árabe), e o testemunho de vários Padres da Igreja (Clemente de Alexandria, Jerônimo, Agostinho, Cipriano, João Crisóstomo, Hilário, Epifânio etc.), que afirmam ter conhecimento de um texto em hebraico, também reforça o valor deste livro para a tradição cristã. Enfim, no séc. XX a obra foi disponibilizada e popularizada por Rahlfs (1935)¹⁶ e retomada agora no séc. XXI por Hanhart (2006)¹⁷.

Πρόλογο Alternativo do tradutor do livro do Eclesiástico

Πρόλογος	Πρόλογο
Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ Ἰησοῦς οὗτος Σιράχ μὲν ἦν υἱός, ἔγγονος δὲ Ἰησοῦ ὁμωνύμου αὐτῷ· οὗτος οὖν ἐν χρόνοις κάτω γέγονε μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ ἀνάκλησιν, καὶ μετὰ τοὺς προφῆτας σχεδὸν ἅπαντας· ὁ οὖν πάππος αὐτοῦ Ἰησοῦς καθὰ καὶ αὐτὸς μαρτυρεῖ, φιλόπρονός τε γέγονεν ἀνὴρ ἐν Ἑβραίοις καὶ φρονιμώτατος, ὃς οὐ μόνον τὰ ἐτέρων τῶν πρὸ αὐτοῦ συνετῶν ἀνδρῶν ἀποφθέγματα συνήγαγεν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἰδίᾳ τινα ἀπεφθέγγετο, πολλῆς συνέσεως καὶ σοφίας γέμοντα· ἐπεὶ οὖν τὴν βίβλον ταύτην ὁ πρῶτος Ἰησοῦς σχεδὸν τι συνειλεγμένην καταλιπὼν ἐξ ἀνθρώπων ὥχετο, Σιράχ οὗτος μετ’ αὐτὸν πάλιν λαβὼν τῷ οἰκείῳ παιδί κατέλιπεν Ἰησοῦ· ὃς δὴ ταύτης λαβόμενος, εἰς ἑν ἅπασαν ἐναρμόνιον σύνταγμα συνήγαγε, σοφίαν ἐπὶ τε αὐτοῦ καὶ τῷ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ μὴν καὶ τῷ πάππῳ ὀνόματι κεκληκώς, ἐξ αὐτοῦ τοῦ τῆς σοφίας ὀνόματος ἀγαπητῶς μᾶλλον ἔχειν τὸν ἀκροατὴν πρὸς τὴν αὐτῆς τῆς βίβλου μελέτην ἐπισπώμενος· λόγους οὖν φρονήσεως, αἰνίγματα τε καὶ παραβολὰς περιέχει, καὶ	Sabedoria de Jesus, filho de Sirac Este Jesus era filho de Sirac, neto de Jesus, de seu mesmo nome; assim que este viveu em uma época tardia depois do cativo e do retorno (<i>chamada</i>), e depois de quase todos os profetas. Assim que seu avô Jesus, como ele mesmo testemunha, foi um varão diligente entre os Hebreus e muito sensato, que não só reuniu os ditos (<i>apflegmas</i>) de outros inteligentes anteriores a ele, mas também ele mesmo pronunciou alguns próprios, plenos de muita inteligência e sabedoria. Depois de que o primeiro Jesus, com este livro composto em boa parte, se foi de entre os homens e os abandonou, este Sirac o tomou de novo depois de que ele o deixou a seu próprio filho Jesus. E ele o tomou e reuniu em um tratado coerente e o chamou Sabedoria, segundo seu nome e o de seu pai, porém, também segundo o nome de seu avô, com a finalidade de induzir amavelmente ao ouvinte a que se aplique a este livro graças ao nome de Sabedoria. Pois contém ditos sensatos, enigmas e parábolas, assim como algumas histórias antigas queridas por Deus, também sobre varões que agradaram a

¹⁶ RAHLFS, A. (ed.). Septuaginta (1935 e 1979).

¹⁷ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). Septuaginta. Editio Altera (2006).

μερικὰς τινὰς παλαιὰς θεοφιλεῖς ἱστορίας, περὶ τε ἀνδρῶν εὐαρεστησάντων τῷ θεῷ, καὶ εὐχὴν καὶ ὕμνον αὐτοῦ· ἔτι δὲ ὧν ὁ θεὸς εὐεργεσιῶν ἡξίωσε τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ ὧν ἐπλήσε κακῶν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν. ὁπαδὸς τοῦ Σολομῶντος οὗτος ὁ Ἰησοῦς γέγονεν, οὐδὲν ἦττον ἐκείνου περὶ τὴν σοφίαν καὶ παιδείαν εὐδοκίμησας, πολυμαθὴς ἀληθῶς καὶ ὧν καὶ καλούμενος.	Deus, e uma oração e um hino a Ele. Mas, todavia, os benefícios com os que Deus honrou seu povo, e os males com o que atingiu seus inimigos. Este Jesus foi sucessor de Salomão, para nada menos distinguido que aquele em sabedoria em instrução; foi um verdadeiro erudito e assim o foi chamado.
---	---

Prólogo do tradutor do livro do Eclesiástico (LXX)

¹Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἡκολουθηκότων δεδομένων ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας καὶ ὥς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν ἐπιστήμονας γίνεσθαι ⁵ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους εἶναι καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἐάντων δούς εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ¹⁰καὶ τῶν ἄλλων πατριῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἐξιν περιποιησάμενος προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἐνοχοὶ γενόμενοι πολλῶ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσιν διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως ¹⁵παρακέκλησθε οὖν μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν ²⁰τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἐτέραν γλῶσσαν οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι ²⁵καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.	Muitos e grandes bens nos foram dados por meio da Lei, dos Profetas e dos outros [<i>livros</i>] que vêm depois deles, conforme o que lhe foi dado (<i>a inspiração</i>), sobre os quais convém louvar o Israel da instrução e da sabedoria, e como convém que não apenas se tornem sábios aqueles que os leem, mas que também possam ser exemplos¹⁸, para ajudar os de fora, também falando e escrevendo: meu avô Jesus, depois de dedicar-se por longo tempo a serviço da leitura da Lei, dos Profetas e dos outros Livros dos Patriarcas¹⁹, e neles prosseguiu adquirindo adequada capacidade²⁰, ele mesmo escreveu algo sobre aquelas coisas que dizem respeito à instrução e à sabedoria, de modo que, aqueles que buscam conhecimentos²¹, ao aderirem a estes ensinamentos, pudessem progredir muito mais por meio do modo de vida da Lei²². Sois convidados, portanto, a fazer uma leitura com benevolência e atenção, e a serdes indulgentes, donde, a despeito do esforço de interpretação, parecermos enfraquecer algumas das expressões, porque não têm a mesma força, as coisas [<i>palavras</i>] ditas originariamente nesses livros em Hebraico quando são traduzidas para outra língua; e não só essas coisas, mas sobretudo a própria Lei, os Profetas e todo restante dos Livros não permanecem com pouca diferença ditos entre esses livros (<i>nos originais</i>).
---	--

¹⁸ Outra tradução possível: amigos do saber.
¹⁹ A ideia não é apenas de uma referência aos Patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, mas sim aos *antepassados* todos.
²⁰ Tem o campo semântico da familiaridade e da expertise.
²¹ Outra tradução possível: amigos do saber.
²² A ideia aqui é a de se ter uma vida pautada na lei, pois esta pede comportamento e conduta de retidão.

ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὐρῶν οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον ³⁰ἀναγκαιότατον ἐθέμην καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον. πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἀγαγόντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι καὶ τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν ³⁵προκατασκευαζομένους τὰ ἥθη ἐννόμως βιοτεύειν	Ora, no trigésimo oitavo ano do rei Evergetes, indo para o Egito, e durante minha estadia, encontrei um exemplar de não pequena instrução, e me propus como tarefa necessária dedicar, eu mesmo, laboriosidade (<i>zelo</i>) e diligência para traduzir este livro. Dediquei muitas vigílias e trabalhos²³ durante este período de tempo, para concluir o livro e editá-lo para aquele que, fora da pátria, desejam instruir-se, e estejam dispostos por seus costumes a viver conforme a Lei.
--	---

Πρόλογο do tradutor do livro do Eclesiástico (LXX: versículos)

¹ Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ² καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων ³ ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας ⁴ καὶ ὡς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν ἐπιστήμονας γίνεσθαι ⁵ ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους εἶναι ⁶ καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας ⁷ ὁ πάππος μου Ἰησοῦς ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς ⁸ εἰς τε τὴν τοῦ νόμου ⁹ καὶ τῶν προφητῶν ¹⁰ καὶ τῶν ἄλλων πατριῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν ¹¹ καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἔξιν περιποιησάμενος ¹² προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων ¹³ ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι ¹⁴ πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσιν διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως ¹⁵ παρακέκλησθε οὖν ¹⁶ μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς ¹⁷ τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι ¹⁸ καὶ συγγνώμην ἔχειν ¹⁹ ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν	¹ Muitos e grandes bens nos foram dados por meio da Lei, dos Profetas ² e dos outros [<i>livros</i>] que vêm depois deles, conforme o que lhe foi dado (<i>a inspiração</i>) ³ sobre os quais convém louvar o Israel da instrução e da sabedoria, ⁴ e como convém que não apenas se tornem sábios aqueles que os leem, ⁵ mas que também possam ser exemplos, para ajudar os de fora, ⁶ também falando e escrevendo: ⁷ meu avô Jesus, depois de dedicar-se por longo tempo à leitura ⁸ por meio da Lei, ⁹ e dos Profetas ¹⁰ e dos outros livros dos Patriarcas, ¹¹ e neles prosseguiu adquirindo adequada capacidade, ¹² ele mesmo escreveu algo sobre aquelas coisas que dizem respeito à instrução e à sabedoria, ¹³ de modo que, aqueles que buscam conhecimentos, ao aderirem a estes ensinamentos, ¹⁴ pudessem progredir muito mais por meio do modo de vida da Lei. ¹⁵ Sois convidados, portanto, ¹⁶ a fazer uma leitura ¹⁷ com benevolência e atenção, ¹⁸ e a serdes indulgentes, ¹⁹ donde, a despeito do esforço de interpretação, parecermos
---	--

²³ O termo ἐπιστήμην é muito mais de conhecimento, ciência e investigação. Porém, a ideia de “vigília” de trabalho, indicam pesquisa, investigação, dedicação e trabalho.

²⁰ τῶν κατὰ τὴν ἐρμηνείαν πεφιλοπονημένων ²¹ τισὶν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν ²² οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ ²³ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν ²⁴ οὐ μόνον δὲ ταῦτα ²⁵ ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι ²⁶ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων ²⁷ οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα ²⁸ ἐν γὰρ τῷ ὁγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως ²⁹ παραγεννηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας ³⁰ εὐρὼν οὐ μικρὰς παιδείας ἀφόμοιον ³¹ ἀναγκαιότατον ἐθέμην καὶ αὐτὸς τινα προσενέγκασθαι σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον ³² πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος ³³ ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου ³⁴ πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἀγαγόντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι ³⁵ καὶ τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν ³⁶ προκατασκευαζομένους τὰ ἥθη ἐννόμως βιοτεῦν	²⁰ enfraquecer algumas das expressões ²¹ porque não têm a mesma força, ²² as coisas [palavras] ditas originariamente nesses livros em Hebraico quando são traduzi- das para outra língua; ²³ e não só essas coisas, ²⁴ mas sobretudo a própria Lei, os Profetas ²⁵ e todo restante dos Livros ²⁶ não permanecem com pouca diferença ditos entre esses livros (<i>nos originais</i>). ²⁷ Ora, no trigésimo oitavo ano do rei Everge- tes, ²⁸ indo para o Egito e durante minha estadia, ²⁹ encontrei um exemplar de não pequena instrução, ³⁰ e me propus como tarefa necessária dedicar, eu mesmo, laboriosidade (<i>zelo</i>) e diligência para traduzir este livro. ³¹ Dediquei muitas vigílias e trabalhos ³² durante este período de tempo, ³³ para concluir o livro e editá-lo. ³⁴ para aquele que, fora da pátria, desejam instruir-se, ³⁵ e estejam dispostos por seus costumes ³⁶ a viver conforme a Lei.
---	---

Prólogo do tradutor do Eclesiástico (tradução Bíblia de Jerusalém)²⁴

¹Visto que a Lei, os Profetas ²e os outros escritores, que se seguiram a eles, deram-nos tantas e tão grandes lições, ³pelas quais convém louvar Israel por sua instrução e sua sabedoria, ⁴e como, além do mais, é um dever não apenas adquirir ciência pela leitura, ⁵mas, ainda, uma vez instruído, pôr-se a serviço dos de fora, ⁶por palavras e por escritos: ⁷meu avô Jesus, depois de dedicar-se intensamente à leitura ⁸da Lei, ⁹dos Profetas e ¹⁰dos outros livros dos antepassados, ¹¹e depois de adquirir neles uma grande experiência, ¹²ele próprio sentiu necessidade de escrever algo sobre a instrução e a sabedoria, ¹³a fim de que os que amam a instrução, submetendo-se a essas disciplinas, ¹⁴progridam muito mais no viver segundo a Lei. ¹⁵Sois, portanto, convidados ¹⁶a ler ¹⁷com benevolência e atenção ¹⁸e a serdes indulgentes ¹⁹onde, a despeito do esforço de interpretação, parecermos ²⁰enfraquecer algumas das expressões: ²¹é que não tem a mesma força, ²²quando se traduz para uma outra língua, aquilo que é dito originariamente em hebraico; ²³não só este livro, ²⁴mas a própria Lei, os Profetas ²⁵e os outros livros ²⁶têm grande diferença nos originais. ²⁷Ora, no trigésimo oitavo ano do falecido rei Evergetes, ²⁸indo ao Egito e sendo-lhe contemporâneo, ²⁹encontrei uma vida segundo uma alta sabedoria, ³⁰e eu julguei muito necessário dedicar cuidado e esforço para traduzir este livro. ³¹Dediquei muitas vigílias e ciência ³²durante este período, ³³a fim de levar a bom termo o trabalho e publicar o livro ³⁴para os que, fora da pátria, desejam instruir-se, ³⁵reformatar os costumes e viver conforme a Lei.

²⁴ BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 2012.

Prólogo do tradutor do Eclesiástico (tradução TEB: Bíblia Tradução Ecumênica)²⁵

(1) Muitas coisas importantes nos foram transmitidas pela Lei, os Profetas e os que os seguiram; por causa deles, convém exaltar Israel por sua instrução e sua sabedoria. Mas não se deve somente adquirir a sabedoria pela leitura, (5) pois é preciso que também os amigos do saber possam ser úteis aos que estão fora, tanto pela palavra como por escrito.

Eis porque meu avô Jesus, que se tinha entregue acima de tudo à leitura da Lei, dos Profetas (10) e dos outros livros de nossos pais, e que alcançara grande domínio sobre eles, foi levado também a escrever sobre a instrução e a sabedoria. E isto para que aqueles que amam o saber, tendo-se familiarizado com estes assuntos, progridam ainda mais na vida segundo a Lei. (15) Sois, portanto, convidados a fazer sua leitura com benevolência e atenção, e a mostrar indulgência se vos parecer que, (20) apesar de todo nosso esforço, não conseguimos traduzir bem certas expressões. Pois as coisas ditas em hebraico neste livro não têm o mesmo valor quando traduzidas em outra língua. Aliás, não somente esta obra, mas também a Lei, os Profetas (25) e os outros livros apresentam divergências consideráveis quanto ao conteúdo.

Foi no ano 38 do reinado de Evergetes que, tendo chegado ao Egito e aí permanecendo um pouco, encontrei um exemplar desta importante instrução. (30) Julguei então muito necessário empregar eu mesmo algum esforço e aplicação em traduzir este livro. E, depois de ter consagrado muitas vigílias e ciência, durante esse lapso de tempo, a fim de levar a bom termo o trabalho, pude publicá-lo em favor daqueles que, no estrangeiro, querem ser amigos os saber (35) e conformar seus costumes à vida segundo a Lei.

Referências bibliográficas

- A CARTA DE ARISTEIAS. In: PROENÇA, E. (org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 89-141.
- ARANDA PEREZ, G.; GARCÍA MARTÍNEZ, M.; PEREZ FERNANDEZ, M. *Literatura Judaica Intertestamentária*. Vol. 9. São Paulo: Ave Maria, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Comentada por Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA NOVA VULGATA. *Bibliorum Sacrorum Editio*. Editio Typica Altera. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 1998.
- BONS, E.; SCIALABLA, D.; CANDIDO, D. *La Septuaginta ¿Por qué resulta actual la Biblia griega?* Navarra: Verbo Divino, 2017;
- CARBOJA, I. *Hebraica veritas versus Septuaginta auctoritatem. ¿Existe un texto canónico del Antiguo Testamento?* Navarra: Verbo Divino, 2021.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FARIA, J. F. *Apócrifos Aberrantes, complementares e cristanismos alternativos – Poder e Here-sias!* Petrópolis: Vozes, 2009.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. *Septuaginta. La Biblia Griega de Judíos y Cristianos*. Salamanca: Sigueme, 2008.

²⁵ TRADUÇÃO ECUMÊNICA BÍBLIA (TEB). Notas integrais. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 2020.

- GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilingües dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. *A Bíblia Grega dos Setenta. Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. Vol. 52. São Paulo: Loyola, 2007.
- LAW, T. M. *Quando Dios habló en Grego*. La Septuaginta y la formación de la Bíblia Cristiana. Salamanca: Sigueme, 2014.
- PAUL, A. *O que é Inter-testamento*. Santo André: Paulus; Academia Cristã, 2014.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Vozes, 1994.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- RAHLFS, A. (ed.). *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iusta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 1935, 1979².
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta*. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- TILLY, M. *Introdução à Septuaginta*. São Paulo: Loyola, 2009.
- TRADUÇÃO ECUMÊNICA BÍBLIA (TEB). *Notas integrais. Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 2020.
- WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata*. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- ZIEGLER, J. (org.). *Sapientia Iesu Filii Sirach*. Vol. XII, 2, Eccl Prol de 248. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 1980².

Conclusão

Waldecir Gonzaga¹

Todos os capítulos desta obra foram construídos a partir da colaboração de muitas mãos, cabeças, corações e orações cotidianas. Foram horas, dias, meses e anos de trabalho em conjunto, colocando em comum esforços, sonhos e projetos para que se ela tornasse uma realidade e pudesse ser oferecida a todos. Mais ainda, isso foi sendo agilizado quando pudemos contar com o apoio e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), ao qual o Departamento de Teologia está ligado, com seu PPG, e agradece por todo o apoio recebido, para que saísse pela Editora PUC-Rio, a quem igualmente agradecemos imensamente.

Ter trilhado todos os passos para construção desta obra coletiva e vê-la sendo disponibilizada ao público nos dois formatos, *e-book* e *impresso*, enche-nos de imensa alegria e satisfação. Aqui temos o resultado de todo um trabalho coletivo, desde a tradução minuciosa de cada texto, seja do hebraico seja do grego, para o português, a partir de um “texto mártir”, submetido a todos em cada encontro, sendo disponibilizado antes do encontro mensal e melhorado durante e após o mesmo, até a redação final de cada capítulo, agora disponibilizado nesta obra. Juntamente com a tradução, sempre foram trabalhados outros pontos, como: segmentação, estrutura, crítica textual, léxico, aspectos teológicos, referências bibliográficas etc. Ou seja, cada texto foi sendo gestado minuciosamente, em rede, parecia e diálogo entre todos os membros do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado e constante no CNPq².

De tal forma que, como é possível conferir, cada capítulo oferece a esta obra uma análise de um texto bíblico, do Antigo Testamento e ou do Novo Testamento, procurando aplicar os critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, um método sincrônico, com seus *níveis* e *figuras* de composição e seus *frutos* para interpretação de um texto bíblico, segundo o indicado pelo Roland Meynet,

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

² Por isso, em cada capítulo, o/a leitor/a encontrou uma nota de rodapé indicando que aquele texto é parte da parceria nos estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a minha liderança (Prof. Dr. Waldecir Gonzaga).

em seus artigos e livros, mas especialmente em seu *Tratado de Retórica Bíblica*, conforme indicamos em nossa Introdução e nas referências bibliográficas de cada capítulo.

O Capítulo I trouxe o texto “Contemplação, confiança e (não pré-)ocupação. O segredo para viver *hoje* nos braços cuidadosos do Pai celeste! Conversando sobre Mateus 6,25-34”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Alessandra Serra Viegas. Como indicado pelos autores, o Evangelho de Mateus busca alcançar um público ouvinte-leitor que o contemple por meio de pré-compreensões específicas, cujas “pistas”, demarcadas ao longo de seus capítulos, vão delineando os grupos que compõem este público. Pressupõe-se que sejam judeu-cristãos, e um dos argumentos para essa afirmação é a presença das ocorrências de “cumprimento”, bem como a presença da observância da *Torah* em “ouvistes o que foi dito...” (Mt 5,21.27.31.33.38.43). O texto de Mt 6,25-34 está inserido na seção do Sermão da Montanha, também chamada de *Halakhah* do Messias (Mt 5–7), e que, didaticamente, possui marcadores para o seu início (Mt 5,2: “E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo...”) e para o seu final (Mt 7,28: “...ao terminar Jesus essas palavras, as multidões ficaram extasiadas com seu *ensinamento*...”). A perícope de Mt 6,25-34 é um dos textos bem mais conhecidos do Noto Testamento e amados no que tange à confiança nas mãos de Deus. Sua riqueza foi ainda mais realçada pelos autores, ao analisarem o texto à luz metodologia da Análise Retórica Bíblica Semítica. Eles ofereceram uma segmentação, tradução e notas de crítica textual referentes à perícope de Mt 6,25-34 que revelam a beleza e a unidade temática desta parte deste texto mateano. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança dos primeiros cristãos em Deus, como que tecendo um convite a colocar-se inteiramente nas mãos do Senhor, visto que Ele é “Aquele que cuida”: “não vos preocupeis...” (v.25b), pois “vós valeis mais que estas coisas” (v.26f). Deus é aquele que conhece as necessidades de seus filhos e filhas e as têm presente em todos os momentos e situações da vida cotidiana. Neste Sermão de Jesus, o convite se dá para a *contemplação*: primeiramente das aves do céu e dos lírios do campo e, posteriormente, a *contemplação* de si mesmo, a fim de perceber em que medida está a própria confiança daquele que (se) *contempla*. Se não há confiança, o *contemplador* se pré-ocupa (se ocupa antes!) com o que precisa para viver; se a confiança é companheira do *contemplador*, ele permite que o Pai celeste já tenha se pré-ocupado (se ocupado antes) com todas as coisas. Mais ainda, se há confiança, a ansiedade é vencida ao longo do caminhar, permanecendo nas mãos de Deus. A lógica é a da confiança nas mãos d’Aquele que é fiel e cuida. Não significa cruzar os braços e não trabalhar, vivendo no ócio, antes, o trabalho é exaltado e valorizado nas Escrituras Sagradas. Eis que Mt 6,25-34 indica o caminho para quem quer fazer uma travessia de forma mais serena, no hoje de sua vida concreta, com os olhos voltados para o amanhã, mas tendo presente o passado e toda a obra do criador, vendo sempre como Deus é

providente e não abanda os seus filhos e filhas. Mt 6,25-34 indica que o caminho é: Confiança nas mãos do Pai celeste!

O Capítulo II trouxe o texto “Marcos 13,1-2 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: Sinais Escatológicos”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Galhardo Sant’Anna. Como indicado pelos autores, considerado um texto de significativa importância para o discurso escatológico (Mc 13,3-27), a presente pesquisa demonstrou a relevância de Mc 13,1-2 para toda a estrutura de Mc 11–13. Eles não se preocuparam com os pormenores historiográficos dos ditos de Jesus. O enfoque especial voltou-se para os aspectos literários, redacionais e retóricos de Mc 13,1-2, seguindo um alinhamento exegético entre o Método Histórico-Crítico e a Análise Retórica Bíblica Semítica. Dessa forma, como primeiro passo da investigação de Mc 13,1-2, a pesquisa forneceu uma segmentação, tradução e crítica textual, estabelecendo o texto e analisando seus aspectos semânticos e linguísticos, bem como os parâmetros críticos de sua constituição. Em um segundo momento, a análise das tradições forneceu o contexto literário do texto, seguida de uma investigação crítica dos paralelos redacionais em Mt 24,1-2 e em Lc 21,5-6. Sob a análise literária, a pesquisa avançou sobre os aspectos de constituição do texto e do gênero, percebendo uma relação estreita entre o contexto imediato anterior (Mc 12,38-44) e o contexto imediato posterior (Mc 13,3-27). Em seguida, os autores se debruçaram sobre a análise da estrutura da seção de Mc 11–13, demonstrando a relação paralela entre o episódio da figueira (11,12-14/19-23) e a predição da queda do Templo (Mc 13,1-2), que é confirmada por uma extensa equivalência semântica, além de um uso comum do Antigo Testamento. De importância significativa para este trabalho, é a relação da nota condenatória em Mc 13,1-2 com o julgamento dos escribas e o relato da viúva em Mc 12,38-44, e como essa estrutura narrativa se relaciona com o episódio da figueira em Mc 11,12-14/19-23, o que, por sua vez, foi abordado no comentário exegético ao final da pesquisa. Em síntese, como indicam os autores, a pesquisa espera ter contribuído não só para a bibliografia de Mc 13,1-2, como também para o emprego em conjunto do Método Histórico-Crítico, da Análise Retórica Bíblica Semítica e da Análise do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. Como ficou demonstrado, os resultados da conjugação destes métodos são de extrema relevância para a exegese e a teologia bíblica, possibilitando obter bons resultados para a atuação pastoral da Igreja, em seus mais variados níveis de vivência do Evangelho hoje, procurando ler sempre os “sinais dos tempos” (GS, 4), em vista do Reino de Deus.

O Capítulo III trouxe o texto “Romanos 11,33-36 na ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves. Como indicado pelos autores, o Novo Testamento traz diversos hinos e cânticos espirituais, a exemplo dos que temos em Lc 1,68-75; Rm 11,33-36; 1Cor 13; Ef 1,3-14; 5,14; Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; 1Tm 3,16; e em Ap 19,1-8, o único

hino aleluiático do Novo Testamento. No cotidiano da Igreja Primitiva, as várias comunidades cristãs expressavam a sua fé por meio de hinos, salmos ou cânticos espirituais, usados em suas liturgias. Os autores submeteram a perícope de Rm 11,33-36 à Análise Retórica Bíblica Semítica, buscando obter uma sua estrutura, tendo presente que este texto se constitui em um hino paulino, no qual é abordado o tema do mistério do plano redentor em Cristo, a partir da temática da sabedoria de Deus. O apóstolo Paulo encerra o hino com uma doxologia de aclamação e adoração à insondável sabedoria de Deus. Busca-se entender a estrutura de pensamento paulino, na construção deste hino cristão à grandeza de Deus, além das suas características epistolares da retórica clássica, próprias das cartas deste período. O gênero epistolar era altamente usado na Antiguidade Clássica. Paulo fez uso dele, como meio de comunicação em seu tempo. Por meio deste recurso, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13) trata das riquezas de Deus Pai, a quais são o teor da mensagem presente no hino de Rm 11,33-36, que descreve os caminhos insondáveis de Deus, neste processo de encerrar toda a humanidade debaixo da desobediência e usar a Israel como exemplo para demonstrar a sua misericórdia infinita para com todos. Toda a estrutura da perícope é organizada visando um maior entendimento entre as partes, o que implica no valor da compreensão da inserção do hino no final da narrativa epistolar de Rm 11, sendo como que uma doxologia final e conclusiva, de sublime louvor ao soberano Senhor e criador de tudo, onipotente, imperscrutável aos simples e limitados juízos humanos: seja em sua soberania, seja em sua misericórdia. Os autores também observam que o hino de Rm 11,33-36 traz várias alusões diretas ao Antigo Testamento, com uma reinterpretação salvífica, mas não apenas para Israel e sim aberta para todos. Contudo, para o mundo, a ação divina da eleição dos que creem no Filho de Deus foi apregoada como “mistério de Deus” em Cristo, na convergência de todas as coisas, em uma perspectiva escatológica, dentro do escopo da epístola aos Romanos, na história redentora, totalmente focada e presente na pessoa de Jesus Cristo. Enfim, usando dos critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica foi possível entender um melhor o texto, pois se conseguiu penetrar no mesmo respeitando sua estrutura e características próprias, uma vez que Paulo usou toda uma construção própria do pensamento retórico semítico. Com isso, conseguiu-se entrar no hino e colher sua mensagem para os cristãos dos tempos atuais, convidando a todos para que entrem neste coro de louvor a Deus pelo que Ele, pelo que ele fez e faz por todos, indistintamente.

O Capítulo IV trouxe o texto “A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Cor 13, na ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica”, de autoria de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima. Como indicado pelos autores, dos 27 livros do canôn do Novo Testamento, 21 são classificados pelo gênero cartas/epístolas, dentre as quais 13 pertencem ao *corpus* paulino, classificadas entre *protopaulinas*, *deuteropaulinas* e *pastorais*. Na Primeira Carta aos Coríntios, mais

especificamente no bloco literário dos capítulos 12–14, Paulo trata das experiências carismáticas que aconteciam nos encontros celebrativos da comunidade, porém, de forma distorcida da pregação do Evangelho por ele transmitida, bem como a partir de uma visão exacerbada da vivência mística do cristianismo, assim como de uma experiência cristã comunitária e individual distante da centralidade da fé em Cristo, de sua morte e ressurreição. É neste contexto que surge o conhecido hino ao amor, de 1Cor 13,1-13. Em seu bojo, encontra-se a **célebre** tríade das virtudes teológicas: “πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη/fé, *esperança, amor*”, iniciando pelo amor (v.1), mencionando a fé (v.2) e a esperança, esta a partir do verbo (v.7, “esperar”, no sentido de ter esperança), para realizar uma síntese, retomando a tríade, no v.13, e afirmando a superioridade do amor sobre a fé e a esperança. Apesar da ocorrência da tríade em outros textos do Noto testamento, como em outras cartas paulinas, na carta aos Hebreus, na primeira carta de Pedro e na carta de Judas, inclusive com modificações em sua ordem estrutural, a singularidade de 1Cr 13,13 salta aos olhos do leitor, seja por sua beleza linguística seja por sua indicação teológica de supremacia do amor sobre a fé e a esperança. Ao escrever àquela comunidade, “o apóstolo dos gentios” (Rm 11,13) corrige elementos essenciais do conjunto da fé cristã, apresentando a eles e a toda a Igreja uma via excelsa de perfeição que é “o caminho do amor” (1Cor 12,31), entendida como comunicação e participação no amor mesmo de Deus, a seus filhos e filhas, por meio de Cristo Jesus, o Filho Amado por excelência. Em seu costumeiro zelo pastoral, franco e direto, com beleza poética e retórico-argumentativa, tecendo um elogio à virtude do amor, Paulo exorta os coríntios, que se encontravam divididos entre si e entre os elementos da crença espiritualista grega e da fé cristã, a que vivam a virtude e mandamento maior do o amor, tanto a Deus como ao próximo, igualmente indicado em Rm 13,8-10 e Gl 5,14. Para tanto, a perícopes 1Cor 13,1-13 é lida tendo presente uma sua possível estrutura linguístico-retórico-temática, com os olhos voltados para a indicação paulina sobre a necessidade do amor, de seu valor e superioridade (vv.1-3), de sua natureza e características (vv.4-7) e de sua permanência/eternidade (vv.8-13). A partir deste contexto, o presente estudo analisou a tríade paulina de 1Cor 13,13 a partir da ótica e pressupostos da Análise Retórica Bíblica Semítica, mediante o exercício de segmentação e tradução, em um processo da análise da crítica textual, dos verbos e de seus movimentos, nos campos semânticos e elementos retóricos, bem como em sua compreensão bíblico-teológica, trazendo uma colaboração para a discussão sobre a composição hínico-literária de 1Cor 13, colaborando para ulteriores e futuras pesquisas.

O Capítulo V trouxe o texto “Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, de autoria de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho. Como realçado pelos autores, a Sagrada Escritura apresenta o Patriarca Abraão como sendo o homem de singular obediência a Deus. De fé exemplar, Abraão é portador da promessa

divina e da benção para todas as nações, sendo ele o primeiro dos grandes patriarcas de Israel. É protótipo da fé monoteísta; com ele, Deus falou face a face como a um amigo. O patriarca da fé, ao ser obediente e crente na promessa, partiu rumo à terra que Deus lhe indicou. Mesmo velho, e sabendo que Sara sua mulher era estéril e anciã, não duvidou de que seria pai de numerosos filhos e uma benção para as nações. Tampouco hesitou em oferecer em sacrifício seu filho único, por crer na providência de Deus. Assim, Abraão, continua na história testemunhando e inspirando ainda hoje não só os seguidores da religião judaica, mas também os cristãos e os islâmicos a professarem sua fé no Deus único e verdadeiro. Abraão recebeu de Deus o dom da fé, que o fez obediente à promessa. Isso o tornou um sinal de esperança aos que crendo, a seu exemplo, deixam se desinstalar por Deus, por terem consciência de que apesar de seus deméritos, serão justificados pela graça de Deus, por intermédio da cruz redentora de Cristo Jesus, o descendente por excelência do Pai Abraão, que há muito tinha se alegrado pelo Seu dia. Em Cristo, os cristãos, a exemplo de Abraão, são portadores da benção divina e da justiça provinda da fé, como graça e dom do Espírito Santo. Seguindo os passos do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, os autores apontaram que é possível encontrar as divisões ao longo do texto da carta aos Gálatas, obtendo uma estrutura com uma divisão em 3 seções e 15 sequências: A (1,1-2,21), B (3,1-4,31) e C (5,1-6,18), com suas subdivisões, que facilitam a localização de cada perícopo e da estrutura geral da carta. A perícopo Gl 3,1-29 pertence à seção B (3,1-4,31), que está voltada para a temática da fé e para a prova escriturística das afirmações paulinas, acerca da justificação “por meio da fé” e não “por meio das obras da Lei”. Para tanto, Abraão é figura kerigmática, pois “creu em Deus e isso lhe foi atribuído para justiça” (Gl 3,6; Gn 5,6), enquanto que a Lei, na vida de Israel, veio somente “430 anos depois” (Gl 3,17), como um Pedagogo, conduzindo tudo e todos para Cristo (Gl 3,24-25), e a lei não invalida a Promessa (Gl 3,17-18). Diante da proposta, os autores ofereceram uma estrutura de Gl 3,1-21 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, o que possibilitou evidenciar a figura de Abraão, trabalhada por Paulo, como pai na fé, na obediência e portador da promessa. Ele trabalharam a figura de Abraão no Antigo Testamento, no Novo Testamento em geral e, finalmente, na Carta de Paulo aos Gálatas. Em todos os textos, e de forma unívoca, Abraão é identificado como o homem da fé, da obediência e da promessa. Ou seja, Abraão permanece o grande protótipo a ser seguido, como modelo de justificação mediante a fé e não pelas obras.

O Capítulo VI trouxe o texto “Uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Iury Rangel dos Santos. Como indicado pelos autores, o escopo deste texto foi buscar compreender o uso do substantivo “συναγωγή/sinagoga” em Tg 2,2, conforme aparece na perícopo de Tg 2,1-13, única ocorrência em todo o Novo Testamento para referir-se à Igreja. Na mesma carta, o autor também se refere à Igreja com o termo “ἐκκλησία/

igreja” (Tg 5,14), comum a todo o Novo Testamento. Assim, investigou-se a que estaria se referindo o autor da epístola quando usou o termo “συναγωγή/*sinagoga*”, se ao edifício que comportava as liturgias cristãs, se ao ajuntamento dos fiéis propriamente dito, ou ainda se à comunhão universal dos crentes. Realizou-se, igualmente, uma análise de toda a perícope, em vistas a melhor compreender a denúncia feita pela epístola de Tiago acerca da acepção de pessoas na comunidade cristã, criando separação e distinção entre mais ricos e mais pobres. Comparou-se, então, o tratamento dispensado aos pobres pela comunidade receptora da referida carta com o previsto pela Lei Mosaica, pelos Profetas e pelos ensinamentos de Jesus Cristo. Tal análise segue acompanhada de dados preliminares, segmentação, tradução e crítica textual. Os autores analisaram o texto à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, procurando obter a estrutura da perícope de Tg 2,1-13, delimitando as unidades literárias do texto, percebendo suas simetrias e realçando sua mensagem. Eles dividem a perícope em três partes, sendo a primeira, os vv.1-4: apresenta o problema na comunidade receptora da carta; a segunda, os vv.5-11: traz a argumentação do autor para solucioná-lo; e, finalmente, a terceira, os vv.12-13, encerra a perícope com um apelo final à misericórdia, levando o crente a identificar-se com o Cristo misericordioso e a ter práticas de misericórdia. Isso fica ainda mais claro quando se olha para o conjunto da perícope Tg 2,1-13, percebendo o desenvolvimento do tema, de forma sequencial. Segundo os autores, a terminologia escolhida por Tiago nesse trecho provoca debates entre os comentadores, justamente por se tratar da única menção direta no Novo Testamento. Apesar de a maior parte das ocorrências neotestamentárias desse vocábulo se referir ao edifício judaico, à luz de seu uso na LXX, dos escritos cristãos primitivos e do próprio contexto de carta, concluem-se que o autor alude às assembleias litúrgicas cristãs propriamente ditas, e não ao local onde as mesmas ocorriam. Isso acaba por reforçar a atualidade da mensagem de Tiago, uma vez que, a despeito da descontinuidade da participação de cristãos nas liturgias sinagogaais, as assembleias cristãs permanecem ocorrendo mundo afora, preservando a mesma dinâmica de receber visitantes ricos e pobres. Porém, como acontecem algumas acepções de pessoas, Tiago reage contra a marginalização dos pobres no seio da comunidade cristã, indicando ser uma prática contra os princípios de Cristo.

O Capítulo VII trouxe o texto “Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de fé e obras concretas em prol dos mais necessitados”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Viviane Paixão da Gama. Como recordado pelos autores, a epístola de Tiago foi alvo de muitas controvérsias. Já no início do cristianismo era um texto tido como disputado por causa da contrariedade em relação à sua autoria. Por isso encontrou dificuldade para ser aceita no cânon do NT, tendo sido incluída no mesmo apenas a partir do século IV d.C. Na época da Reforma a epístola de Tiago foi vista com reservas, especialmente por Lutero, que a classificou como

“carta de palha”, por considerá-la como contrária ao ensino paulino da justificação da fé, que, segundo o reformador, era central para o cristianismo. A epístola faz parte do *corpus* das cartas católicas, juntamente com as cartas de Pedro (1 e 2 Pd), de João (1, 2, 3 Jo) e a de Judas. A controvérsia com a epístola de Tiago diz respeito, principalmente, ao texto de Tg 2,14-26, quando o autor aborda a temática fé e obras, como duas irmãs inseparáveis. Segundo muitos estudiosos, a passagem de Tg 2,14-26, em geral, é tida como a mais exigente teologicamente e literariamente da epístola de Tiago, podendo ser considerada sua parte central. A partir dos critérios do Método Histórico-Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica, os autores fizeram uma análise da perícopes de Tg 2,14-26, procurando ver uma segmentação, tradução, notas de crítica textual, estrutura, comentário exegético, o que possibilitou colher a teologia bíblica presente no texto, pensando igualmente na pastoral. Os autores indicam que: a primeira parte da perícopes diz respeito aos vv.14-17, que abordam que a falta de obras daquele que diz ter fé é o tema central do texto; na segunda parte, os vv.18-20 funcionam como uma introdução aos argumentos escriturísticos que serão apresentados a partir do v.21; em seguida, nos vv.22-26, o autor da epístola apresenta, por meio das Escrituras, outros personagens que corroboram com o seu argumento. Para tal, faz uso do patriarca Abraão, considerado o pai da fé, e de Raab, a prostituta que havia acolhido os espias de Israel, na época da tomada de Jericó, apresentando-a como modelo de fé operosa, com boas obras.

O Capítulo VIII trouxe o texto “Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rogério Dornelas. Como abordado pelos autores ao longo do capítulo, este estudo realiza, numa perspectiva diacrônica, uma análise da perícopes de 1Jo 2,12-17, parte integrante da 1João, pertencente ao *corpus* joanino e um dos 27 textos do Novo Testamento. Os autores recordam que os cinco textos que fazem parte dos escritos joaninos (Evangelho, 3 Cartas e Apocalipse) são assim chamados por serem atribuídos à pessoa de “João, filho de Zebedeu”, que a antiga tradição identificava com “o discípulo que Jesus amava” (Jo 21,20). Aliás, João é o único autor do Novo Testamento que traz todos os gêneros literários que formam este *corpus*: Evangelho, Cartas/Epístolas e Apocalipse, trazendo atrás de si a chamada escola joanina. Os autores escolheram um texto que é muito significativo na tradição joanina, a perícopes 1Jo 2,12-17. Neste texto, João trabalha a prática do amor a Deus e ao próximo, em contraposição com o amor ao mundo, como paradigma contra quaisquer falsos ensinamentos, aos quais, membros de sua comunidade, vencedores do maligno e perdoados de seus pecados, devem dar ouvidos; sobretudo às exortações e admoestações joaninas, em vista da perseverança no caminho do bem e na luta contra uma vida mundana. Os autores indicam que o texto de 1Jo 2,12-17, formatado em duas partes, vv.12-14 e 15-17, apresenta-se como texto de possível unidade redacional, ainda que aponte para

prováveis inserções, quais sejam: primeira, do v.14, entre os vv.12-13 e 15-17, e, segunda, do v.16, entre os vv.15-17, o qual, mesmo com aparentes inserções, tem sua riqueza temática, com suas consequências tanto cristológicas, como soteriológicas e eclesiais. Eles oferecem uma segmentação, tradução e estrutura, análise de notas de crítica textual, de lexicografia, de gênero literário, de exegese e aplicação pedagógico-pastoral da perícope. O tema instrução para transformar vidas foi fio condutor do texto, visando a todos os membros da comunidade: “filhinhos, pais e jovens”. Um ensinamento com objetivos específicos aos quais se incluem a prática do amor a Deus e ao próximo, a luta incessante do abandono do pecado e do perdão dado ao pecador pelo nome de Jesus; e constante na busca de vencer o amor pelas coisas do mundo (v.15), pelas concupiscências da carne e dos olhos, e da soberba da vida (v.16). Realçar isso tudo foi possível ainda mais graças ao emprego dos critérios da Análise Retórica Bíblica Semítica, como método e instrumental de leitura sincrônica e formatação de uma estrutura da perícope 1Jo2,12-17. Ele nos proporcionou ver as simetrias e paralelismos presentes no texto e, com certeza, abriu espaços para ulteriores pesquisas a partir do caminho trilhado.

O Capítulo IX trouxe o texto “Daniel 3,24-90 (LXX). A Oração de Azarias na fornalha e o Cântico dos três jovens”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Dimas Solda. Como recordado pelos autores ao longo do capítulo, a perícope de Dn 3,24-90 constitui-se em um texto próprio da *Septuaginta* (LXX), que não se encontra na Bíblia Hebraica. Incluído no capítulo terceiro do livro de Daniel, colocado entre os vv. 23 e 24 (vv.1-23 e 24-33), do texto hebraico, o texto de Dn 3,24-90, escrito em grego, compreende a *Oração de Azarias na fornalha* (vv.24-50) e o *Cântico dos três jovens* (vv.51-90), um hino muito rico de construção e conteúdo, tanto linguisticamente e como tematicamente. Trata-se de um grande hino de louvor a YHWH, em forma de “ladainha”. Oferece uma forte teologia da criação e um louvor à fidelidade de Deus, a ser efetuado de forma ininterrupta. Em Dn 3,24-90 o que está em jogo é a fidelidade a Deus e à tradição dos Pais, compendiadas especialmente na Torá (Pentateuco). A primeira (vv.24-50) e a segunda (vv.51-90) partes do Cântico de Daniel formam uma sequência temática orgânica e bonita: o testemunho de fidelidade dos três jovens que são conduzidos à fornalha. Os vv.24-25 servem como introdução, os vv.46-51 como interlúdio, e o v.90b como conclusão. Além de estar preservado na versão grega da LXX, o texto de Dn 3,24-90 também se encontra nas traduções antigas, feitas a partir dela, como é o caso da Vulgata, que também traz outros dois capítulos a mais que o texto hebraico: Dn 13 (Livro de Suzana) e Dn 14 (Livro de Bel e o Dragão); além disso, na Bíblia Hebraica, Daniel faz parte dos Escritos (*Ketubîm*); na LXX, Daniel faz parte dos livros Proféticos (Προφητικά βιβλία). Os autores apontam que a perícope de Dn 3,24-90 é um texto que conta com a presença de muitos *semitismos*, o que indica sua composição por judeus, com um texto original

possivelmente em hebraico ou aramaico, a partir do qual teria sido feita a tradução para o grego da LXX. Enfim, outro dado importante é que: na primeira parte (vv.24-50), temos uma oração colocada na boca de Azarias, rica de simbologia e personagens da história de Israel; na segunda parte (vv.51-90), temos duas súplicas, semelhantes às que temos no Sl 136, em que após cada frase, há um refrão que vai sendo cantado pelo solista e repetido pela assembleia.

Fechando os capítulo, tem-se o texto “Prólogo Alternativo do tradutor do Livro do Eclesiástico (LXX)”, de autoria de Waldecir Gonzaga. O autor recorda que o *Prólogo* do Livro do Eclesiástico não faz parte do livro propriamente dito, sendo o único livro do Antigo Testamento a trazer uma apresentação. Trata-se de um prólogo que foi escrito pelo tradutor, neto do autor do livro, com o título de “Πρόλογος/*Prólogo*”, para diferenciar do texto bíblico em si, que se inicia a partir de seu primeiro capítulo. A construção do texto e o uso linguístico do grego do *Prólogo*, por parte do tradutor, são formidáveis e giram ao redor da *Lei*, dos *Profetas* e dos *Escritos*, e difere do restante do livro. O *Prólogo Alternativo*, intitulado “Πρόλογος Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιρὰχ/*Prólogo Sabedoria de Jesus, filho de Sirac*”, por sua vez, aparece no lugar do prólogo apresentado pela *Septuaginta* (LXX), no Manuscrito 248, seguido pela Bíblia Poligota Complutense, *Tomus III*, que o incorpora em sua edição como *Prologus incerti auctoris*. Sua importância não suplanta o outro, mas tem seu valor para a recepção do livro e para os estudos acerca do mesmo, inclusive comparativos. Diferentemente do *Prólogo* da LXX, que estamos acostumados a ler, como encontramos nas edições católicas e ecumênicas, o *Prólogo Alternativo* não apresenta a celebre divisão tripartite da Bíblia: *Lei*, *Profetas* e *Escritos*, conforme o arranjo que se encontra na Bíblia Hebraica. Por isso mesmo que, como bem recorda o autor, tendo presente o já amplamente conhecido texto grego do *Prólogo* do Livro do Eclesiástico (LXX) e, agora, conhecendo o texto grego do *Prólogo Alternativo*, com uma tradução por ela oferecida, é possível avançar ainda mais nos estudos do Livro do Eclesiástico, um dos sete livros *deuterocanônicos* do Antigo Testamento.

Novamente quero reforçar o valor desta obra, construída ao longo de uma linda caminhada, entre pessoas de fé e ciência, colocando cabeças, corações e mãos na discussão e elaboração de cada texto que o leitor/a aqui recebe e pode saborear em sua leitura e consulta. Por tudo o que ela representa e oferece, de fato, vale a pena tê-la em nossas bibliotecas pessoais e comunitárias, seja por sua riqueza de dados, seja por seus *insights* para novas e futuras pesquisas bíblicas, mas sobretudo pela riqueza e beleza da aplicação dos critérios do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica a textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, e pela riqueza pastoral que pode nos proporcionar a partir da *Lectio Divina* (Leitura Orante da palavra de Deus). Trata-se de uma obra de fôlego, realmente robusta, que será objeto não apenas de leitura, mas igualmente de estudo e de consulta: uma obra única, em seu gênero, produzida e publicada diretamente

no Brasil. Ela vem ajudar e muito nos estudos e pesquisas bíblico-teológicas, especialmente para área da Teologia Bíblica no Brasil. Ainda, vem fortalecer os estudos bíblico-teológicos em nossos Seminários, Faculdades e Universidades, seja no campo da metodologia bíblica, seja na leitura, meditação e estudos da Palavra de Deus.

Igualmente, quero expressar nossos profundos agradecimentos a cada membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, pelos encontros mensais, pela seriedade e afincamento na produção de cada texto, no respeito e no diálogo, crescendo a cada encontro, valorizando as particularidades de cada um e a riqueza da pluralidade de todos e todas: entre católicos, protestantes, evangélicos e pentecostais a tônica sempre foi o respeito e a valorização do outro/a. Quero também frisar e reforçar o valor desta obra enquanto fruto de um dos Grupos de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, oferecendo sua colaboração à Área 44 da CAPES: Ciências da Religião e Teologia; um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, do qual tenho a alegria de ser o fundador e líder, criado em 2018, com vários artigos publicados nesta área, a partir de todo um lindo trabalho entre vários docentes e discentes. Mais ainda, nossa eterna gratidão à valiosíssima colaboração e patrocínio do CTCH da PUC-Rio (Centro de Teologia e Ciências Humanas), que bancou o *e-book* e *editoração* no formato para a publicação do livro impresso, como incentivo à produção dos Grupos de Pesquisa do Centro.

Alia iacta est! Parabéns a todos os autores e autoras. A cada um/a, nossa eterna gratidão. Que venham outras obras como esta! Boa leitura e meditação a todos os que entrarem em contato com cada capítulo e com a obra toda, por meio de um de seus dois formatos: *e-book* e *impresso*. Vamos espalhar e compartilhar o bem, compartilhando estudos e meditações sobre a Palavra de Deus! Amém. Deixo aqui, ainda, a indicação de alguns artigos produzidos a partir do trabalho do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, segundo uma ordem cronológica, auspiciando que possam fazer uma boa leitura e boa meditação de cada um deles também! Amém.

Referências bibliográficas

- GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. ISSN: 2596-2922.
- SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W. Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar! Análise Retórica: tecendo uma “costura” que enlaça e une. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colômbia, vol. 46, n.105/106, julio-diciembre, 2019, p. 196-222.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 02, p. 386-409, jul./dez., 2020.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico de Elias em Lc 9,51-55. *Cultura Teológica*, PUC-São Paulo. Ano XXVIII, nº 97, set.-dez., 2020, p. 207-231.

- GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, e-39479. p. 1-17, jul.-dez., 2020.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71, año 2021, Bogotá, Colombia, p. 1-35.
- GONZAGA, W. GONÇALVES, E. F.; O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *TeoPraxis*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 05-25, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun., 2021.
- GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus. *Cultura Teológica*. Ano XXIX, nº 99, p. 315-346, mai.-ago., 2021.
- GONZAGA, W.; TELLES, A. C.; A vida no Espírito: Rm 8,1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Estudos Bíblicos*, ABIB, São Paulo, v. 37, n. 144, p. 341-355, 2021.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16. *Franciscanum*. Bogotá, Colômbia, n. 178, vol. 64, 2022, p. 1-36.
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F.; SANTOS, A. M. Salmos 111-112: Os dois salmos gêmeos, acrósticos alfabéticos, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Rev. Pistis & Praxis*, Teol. Pastor., PUC-RS, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 562-597, mai./ago., 2022.
- GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Uma leitura linguística e teológica de Mc 10,46-52: um itinerário de seguimento iluminado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. xx, n. 1, p. 1-18, jan.-dez., 202x.